ANALES DE LA

# XXI Reunión Anual de Etnología

22, 23, 24 y 25 de agosto de 2007

Tomo I

La Paz, Bolivia
2008

Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
Reunión Anual de Etnología, 21.– – La Paz: MUSEF, 2008
t. 1. xii; 688p.; ilus; grafs; tbls; maps.- (Anales de la Reunión Anual de Etnología)

ISBN: 978-99905-985-0-6
D. L.: 4-1-1689–08

/ARQUEOLOGÍA / AKAPANA / CAMINOS PREHISPÁNICOS / HISTORIA / CEMENTERIOS / NUMISMÁTICA / KIPUS / IGLESIAS / MÚSICA / LINGÜÍSTICA / ORALIDAD / HISTORIA ORAL / MITOLOGÍA / TUNUPA / EDUCACIÓN BILINGÜE / EDUCACIÓN INTERCULTURAL/ 1. TÍTULO 2. SERIE.

MUSEF
301

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

DISEÑO DE TAPA Y DIAGRAMACIÓN
Eugenio Chávez

IMPRESIÓN
PROINSA
Tlf.: 2226671

D.R. © MUSEF EDITORES

CORRESPONDENCIA Y CANJE
Calle Ingavi 916
Teléfonos: (591-2) 2408640
Fax: (591-2) 2406642
E-mail: musef3@entelnet.bo
www.musef.org.bo
Casilla Postal 5817
La Paz, Bolivia

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

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

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

## Fundación Cultural Banco Central de Bolivia

Ing. Fernando Illanes de la Riva
Presidente

Lic. Mariano Baptista Gumucio
Vicepresidente

Lic. Marcelo Araúz Lavadenz
Consejero

Arq. Juan Carlos Calderón
Consejero

Gustavo Lara Torrez
Consejero

Lic. Félix Patzi Paco
Consejero

Lic. Néstor Taboada Terán
Consejero

Lic. Alberto K. Bailey Gutierrez
Secretario Ejecutivo

## Ejecutivos del Banco Central de Bolivia

Lic. Raúl Garrón Claure
Presidente

Lic. Osvaldo Nina Baltazar
Vicepresidente

Lic. Gustavo Blacutt Alcalá
Director

Lic. Hugo Antonio Dorado Araníbar
Director

Lic. Rolando Marín Ibañez
Director

Lic. Ernesto Yañez Aguilar
Director

Lic. Eduardo Pardo
Gerente General

## Comité Organizador

Presidente Vitalicio
Hugo Daniel Ruíz

Coordinación General
Ramiro Molina Rivero

Administración Financiera
Jorge Goitia y Antonio Condarco

Inscripciones
Freddy Taboada y Eugenio Chávez

Inscripción Expositores
Ladislao Salazar

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

Relaciones Públicas y Prensa
Edgar Pomar

CD Interactivo
Antonio Condarco y Ladislao Salazar

Diseño Gráfico
Eugenio Chávez

Secretaría
María Eugenia Asturizaga

Registro Documental
José Orellana, Fernando Zelada, Primitivo Alanoca, Yuri Veizaga, Mónica Ruíz

Reprografía
René Condori

Atención a participantes y apoyo en sala
Gisela Rivera, Alejandro Rocha, Ana María Calanis, Edgar Huanca, Chela Tintaya,
Addán Chávez, Alfredo Álvarez y David Silva

Apoyo Logístico
Santiago Flores, Francisco Ventura y Vanessa Figueroa

Comentaristas
*Seminario I* Guillermo Luis Lumbreras y José Luis Paz, *Seminario II* Margarita Garrido,
*Seminario III* Donato Gómez, Zacarías Alavi Mamani y Ramiro Molina Rivero, *Seminario IV* David Jabin,
Eduardo Kingman y Ramiro Molina Rivero *Seminario V* Patricio Sandoval, Gerard Borras y
Fernando Cajías *Seminario VI* Eduardo Cavieres y Carlos Iván Degregori

# ÍNDICE

Seminario I
## Arqueología y Arte Rupestre


Irohito y su historia en el valle del río Desaguadero: Una evaluación de las relaciones con Khonkho Wankane y Tiwanaku ..... 3
*Adolfo Pérez Arias*

De la periferia al centro: Tiwanaku visto desde los valles orientales de Cohoni, Bolivia. ..... 7
*María Soledad Fernández Murillo*

Excavaciones Arqueológicas en la Pirámide de Akapana 2007. PAAK - 2007 ..... 19
*Roger A. Cossio Carrillo - Marcial Medina Huanca*

Expectativas y realidades en torno a la protección del Patrimonio Arqueológico Municipal de La Paz - Bolivia..... 31
*Karina Aranda Álvarez - Carlos Lémuz Aguirre*

Arqueología, usos sociales y Gestión Cultural ..... 41
*María de los Angeles Muñoz Collazos*

Aplicación de imágenes satelitales de Google Earth en Arqueología ..... 53
*Huber Catacora Alvarado - Marcos Michel López*

La ocupacion inka en Charazani: Arquitectura de poder y reocupación de espacios sagrados ..... 59
*Sonia Alconini*

Avances en la arqueología de caminos precolombinos en Bolivia. Tramo: Paria-Tapacarí ..... 63
*Daniel José Gutiérrez Osinaga*

Comunicación preliminar en torno al proyecto "Amaya Uta 2007"..... 77
*Jédu Sagárnaga*

La apropiación de espacios a partir de los elementos arqueológicos..... 83
*Javier Armando Méncias Bedoya*

La importancia de los caminos prehispánicos al sur del valle de Tarija .....95
*Pablo Rendón Lizarazu*

Análisis de la cerámica arqueológica e inferencia social:
Breves consideraciones en torno al número, peso y tamaño .....109
*Luis M. Callisaya Medina*

Arqueometría e interdisciplinariedad en el proyecto Incallajta .....117
*María de los Ángeles Muñoz Collazos*

Seminario II
## Antropología Histórica

El Cementerio General: Más allá de los sueños donde la cultura cobra vida
Entre historia, turismo, patrimonio y cultura .....131
*Susan Gonzales - Erik Ibáñez*

El Simbolismo en la Numismática Boliviana (1825-1900)
La moneda como instrumento de la formación del Estado .....143
*José Eduardo Pradel Barrientos*

Una Mirada Autocrítica a la Historia del THOA: 1980 al 1997 .....153
*Felipe Santos Quispe*

La discusión de los límites entre historia y literatura. ***Hayden White*** y la disolución de fronteras ....171
*Luis Claros Terán*

El papel de la historia y del historiador en el contexto boliviano en pleno siglo XXI.....177
*Leslye Alejandra Pérez Miranda*

Negros en la Guerra del Chaco: En torno al testimonio de don Demetrio Medina .....183
*Omar Molina*

La importancia de recuperar la oralidad "Coadyuvante para la etnohistoria".....195
*Lizeth Daniela Troche Guzmán*

La versión aymara: Hechos y dichos.....201
*Vidal Quispe Hancco*

El interés por los quipus en el siglo XVIII y los textos de Garcilaso y Calancha .....213
*Teresa Gisbert*

Una aproximación a la historia del Conservatorio Nacional de Música 1907-1932 .....221
*Remberto F. Ramos V. - Senddy Gutiérrez Macías*

Los inicios del Conservatorio Nacional de Música: Una obertura institucional .....229
*Mario Castro Torres*

Rutas y visiones de los Misioneros Franciscanos hacia las tierras bajas de los Mosetenes
(S. XVII - S. XIX).....239
*Vannya Gómez – García Krust*

Las transgresiones al estado religioso en el convento de la
Purísima Concepción de la ciudad de La Paz (1771-1772).....269
*Lourdes Uchanier*

Clasificaciones y representaciones sociales en la Nueva Granada del XVIII: Naturalización y desnaturalización del honor ....275
*Margarita Garrido*

La vida alrededor de San Francisco a finales del siglo XVIII "Restauración del Convento de San Francisco de La Paz" ....289
*Suely Maria Aguiar Albuquerque*

Reclutamiento y Servicio Militar en Bolivia durante el siglo XIX ....299
*Ramiro Pérez Apaza*

Vanguardia de Colquiri, bastión de libertad. Una radio minera en el éter ....305
*Hugo Flores*

La violencia social en el contexto arequipeño del siglo XX ....313
*Percy Pinto*

La música: Conflicto de identidades ....323
*Santos Cesario Benavente Veliz*

Los tranviarios en los años veinte de la ciudad de La Paz....339
*Gabriela Lázaro*

Historia del desarrollo yungueño a través de los poderes locales de 1932 a 1952....349
*Solange Leonor Zalles Cuestas*

Control espacial y conflictos sociales en el cantón Santiago de Huata durante el siglo XIX....361
*Froilán Mamani Humérez*

Los caciques en la colonia, su "programa político" vigente en la actualidad ....373
*Ivi Ludmila García*

Una aproximación a la historia de Carangas a través de las rebeliones indígenas: Siglos XVIII-XIX....383
*María del Pilar Mendieta Parada*

## Mesas Redondas

Homenaje a historiadores locales de la zona del lago Titikaka....395

Músicas y Sociedad en la Historia de Bolivia ....403

Imaginario sociopolítico en la música de fastos durante el siglo XIX ....405
*María Eugenia Soux*

Canciones y bailecitos.
Estrategias de la identidad y la distinción en la música boliviana del siglo XIX ....409
*Beatriz Rossells*

"Amor cautivar quiere..." Análisis musicológico de un manuscrito de canciones del compositor arequipeño Pedro Ximénez Abril y Tirado. ....415
*Beatriz Méndez - Sachiko Sakuma - Masaru Sakuma - Roxana Tapia - Beatriz Rossells*

Influencia de los mineros, la situación económica, social y política, y la canción minera boliviana ...421
*Galo Illatarco Peñarrieta*

El Gran Poder de la música y la danza popular en Bolivia....425
*Mauricio Sánchez Patzy*

Mesa Redonda. Homenaje a Eduardo Leandro Nina Quispe
La educación indigenal....435
*Roberto Choque Canqui*

Educación democrática, participativa y propia,
impulsada por los/as promotores/as culturales aymara desde tiwanaku y El Alto, 1970-1992 ....441
*Raúl Calderón Jemio*

Mesa Redonda. Historia vs. Etnohistoria. ¿Un debate inventado?
Un posicionamiento desde la antropología ....445
*Denise Y. Arnold*

Nacimiento de la Asamblea del Pueblo Guaraní: Un breve comentario a sus fuentes historiográficas ....451
*Elías Caurey*

Arqueología e historia ....459
*Marcos R. Michel López*

Debatiendo acerca de lo étnico ....465
*Ximena Medinaceli*

Jerarquías sociales e historias locales alternativas ....473
*Ulpian Ricardo López García*

Seminario III
## Lingüística, Oralidad y Educación Intercultural Bilingüe

Diccionario del español de Bolivia ....479
*Patricia Rivero de Oporto*

Implementación de un Sistema de Información Geográfica (SIG)
para un Atlas sociolingüístico cultural de las cuencas del río Desaguadero y lago Poopó ....485
*María Isabel Abán Botello*

Axiología Etnoeducativa: Reflexiones sobre la incorporación del valor aymara para una
Educación Intercultural y Nacional. ....491
*Daniel Tola Calle*

Articulación de saberes andinos en la enseñanza de lenguas nativas en contextos urbanos ....499
*Claudio Marcapaillo Achu*

Todosanto aymara y el comportamiento lingüístico....507
*Mery Chambi Coaquira*

Educación intercultural y educación interreligiosa ....513
*Matthías Preiswerk*

Criterios morfosintácticos en la enseñanza del Aymara como segunda lengua ....529
*Nicanor Huanca Camargo*

Educación Intercultural Bilingüe desde las
Naciones y Pueblos indígenas originarios en la educación inicial ....541

*Weimar Giovanni Iño Daza*

Currículo de Educación Intercultural Bilingüe: una mirada actual con visión al futuro. ....553
*Zacarías Alavi Mamani*

Atención lingüística y cultural para la alfabetización de adultos en Bolivia....563
*Giovanna Carrarini*

Diseño curricular de programas de enseñanza aprendizaje de segundas lenguas en educacion superior....587
*Mario Mamani Pariguana*

Enseñanza del idioma aymara como L2 ....601
*Nancy Aidee Vásquez Tapia*

Aymar arunak yatiqañani ....607
*Zacarías Alavi Mamani - Edward Henrry Villlarroel Miranda*

La pragmática en los enunciados aymaras y su efecto en el discurso....615
*Mario Palabra Uscamayta - René Saico Carvajal*

La limitación léxica, principal barrera para la implementación de la educación intercultural plurilingüe (el caso del aimara en Bolivia) ....623
*Gregorio Callisaya Apaza*

Cultura, sociedad y la interferencia lingüística....633
*Gregorio Chavez Ticona*

## Mesas Redondas

De la tradición oral a la conciencia política ....641
*Cleverth Carlos Cárdenas Plaza*

La historia oral: reflexiones para el debate....645
*Godolfredo Calle Vallejos*

La memoria comunal y la historia oral: el caso de la experiencia del THOA ....649
*Felipe Santos Quispe*

La historia oral: entre la acción y reflexión ....653
*Rodolfo Quisbert Quisbert*

La Tunupa. Método y análisis de una narrativa histórica y contemporánea ....655
*Ramiro Molina Rivero*

Un esbozo sobre las implicaciones pedagógico-ambientales en los relatos de cazadores tacanas: diglosia cultural y territorialidad....673
*Cleverth Carlos Cárdenas Plaza*

Cuentos aymaras de la tradición oral de Oruro ....681
*Lucy Jemio Gonzales*

# PRESENTACIÓN

La Reunión Anual de Etnología tiene el objetivo de generar espacios de apertura y discusión académica sobre temas vinculados a la cultura y la sociedad, desde la perspectiva tanto histórica como contemporánea. Entre sus más claras distinciones es que la RAE desde sus inicios ha sido un espacio importante para los estudiantes en la medida que son ellos los principales protagonistas y asistentes a los distintos seminarios que se realizan de manera paralela durante cuatro días en el mes de agosto. Pero por otro lado, son también los jóvenes investigadores quienes tienen la oportunidad de presentar sus estudios como ponentes en un espacio donde se debaten, intercambian y reflexionan de manera libre temáticas muy diversas, pero siempre relacionadas al ámbito sociocultural.

La RAE es quizás el evento institucional más importante en el país en el campo de la arqueología, antropología, historia y ramas afines. La continuidad de este importante evento y las publicaciones realizadas, tanto en papel como en digital, como parte del registro de todas las ponencias presentadas, representa un esfuerzo institucional que lleva ya 21 años de una constante e ininterrumpida realización desde 1987.

La estructura de la Reunión Anual de Etnología se basa en la realización de varios seminarios paralelos en las diferentes disciplinas que tienen que ver con los estudios de la cultura y la sociedad: arqueología, historia, antropología y cultura popular. Esta base fundamental de la Reunión ha sido enriquecida varias veces ampliando siempre nuevos seminarios de acuerdo a las demandas y posibilidades institucionales. Desde el año 2007 la RAE cuenta con seis seminarios: (i) Arqueología y Arte Rupestre, (ii) Historia, (iii) Lingüística, Literatura Oral y Educación Intercultural, (iv) Antropología social y/o cultural, (v) Culturas Populares y (vi) un Seminario abierto a temáticas diversas preparadas cada año de acuerdo a la pertinencia y necesidad de analizar y debatir alguna temática particular que hace a su vigencia actual y del momento.

El seminario especial del año 2007 fue el tema de la "Etnografía del Estado" donde se presentaron varias ponencias que reflejaban las más recientes investigaciones en este campo. Estaban por ejemplo expositores nacionales de mucha trayectoria académica como: Fernanda Wanderley, Rossana Barragán, Pamela Calla y Alison Spedding. El objetivo fue reflexionar sobre el Estado y visualizar las diferentes maneras en las que el Estado se ha construido y construye en las prácticas y experiencias de diversos actores y sectores de la sociedad desde la cotidianidad.

Entre los comentaristas que han aportado en cada uno de los seminarios se destacan los siguientes académicos: José Luis Paz, Rossana Barragán, Raúl Calderón Jemio, Donato Gómez, Zacarías Alavi, Ricardo Calla, Silvia Rivera, Fernando Cajías, Virginia Ayllón, Pablo Mamani, y Esteban Ticona. Pero también estuvieron presentes invitados especiales provenientes de diferentes países amigos y especialistas en las diferentes temáticas abordadas en los seminarios como: Guillermo Luis Lumbreras (Perú), Margarita Garrido (Colombia), David Jabín (Francia), Eduardo Kingman (Ecuador), Susana Rance (Inglaterra), Patricio Sandoval (Ecuador), Gerard Borras (Francia), Eduardo Cavieres (Chile) y Carlos Ivan Degregori (Perú).

La RAE del 2007 fue un éxito en la medida que no sólo se dio continuidad a una tradición académica fuertemente institucionalizada, sino también porque se amplió de cinco a seis seminarios, incluyendo el seminario de Lingüística, Literatura Oral y Educación Intercultural, y por razones de convocatoria superamos los niveles más altos hasta el momento con más de 950 asistentes, 240 expositores y 9 mesas redondas.

Quisiera en esta oportunidad agradecer a la Cooperación Francesa IRD y el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) por habernos brindado su apoyo financiando a varios de nuestros invitados especiales provenientes de distintos países amigos. En particular nuestros agradecimientos van al Sr. Embajador de Francia, Alain Fouquet, al Consejero de la Cooperación Regional Francesa, Sr. Bernard Grau, al Director de IFEA, Sr. Georges Lomne, al Representante del IFEA en Bolivia, Sr. Jean Vacher. Por otra parte, quisiera también agradecer al PNUD Bolivia por su apoyo financiero para hacer posible la asistencia de invitados especiales de varios países Latinoamericanos. En particular quisiera agradecer al exRepresentante del PNUD, Sr. Antonio Molpeceres y al exDirector del Informe de Desarrollo Humano, Sr. George Gray Molina por su oportuna colaboración.

Finalmente quisiera en esta oportunidad reconocer el trabajo arduo de todos los funcionarios del MUSEF que hicieron todo lo posible que este evento sea exitoso apoyando a cada uno de los seminarios, mesas redondas y eventos especiales preparados durante los cuatro días de duración de la RAE. El trabajo del Comité Coordinador de la RAE ha permitido la adecuada realización de la Reunión habiendo asumido la organización del evento durante casi un año de trabajo de coordinación y preparación de todas las actividades programadas.

**El Comité Editor**
*Museo Nacional de Etnografía y Folklore*
*La Paz, agosto de 2007*

# arqueología y arte rupestre

# Irohito y su historia en el valle del río Desaguadero: Una evaluación de las relaciones con Khonkho Wankane y Tiwanaku

*Adolfo Pérez Arias*

En un manuscrito publicado en 1988, un antiguo habitante de Irohito relata que los *urus*, actual grupo étnico que habita en el sitio, provenían de alguna isla del Lago Titicaca y que después de varios periplos se asentaron en la comunidad actual (Inda, 1988). En este relato, basado en la información proporcionada por los antiguos habitantes del lugar, se refiere la gran influencia de los factores medioambientales que ocasionaron cambios radicales en la vida cotidiana de los primeros *urus*. La subida y bajada del nivel del río Desaguadero provocaba el abandono temporal, o definitivo en algunos casos, de poblaciones enteras y la ocupación de otros espacios; aunque, se intentaba casi siempre volver al antiguo espacio ocupacional.

Factores medioambientales y humanos han delineado la historia de los asentamientos ubicados en este frágil y cambiante ecosistema que denominamos río Desaguadero. La naturaleza de las interrelaciones y la competitividad en sociedades de la cuenca del Lago Titicaca y el valle del río Desaguadero han respondido generalmente a situaciones especiales de relacionamiento económico, político y, en ciertas circunstancias, a fuertes estímulos de ideología religiosa promovidos por ocasionales centros influyentes. La larga e ininterrumpida ocupación de Irohito es un elemento clave para identificar tales situaciones.

Algunos arqueólogos afirman que la arqueología de un determinado sitio habla sólo de la historia particular de ese sitio y, por lo mismo, resulta muy difícil identificar las implicaciones que pudiera tener esta particular historia con la de otros asentamientos cuando se cotejan dentro un marco regional, especialmente, cuando se desarrollaron políticas culturales influyentes y de alcance interregional. Sin embargo, a mediados de la década de 1990, varias investigaciones llevadas a cabo en la región sudoeste del Lago Titicaca coincidieron en esencia que, determinadas dinámicas de las sociedades prehispánicas pueden entenderse mejor mediante un enfoque local, considerando al mismo tiempo, que el cambio social no tiene necesariamente un origen regional (Bermann, 1994; Burkholder, 1997; Janusek, 2003).

Tradicionalmente, la identificación de los fenómenos de interacción en la parte sudoeste de la cuenca del Lago Titicaca se ha enmarcado en la mayor o menor cantidad de rasgos asociados con Tiwanaku, que indicarían a su vez, un eventual mayor o menor grado de afiliación con ese centro político. Esta visión de *capital central* ha incidido de manera negativa en la consideración de los pequeños asentamientos como potenciales fuentes de información para entender las complejas interrelaciones regionales. Los pequeños sitios no fueron entidades aisladas, ajenas al fenómeno cultural Tiwanaku, por lo mismo y según el caso, crearon estrategias de aceptación, acomodo o rechazo a las nuevas tendencias sociopolíticas, económicas e ideológico religiosas que emergían impulsadas por la política Tiwanaku hace más de 1.600 años y que incidieron, a su vez, en la naturaleza del fenómeno regional.

Irohito, ubicado en la orilla del río Desaguadero en la parte sur de la cuenca del Lago Titicaca, está habitado actualmente por un grupo étnico denominado *Uru*, de origen incierto y en vías de desaparición.

Debido a la carencia casi absoluta de investigación arqueológica en este sitio, el Proyecto Arqueológico Jach'a Machaca (PAJAMA), dirigido por el Dr. John W. Janusek de la Universidad de Vanderbilt, llevó adelante dos temporadas de excavación en los años 2002 y 2006 como parte de un proyecto mayor, que incluía la contextualización del sitio dentro el marco de interacción regional andina durante los períodos Formativo (1500 a.C. – 500 d.C.) y Tiwanaku (500 – 1150 d.C.). Los resultados de estas investigaciones preliminares se resumen en lo siguiente:

Durante el **Formativo Temprano** (1500 – 800 a.C.), Irohito estuvo habitado aparentemente sólo en el sector de la ribera junto al río Desaguadero. En atención a que en este período (caracterizado por el proceso de consolidación de la vida aldeana y el desarrollo de las formaciones agrícola - ganaderas y

pescadoras) los grupos humanos no alcanzaron altos niveles de población a causa de periódicos fisionamientos de los asentamientos, es probable que la razón principal para elegir un lugar de asentamiento permanente estuvo basada en factores medioambientales. Estudios del paleoambiente indican que el Lago Titicaca alcanzó niveles mucho más altos que los actuales 1.810 m.s.n.m. (Abbott et al.,1997) creando una vasta zona inundada que pudo impedir la ocupación plena del sitio por lo menos hasta el 1000 a.C. (Bandy, 2001; Wirrmann y Mourguiart, 1995).

La secuencia estratigráfica obtenida en las excavaciones del sector de la ribera muestra que sólo el Nivel XII, sobre suelo estéril, contiene restos de cerámica perteneciente al Formativo Temprano. Junto a fragmentos parecidos a la cerámica de Chiripa Medio (1000 – 800 a.C.) se hallaron sólo tres tiestos con las características típicas señaladas por Lee Steadman para la cerámica Chiripa Temprano (1500 – 1000 a.C.) (Hastorf et al., 2001). Es posible, entonces, que un grupo humano se haya asentado en un montículo natural junto al río principalmente para explotar los recursos ribereños y fluviales como fuente básica de subsistencia. Y también es posible que este mismo factor de dependencia pudiera haber derivado en una incipiente religiosidad y culto al río, proveedor de bienes, aunque aún no existe evidencia arqueológica significativa para sustentar esta posibilidad.

A mediados del **Formativo Medio** (800 – 200 a. C.) el nivel del Lago Titicaca decrece y permite el desarrollo de la fase Chiripa Tardío caracterizada por la presencia casi regional de evidencias de interacción entre Chiripa y pueblos de la parte sudoeste de la cuenca del Lago Titicaca, los valles y yungas de la actual La Paz.

La ocupación de Irohito continúa circunscrita al sector de la ribera y, hasta el momento, no existen evidencias de ocupación en otros sectores durante este período. Las excavaciones muestran que existe cerámica Chiripa Tardío en los niveles IX – XI, pero se han encontrado muy pocos fragmentos de la cerámica decorada crema sobre rojo típica de esta fase Chiripa. Aparentemente, la interacción con Chiripa en su fase tardía no ha significado un cambio dramático en el asentamiento de Irohito. Por ejemplo, la tradición religiosa regional *Yaya Mama* (Chávez, 1988), caracterizada por un estilo constructivo y decorativo particular, no parece haber repercutido mayormente en la estructura social y religiosa del sitio. Excepto un fragmento de trompeta de arcilla y algunos tiestos crema sobre rojo, no se han encontrado hasta ahora esculturas con motivos serpentinos o rastros de templos hundidos, elementos característicos de esta tradición.

Estas evidencias preliminares sugieren que durante el Formativo Medio no se ocupan otros sectores del sitio, y aunque existe una fuerte presencia de la técnica de manufactura de la cerámica, no se asume totalmente el estilo ideológico y religioso de Chiripa. Es posible que se continuara ocupando la ribera del río principalmente por la fuente de recursos que eran cada vez más escasos. La casi completa desecación del Lago Wiñaymarca pudo haber ocasionado que el río Desaguadero perdiera su calidad de afluente y desapareciera como tal. Por otra parte, la amplia red de interacción promovida por Chiripa no tuvo necesidad de incluir a un pequeño poblado como Irohito que basaba su subsistencia casi exclusivamente en la pesca, recolección y caza de recursos ribereños, recursos que Chiripa pudo obtener directamente de su propio entorno. Utilizando palabras de M. Bandy, Irohito no tenía el carácter de una *comunidad de tránsito* siquiera de mediana importancia para la red de intercambio regional durante todo el tiempo en que prácticamente no existía el río Desaguadero.

Durante el **Formativo Tardío** (200 a.C. – 500 d.C.) ocurre un fenómeno particular en la ocupación de Irohito. Las excavaciones y el análisis de la cerámica muestran una clara secuencia ocupacional donde se puede ver que el sector de la ribera ha sido habitado en el Formativo Medio (y tal vez en el Formativo Temprano), pero habría sido paulatinamente abandonado en el Formativo Tardío. En consecuencia, otros sectores algo alejados de la orilla comienzan a poblarse y se mantienen habitados hasta la interacción con Tiwanaku. Uno de estos sectores es el montículo, donde el Nivel XIV, sobre estéril, contiene material cerámico similar a los niveles superficiales I y II de la ribera. Es decir, que hubo contemporaneidad en la ocupación por un breve período de tiempo entre la ribera y el montículo durante este período; sin embargo, la ribera hacia el final del Formativo Tardío pudo haber servido como un lugar de enterramientos más que como un espacio habitacional. Una de las evidencias para sugerir que los antiguos habitantes del sitio eligieron los lugares altos del sector de la ribera para depositar sus muertos se relaciona con la cerámica. Por ejemplo, en el nivel más profundo del montículo se encontraron grandes fragmentos de vasijas irrestrictas sin tratamiento exterior, base anular, fibra como atemperante y asas horizontales. Este mismo tipo de vasija se ha encontrado en la ribera asociado a un entierro a 55 cm de la superficie, es decir, entre los niveles I – III; sin embargo esta prueba de la antigüedad de los entierros debe ser confirmada. John Janusek (comunicación personal 2006) cree que varios de ellos pertenecen al Período post Tiwanaku. En suma, en este período cambia el carácter de las actividades en el sitio: se ocupan

otros espacios algo alejados de la orilla del río y se desaloja el sector de la ribera, que probablemente se utiliza como lugar de entierros.

Es muy difícil, con las escasas evidencias que se dispone, identificar las causas para este movimiento poblacional y el posterior uso diferenciado del espacio. No obstante, pueden plantearse algunas sugerencias. Generalmente, el Formativo Tardío es considerado como una etapa transitoria entre un modelo organizacional comunitario aldeano típico de las fases tempranas del Formativo y un modelo de comunidades jerarquizadas articuladas en una amplia red de interacción regional (Bandy, 2001; Stanish et al., 1997). Otros asentamientos de la región, como Khonkho Wankane, Lukurmata, Iwawi, y aún el mismo Tiwanaku, incrementaron sus niveles de interacción (Bermann, 1994; Janusek, 2004) y es posible que existiera entre estas localidades cierto grado de rivalidad por adquirir preeminencia en la región. Irohito, asentamiento de larga data en la zona, no es probable que quedara fuera de tal interacción y competitividad.

Un detalle interesante y muy poco tratado en la arqueología de Bolivia son las supuestas relaciones entre la parte sur de la cuenca del Lago Titicaca y el Altiplano Central boliviano. Un exhaustivo análisis de la cerámica de Irohito demuestra grandes similitudes en un tipo especial de cerámica de los sitios Chuquiña, La Barca y Pusno de filiación Wankarani, y la cerámica del Formativo Tardío de Irohito. Estos sitios Wankarani, característicos por su patrón de asentamiento en montículos, aparentemente dejan de ser habitados hacia el 100 a.C. (Estévez y Bermann, 1989) y no hay evidencias claras sobre ocupaciones posteriores en la zona del altiplano. Es sugestivo el hecho que la mayor interacción entre los sitios Wankarani del sur e Irohito en el norte coincida justamente con el abandono de los montículos Wankarani y el inicio de una nueva organización socioeconómica y religiosa propias del Formativo Tardío en la región del Lago Titicaca.

Aunque resulta a veces prejuicioso y teleológico afirmar que los grupos humanos del Formativo Tardío *competían* por jerarquía para llegar a un punto deseado en el desarrollo que los arqueólogos hemos identificado como el Estado, el hecho es que en este período el tamaño de los asentamientos se incrementa de manera notable y la arquitectura pública genera mayor complejidad a nivel intrasitio. Es posible entonces, que en Irohito la población que previamente estuvo asentada en la ribera, tal vez por algún tipo ancestral de culto al río, adquiera un nuevo sentido de ocupación que tenía que ver con las crecientes interacciones y con la implementación de espacios públicos para actividades diferentes. De esta forma, Irohito pudo haberse integrado en esa extensa red de interrelaciones que tuvo, junto a su importancia económica, un carácter religioso aún embrionario de integración regional que alcanzaría su apogeo en el período siguiente (Janusek, 2006).

En el **Período Tiwanaku** (400 – 1150 d.C.) la ocupación en el sitio se extiende hacia el norte y hacia el este, pero tampoco se ocupa la ribera. El sector del montículo adquiere especial importancia porque se convierte en el eje de la interacción con Tiwanaku. En este período es donde se aprecia el mayor grado de interacción de Irohito con un centro político influyente. Es evidente la aparición abrupta de la cerámica Tiwanaku en el conjunto cerámico del sitio, tal como aconteció en Lukurmata e Iwawi. Aunque se discute aún las causas y efectos de esta relación (el carácter de la influencia *hegemónica* o *territorial*), el hecho es que surgen nuevas formas cerámicas que traen aparejadas nuevas conductas culturales en estos sitios. Mientras otros centros importantes van perdiendo paulatinamente vigencia en este período, Tiwanaku se erige como estado teocrático de alcance panregional (Janusek, 2006).

En Irohito se ha encontrado cerámica Tiwanaku sólo en los niveles superiores del montículo y sus áreas aledañas. Aunque las formas de los artefactos recrean las halladas en varios sitios durante este período, la decoración y los diseños pintados difieren notablemente de los keros y tazones de estos sitios y de Tiwanaku mismo. Esta versión "local" de la cerámica asociada a Tiwanaku, no condice sin embargo, con la similitud de las esculturas líticas de andesita (*chachapumas*) halladas en el montículo con las encontradas en Tiwanaku, aspecto que sugiere una cerrada afiliación con ese centro político. El decaimiento de la importancia de Khonkho Wankane como centro de culto subregional, resta importancia estratégica a esta parte de la cuenca superior del Desaguadero, y a partir de entonces, Tiwanaku ejerce su influencia probablemente para acceder a los recursos del río y tal vez para sentar su presencia en un pequeño sitio que estuvo anteriormente ligado a un asentamiento religioso rival: Khonkho Wankane.

Junto a una gran cantidad de cerámica ceremonial y de servicio (keros, tazones, incensarios y grandes jarras), se ha encontrado restos de algún tipo de recinto ceremonial y público. Rasgos importantes son el pedestal de andesita y cuatro esculturas líticas zoomorfas o *chachapumas* típicas Tiwanaku.

En una original perspectiva sobre la religiosidad andina y el surgimiento de Tiwanaku, J. W. Janusek plantea que la supremacía de ese centro político se apoyaba en la integración de diversos cultos ritua-

les locales y en la objetivización de una ideología religiosa basada en la apropiación simbólica de la naturaleza, que al fin de cuentas, justificaba su *misión imperial* (Janusek, 2006: 488). El uso especializado del montículo y la ocupación de sectores preferentemente alejados de las antiguas ocupaciones, replica la idea de la apropiación simbólica de la naturaleza fomentada por la política integracionista de Tiwanaku. Aunque no está clara la naturaleza exacta de la construcción ceremonial del Montículo de Irohito, es evidente que era un elemento clave de las relaciones regionales con otros centros como Khonkho Wankane, Lukurmata e Iwawi. Sin embargo, diferente a Khonkho Wankane, donde este sitio tuvo mayor importancia en el Formativo Tardío, Irohito fue aparentemente un sitio importante durante el Período Tiwanaku y siguió siendo habitado durante la incursión inca, en los tiempos de la colonia y hasta nuestros días…pero esa es otra historia.

## Reconocimientos

Deseo agradecer al director del PAJAMA John W. Janusek por facilitarme los datos de la excavación y análisis del material arqueológico de Irohito. Así mismo, agradezco a G. Suñavi por la invitación a participar en este importante evento.

## Bibliografía

ABBOTT, M., G. SELTZER, K. KELTS y J. SOUTHON
1997 *"Holocene paleohydrology of the tropical Andes from lake records"*. En: **Quaternary Research** 47. pp. 70-80.

BANDY, M. S.
2001 **Population and History in the Ancient Titicaca Basin**. Tesis doctoral no publicada. Departamento de Antropología. Universidad de California.

BERMANN, M. P.
1994 **Lukurmata, Household Archaeology in Prehispanic Bolivia**. Princenton University Press. Princenton.

BURKHOLDER, J.
1997 **Tiwanaku and the Anathomy of Time: a new ceramic chronology from the Iwawi site, Departamente of La Paz, Bolivia**.Tesis doctoral no publicada. Binghamton University, New York.

CHAVEZ, K.L. Mohr.
1988 *"The Significance of Chiripa in Lake Titicaca Basin Developments"*. En: **Expedition** 30(3). pp. 17-26.

ESTÉVEZ, J. y M. BERMANN
1998 **Excavaciones en el montículo de Chuquiña**. Informe presentado a la DINAAR, La Paz.

HASTORF, C., M. BANDY, W.T. WHITEHEAD Y L. STEADMAN
2001 *"El Período Formativo en Chiripa, Bolivia"*. En: **Textos Antropológicos** 13. pp. 17-91.

JANUSEK, J. W.
2003 *"Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland"*. En: Alan L. Kolata (ed.) **Tiwanaku and its Hinterland**. Smithsonian Institution Press, Washington. pp. 30-89.
2004 *"Tiwanaku and its precursors: recent research and emerging perspectives"*. En: **Journal of Archaeological Research**, 12. pp. 121-83.
2006 *"The changing ´nature´ of Tiwanaku religion and the rise of an Andean state"*. En: **World Archaeology** 38(3). pp. 469-492.

STANISH, C., E. DE LA VEGA, L. STEADMAN, C. C. JUSTO, K. L. FRYE, L. O. MAMANI, M. T. SEDDON, P. C. CHUQUIMIA
1997 *"Archaeological Survey in the Juli-Desaguadero Region of the Lake Titicaca Basin, Southern Peru"*. En: **Fieldiana** No. 29. Field Museum of Natural History, Chicago, Illinois.

WIRRMANN, D. y P. MOURGUIART
1995 *"Late Quaternary spatio-temporal limnological variations in the Altiplano of Bolivia and Peru"*. En: **Quaternary Research** 43. pp. 344-354.

# De la periferia al centro: Tiwanaku visto desde los valles orientales de Cohoni, Bolivia.

*María Soledad Fernández Murillo*[1]

## Introducción

El Estado Tiwanaku fue parte del conjunto de sociedades altamente complejas desarrolladas en Sudamérica. Durante su apogeo (ca. 400-1100 d.C.), este Estado marcó de manera importante el desarrollo cultural de sociedades contemporáneas y regiones más allá de los límites de su área nuclear. Debido a su naturaleza particular de organización, Tiwanaku dio origen a una serie de análisis centrados en dos problemas generales de investigación: la organización político-social del Estado y la interacción interregional. El estudio de la organización social estuvo basado, principalmente, en datos regionales de patrón de asentamiento del Valle de Tiwanaku y el Valle Katari (Albarracín-Jordán, 1996; Kolata, 1985; Stanish, 2003). Por su parte, las investigaciones enfocadas en interacción interregional fueron realizadas en el área extra-nuclear o periferia y fueron apoyados, esencialmente, en análisis de material cerámico y patrones funerarios (Berenguer y Dauelsberg, 1987; Caballero, 1984; Mújica, 1985; Rivera, 1975 entre otros).

Esta división de intereses de investigación repercutió en la creación de una dicotomía teórica en la cual los modelos de organización social eran evaluados y re-evaluados, exclusivamente, en el área central. Por su lado, las áreas de periferia –constantemente obnubiladas por estudios de estrategias de interacción- poco o nada aportaban a la discusión. Como consecuencia, cada vez se hizo más frecuente la idea de que la dinámica cultural particular registrada en las regiones periféricas estaba estrechamente relacionada con la organización sociopolítica de la sociedad Tiwanaku nuclear. Dentro de este panorama, las dudas acerca de la relevancia de los estudios en las áreas periféricas para el entendimiento y el análisis de la naturaleza de organización social del Estado se hicieron cada vez más frecuentes.

Los primeros trabajos en las áreas periféricas desarrollaron un marco teórico, predominantemente económico, apoyado en los conceptos etnohistóricos ofrecidos por el Modelo de Complementariedad Zonal (Murra, 1976). Estas propuestas fueron utilizadas exitosamente para interpretar la naturaleza de interacción de Tiwanaku fuera del núcleo altiplánico hasta mediados de los ochenta (ver Berenguer y Dauelsberg, 1987; Mújica, 1985; Rivera, 1975; Kolata, 1985 entre otros). Sin embargo, la utilización poco crítica de este modelo llevó a los académicos a buscar tendencias separadas de la idea generalizada de que el desarrollo de la complejidad social en la periferia estaba determinado, casi exclusivamente, por la expansión y el acceso a una amplia base ecológica (Hastings, 1987).

Posteriormente, la palestra académica fue dominada por los modelos globalistas centro- periferia. Dentro de estos modelos se asume que el incremento de la complejidad de las sociedades está relacionada a procesos sistemáticos de segregación (diferenciación interna y subsistemas de especialización) y centralización (unión de los distintos subsistemas y un nivel de control más alto) (Flannery, 1968; Goldstein, 2005). Así, se asume que siguiendo una cadena de toma de decisiones, las sociedades centrales expanden su organización –ya sea de forma unificada o heterogénea- a las sociedades vecinas.

En años recientes la utilización de estos modelos ha comenzado a ser reflexionada y criticada. Actualmente, se reconoce que las perspectivas centro-periferia han ayudado a definir la estructura de los estados premodernos, pero se acepta que su mayor debilidad es que ha menudo son demasiado estáticos para explicar las relaciones dinámicas entre un centro político y sus áreas periféricas a través del tiempo. En otras palabras, lo que fue periférico en un momento cronológico puede a llegar a ser parte del área nuclear en otro. De igual manera, muchas de las discusiones han llamado la atención sobre la aceptación *a priori* de la presencia de una organización social estatal centralizada que decide acerca de la estrategia de control más eficaz. Es decir, estos modelos conciben los estados como administrados únicamente por un centro de toma de decisiones y especializados externamente para minimizar los procesos locales (Wright, 1977, citado en Elson y Covey, 2006). Así, aunque este centro es divisible en actividades separadas y puede actuar en distintos lugares y en diferente tiempo, sigue concentrando los recursos de poder en detrimento de las poblaciones de áreas periféricas. Por lo tanto, la crítica más importante enfatiza la importancia y el

1 Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, Casilla Postal 2509 La Paz-Bolivia. solefernandez2000@yahoo.es

rol activo que las periferias jugaron en el panorama político y social de los estados (Urban et. al., 2002). Como respuesta a estas interpelaciones, los investigadores han volteado su mirada a nuevas propuestas de organización social que puedan apoyar modelos de interacción más dinámicos y donde las áreas periféricas puedan ser tomadas en cuenta como regiones activas y no pasivas.

El presente ensayo tiene como objetivo central aportar a la reflexión ofreciendo un nuevo análisis de la organización sociopolítica de Tiwanaku desde el área periférica del Valle de Cohoni, situado en la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes. Asimismo, a través de la discusión sobre las correspondencias entre los modelos de organización político-social y las evidencias materiales registradas, se pretende iniciar una re-evaluación crítica de las propuestas teóricas principales. Así, se intentará sustentar un nuevo modelo de organización originado en la periferia que trate de ayudar a ampliar las reflexiones acerca de la naturaleza de organización social de Tiwanaku.

## Modelando a la periferia

A principios del siglo XX se reconocía que Tiwanaku era un fenómeno cultural expandido y claramente reconocible fuera de la cuenca del Lago Titicaca. Investigaciones pioneras como las de Max Uhle reportaron material cerámico, textil y objetos de madera característicos de esta sociedad en contextos funerarios y domésticos de lugares tan alejados como las costas de Perú y Chile (Uhle, 1903, 1919 citado en Goldstein, 1990). Posteriormente, los trabajos arqueológicos en las quebradas de la sierra occidental de Chile o los valles interandinos de Bolivia incentivaron a los arqueólogos a crear modelos de interacción regional. Tradicionalmente, estos modelos ordenan las regiones con influencias Tiwanaku en relación a dos variables: la distancia geográfica y la naturaleza de las relaciones políticas y económicas que mantenían con el centro.

Dentro de estas propuestas teóricas, el eje de la expansión sociopolítica Tiwanaku está determinado por el centro y la periferia. Siguiendo este planteamiento, el centro está constituido por el *core* (Stanish, 2003) y el área nuclear o semiperiferia (Berenguer y Dauelsberg, 1987). La primera es delineada como el área inmediata al asentamiento principal, conformada por el Valle de Tiwanaku, el Valle Katari y la región del río Desaguadero, mientras que la segunda corresponde al resto del área circumlacustre limitada al norte por el río Ilave, al oeste por el río Suches y al este por la región de Escoma (Stanish, 2003). Ambas áreas estaban pobladas por linajes y *polities* aliadas que se incorporaron casi de manera inmediata al surgimiento de Tiwanaku como una entidad sociopolítica importante (Ibidem).

Por otro lado, la periferia está constituida por las regiones de provincia (Stanish, 2003) y las regiones de ultraperiferia (Berenguer y Dauelsberg, 1987). Las primeras incluyen los territorios que fueron aliados o incorporados a la esfera de control directo de la región nuclear, como los valles del sur del Perú (e.g. Ilo, Moquegua), del norte de Chile (e.g. Azapa) y los valles interandinos de Bolivia (e.g. Cochabamba, Larecaja, La Paz, etc.). Mientras que las segundas incluían las áreas que interactuaban a través de redes de alianzas entre linajes de elite o de relaciones de comercio o intercambio. Ese era el caso del norte y el oeste del departamento de Arequipa en el Perú y del oasis de San Pedro de Atacama en Chile (Berenguer y Dauelsberg, 1987; Stanish, 2003).

Uno de los investigadores que más popularizó la perspectiva centro-periferia fue D'Altroy (1992, 2000), quien con sus trabajos para el Período Inka (1470-1532 d.C.) organizó estas propuestas en dos modelos de estrategias de control político y económico: la estrategia hegemónica y la territorial. En la primera, los territorios sujetos pueden ser controlados a través del patronaje de los gobernadores locales o de la manipulación de las instituciones localmente importantes (Ibídem). En la aplicación de esta estrategia, el centro estatal realiza una inversión más baja de labor, buscando una extracción de recursos más limitada (D'Altroy, 1992). Por consiguiente, el control hegemónico no es acompañado de grandes cambios a nivel regional o a nivel intrasitio como la construcción de maquinaria administrativa (e.g. complejos arquitectónicos dedicados al almacenamiento o barracas). La forma en la cual la intensificación de la producción y la movilización de recursos toman lugar dentro de este modelo, es a través de las instituciones y la población local en general (Ibídem). Coadyuvando a esta idea, Bermann (1994) propone que este modo de control puede incluir estrategias de movilización de recursos intra-unidad doméstica y extra-unidad doméstica y que los grupos de elites locales pueden estimular la producción de uno o varios recursos en particular sin provocar cambios trascendentales al interior de los modos tradicionales de producción.

De manera contraria, en la estrategia territorial, la dominación política es ejercida a través de un gobierno directo. En este caso los cambios son radicales y los territorios sujetos son fuertemente integrados al sistema político y administrados desde el centro por gobernadores que, en la mayoría de los casos, suplantan a las elites locales (D'Altroy, 1992, 2000). Este modelo incluye la apropiación de la capacidad de toma de decisiones de los grupos locales por las instituciones centralizadas. Las investigaciones arqueológicas sobre este tipo de administración han reflejado grandes cambios al interior de las regiones

y de los sitios en sí mismos, por ejemplo, el surgimiento de nuevos niveles en la jerarquía de asentamiento, presencia de arquitectura especializada relacionada a funciones administrativas, presencia de residencias propias de oficiales del Imperio transplantados y, en algunos casos, arquitectura concerniente a presencia militar como las fortalezas o barracas (Pease, 1982; Stanish, 2000, 2003).

En ambos tipos de control, la interacción con el centro-capital es esencialmente centralizada y por lo tanto canalizada a través de algunos y no todos los sitios. En el modo territorial, estos sitios funcionan a manera de centros administrativos de segundo orden, mientras que en el control hegemónico la interacción es canalizada través de centros preexistentes localmente importantes (D'altroy, 2000).

Cuando se habla de estas nuevas propuestas de organización distintas a las de los paradigmas globalistas centro-periferia, los modelos de segmentariedad son los más recurrentes debido a que rescatan el rol activo de los individuos de una sociedad y su capacidad de decidir y de interactuar. Estos modelos reconocen la heterogeneidad social interna de los estados y los distintos grados en los cuales las poblaciones son divididas en grupos de intereses (Ibídem). Así, un Estado segmentario es concebido como una *polity* a gran escala en la cual las diversas entidades políticas y sociales estaban parcialmente subsumidas a la autoridad. Cada una de las entidades conforma una confederación dinámica integrada por oposiciones estructuradas entre segmentos similares. En estas *polities* los límites de la jurisdicción política son percibidos de manera diferente desde los distintos puntos del sistema social y, generalmente, la soberanía política no coincide con la soberanía ritual que se expande sobre un área amplia y que es tan efectiva como la soberanía política (Southall, 1956, citado en Albarracín-Jordán, 2003).

Cuando se trata de estados segmentarios integrando territorios periféricos una de las propuestas más actuales es el estudio de poblaciones diáspora. En este enfoque, las áreas periféricas son definidas como regiones conformadas por segmentos corporados autónomos que, más allá de compartir lazos políticos y económicos, comparten predominantemente lazos culturales o sociales con el centro de origen.

Este concepto ha sido introducido por Goldstein (2000, 2006) en sus trabajos en el Valle de Moquegua, Perú. Este autor plantea que la naturaleza de expansión del Estado Tiwanaku debe entenderse a través de la existencia de grupos corporados que mantuvieron una diversidad estructural y una vívida dinámica de negociación entre sus componentes étnicos. Dentro de este concepto las áreas periféricas están conformadas por grupos de personas dispersadas de uno o más centros originales hacia lugares periféricos (Cohen, 1997; Goldstein, 2000). Entre las razones para la dispersión destacan la expatriación y los conflictos violentos (Clifford, 1994), la colonización por razones militares, políticas o económicas (Cohen, 1997; Owen, 2005), la búsqueda de trabajo y mejores condiciones de vida. Así, las comunidades diásporas según los motivos de su formación pueden ser de victimas/refugiados, coloniales/imperiales, de servicio/trabajo o de comercio/negocios (Cohen, 1997).

Siguiendo esta propuesta, cada tipo de diáspora mantiene una memoria, visión o mito referido a su "tierra de origen" que evita que se rompan los lazos con su segmento social de origen. Por lo tanto, la conciencia de grupo y la solidaridad de la comunidad son definidas por la continuación de las relaciones con la "tierra originaria" (Clifford, 1994). Así, dos esferas de interacción dentro de la comunidad diáspora pueden ser distinguidas: la relación lateral o "rutas" y la relación centrípeta o "raíces" (Owen, 2005).

La primera esfera de interrelación (relación lateral) está basada en la solidaridad entre las personas y los grupos que comparten la experiencia de dispersión y el estatus de extranjero o de minoría y se encuentra reflejada en la etnicidad compartida (Ibídem). Dentro de este planteamiento, los pobladores que conforman las comunidades diásporas comparten el mismo estatus étnico que los pobladores de la "tierra de origen". Este estatus, es conceptualizado aquí, como una identidad compartida por un número de personas que incluye el reconocimiento entre los miembros de una *historia común, real o mitológica* acerca de la tierra de origen.

A nivel arqueológico, el estatus es expresado simbólicamente a través del despliegue de "marcadores físicos o diacríticos sociales" (Schortman y Urban, 1985) como la arquitectura, el estilo cerámico y/o el patrón funerario (Goldstein, 2000, 2006; Owen, 2005). Cada uno de los marcadores físicos tiene la característica intrínseca de enviar mensajes a los individuos acerca de la identidad social y/o cultural de las personas que los construyeron y usaron, en otras palabras, definen límites -por lo menos conceptualmente- de otros individuos de diferente etnicidad. Así, la forma de las estructuras y sus dimensiones, la organización del espacio (número de habitaciones, tipos de actividades desarrolladas dentro, localización de las facilidades y accesos, etc.), la iconografía y las prácticas funerarias pueden reflejar la afiliación étnica y/o cultural de sus constructores. Según Owen (2005) el estilo arquitectónico y cerámico y las prácticas funerarias/rituales referidas al centro poblacional persisten por largos períodos de tiempo y se traspasan entre múltiples generaciones con cambios menores.

La segunda esfera de interacción (relación centrípeta) está sustentada en la lealtad hacia la tierra originaria real o imaginaria y reflejada en lazos políticos, económicos o sociales con el segmento altiplánico (Goldstein, 2006; Owen, 2005). Estas relaciones promueven que las diásporas coloniales, de servicio/trabajo y de comercio/negocio mantengan un continuo intercambio de ítems con el centro que indique una continuidad de las relaciones político-económicas entre las poblaciones dispersas y la tierra de origen.

A nivel arqueológico, esta situación se ve reflejada en la presencia de bienes exóticos importados (e.g. cerámica altamente decorada, materia prima exótica) que, junto a otros bienes de lujo, son de vital importancia para sustentar la organización social y económica de la población. En un primer nivel estos bienes actuaron como *diacríticos sociales* para mantener a los grupos de elite local o a los grupos sustentadores de la identidad más grande o inclusiva de la comunidad, mientras que en un segundo nivel actúan como regalos o incentivos para sustentar actividades y/o aumentar el excedente de producción (Schortman y Urban, 1985). En general, las élites locales o intermedias son las que tienen mayor acceso a estos bienes lujosos y generan y regeneran su poder a través del control de su distribución (Elson y Covey, 2006).

## Un caso de estudio: El Valle de Cohoni

Los valles de la vertiente occidental de Los Andes forman parte del conjunto de regiones aún desconocidas a nivel arqueológico que conformaron el área periférica del Estado Tiwanaku. Las escasas investigaciones realizadas en estas regiones han planteado la presencia de notables estructuras y dinámicas de organización durante el período en que el Estado Tiwanaku se desarrolló. El Valle de Cohoni es uno de los valles que integra la vertiente oriental y está ubicado al sur de la provincia Murillo en el departamento de La Paz (Figura 1). Este valle comprende una serie de mesetas y colinas que se encuentran en la ladera inferior del nevado del Illimani y, al igual que los demás valles del río La Paz, está formado por conjuntos de bosques secos, chaparrales, matorrales y tierras erosionadas.

Esta región posee una interesante variedad de niveles altitudinales que influyen en la formación de distintos pisos ecológicos o microregiones que permiten alternar diferentes cultivos y alcanzar un alto grado de defensa contra las cosechas perdidas o dañadas. Los pisos ecológicos que conforman la región son: Puna alto andina (4.200 y 4.800 m.s.n.m), Pre-puna (3.900-4.100 m.s.m.n), Sierra altiplánica o Cabecera de valle (2.700-3.900 m.s.n.m.).

Las primeras investigaciones arqueológicas realizadas en esta región coinciden en señalar a este valle como un área con una organización espacial, política, económica y social significante en épocas prehispánicas. Su importancia parece haber radicado en su favorable ubicación geográfica que no sólo permitía la conexión con la zona de ceja de selva sino que, también, ofrecía una variedad de ecosistemas que facilitaban la intensificación en la agricultura y la extracción de recursos metalúrgicos como el oro (ver Barragán, 1982; Estévez, 1985; Huidobro, 1988 entre otros).

Actualmente, las investigaciones realizadas en los últimos años por el Proyecto Cohoni han centrado sus esfuerzos en las evidencias de ocupación Tiwanaku a través de la implementación de reconocimientos sistemáticos y análisis de patrones de asentamiento.

Por razones logísticas se siguió la división natural de la región en tres áreas ecológicamente distintas.

- *Área 1 ó sub-cuenca oeste.* Entre la quebrada del río Anu Uta y la quebrada del río Chuvilaya.
- *Área 2 ó sub-cuenca central.* Entre la quebrada del río Chuvilaya y la quebrada del río Jurileque.
- *Área 3 ó sub-cuenca este.* Entre la quebrada del río Jurileque y la formación de cerros Villoma.

Cada una de estas sub-cuencas fueron recorridos en su totalidad en transectos flexibles que permitieron a los equipos acomodarse a las condiciones topográficas.

Durante la prospección intensiva realizada en el Valle de Cohoni, 42 sitios fueron registrados para el Período Tiwanaku (400-1100 d.C.): 13 en la zona montañosa, 23 en la zona de terrazas, 4 en las quebradas laterales y 2 en la zona de pastos (Figura 2). Ninguno de los sitios registrados presentó evidencias de ocupaciones formativas previas, reflejando así la instauración de un nuevo patrón de asentamiento durante este período. El patrón arquitectónico presente en todos los sitios puede ser fácilmente afiliado al patrón de Tiwanaku en el altiplano. Siguiendo a Bermann (1994), tanto en el Valle de Tiwanaku como en el Valle Katari, el Período Tiwanaku IV-V (400- 1100 d.C.) se ha caracterizado como la época de la construcción de plataformas tanto habitacionales como agrícolas. Cohoni es uno de los más importantes ejemplos de este tipo de construcciones debido a que todos los sitios emplazados en el valle se caracterizan por la presencia de plataformas habitacionales en forma de U, construidas en las laderas

de los cerros o utilizando las terrazas naturales de la región (Figura 3). Igualmente, se ha registrado la presencia de estructuras habitacionales contiguas de planta cuadrangular en estas plataformas (Figura 4). Este tipo de construcciones domésticas, también han sido reportadas en varías áreas altiplánicas (ver Albarracín- Jordán, 1996; Bermann, 1994; Kolata, 2003 entre otros). Finalmente, el material cerámico registrado en cada uno de los sitios es idéntico a los tipos formales domésticos y ceremoniales de Tiwanaku y no se ha identificado ningún tipo de cerámica que no exista en Tiwanaku mismo. Dentro del conjunto cerámico del valle se ha identificado un grupo menor de materiales de exportación -predominantemente vasijas ceremoniales como kerus y tazones-, caracterizados por una materia prima distinta (atemperante de arena) a la que generalmente se utilizaba en la región (atemperante de cuarzo). De este modo, la cerámica Tiwanaku no es un elemento exótico de intercambio, sino parte de una cultura material completa, caracterizada por una población de raíces altiplánicas.

En una primera instancia, estos cambios trascendentales, tanto a nivel regional como a nivel intrasitio en Cohoni, podrían ser interpretados como el reflejo directo de una fuerte integración al sistema central político-administrativo de la capital Tiwanaku. Apelando a un panorama comparativo, una situación similar ha sido registrada para el valle oriental de Cochabamba, situado a una distancia aproximada de 100 km. del Valle de Cohoni, es decir, a sólo 3 días de camino de la parte sudeste de la región de estudio. El dato recolectado en esta región sugiere que existieron cambios substanciales en el patrón de asentamiento. Recientemente, la re-evaluación de los datos de Higueras-Hare (2001) recolectados en las zonas de Capinota-Parotani y Mizque plantea que, pese a que Tiwanaku no se localizó en tierras agrícolamente más productivas, el valle fue organizado bajo el control directo de Tiwanaku (Knudson, 2004). Asimismo, los estudios de la tecnología y estilo cerámico señalan fuertes influencias Tiwanaku. Anderson y Céspedes (1998 citado en Stanish, 2003) plantean que durante el Horizonte Medio existió un cambio substancial en el conjunto cerámico del valle que coincide con la ocupación Tiwanaku, "la primera trasformación clara que ocurrió con Tiwanaku es que existió un gran incremento del número de tipos estilísticos decorados incluyendo la aparición de cerámica Tiwanaku importada como los cuencos con decoración negro sobre rojo". Al mismo tiempo de la aparición de cerámica importada, el conjunto cerámico del Valle de Cochabamba también registra un cambio en el material más utilitario. Este dato sugiere que la influencia extranjera alcanzó el nivel de producción doméstica, inclinando la balanza a favor de una estrategia de control directo en lugar del intercambio a larga distancia.

Generalizando estas interpretaciones es probable que la discontinuidad en el patrón de asentamiento, la similitud del patrón arquitectónico regional con el registrado en el núcleo y las características formales del material cerámico no sean particularidades propias del Valle de Cohoni. Una situación así podría ser considerada como un indicador arqueológico de la subordinación de la vertiente oriental al dominio y control territorial de la capital altiplánica. Sin embargo, los trabajos arqueológicos en Cohoni aún son muy reducidos y sólo presentan un panorama parcial de la región.

Siguiendo esta línea teórica, la presencia de una jerarquía de cuatro niveles identificada en Cohoni señalaría que la interacción de la región con el centro-capital fue canalizada a través de sitios con funciones de centros administrativos de segundo orden (Figura 5). Así, el control administrativo de los asentamientos en el valle sería dirigido por el sitio El Calvario (PCO 011) que tiene un tamaño de 15.68 ha. y se caracteriza por la presencia de áreas de actividades separadas, arquitectura elaborada y una clara asociación a las áreas agrícolas más grandes de la región (Fernández, 2004). Dentro de este planteamiento, PCO 011, también podría ser interpretado como la residencia de los grupos de elites intermedias debido a su mayor acceso a bienes lujosos, su asociación a arquitectura más elaborada y la presencia de rituales mortuorios más complejos (Elson y Covey, 2006).

Sin embargo, sí se aplica una perspectiva *bottom-up* para ampliar la visión de este mismo conjunto de datos, la manera en la que se concibe la organización sociopolítica de Cohoni podría dar un cambio trascendental. La organización de los asentamientos en niveles jerárquicos no necesariamente podría ser considerada como el reflejo de la subordinación de los sistemas económicos, políticos y religiosos del valle a un sistema administrativo más amplio. La aplicación del Análisis Rango-Tamaño a los datos de la región cuestiona la idea de que la organización de los asentamientos del Valle de Cohoni refleje una fuerte integración administrativa (Figura 6). La distribución convexa de la curva señala que, en relación a los sitios grandes, los sitios más pequeños de la región son más grandes de lo esperado por el pronóstico rango-tamaño (McAndrews et. al., 1997). En varias ocasiones, este tipo de curva ha sido representada como el reflejo de un sistema de asentamientos relativamente autónomos con muy poca o ninguna integración política (Wright, 1986, citado en Bermann, 1994).

De manera similar, el conjunto cerámico y el patrón arquitectónico podrían ser interpretados como el reflejo material de una comunidad diáspora. Dentro de este marco de interpretación, la distribución general de formas cerámicas domésticas y ceremoniales Tiwanaku en Cohoni señala que la preparación y el consumo de alimentos, ya sean cotidianos o rituales, mantuvieron la misma lógica que en el Altipla-

no. Del mismo modo, la presencia de vasijas ceremoniales importadas reflejaría la presencia de bienes diacríticos. En una primera esfera de interacción estos bienes mantuvieron a los grupos de elite (o grupos sustentadores de la identidad más grande o inclusiva) lejos de los demás miembros de la colonia. Mientras que en una segunda esfera de interacción actuaron como regalos o incentivos para sustentar actividades y/o aumentar el excedente de producción (Schortman y Urban, 1985).

La similitud del patrón arquitectónico y el material cerámico refuerzan la idea de que los pobladores de Cohoni compartieron el mismo status étnico que los pobladores Tiwanaku del Altiplano. Asimismo, es posible que estos elementos fueran fundamentales para el fortalecimiento de la identidad más inclusiva del Estado Tiwanaku y la estructuración política y social de los pobladores como una comunidad diáspora. Esta identidad inclusiva pudo ser sostenida por las elites formadas por grupos de parentesco o familia que podían operar en cooperación para perpetuar la estructura social (Elson y Covey, 2006).

Finalmente, una inspección *a priori* de la distribución espacial de los sitios de este período señala la presencia de 3 racimos de sitios correspondientes a las sub-cuencas que conforman el Valle (Figura 6). Esta situación fue corroborada con la aplicación del Análisis del "Vecino más cercano" resumida en la Tabla 1.

La presencia de tres agrupaciones espaciales de sitios posiblemente refleje la presencia de tres segmentos distintos y la existencia de sitios grandes que funcionen a manera de "centros políticos y/o ceremoniales locales" en cada subcuenca y que aglutinen a los sitios más pequeños alrededor suyo (Earle, 1976).

En relación a este último punto, la aplicación de la regla de rango-tamaño podría ayudar a confirmar esta propuesta. Las curvas obtenidas de la aplicación de esta regla en cada una de las áreas reflejaron, principalmente, relaciones "primadas" (Berry, 1961 citado en Hodder y Orton, 1990) (Figura 7). Es decir, relaciones en la que existe ausencia o deficiencia de tamaños intermedios, de manera que uno o dos asentamientos muy grandes dominen la distribución general de los sitios en cada sub-cuenca. Simón (1955 citado en Hodder y Orton, 1990) propone que en estas relaciones intervienen menos fuerzas en la producción de no-homogeneidades del sistema de asentamiento y que son relaciones dadas en regiones pequeñas con asentamientos desarrollados en un tiempo relativamente corto.

Siguiendo este camino analítico, es posible que los asentamientos del Período Tiwanaku estuvieran organizados espacialmente en tres racimos distintos que posiblemente representen a tres segmentos sociales. Cada uno de estos racimos estuvo estructurado siguiendo un patrón de asentamiento jerárquico. Es decir, un patrón en el cual los sitios difieren en tamaño, función, cantidad y variedad de arquitectura pública y doméstica. Este patrón jerarquizado refleja una interacción subyacente de los sistemas económicos, políticos y religiosos.

La aplicación de esta perspectiva en el Valle de Cohoni apoya la idea de dos niveles de interacción correspondientes entre sí. En un primer nivel de interacción social, Cohoni estuvo organizado en tres distintos segmentos sociales políticamente independientes. Aunque no se han realizado investigaciones más profundas es posible que estos segmentos muestren importantes variaciones internas reflejadas en variantes materiales de estilo Tiwanaku. En un segundo nivel de interacción, el valle se fusionó de manera subyacente tanto política y religiosamente de manera centralizada. Esta fusión de segmentos es reflejada, principalmente, en la homogeneidad del paisaje estilístico cerámico y los patrones arquitectónicos.

Sin embargo, este planteamiento necesita ser ampliado y mejorado, por ejemplo, la delimitación del primer nivel de interacción es la más difícil de acceder sí sólo se cuenta con datos de prospecciones de superficie. Una aproximación más satisfactoria a este nivel podría darse a través de datos de excavaciones extensivas y de análisis especializados como la arqueobotánica que ayudaría a definir diferencias porcentuales en consumo de alimentos, o la antropología física que determinaría las variaciones esqueletales o patológicas. La dificultad de este nivel radica en el hecho de que pretende aproximarse a las celdas más exclusivas de la organización social y, por lo tanto, necesita de metodologías más amplias. Por su parte, el segundo nivel es el más sencillo de acceder ya que se acerca a la organización más visible e inclusiva de la sociedad y la más fácil de registrar arqueológicamente. Generalmente, los trabajos arqueológicos realizados en otros valles orientales, como Cochabamba, han tenido éxito a la hora de aproximarse desde esa perspectiva y aunque han sido muy exitosos, todavía recrean panoramas parciales de la realidad prehispánica. Es necesario implementar un segundo nivel de análisis de interacción para tratar de completar el rompecabezas que conforma la organización social del Estado Tiwanaku.

## Consideraciones finales

La discusión presentada aquí inicia una evaluación teórico-metodológica de modelos o propuestas de organización política y económica de las áreas tradicionalmente definidas como periféricas. Más allá de seguir los paradigmas centro-periferia clásicos que modelan la organización de estas áreas en relación a

los centros de poder político y económico del Altiplano circumlacustre, se ha tratado de mostrar caminos alternativos para la interpretación de las interrelaciones regionales.

A través de la aplicación de un nuevo modelo de interpretación a un área periférica, se ha podido demostrar que las poblaciones son altamente variables y heterogéneas y que las investigaciones deben enfocar a los distintos niveles de las sociedades (inclusivo y otro exclusivo). Ambos niveles no son excluyentes y en tiempos prehispánicos podrían haber funcionado de manera paralela en las sociedades. Sin embargo, se reconoce que las diferencias teóricas entre el modelo centro-periferias y el modelo de diáspora y segmentación aún necesita más reflexión.

Por otro lado, esta situación llama la atención y nos invita a reflexionar sobre la necesidad de iniciar la construcción de un puente teórico sólido que una las perspectivas teóricas con las evidencias materiales. Hasta ahora, las evidencias arqueológicas resultan ser demasiado débiles a la hora de inclinar la balanza hacia un modelo de organización sociopolítica específico. Es necesario iniciar una re-evaluación acerca de los indicadores arqueológicos y su validez a la hora de crear modelos de interpretación.

## Bibliografía


ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan
1996 **Tiwanaku Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria**. Plural Editores. La Paz. pp. 19-48.
2003 *"Tiwanaku: A Pre-Inka Segmentary State in the Andes"*. En Alan L. Kolata (ed.): **Tiwanaku and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization**. Smithsonian Institution Press. Washington D.C. pp. 95-111.

BERENGUER, José y Percy Dauelsberg
1987 *"El norte grande en la órbita de Tiwanaku (400 a 1200 d.C.)"*. En Jorge Hidalgo (ed.): **Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista**. Editorial Andrés Bello, Santiago. pp. 129-180.

BERMANN, Marc
1993 **Lukurmata: Household Archaeology in Prehispanic Bolivia**. Princeton University Press, New Jersey.
1997 *"Domestic life and vertical integration in the Tiwanaku heartland"*. En: **Latin American Antiquity** 8(2). pp. 93-112.

CLIFFORD, James
1994 *"Diasporas"*. En: **Cultural Anthropology** 9. pp. 302-338.

COHEN, Robin
1997 **Global Diasporas, An Introduction**. University of Washington Press, Seattle.

COUTURE, Nicole y Kathryn SAMPECK
2003 *"Putuni: A History of Palace Architecture at Tiwanaku"*. En Alan L. Kolata (ed.): **Tiwanaku and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization**. Smithsonian Institution Press, Washington D.C. pp. 226-263.

D'ALTROY, Therence
2000 **The Incas**. Blackwell Publishers, Massachusetts - Oxford.

ELSON, Christina M. y R. Alan COVEY
2006 **"***Intermediate Elites in New World Status and Empire***". En C. Elson y A. Covey (eds.): Intermediate Elites in Pre-Columbian Status and Empires**. University of Arizona Press, Arizona. pp. 3-20.

ESTÉVEZ, José
1985 *"Evidencias de Asentamientos Precolombinos en las Provincias de Sud Yungas y Murillo"*. En: **Revista de Arqueología Boliviana** Nº 3. INAR, La Paz. pp.83-106.

FERNÁNDEZ, María Soledad
2004 **La Organización sociopolítica y económica del Valle de Cohoni durante los Períodos Tiwanaku (800- 1500 d.C.) e Inka (1417-1532 d.C.)**. Tesis de Licenciatura presentada en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

FLANNERY, Kent V.
1968 *"The Olmec and the valley of Oaxaca: a model for inter-regional interaction"*. En Elizabeth P. Benson (ed.): **Dumbarton Oaks Conference on the Olmec**. Dumbarton Oaks, Washington D.C. pp. 79-110,

GOLDSTEIN, Paul
1990 *"Tiwanaku en Moquegua"*. En: **Gaceta Arqueológica Andina** Vol. Nº 18-19. pp. 75-105.
1993 *"House, Community and State in the Earliest Tiwanaku Colony: Domestic Patterns and State Integration at Omo M12, Moquegua"*. En M. S. Aldenderfer (ed.): **Domestic Architecture, Ethnicity, and Complementarity in the South Central-Andes**. University of Iowa Press, Iowa City. pp. 25-41
2000 *"Communities without borders: The vertical archipelago and Diaspora communities in the southern Andes"*. En M. Canuto y J. Yaguer (eds.): **The archaeology of communities: A new world perspective**. Routledge London.
2005 **Andean Diaspora. The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire**. University Press of Florida.

HASTING, Charles
1987 *"Implications of Andean verticality in the evolution of political complexity: a view from the margins"*. En: **The Origins and Development of the Andean State**. Cambridge University.

HUIDOBRO, José
1988 *"Culto a las Montañas"*. En: **La Verdadera Escritura Aymará**. Editorial CIMA, La Paz.

HODDER, Ian. y Clive Orton
1990 **Análisis espacial en Arqueología**. Editorial Crítica. Barcelona.

JANUSEK, John
1999 *"Craft and Local Power: Embedded Specialization in Tiwanaku Cities"*. En: **Latin American Antiquity** 10 (2). pp. 107-131.
2001 *"Diversidad residencial y el surgimiento de la complejidad en Tiwanaku"*. En: **Boletín de Arqueología**. 5. PUCP, Lima . pp. 251-294
2002 *"Out of Many, One: Style and Social Boundaries in Tiwanaku"*. En: **Latin American Antiquity** 13 (1). pp. 35-61.
2003 *"Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland"*. En Alan L. Kolata (ed.): **Tiwanaku and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization**. Smithsonian Institution Press, Washington D.C. pp. 30-91

KOLATA, Alan
1985 *"El papel de la agricultura intensiva en la economía política de Tiwanaku"*. En: **Diálogo Andino** 4. pp. 11-38.
1991 *"The Technology and Organization of Agricultural Production in the Tiwanaku State"*. En: **Latin American Antiquity** 2. pp. 99-125.
1993 **The Tiwanaku Portrait of an Andean Civilization**. Cambridge Ma - Oxford UK
2003 **The Social Production of Tiwanaku: Political Economy and Authority in a Native Andean State**. Smithsonian Institution Press, Washington D.C. pp. 449-472,

MATHEWS, James
2003 *"Prehistoric Settlement Patterns in the Middle Tiwanaku Valley"*. En Alan L. Kolata (ed.): **Tiwanaku and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of and Andean Civilization**. Smithsonian Institution Press, Washington D.C. pp. 112-128

MCANDREWS, Tim; Juan ALBARRACÍN y Marc BERMANN
1997 *"Regional Settlement Patterns in the Tiwanaku Valley of Bolivia"*. En: **Journal of Field Archaeology** 24(1). pp. 67-83.

MURRA, John V.
1976 *"Los límites y la limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes"*. En H. Niemeyer (ed.): **Homenaje al R. P. Gustavo Le Paige S.J.** Universidad del Norte, Santiago. pp. 141-146.

SCHORTMAN, Edward y Patrice URBAN
1985 *"Modeling Interregional Interaction in Prehistory"*. En: **Advances in Archaeological Method and Theory** Vol. 11. Academic Press, New York.

STANISH, Charles
2003 *"The First State of Tiwanaku"*. En: **Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia.** University of California Press, Berkeley. pp.169-172.

HIGUERAS HARE, Alvaro
2001 *"El Período Intermedio (Horizonte Medio) en los valles de Cochabamba: una perspectiva del análisis de asentamientos humanos y uso de tierras"*. En: **Boletín de Arqueología PUCP** 5. PUCP, Lima. pp. 625 - 646

OWEN, Bruce
2005 *"Distant Colonies and Explosive Collapse: The Two Stages of the Tiwanaku Diaspora in the Osmore Drainage"*. En: **Latin American Antiquity** 16(1). pp. 45-80.

URBAN, Patricia, Edward SCHORTMAN y Marne AUSEC
2002 *"Power without bounds? Middle Preclassic political development in the Naco Valley, Honduras"*. En: **Latin American Antiquity** 13. pp. 131-152.

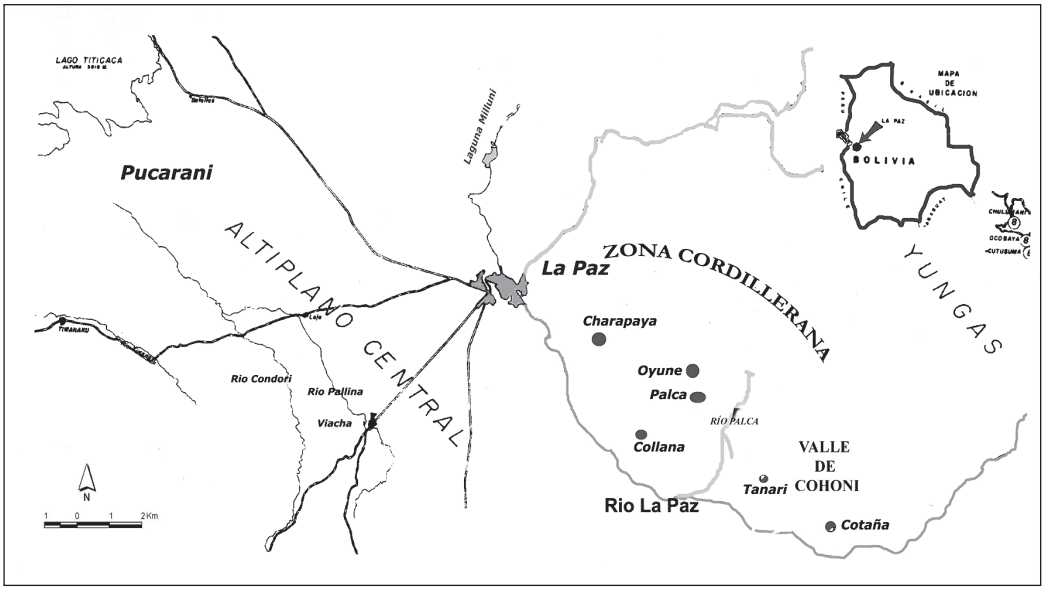



Figura 1: Ubicación del Valle de Cohoni en la vertiente occidental de Los Andes.

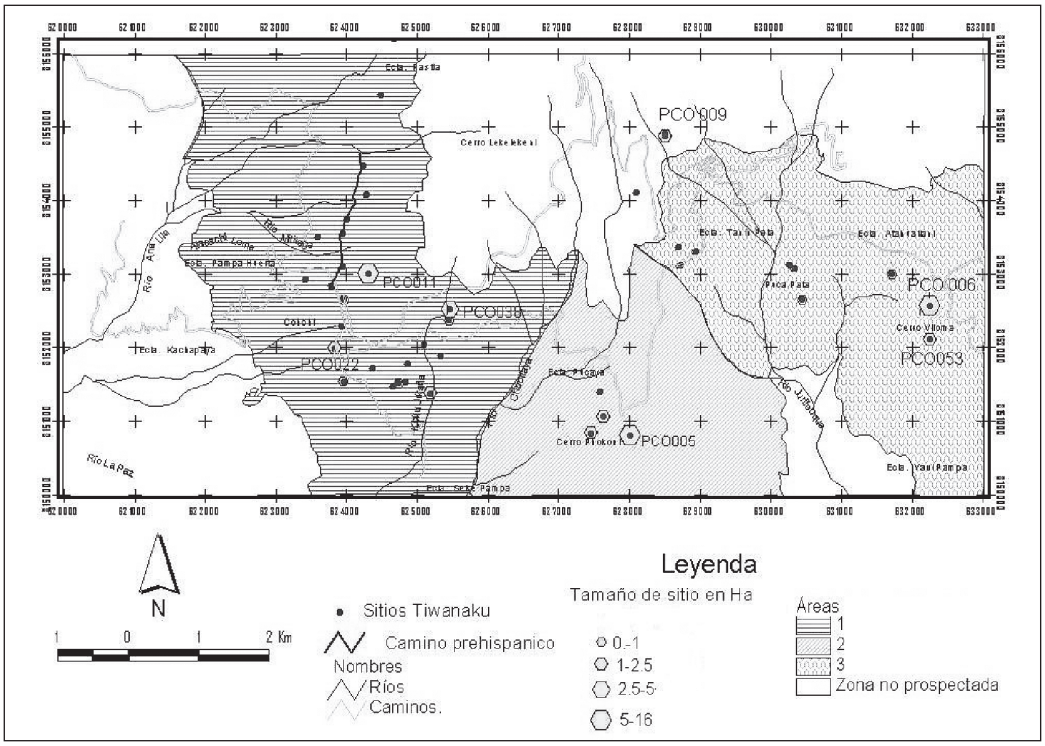



Figura 2: Sitios Tiwanaku en el Valle de Cohoni, Bolivia.

Figura 3: Plataformas habitacionales del sitio PCO 005.

Figura 4: Estructuras de planta cuadrangular de PCO 005.

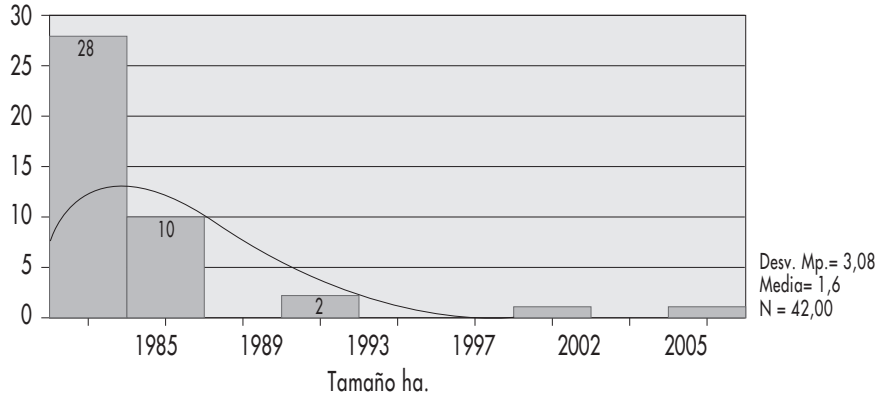



Figura 5: Jerarquía de asentamientos en el Valle de Cohoni.

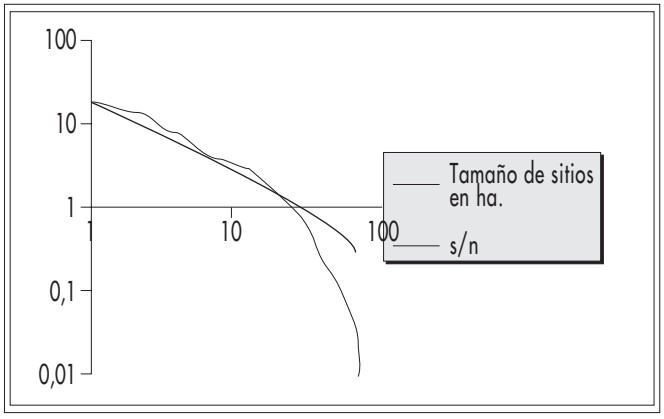



Figura 6: Análisis Rango –Tamaño del Valle de Cohoni.

| Sub-cuenca o área | Resultado | Interpretación |
|---|---|---|
| Sub-cuenca oeste o Área 1 | **R =0.60** | Mayor tendencia a la concentración |
| Sub-cuenca central o Área 2 | **R =0.42** | Mayor tendencia a la concentración |
| Sub-cuenca este o Área 3 | **R = 0.57** | Mayor tendencia a la concentración |

Tabla 1: **Análisis del "vecino más cercano" para los sitios Tiwanaku (ca. 800-1100).**

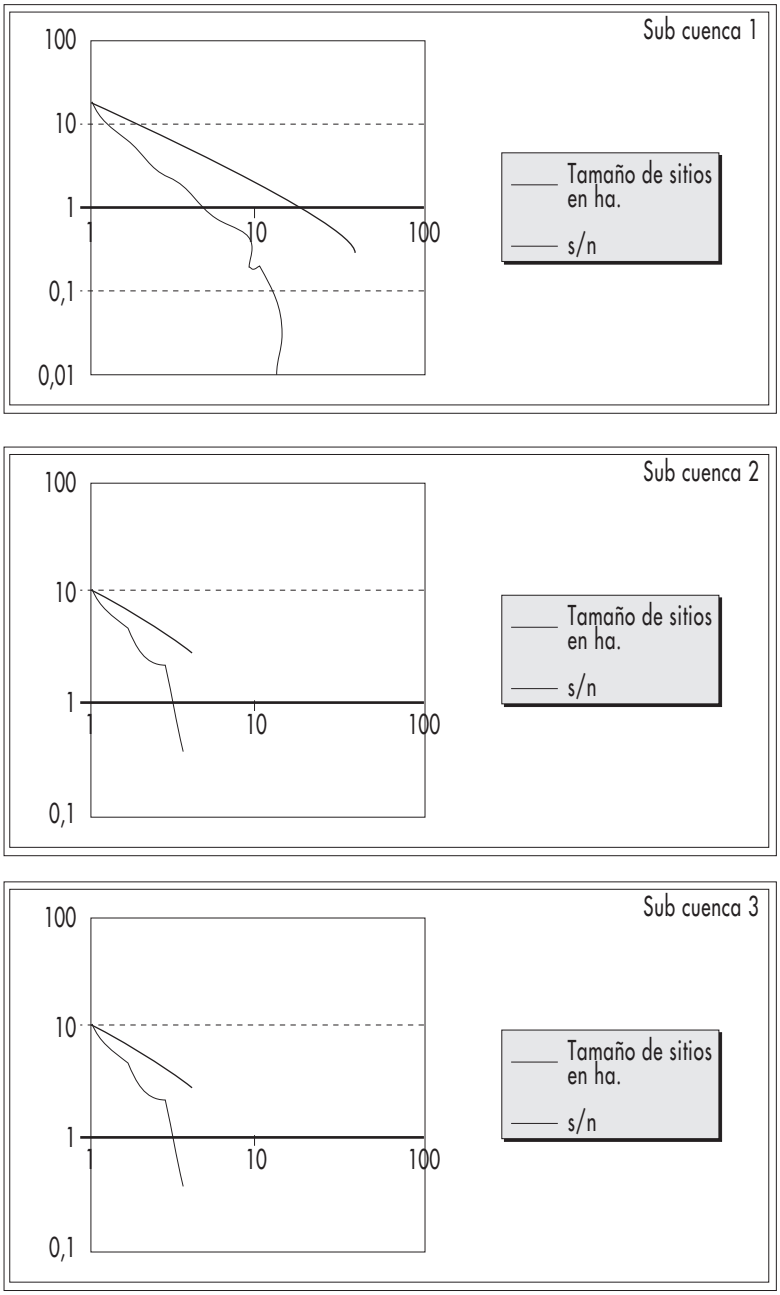



Figura 7: Rango –Tamaño aplicado a las Sub-cuencas.

# Excavaciones Arqueológicas en la Pirámide de Akapana 2007 PAAK - 2007

*Roger A. Cossio Carrillo - Marcial Medina Huanca*

La población de Tiwanaku se encuentra ubicada dentro del valle del mismo nombre, entre las coordenadas 16°33`S y 68°48`O a una distancia de 72 Kms. desde la ciudad de La Paz; se halla en medio de dos serranías las que cruzan de este a oeste. Como parte de la población se encuentra el Complejo Arqueológico de Tiwanaku y dentro de este complejo están importantes edificaciones arquitectónicas de la cultura Tiwanaku, mencionamos algunos como el Templo de Kalasasaya, Templete Semi-subterráneo, Putuni, Kantatallita, y la Pirámide de Akapana entre otros.

La importancia sobre la pirámide de Akapana es fundamental, ya que es la estructura monumental más importante del sitio arqueológico de Tiwanaku, no se debe olvidar que éste sufrió un saqueo de más de 500 años (figura 1).

Figura 1. La Pirámide de Akapana en la imagen satelital del sistema Google Earth.

Ya antes de 1610, se utilizaron los bloques labrados de Akapana para la construcción de la iglesia de Tiwanaku. El mismo año, el primer encomendero del pueblo Juan de Vargas, destruyó la parte central de la estructura en busca de tesoros. Hacia el 1770, el español Oyaldeburu dejo un enorme hueco en la parte superior de la pirámide, borrando todo vestigio de las construcciones superiores. (Escalante, 2007).

Alrededor de los años 1863 y 1865, Georges Squier en su paso por Tiwanaku, hizo algunas descripciones de muros y bloques de la pirámide de Akapana; posteriormente en 1897, el historiador peruano Rómulo Cuneo Vidal denunció el saqueo masivo de la construcción a cargo de los jesuitas y la remoción de entierros en la base de la misma. (Escalante, 2007).

En 1903, George Courty excavó una trinchera orientada norte-sur en la estructura; comenzaba en la base de la pirámide y probablemente la cruzaba. En ella encontró restos de uno de los principales canales de drenaje (Crequi Morntfort 1906, en Manzanilla 1992), que posteriormente recibiría el nombre de "Cloaca Máxima". (Posnansky, 1945, en Manzanilla, 1992).

Thomas O'Connor d'Arlach en 1910, indicó que gran cantidad de sillares procedentes de los cimientos y la cima de la estructura, fueron utilizados en construcciones del Puerto de Guaqui y en la construcción del Ferrocarril La Paz – Guaqui. También señaló que se utilizaron sillares en diversas construcciones en la ciudad de La Paz, como el Palacio de Gobierno, Iglesias y casas de comarcas; asimismo, denunció el saqueo de objetos de cerámica para la comercialización en los anticuarios. (Escalante, 2007).

Hacia 1914 se realizó el primer plano topográfico de Akapana a cargo del Ing. Arthur Posnanski, además de atribuirle su función ritual y como residencia sacerdotal, mencionando también la existencia de hornos de fundición. (Escalante, 2007).

Entre los años 1932, con Wendell C. Bennett y 1933 con Eduardo Casanovas, se realizaron una serie de pozos de sondeo en los lados este, noreste y oeste de la construcción. En 1972, el Ing. Jorge Arellano realizó el sondeo de Akapana mediante el magnetómetro de protones. Así también, Alan Kolata y Danilo Kuljis realizaron prospecciones geofísicas en 1973. (Escalante, 2007).

Durante la decada de 1970, Gregorio Cordero Miranda descubrió una porción de la fachada este de la piramide, particularmente de los muros 1, 2 y 3. (Manzanilla, 1992).

En el año 1978, Alan Kolata y Gonzalo Arce realizaron el Proyecto de Prospección Geofisica en Akapana. Y en los años 1988 y 1989 se realizó el proyecto Arqueologico Wila Jawira dirigido por Alan Kolata y Carlos Ponce Sanjines donde se hicieron excavaciones en los muros del sector noroeste y oeste en el que se encontró la escalinata de acceso, además en la cima de Akapana se hallaron algunos conjuntos habitacionales.

Figura 2. Vista oeste de la Piramide de Akapana. Foto: Álvaro Fernholz.

En el año 1990, Linda Manzanilla y Maria Renee Baudoin realizaron excavaciones en el sector oeste hallando las escalinatas de ingreso a la piramide, en el sector noroeste confirmaron los siete niveles de la piramide; en la cima hallaron contextos rituales y domesticos, ademas de un canal de drenaje.

En la gestión 2000, Tiwanaku fue declarada como Patrimonio Cultural de la Humanidad y se iniciaron las gestiones para el financiamiento de las excavaciones y conservación de la pirámide (Escalante, 2007) (figura 2).

El presente documento fue escrito en base a excavaciones del Proyecto Arqueológico Akapana temporada 2007, llevado a cabo por un equipo de investigadores bolivianos; los datos recolectados para este artículo salieron de siete unidades de excavación que se encuentran ubicadas en la cima de la Pirámide de Akapana. Todos los datos están sustentados por la evidencia material de las excavaciones, aplicando principios edafológicos como sedimentológicos, dinámica sedimentaria, análisis morfoscópico de porción de PSEFITA; se tomaron muestras de suelo para posteriores estudios paleoetnobotánicos, fitolitos, polen, geoarqueología, micromorfología, complementados entre si para una mejor interpretación de los datos.

El objetivo de realizar trabajos en la cima fue para determinar la secuencia estratigráfica (secuencia de tierra acumulada desde las primeras actividades antrópicas en la pirámide) de construcción y la ausencia de rasgos de la pirámide de Akapana.

La ponencia si bien es más de carácter descriptivo desde el punto de vista de la investigación arqueológica, contiene al mismo tiempo algunas posibles interpretaciones; éstas responden a la percepción primaria de los investigadores en contextos encontrados en el proceso de recolección de datos de las excavaciones realizadas en algunas unidades del Proyecto Arqueológico Akapana-2007. Este espacio cultural (Tiwanaku) fue y es uno de los centros de desarrollo más importantes en el contexto andino. Si bien las investigaciones arqueológicas de esta zona "son abundantes", éstas proporcionan mas preguntas que respuestas a los distintos investigadores nacionales y extranjeros, quienes a su vez han lanzando hipótesis con tintes de distintas corrientes teóricas, como respuesta provisional sobre la dinámica social del pasado de Tiwanaku.

La organización social fue bastante discutida (Albarracin, 1996; Kolata, 1989; Janusek, 2003) y su complejidad dió lugar a actos conductuales diferenciables en la cerámica. (C. Couture y K. Sampeck, 2003); también se considera que hubo una diversificación de actividades en cada sector. (Calisaya, 2007).

Las excavaciones de la temporada 2007 en la pirámide de Akapana, han demostrado que la deposición de sedimentos no tienen una disposición geológica natural, al contrario, presentan procesos de relleno artificial; estos eventos son una muestra de los cambios de pensamiento ideológico y político de su cons-

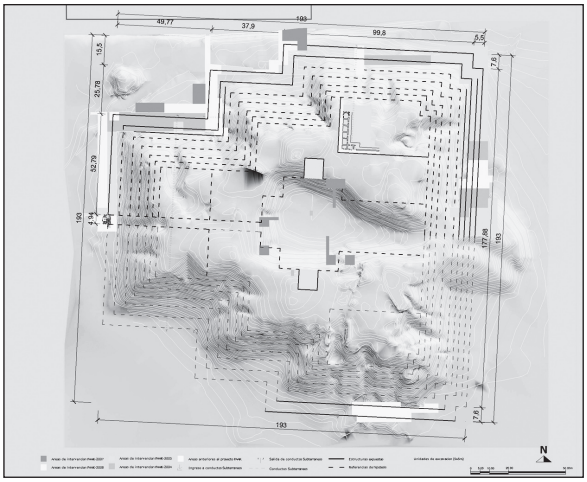


Figura 3. Plano del Proyecto Arqueológico Akapana PAAK-2007.

Figura 4. Unidad N1997/E2025. Foto Roger Cossio.

trucción. Por tanto, se ha confirmado que no sólo la cerámica puede dar información del desarrollo estatal tiwanakota, es decir, junto con la arquitectura y la escultura, el conocimiento sobre el manejo de sedimentos, el manejo de desniveles, la compactación, peso y resistencia, que hace mil años han cultivado los antiguos tiwanakotas, formaron parte de los soportes político-religiosos que unieron y complejizaron a las sociedades de aquel entonces (figura 3).

Para sustentar lo anterior, describiremos los rasgos y los hallazgos de la excavación de la unidad N1997/2025 del Proyecto Akapana-2007. Ésta unidad fue elegida por la presencia de un perfil observable a simple vista por efectos de la erosión, además presentaba una interfase abrupta que llamó la atención para su elección. Durante la excavación se halló un piso que se encontraba cortado por un entierro, se considera que tiene aproximadamente más de mil años de antigüedad, presunción que surge por las características decorativas del ajuar que acompañaba al individuo. Este hallazgo permitirá extender mejor sobre el complejo sistema social y cultural, además de sus subsistemas que importan y procesan elementos (energía, materia, información) y organización dentro de una interpendencia de las distintas partes sociales que conformaron el Estado Tiwanaku. (Bertalanffy, 1976) (figura 4).

A continuación se hará la descripción de los datos mas importantes que acompañaban este entierro:

El primer rasgo presenta una alineación de piedras de forma irregular, en forma de una pared pequeña, las cuales se encuentran ubicadas en el perfil oeste, tienen diferentes dimensiones y no presentan algún tipo de argamasa ni revoque; muestra cuatro hileras de diferentes tamaños, no tiene características de una cista (figuras 5 y 6).

El siguiente rasgo es un piso compacto, muy duro, bien trabajado y limpio. Se encuentra a una altura de 1m x 37cm, el grosor de este piso esta entre 13 – 15cm, el tamaño del piso de Este a Oeste es de 3,40m y de Sur a Norte 1,69m. (figuras 7 y 8).

El entierro se encuentra en una textura arcillo franco limosa de color (en húmedo) 2.5YR/3, presenta inclusiones de piedra de 2-5 mm de color verdusco, las cuales presentan meteorización, existe alta densidad de raíces; las medidas de Este a Oeste son 80cm por 70cm de Norte a Sur, se ubica a una altura de 1,34m de profundidad. La clasificación de este entierro es primario y directo. Primario porque muestra relaciones anatómicas entre sus elementos óseos al momento del hallazgo, y directo por que la inhumación se la realizó en un orificio o agujero excavado en el suelo (figuras 9 y 10).

Un dato que resulta interesante es la orientación del esqueleto con relación a los puntos cardinales, esto se debe a que el pensamiento cosmológico de los pueblos prehispánicos estaba en gran parte concebido sobre la simbología de los puntos cardinales; entonces los individuos según el genero de muerte que hubieran sufrido, recibían un trato especifico al momento de su entierro (López, et. al., 1979). En nuestro caso el individuo estaba ubicado hacia el norte, en posición flexionada, con las piernas apoyadas al

Figura 5. Excavación de la unidad N1997/E2025. Foto Roger Cossio.

Figura 6. Rasgo en la excavación de la unidad N1997/E2025. Foto Roger Cossio.

Figura 7. Rasgo: piso compacto vista general. Foto Roger Cossio.

Figura 8. Rasgo: piso compacto vista de planta. Foto Roger Cossio.

pecho dando al entierro una apariencia fetal, las extremidades inferiores y superiores se encontraban articuladas. En cuanto a la conservación de los huesos, en especial los mas pequeños, estos se encontraban deleznables y fracturados a causa de la excesiva humedad y por el colapso de las piedras que se encontraban inclinadas de Sur a Norte. El relleno de este entierro contiene material orgánico, sedimento arenoso y piedras pequeñas de 2-5mm. (figura 11).

Al lado izquierdo del individuo se encontró la cabeza de un camélido joven, al parecer una llama de aproximadamente unos 6 meses, que presenta una buena articulación solo en la parte superior de la cabeza, también se hallaron algunas vértebras cervicales y lumbares, metatarsos y tarsos (figura 12).

El ajuar del individuo consiste en varios objetos, entre ellos una jarra y una escudilla, las dos fragmentadas, ubicadas a 1,40m de profundidad, además de un objeto no determinado elaborado en caliza y ubicado a 1,43m de profundidad cerca a la tibia derecha (figura 13).

Como parte del ajuar del entierro se encontraron dos pectorales. El primero es laminado en oro, cortado y repujado con una imagen antropomorfa (ceja, ojos, nariz y boca). Este pectoral aparece a 1,45m de profundidad, cerca del fémur izquierdo del individuo; su peso es de 12.2 g., la parte superior del pectoral mide 78.1mm de ancho, la parte inferior es de 73.8mm de ancho, el largo del pectoral es de 89mm. (figuras 14 y 15).

Un segundo pectoral se encontró en el laboratorio durante el análisis de huesos (del que se sospechaba su existencia); es más pequeño que el primero, de igual manera es oro laminado y repujado de forma trapezoidal invertido con una imagen antropomorfa (cejas, ojos, nariz, boca), este pectoral se encontró cerca al manubrio del esternón. Su peso es de 1.6 g., la parte superior del pectoral es de 4.6 mm de ancho, la parte inferior tiene 3.5 mm de ancho, su largo es de 4.8mm. (figura 16).

También se encontró una diadema asociada ha este entierro, es de forma circular y laminada, al parecer cortado con cincel; su diámetro es de 65.4mm, la circunferencia que presenta en el centro tiene 1.1mm, su peso es de 2.9 g., y se encontraba a 1,48m de profundidad a solo 20 cm. de la derecha del primer pectoral ya mencionado (figuras 17 y 18).

Se complementan a este ajuar unas cuentas de collar, se ubicaba a 1, 55m de profundidad y junto al maxilar inferior; estas cuentas presentaban una alineación en forma creciente, es decir, de pequeñas a grandes. Es un collar elaborado con finas cuentas de sodalita de color verde malaquita (figuras 19 y 20).

Figura 9. Rasgo: entierro primario con ofrendas. Foto Roger Cossio.

Figura 10. Rasgo: entierro primario acompañado de vasijas y un camélido. Foto Roger Cossio.

Figura 11. Perfil dentro del entierro. Foto Roger Cossio.

Figura 12. Vista parcial del craneo de camelido. Foto Roger Cossio.

Figura 13. Ofrendas del entierro: escudilla y jarra. Foto Roger Cossio.

Figura 14. Excavación del entierro y ofrendas. Foto Roger Cossio.

Figura 15. Pectoral de oro con sus dimensiones y peso.

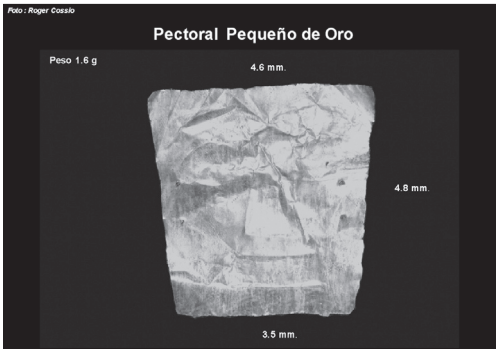



Figura 16. Segundo Pectoral de oro con sus dimensiones y peso.

Hay varios aspectos que nos llamaron la atención. Uno de estos aspectos se refiere a los objetos de cerámica, ya que la jarra como la escudilla son algo diferentes a lo que hasta ahora se conoce. La cerámica se constituye en un importante indicador cultural del sistema en su conjunto, donde distintas manifestaciones culturales se reflejan en la iconografía, por que componen el conjunto de ideas relacionadas con la ideología, la misma que representa a un determinado tiempo y espacio. (Alconini, 1995).

La cerámica ostenta representaciones naturalistas, geométricas y abstractas, las que se constituyen en el reflejo de una variabilidad de identidades y de pensamientos ideológicos, políticos y/o religiosos que a su vez se convierten en medios o modos de comunicación. Al no encontrarse estos elementos ideológicos en los objetos de cerámica asociados a este entierro, se constituyen en un elemento de ruptura ideológica a la cual representan (Albarracin, 1996). Es el caso de la cerámica de este entierro, ya que la decoración se encuentra ausente en ambas piezas de cerámica tal como se observa en la descripción siguiente.

**Tipo:** Escudilla

**Función:** Contener y servir alimentos

**Acabado Externo:** Engobe anaranjado

**Pasta:** Seleccionada, con preponderancia de mica y de textura fina y semicompacta

**Cocción:** Oxidada

**Decoración:** Líneas verticales negras en el borde interno

**Tipo:** Jarra

**Función:** Contenedor de líquidos

**Acabado Externo:** Engobe anaranjado

**Pasta:** Seleccionada, con preponderancia de mica y de textura fina y semicompacta

**Cocción:** Oxidada

**Decoración:** Ausente

Otro aspecto que llamó la atención fue el piso, éste pudo estar especialmente preparado para llevar a cabo actividades especificas, los cuales se realizaban en la cima de Akapana; fué construido para soportar la presión de mucha gente, el mismo que, a juzgar por la preparación y su espesor, señala una serie de actividades desarrolladas a lo largo de bastante tiempo por la sociedad de Tiwanaku, tales como rituales, ceremonias y diversas ofrendas.

El entierro de mas de 1000 años de antigüedad, podría ilustrar una época en la que se dejó de usar el patio que está al interior de la Pirámide de Akapana por que el límite de este patio esta cortado

por este entierro. No olvidemos que un piso es un lugar donde se desarrollan actos importantes para la sociedad tiwanakota (rituales, ceremonias y ofrendas), convirtiéndose en una biografía de cada uno de esos eventos. (Tilley, 1994). Cuando uno corta un piso, o quiebra esas biografías o historias, nos esta dando a entender que la memoria de esos eventos son parte ya de otra época, o que se esta perdiendo la memoria colectiva de los individuos de ese tiempo por diferentes variables (políticos, económicos, ideológicos).

Las unidades ubicadas en la cima de la pirámide podrían parecer estériles (desde el aspecto de material arqueológico), pero la evidencia muestra lo contrario: se trata de depósitos no disturbados y que fueron parte de técnicas de compactación y selección de materias primas, lo que demuestra un amplio conocimiento de ingeniería.

Las investigaciones arqueológicas precedentes nos permiten conocer la utilización y consumo de diversos recursos (como animales, sedimentos, rocas, plantas, cerámica y espacios) durante el desarrollo de la cultura Tiwanaku. El paisaje que centra a la pirámide de Akapana se habría caracterizado como un producto social. Así, de acuerdo a Tilley (1994), no hay espacio, sólo espacios, que como *productos sociales*, están siempre centrados en la relación con los agentes humanos y se prestan a la reproducción o al cambio debido a que su constitución tiene lugar como parte de la praxis cotidiana o actividad práctica de individuos y grupos en el mundo (Tilley, 1994). Esta tendencia contrasta con el desarrollo de la complejidad en sus distintos atributos (ibidem). Paisaje, montañas y estructuras fueron creadas, reproducidas y cambiadas a través de la acción significativa de los agentes.

Dentro de ello, el análisis contextual se presenta como una herramienta vital que permite percibir la dinámica significativa de la sociedad, que está vinculada con aspectos políticos, económicos, sociales y simbólico-religiosos. La Pirámide de Akapana, por su imponencia en el valle de Tiwanaku, constituye un espacio de dominio político-ideológico manifestada y expresada, durante el desarrollo de esta cultura, a través de ofrendas.

La topografía, las montañas, ríos y otros rasgos geomorfológicos, son parte de un paisaje, un medio, que está involucrado en la acción (en el presente caso la acción o acto ritual) y que no puede separarse de ella. Como tal, el paisaje o espacio (que rodean a la Pirámide de Akapana) no existe, por que no puede existir separado de los eventos y actividades dentro de los cuales está implicado. Los paisajes son experimentados en la práctica, en las actividades diarias. (Tilley, 1994).

En síntesis, el espacio tiene un rol importante para definir la manera en la que tiene lugar la interacción social y la importancia que tiene para sus agentes (ibidem). Los locales (sitios o asentamientos) son

Figura 17. Diadema de oro parte del ajuar.
Foto Roger Cossio.

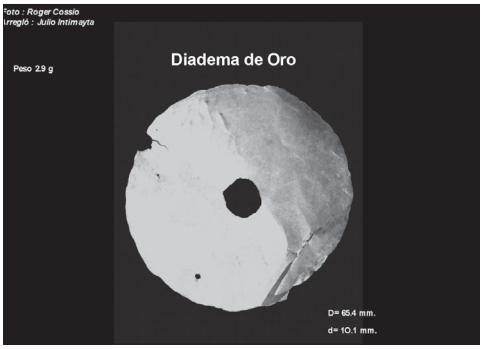



Figura 18. Peso y diámetro de la diadema de oro.

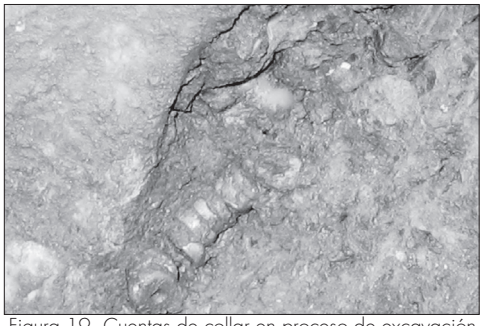


Figura 19. Cuentas de collar en proceso de excavación ubicadas debajo del maxilar inferior derecho.
Foto Roger Cossio.

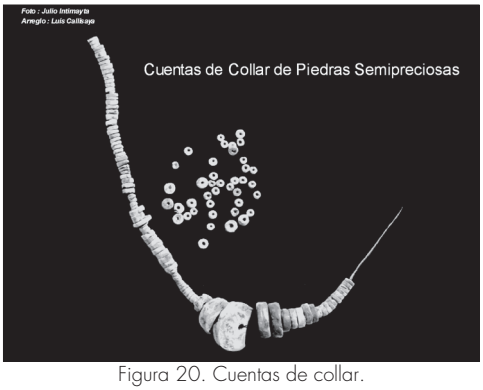



Figura 20. Cuentas de collar.

escenarios en los cuales tiene lugar la interacción. Un escenario no es sólo un parámetro espacial, y ambiente físico, en el que ocurre la interacción.

Los puntos para las excavaciones fueron seleccionados a partir de los criterios de cada investigador del PAAK-2007. Para proceder a la excavación de la unidad N1997/E2025, se hizo primeramente una limpieza del área que consistió en cortar los arbustos y plantas nativas del lugar que afloraron en toda la cima de la Pirámide. La presencia de estas plantas, muy concentradas en algunos sectores, muestra un tipo de suelo con actividad edáfica constante; estas características de afloración, manchas oscuras por actividad biológica y concentración de plantas en algunos puntos específicos, son evidencia del origen de sedimentos acumuladas por la actividad antropica (figura 21).

Figura 21. Elección de la unidad de excavación. Foto Marcial Medina.

La característica de las unidades de excavación es que cada una de ellas se diferencia de la otra por su textura, estructura y otros parámetros que fueron considerados siguiendo a Hastorf (1998), lo que facilita la separación de los mismos en interfases de carácter abrupto; la presencia de bioturbación (producida por agentes biológicos) en algunos casos produce coloración que podría ser confundida como un rasgo o actividad antropica; la innervación de raíces es otro factor que determina el grado de compactación y limitación de los rellenos, su distribución sugiere el tipo de emplazamiento facilitando así la separación de los rellenos.

La presencia de rellenos sugiere un trabajo organizado y sistemático, es decir fue planificada; los constantes movimientos de tierra que se hicieron en la parte alta de Akapana (sector Oeste), al parecer no fueron demasiado alterados ya que se puede apreciar en el perfil la deposición de sedimentos.

Si bien existe una pendiente, los perfiles Norte y Sur muestran que posiblemente el terreno se extendía más hacia el lado Este. Aunque es prematuro hablar de conclusiones, ya que aún se encuentran materiales culturales en estos rellenos (posiblemente se trate de materiales infiltrados o por el contrario son parte de la deposición del relleno) lo que sí se puede mencionar es que esta parte de la pirámide no habría sido excavada ni removida en anteriores periodos de la historia, más detalles se sabrán una vez que se realicen los análisis de las muestras de suelo, de la micromorfología y otros estudios de la mencionada unidad (figura 22).

Figura 22. Trabajo de rellenado de la pirámide de Akapana. Foto L. Callisaya.

Los suelos excavados son suelos hidromorfos, en los que los procesos de descomposición de la materia biológica se hacen de manera anaeróbica, y la carga orgánica es abundante y ácida. Se encuentran en condiciones de agua estancada. Es un suelo asfixiante, poco propicio para la vida, como se evidencia

en las inervaciones de raíces; el tipo de composición de estos sedimentos se determinará con un estudio más minucioso y a detalle que se realicen de las muestras de suelo y micromorfología, no se descarta encontrar material cultural y de semillas en las flotaciones que se realicen posteriormente.

Se puede mencionar que Akapana fue el producto de un esfuerzo colectivo en donde la planificación y coordinación fueron factores que determinaron su creación. Si bien no contamos con pruebas suficientes, las excavaciones realizadas hasta hoy sugieren que Akapana fue considerado en su momento como un ser viviente poseedora de un cuerpo y un espíritu, que se estaba creando un cuerpo físico capáz de soportar los fenómenos de la naturaleza resultado de una planificación arquitectónica, un cuerpo capáz de soportar la inclemencia del tiempo, capáz de entrar en la eternidad llevando testimonio de sus creadores de los que recibió culto y sacrificios, un cuerpo muy bien planificado en sus detalles. Pero aún más, al parecer esto no fue suficiente ya que toda vida, desde la percepción anímica andina, necesariamente debe poseer un espíritu, como lo mencionan los habitantes actuales de las comunidades que habitan en Los Andes. A pesar de ser una creación artificial, para que sea "real" y tener "vida" debía contar con este requisito esencial para su existencia, es así que se trajo tierra del Qimsa Chata, cerro imponente considerado hoy como Apu tutelar del valle de Tiwanaku (se encuentra al sur de la pirámide de Akapana), que al parecer contribuyó con parte de su fuerza espiritual para la existencia de la pirámide de Akapana. Así lo constatan los cristales sexagonales y otros materiales que son parte de este cerro, como también las gravas y gravillas que recubren la parte externa de la pirámide que proceden de algún rio próximo a Akapana, no se debe olvidar que en las culturas andinas el agua es un elemento al cual se rinde culto ya que éste también es poseedora de un espíritu y por lo tanto de vida. (Zuazo, 2006). Para los pueblos sedentarios eminentemente agrícolas, el agua ha sido el elemento más importante.

Debido a esta importancia, este tipo de sociedades han controlado el agua, determinando la acumulación de poder y la transformación social. A esto se suma la adoración del agua como uno de los dioses más importantes del Estado en muchos casos militarizado. Este el caso de muchas culturas pre-incas adoradoras del agua como único elemento capaz de recrear la vida. Por otra parte, los manantiales que son parte de los deshielos son aún más importantes ya que estos provienen de los nevados. (Zuazo, 2006).

Figura 23. Imagen de una caravana de llamas cargadas de costales. Foto Marcial Medina.

Una vez creado el cuerpo e inserto el espíritu, se le vistió con lo mejor que se encontró: líticos de arenisca, basalto, andesita y otros materiales finamente trabajados y traídos desde lejanas tierras fuera del valle, que hicieron resaltar a la pirámide, generando espontáneo respeto ante tan magnifica creación. Es difícil imaginar toda la construcción de la pirámide en su máximo apogeo, por lo que nos contentamos por el momento con lo encontrado hasta hoy, compartiendo con el lector lo que posiblemente pasó en la creación de la Pirámide de Akapana (figuras 23 y 24).

Figura 24. Vista panorámica de la cima Este de la pirámide. Foto Marcial Medina.

Figura 25. Huellas de compactación de los rellenos en la cima de Akapana. Foto Roger Cossio.

Si bien aún no se han hecho análisis detallados de los materiales extraídos de las excavaciones, estos a primera vista sugieren una constante actividad hasta nuestros días en la cima de la Pirámide de Akapana, es así que se puede apreciar en estos fragmentos botellas de cristal, tapa coronas oxidadas y algún otro material contemporáneo.

Las deposiciones acumuladas en la pirámide son de origen antrópico, su secuencia estratigráfica muestra planificación y selección, el material sedimental podría señalar lugares específicos de acopio y así determinar las posibles fuentes de materia prima con las que se hizo el levantamiento de gran parte de la pirámide, lo que a su ves mostraría la dinámica de la organización social en esos tiempos (figuras 25 y 26).

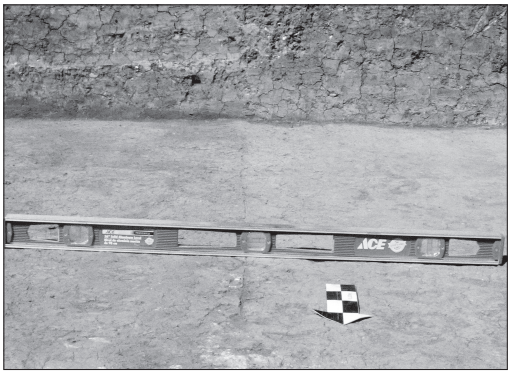



Figura 26. Superficie de compactación sector oeste. Foto Marcial Medina.

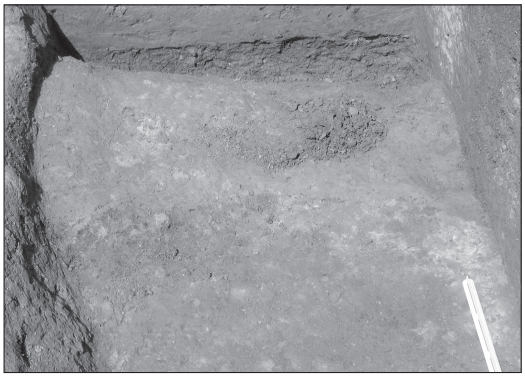


Figura 27. Compactación de sedimento en forma de celdilla. Foto Roger Cossio.

Es evidente que no se ha tomado mucha importancia en anteriores investigaciones a las deposiciones de sedimento y a los estudios edáficos, esta situación podría ser revertida en posteriores investigaciones ya que los aportes de estas otras disciplinas permitiran sustentar con mayor rigurosidad las alternativas teóricas planteadas hasta hoy (figura 27).

La importancia del entierro y las acumulaciones de sedimento sugieren que el manejo y preparación de las tecnicas funerarias fueron razonadas y planificadas. La comprensión del comportamiento y conducta de las sociedades del periodo Tiwanaku es crucial ya que aportará muchos datos sobre la conducta social de la gente que vivió en Tiwanaku, es decir en la complejidad de sus actos creados o construídos, además de sus actos cognitivos como sus saberes. Este hecho debe ser captado por la arqueología y la investigación, con una línea adecuada para comprender la actitud contractiva como una fuente de la comprensión de la memoria emergida en la experiencia de aquellos que vivieron en el misterioso Tiwanaku.

Por lo mencionado, se debe realizar más investigaciones rigurosas y sistemáticas que conlleven estudios especializados y dataciones, por lo que se requiere mayor inversión y apoyo de las instituciones comprometidas, tanto gubernamentales como privadas, con la ciencia arqueológica. Si bien esta descripción es general, es sólo un adelanto de las investigaciones que se vienen realizando en el Proyecto Akapana, esperamos que los resultados de dicha investigación sean publicadas y difundidas al concluir los análisis de los materiales y datos de las excavaciones, esto dará un mejor razonamiento para hipotetizar sobre la conducta social, política y religiosa en Akapana.

## Bibliografia


ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan.
1996 **Tiwanaku: Arqueología regional y Dinámica Segmentaría**. Plural Editores, La Paz.

ALCONINI MÚJICA, Sonia
1995 **Rito símbolo e historia en la pirámide de Akapana, Tiwanaku. Un análisis de cerámica ceremonial prehispánica**. Editorial Acción, La Paz.

BERTALANFFY, Ludwig
1976 **Teoría General de Sistemas**. Petrópolis

COUTURE, Nicole y K. SAMPECK
2003 *"Putuni: A history of palace archietecture. At Tiwanaku"*. En Alan Kolata (ed.): **Tiwanaku and its Hinterland: Urban and Rural Archaeology**. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

CALLISAYA, Luis.
2007 **Informe del Proyecto Arqueologico Akapana 2007**. (inedito)

HASTORF, C. A., M. Bandy, R. Ayon, E. Dean, M. Doutriaux, R. Goodard, D. Johnson, K. Moore, J.L. Paz, L. Steadman and W. Whitehead
1998 **Taraco Archaeological Project: 1998 Excavations at Chiripa, Bolivia**. Report Submitted to the National Geographic Society.

HASTORF, C. A., M. Bandy, R. Ayon, R. Beck, M. Doutriaux, J.L. Paz, L. Steadman and W. Whitehead
1999 **Proyecto Arqueológico Taraco – 1999 Excavaciones en Chiripa, Bolivia**. Report Submitted to the Direccion Nacional de Arqueología y Antropología de Bolivia.

ESCALANTE, Javier
2007 **Revista AKAPANA-2007**. Viceministerio de Culturas, La Paz.

LÓPEZ ,Sergio; LAGUNAS, Zaid; SERRANO, Carlos; GONZALES, Nolverto
1979 **Enterramientos humanos, patrón de asentamientos**. Colección cientifica Nº 44 -73 INAM, México.

MANZANILLA, Linda
1992 **Akapana una pirámide en el centro del mundo**. UNAM, México.

JANUSEK, Jhon.
2003 *"The changing face of Tiwanaku Residencial Life: State and Local Identity in an Andean City"*. En Alan Kolata (ed.): **Tiwanaku and its Hinterland: Urban and Rural Archaeology**. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.

TILLEY, Christopher
1994 **A phenomenology of landscape places, paths and monuments**. Berg publisher, Oxford.

ZUAZO,Katuchka.
2006 **Ponencia en Amazonica**. (documento inédito). Universidad Mayor de San Andres.

# Expectativas y realidades en torno a la protección del Patrimonio Arqueológico Municipal de La Paz - Bolivia

*Karina Aranda Álvarez*[1] *- Carlos Lémuz Aguirre*[2]

## Introducción

A partir de la década de los noventa, en que se comienza a trabajar a nivel mundial por el desarrollo sostenible, es que se toma conciencia por la necesidad de un tratamiento equilibrado e integral en torno al medio ambiente, buscando satisfacer los requerimientos de la actual generación, sin poner en riesgo la satisfacción de las necesidades de las futuras generaciones (Hidalgo, 2005).

En Bolivia la implementación de Áreas protegidas a partir de 1992 (mediante la promulgación de la Ley 1333 del Medio Ambiente), obedece a la necesidad imperiosa de preservar y conservar la riqueza biológica y cultural que el país alberga, buscando minimizar el impacto que tiene la creciente deforestación y la proliferación de los asentamientos humanos espontáneos, que en la actualidad avanzan de manera incontrolable.

Gracias al marco legal desarrollado en los últimos años en torno al medio ambiente (Ley del Medio Ambiente de 1992, Reglamento General de Áreas Protegidas de 1997, Ley de Áreas Protegidas de 2002) y a la promulgación de leyes en el ámbito administrativo (Ley de Descentralización Administrativa y Participación Popular de 1995) es que los municipios pudieron impulsar la creación de Áreas Protegidas Municipales, cuyo manejo y gestión compete directamente a los gobiernos locales.

En este contexto, es que en septiembre del año 2000 se aprueba inicialmente la ordenanza municipal que declara como Área Protegida a 27 espacios urbanos y rurales del municipio de La Paz (ver tabla 1, figura 1), que por su potencialidad de conservar la biodiversidad, proteger cuencas y fuentes de agua, valores paisajísticos y sobre todo impulsar programas de educación ambiental y promover el turismo sostenible, se dispuso sean conservadas y mantenidas para uso y disfrute de la colectividad (Ordenanza Municipal 147/2000).

En este marco y a la luz de los importantes hallazgos arqueológicos que el valle de La Paz alberga, es que se plantea por vez primera (para el Municipio paceño) la inclusión de la temática arqueológica en el diagnóstico y manejo de las Áreas Protegidas Municipales.

Al respecto, el presente trabajo aborda las limitaciones legales e institucionales que surgieron como resultado del estudio del componente arqueológico del diagnóstico de áreas protegidas municipales, realizado en el Municipio de La Paz a mediados del año 2007.

## Áreas protegidas: considerando el patrimonio arqueológico y cultural

En las últimas décadas, el papel del componente arqueológico y cultural en las políticas gubernamentales bolivianas experimentó una suerte de abandono, siendo relegado frente a temáticas de orden económico y social por no ofrecer, aparentemente, un fin práctico; sin embargo y a la sazón del mercado globalizado y la masificación del turismo cultural (Ballart, 1997; Fernández et.al, 2000; Gil, 2005), la validez del argumento histórico surgió en los últimos años de manera contundente, buscando la revalorización cultural en el marco de la implementación de estrategias de orden turístico que permitan el cambio económico positivo de los países en vías de desarrollo (UNESCO, ONU 1983).

Se plantea de esta manera la protección de la herencia cultural y natural estableciendo el Paisaje Cultural, que reconoce a cualquier entidad patrimonial como parte integrante e inseparable de un constructo humano y natural (el entorno) y no como una entidad aislada.

1 Sociedad de Arqueología de La Paz. E-mail: karanda4@gmail.com
2 Sociedad de Arqueología de La Paz. E-mail: clemuzaguirre@gmail.com

El Patrimonio Cultural pasa entonces a ser un elemento concreto dentro del conjunto de factores que integran el medio ambiente, en otras palabras, la relación patrimonio y espacio se completa con una perspectiva ambiental que incorpora criterios de sostenibilidad a la visión tradicional.

Si bien esta visión plantea una serie de cuestionamientos de carácter ambiental, económico y fundamentalmente socio cultural -toda vez que posibilita la inserción de programas turístico patrimoniales que no consideran la capacidad y el impacto en el medio y la población local- también ha permitido la difusión de los valores arqueológicos fuera de los ámbitos académicos.

En este marco el interés por el estudio, rescate y protección del patrimonio arqueológico dentro del Sistema Municipal de Áreas Protegidas, va principalmente de la mano de la implementación de servicios ambientales –esto es regulación de clima, prevención de desastres, control y protección de acuíferos, producción de alimentos, provisión de recursos genéticos, turismo cultural, etc.- con lo cual se intenta abordar la protección medioambiental en "Áreas Protegidas con gente" (SERNAP, 2005 en Eguino, 2005) o de "zonas de conflicto" por tráfico de tierras, donde se perciben demasiados intereses contrapuestos.

Aunado a ello se presenta como limitante el desconocimiento de la población sobre el valor del Patrimonio, lo que incide directamente en la carencia de conciencia y compromiso frente a la preservación de los bienes patrimoniales, sean estos de carácter natural o cultural.

Esta situación obliga a encontrar un equilibrio entre la conservación del ecosistema, la protección del Patrimonio Cultural y la búsqueda de beneficios y bienestar para las personas y la comunidad.

## Áreas Protegidas Municipales de la ciudad de La Paz

Para el municipio de La Paz la consideración del componente arqueológico en la valoración y diagnóstico de las Áreas Protegidas Municipales era ineludible aunque no por ello necesariamente prioritario; no sólo por atribuciones de orden administrativo (Ley 2028), sino porque el valle de La Paz alberga una compleja historia ocupacional multiétnica con casi 3.000 años de antigüedad y cuya trayectoria se remonta a las primeras ocupaciones agropastoriles en el altiplano central trascendiendo los periodos arqueológicos de desarrollo Tiwanaku, Señoríos Aymaras y ocupación Inca (Aranda y Lemus, 2006).

Con estos antecedentes, es que a mediados del año 2007 fue realizado un diagnóstico arqueológico y ambiental en el marco de la implementación del Sistema Municipal de Áreas Protegidas (SMAP) de La Paz. Este comprendía el tratamiento integral de las áreas protegidas declaradas y su relación con el entorno inmediato y las áreas de amortiguamiento (Lémuz y Aranda, 2007).

El diagnóstico buscaba no sólo evaluar el estado de las 27 APM´s, sino también esbozar, desde un enfoque multidisciplinario, lineamientos generales para su manejo a corto, mediano y largo plazo.

Los resultados del diagnóstico sentarían, desde la perspectiva municipal, las bases para desconcentrar las funciones operativas y administrativas de las Áreas Protegidas a nivel de sub-alcaldías; permitiendo a la par, identificar los valores naturales y culturales de conservación del SMAP, lo que contribuiría a impulsar y promover programas de educación ambiental y turismo sostenible.

### Metodología

Debido a que se desconocía el criterio por el cual se habrían seleccionado y delimitado las Áreas Protegidas Municipales, se procedió en primera instancia a identificar un factor común que uniformice el tratamiento de las áreas desde una perspectiva multidisciplinaria.

Es así, que en atención a las particularidades hidrogeológicas del valle se consideró el agrupamiento y estudio de las 27 APM´s por cuencas de escurrimiento que las vinculan espacial y culturalmente. A saber:

> ***Sub-cuenca de Achumani***: La cual comprende toda la zona de Achumani (zona Sur de la ciudad de La Paz, caracterizada por un clima más templado) y abarca las AP de: Cerro Ticani, Cóndores Lakota, Jonkhomarca, Kellumani, Huayllani, Cerro Aruntaya, Serranía de Aruntaya, Bosque de Bolognia y Las Ánimas (incluye Putupampa).
>
> ***Sub-cuenca de Choqueyapu-Qaluyu***: Esta sub-cuenca se extiende desde la zona Norte de la ciudad hasta la zona Central y agrupa cuatro APM´s**:** Parque urbano central, Huaripampa, Bosquecillo de Pura Pura y Siete Lagunas.

***Sub-cuenca de Chicani o Irpavi***: Comprende la zona Noreste de la ciudad de La Paz, encontrándose las áreas protegidas en el distrito rural de Hampaturi: Huallatani Pampa (Suculpampa, Patapampa y Wilapampa), Serranías de Chicani, Serranías de Hampaturi, Cuchilla Chuquiaguillo y Quebrada del río Callapa, La Cumbre (Apacheta Chucura)

***Sub-cuenca de Achocalla-La Paz***: La cual abarca parte de las serranías que se extienden en la margen oeste del Río Choqueyapu, desde la entrada a la zona de Obrajes hasta la región de Mallasa, albergando las áreas protegidas de: El Gran Jardín de la Revolución, Cerros Challaloma (Cóndor Samaña, Serranías Amor de Dios, Serranías Coloradas y Azusinani), Cerros Lukankari y Taraqui, Parque Mallasa, Valle de la Luna y Cactario y Parque Aranjuez.

***Sub-cuenca de Ovejuyo***: Esta sub-cuenca se encuentra ubicada en la región Sureste del valle paceño y comprende las APM´s de: Laguna Cotacota, Muela del Diablo y Cerro Pachajalla, Parque de Auquisamaña y Cerro Cuñamani.

***Zongo***: El caso de Zongo es muy particular, ya que no existe una delimitación precisa del área protegida, considerándose generalmente a todo el distrito rural como APM en estudio, motivo por el cual el diagnóstico comprendió toda la región de manera integral.

De esta manera, la división en sub-cuencas permitió considerar de manera más completa el estudio de las áreas protegidas, integrando características de orden faunístico, botánico, ambiental, arqueológico, cultural y económico social; las mismas que no serán abordadas aquí en función a la temática desarrollada.

## Los límites de la figura de Área Protegida en relación al componente arqueológico

Si bien la consideración del componente arqueológico en las instancias municipales (en atención al cumplimiento de la normativa implementada ya a mediados de los 90´s), supone un adelanto en términos de protección patrimonial, también plantea una serie de condicionantes al tratamiento del componente arqueológico y cultural en el marco de las áreas protegidas.

La ausencia de una figura jurídica que no sólo respalde el SMAP, sino que le permita involucrarse en las tareas de rescate y conservación de los bienes arqueológicos; la falta de objetivos claros para la declaratoria de áreas protegidas y principalmente la inexistencia de la participación ciudadana en la toma de decisiones, son temas prioritarios que determinan en última instancia el estancamiento del emprendimiento municipal.

### Inexistencia de un marco legal

Hasta el presente, el marco normativo desarrollado en el país se circunscribe solamente a descentralizar las competencias estatales atribuyendo la tuición y administración de los bienes patrimoniales a entidades regionales (prefecturales y/o municipales).

Esta acción renovadora en términos de descentralizar y desburocratizar la administración, plantea una seria limitante: la inexistencia de un soporte legal específico que permita a las prefecturas y municipios administrar y conservar los bienes patrimoniales.

Se hace evidente la carencia de normativas específicas en torno al patrimonio arqueológico; las cuales permitan a las nuevas instancias regionales regular tanto aspectos de orden técnico (labores de salvataje, reconocimientos preventivos de área) como de orden administrativo (sanciones a la destrucción del patrimonio, incentivos para su protección, competencias para su manejo y promoción, etc).

En este contexto, el componente arqueológico inserto en la categoría de Área Protegida Municipal, pasa a ser nominal, constituyéndose en un justificativo más que refuerza la declaratoria de APM, principalmente desde la perspectiva de oferta de servicios[3]; pero cuya conservación e investigación no esta contemplada en la agenda edil.

3 La figura de Servicios Ambientales se presenta en este caso particular como una salida al conflicto de intereses que surge entre el Municipio y los habitantes de las APM, ya que, desde la perspectiva del poblador, la implementación de áreas protegidas detiene el crecimiento urbano y por ende el tráfico de tierras que se viene dando de manera alarmante en buena parte de las zonas periurbanas de la ciudad, lo que inevitablemente perjudica las expectativas económicas de los loteadores.
El Municipio pretende entonces "negociar" servicios turísticos (paisajísticos y/o culturales) por un lado, y de prevención por el otro (protección de cuencas, prevención de desastres, etc), para lograr ingresar en las áreas y así obtener la colaboración de la gente involucrada (Informe Int. Pres N°018/06-07/FZR).

Tal omisión responde principalmente a dos factores capitales e inter-dependientes: el primero, la inexistencia de personal de planta capacitado que se ocupe del desarrollo de proyectos y de las tareas de rescate en el ámbito arqueológico; y el segundo, la inviabilidad económica municipal, muchas veces traducida en la falta de interés por parte de las autoridades para gestionar proyectos o hacer un seguimiento de los mismos.

En correspondencia a todo lo evaluado, el componente arqueológico y cultural no es prioritario y contrasta -con significativa frecuencia- con las necesidades e intereses de la población local y del propio gobierno municipal.

**Carácter nominal de la declaratoria de APM**

Luego de valorar la etapa de campo, se pudo constatar que a diferencia de otros casos, la creación de APM priorizó la necesidad de impedir asentamientos humanos en áreas de riesgo geomorfológico, para posteriormente buscar un sustento ambiental y cultural que justifique la iniciativa emprendida el año 2000 por el gobierno municipal de La Paz.

Este enfoque sesgó los resultados del diagnóstico, obligando a considerar la validez de las AP's a partir de valores propios (sean estos de carácter natural, cultural o de servicios).

En este contexto una buena parte de las APM´s (si no todas) fueron localizadas en zonas de inestabilidad geológica, ya sea por agentes erosivos o por factores geomorfológicos (ver figura 2).

Paralelamente al ser una medida impuesta por el Municipio, la declaratoria de las 27 Áreas Protegidas Municipales era desconocida, no solamente por la población en general, sino también por las propias instancias municipales, que como en el caso de muchas de las Sub-alcaldías directamente involucradas (Sub-alcaldía Centro, Sub-alcaldía de Cotahuma, Sub-alcaldía Max Paredes, Sub-alcaldía Periférica, Sub-alcaldía de Hampaturi, Sub-alcaldía de Zongo y Sub-alcaldía de Mallasa), desconocen la existencia de estas AP´s y por lo tanto no se ven responsables de la administración y manutención de las mismas.

El caso se complica cuando las áreas protegidas comparten límites con los gobiernos locales vecinos, ya que al no haberse resuelto los problemas limítrofes y jurisdiccionales con los municipios colindantes, estos se atribuyen tuición sobre muchas regiones otorgando permisos para movimientos de tierra (apertura de caminos, nivelación y compactación de terrenos, etc), lo cual hasta el momento determinó la destrucción de algunas áreas protegidas del municipio paceño (Cerro Ticani o Jonkhomarca, por ejemplo), con la correspondiente pérdida del componente arqueológico que el lugar albergaba.

En resumen, la creación de las AP´s no posee objetivos relacionados específicamente con la manutención del Patrimonio Natural o Cultural; no existiendo a la par, una instancia municipal que se atribuya de manera real la administración y protección de las Áreas Protegidas.

**Falta de consenso con la población local**

El diagnóstico inicial estableció que un gran porcentaje de las AP's se encuentran parcialmente habitadas o en proceso de poblamiento, hecho que determinó la desaparición de los vestigios de cultura material prehispánica que albergaban algunas zonas y la negativa de muchos de sus pobladores a la creación y manejo de las APM´s.

Al tratarse de una iniciativa netamente gubernamental, la creación, manejo y conservación de estas áreas protegidas no cuenta con la aprobación, ni la colaboración de los pobladores que habitan dentro o en las inmediaciones de las AP´s.

Muchas veces, esta inexistencia de consenso entre los actores, deriva en la destrucción -por acción de los pobladores locales- de los valores culturales o naturales que el Municipio pretende conservar; ya que se pretende que una vez perdido "el atractivo" el interés en conservarlo menguará[4] .

En muchos casos, el carácter representativo de las mismas determina incluso que los pobladores desconozcan el estado de las áreas en las que habitan, lo que anexado a la inexistencia de un ordenamiento

4 Al respecto, cabe mencionar la destrucción de la que fueron objeto unos importantes rasgos arqueológicos presentes en la zona de Kellumani, los cuales desaparecieron a manos de los vecinos del lugar, quienes decidieron terminar con lo que ellos consideraban una amenaza potencial para su permanencia en el lugar.

territorial efectivo (esto es asentamientos humanos clandestinos que no consideran la verdadera aptitud del suelo) impiden cualquier proceso de gestión cultural o natural por parte del municipio[5].

Por otro lado, al tratarse de una declaratoria "nominal", no fue verificado el estado de cada una de estas áreas, las cuales, con frecuencia se encuentran en concesión, desarrollándose en ellas una serie de actividades extractivas clandestinas (extracción de áridos, minería, explotación de suelos, etc) que no cuentan con el respectivo permiso municipal; generándose así una serie de conflictos con los concesionarios (actuales y futuros) que se oponen intransigentemente a permitir que se implementen las Áreas Protegidas en sus predios o en las inmediaciones de los mismos[6] .

De más esta decir que estas labores de extracción, no sólo contaminan las cuencas, sino que en muchos casos, colaboran al loteamiento de nuevas áreas al abrir brechas en zonas hasta entonces resguardadas precisamente por su inaccesibilidad.

En este sentido es necesario que las declaratorias surjan de la iniciativa de las poblaciones y los gobiernos locales en conjunto, de manera que no sólo la alta diversidad biológica sea oportunamente resguardada, sino también los valores de carácter natural, cultural y de uso social.

## Conclusiones

Todo lo expuesto permite hacer algunas puntualizaciones, que a manera de conclusiones, esbozan los elementos críticos para ajustar, perfeccionar y consolidar esta iniciativa en el corto, mediano y largo plazo.

1. Si bien la creación de Áreas Protegidas Municipales no estuvo directamente motivada, y probablemente tampoco lo esté en el corto plazo, a promover una política específica a favor de la protección y preservación del Patrimonio arqueológico; el avance logrado para la incorporación en el Reglamento del SMAP constituye un paso de enorme importancia para una gran parte de las áreas amenazadas por el avance urbano.
2. Para que el SMAP se convierta en un verdadero instrumento de política pública destinado a proteger sus recursos ambientales, su Patrimonio Natural y Cultural, o garantizar ciertos beneficios intangibles para la población, es necesario desarrollar, cambiar o complementar coherentemente el marco legal vigente que pueda garantizar operativamente la institucionalidad del Sistema Municipal de Áreas Protegidas.
3. Tanto más importante como complejo resulta el establecer este marco normativo y operativo en estricta coordinación con la ciudadanía, no necesaria o únicamente a través de sus dirigencias vecinales, sino a partir de la canalización de las propias iniciativas locales, las cuales deben transcurrir dentro de un proceso que pasa por la conciliación de los intereses de todos los actores involucrados.
4. Es necesario ser completamente conciente que el SMAP es un mecanismo dinámico y que como tal muchas de las ahora "Areas Protegidas" (incluyan o no valores patrimoniales arqueológicos) deberán en última instancia favorecer a la voluntad ciudadana y sus necesidades, lo cual implica sólo una garantía temporal en la preservación del Patrimonio Cultural y Natural, que debe ser suficiente para contar con el tiempo necesario para implementar acciones de rescate o de mitigación de los impactos causados por el crecimiento de la población y la presión sobre los espacios que albergan vestigios materiales del pasado.

5 Un caso crítico es el de la cuenca de Achumani, donde se "bajan" sistemáticamente cerros para implementar nuevas urbanizaciones que son gestionadas por inmobiliarias conocidas en el mercado local (Terrasur, por ejemplo) y que acceden a terrenos no urbanizables (por inestabilidad geomorfológica, por protección de cuencas, por valor paisajístico, etc.) gracias a la acción de loteadores que involucran en la venta de estos terrenos a los gobiernos municipales vecinos.

6 Al respecto debemos recordar los problemas que se suscitaron en Achumani el año 2006, a raíz del desalojo de los explotadores de áridos que se apropiaron de las cabeceras de cuenca para comerciar arena. Lamentablemente en la actualidad estos extractores se encuentran nuevamente en la región, cerrando el paso de manera beligerante inclusive a los propios vecinos del lugar, ante la mirada pasiva de la subalcaldía de la zona Sur.

## Bibliografía


ARANDA, Karina y Carlos LÉMUZ
2006 *"Construcción del paisaje prehispánico del valle de La Paz: Estrategias y recursos"*. En: **XIX Reunión Anual de Etnología. Autonomías Regionales y Pueblos Indígenas**. Tomo I, MUSEF, La Paz. P. 75-88.

BALLART, Joseph
1997 **El patrimonio histórico y arqueológico. Valor y uso**. Ariel, Barcelona.

EGUINO, Sergio Martín
2005 *"Las áreas protegidas de Bolivia y la construcción de sus elementos de sostenibilidad social, institucional y financiera"*. En: **La ecología y el medio ambiente en Bolivia**. Nº 72. La Paz. P. 46-48.

GIL, Francisco M.
2005 *"Cuando vengan los turistas...ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)"*. En: **Textos Antropológicos**. Vol. 15, Nº 2. La Paz. P. 197-228.

HIDALGO C., Cristina
2005 *"Políticas ambientales, educación ambiental y participación ciudadana"*. En: **La ecología y el medio ambiente en Bolivia**. Nº 72. La Paz. P. 6-8.

HONORABLE ALCALDÍA MUNICIPAL DE LA PAZ
2000 **Ordenanza Municipal No 147/2000HAM-HCM 117/2000. Declaratoria del patrimonio natural paisajístico del Municipio de La Paz**. La Paz.

HONORABLE CONCEJO MUNICIPAL DE LA PAZ
2006 **Informe Interno Pres N° 018/06-07. Segundo taller sobre el Sistema Municipal de Áreas Protegidas (SMAP)**. La Paz.

LÉMUZ, Carlos y Karina Aranda
2007 **Diagnóstico de aspectos sociales, arqueológicos, históricos y culturales del Sistema de Áreas Protegidas del Municipio de La Paz**. Dirección de Calidad Ambiental. Gobierno Municipal de La paz. Informe Interno.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y MEDIO AMBIENTE
1994 **Ley de Participación Popular**. Ley del 20 de Abril de 1994.

MINISTERIO DE DESARROLLO HUMANO
1996 **Reglamentación Complementaria de las Leyes de Participación Popular y Descentralización Administrativa**. Decreto Supremo No 24447, del 20 de Diciembre de 1996.

# Tablas y figuras

## Tabla 1

**Áreas Protegidas Municipales de La Paz según distrito**

| Macrodistrito | Área Protegida Municipal | Distritos involucrados |
|---|---|---|
| Centro (7) | Parque Urbano Central | 1 |
| Cotahuma (1) | Gran Jardín de la Revolución | 4 |
| Max Paredes (2) | Pura Pura | 9 y 10 |
| Periférica (3) | Huaripampa | 11 y 12 |
| Zongo/Hampaturi (22-23) | Cuchilla Chuquiaguillo | 22 |
| | Quebrada Rìo Kallapa | 22 |
| | Huayllani | 22 |
| | Kellumani | 22 |
| | Siete Lagunas | 22 |
| | Huaripampa | 22 |
| | Huallatanipampa | 22 |
| | Hampaturi | 22 |
| | La Cumbre (Apacheta Chucura) | 22 |
| | Serranias de Chicani | 22 |
| | Animas | 22 |
| | Zongo | 23 |
| Sur (5) | Cerros Challaloma | 21 |
| | Condor Samaña | 21 |
| | Serranias de Amor de Dios | 21 |
| | Serranias Coloradas de la Florida | 21 |
| | Cerro Azuzan | 21 |
| | Gran Jardín de la Revolución | 21 |
| | Muela del Diablo y Cerro Pachajalla | 19 |
| | Las Animas | 18 y 19 |
| | Kellumani | 18 |
| | Serranias Aruntaya | 18 |
| | Cerro Aruntaya (23 de marzo) | 18 |
| | Cerro Ticani | 19 |
| | Jonkhomarca | 19 |
| | Bosque de Bolognia | 18 y 21 |
| | Condores Lakota | 18 |
| | Laguna Cota Cota | 19 |
| | Auquisamaña | 19 |
| Mallasa (6) | Cerro Challaloma | 20 |
| | Serranía Amor de Dios | 20 |
| | Serranias Coloradas | 20 |
| | Lukankari y Taraqui | 20 |
| | Muela del Diablo | 20 |
| | Parque de Mallasa | 20 |
| | Valle de la Luna y Cactario | 20 |

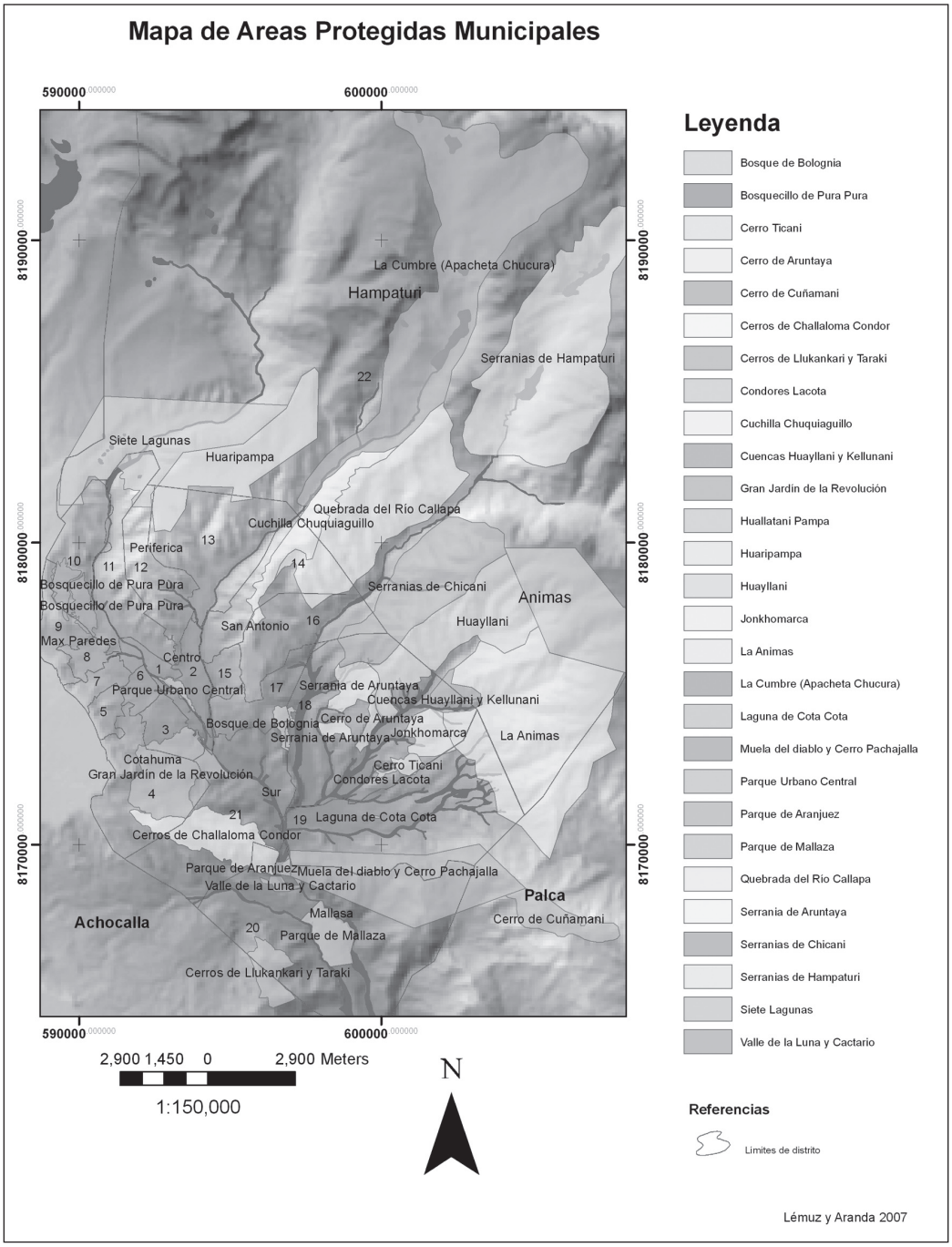



**Figura 1.** Mapa de Áreas Protegidas de La Paz

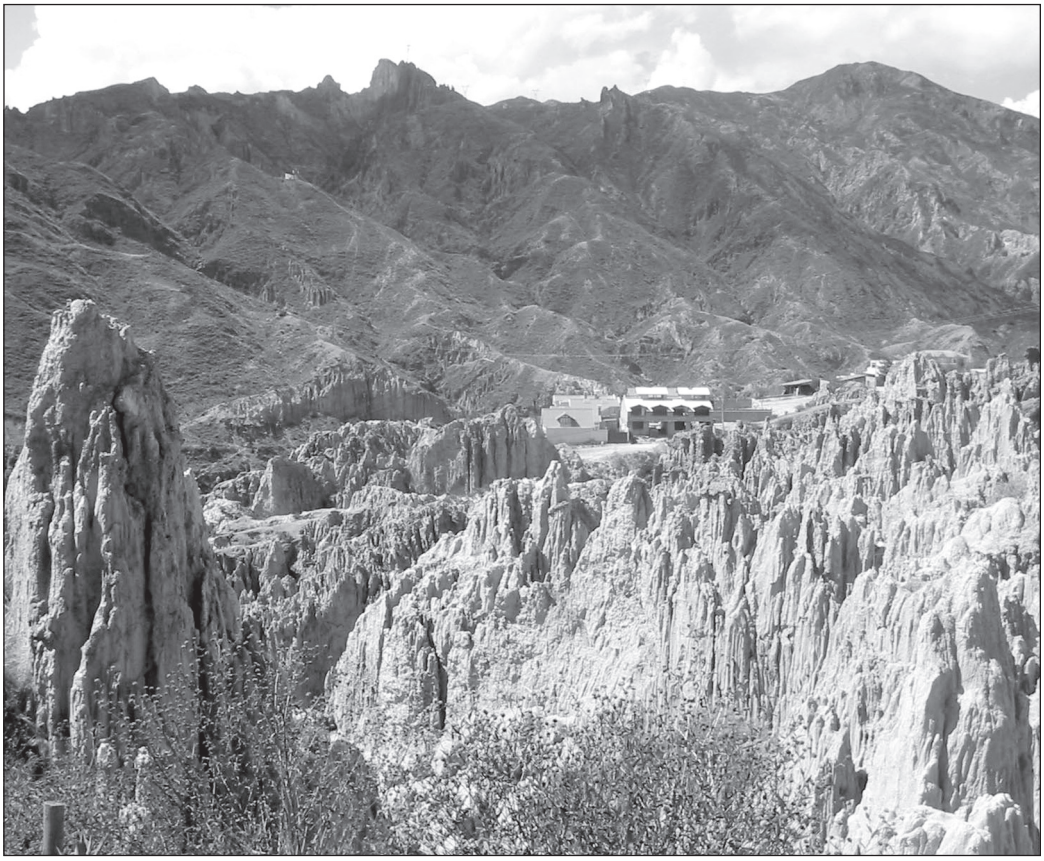


**Figura 2.** Avance urbano sobre áreas protegidas (Mallasa)

# Arqueología, usos sociales y Gestión Cultural

*María de los Angeles Muñoz Collazos*[1]

## Introducción

Durante muchos años, la arqueología ha servido de instrumento para la justificación y legitimación de los estados nacionales, en el caso de Bolivia concretamente, a partir de la década de 1950, el Nacionalismo Revolucionario fortaleció el discurso nacional del Estado boliviano -liderizado principalmente por el hoy desaparecido Carlos Ponce Sanginés-, basándose en Tiwanaku y sus milenarias raíces precoloniales. En la actualidad, con la crisis de los "Estados Nacionales", el surgimiento en varias partes del mundo de los reclamos autónomos identitarios y de naciones y especialmente la coyuntura boliviana, nuestra ciencia -también en crisis- debe reflexionar sobre el nuevo papel que le toca jugar, hacia donde debemos llevar nuestro quehacer dentro de un proceso global que no podemos ignorar.

De la mano con estas preocupaciones, se considera que la propuesta de la "Arqueología como Ciencia Social" (Lumbreras, 1981), pese a sus buenas intenciones de provecho para los actores locales y para el fortalecimiento de sus identidades, principalmente vía la recuperación de tecnología pasada, no logró una real aplicabilidad ni los resultados o el cambio esperados.

De igual manera, presenciamos el enorme interés por el re-surgimiento del individuo, el "sujeto", la "agencia humana" y de las sociedades como protagonistas principales, en las ciencias sociales y en la interpretación de los mismos en el registro arqueológico, así como sus particularidades, localidades, diferencias, dando un giro hacia el tratamiento serio de las formas simbólicas y sus interrelaciones, donde reflexiones sobre conceptos como identidades, procesos socio-cognitivos de las sociedades pasadas, etc., están siendo objeto de consideración y reflexión por las actuales arqueología simbólica, del paisaje y de la identidad. Este enfoque implica empezar por "deconstruír" nuestra identidad y la propia identidad de la arqueología y analizar los rasgos que la han venido caracterizando desde sus inicios como disciplina, e intenta superar el problema de nuestra subjetividad (o la proyección de nuestra visión al pasado), así como establecer un marco adecuado para interpretar más correctamente las culturas del pasado dentro su propia visión y ubicación en un mundo cuya concepción es muy distinta de la nuestra (Hernando, 2002). Pese a ello, consideramos que en este rumbo, todavía queda inclinada la balanza hacia la arqueología, la teoría y la academia, y que estas propuestas, aunque nos obligan a reflexionar, no llegan a incidir directamente en la realidad.

Si bien con lo anterior hubo un giro hacia la utilización del conocimiento y hacia reflexiones importantes en el acercamiento a nuestra interpretación del registro arqueológico, a nuestro entender, el cambio o el uso social de nuestra ciencia no pasa estricta y/o únicamente por el pasado, sino por las expectativas de la gente hoy, sobre ese pasado. Es decir, consideramos que desde la teoría pura empleada en la arqueología, no se ha dado respuesta o beneficios a las sociedades actuales protagonistas de los sitios que investigamos, quienes tienen sus propias demandas por ejemplo respecto al patrimonio arqueológico, tanto abstracto (conocimiento), como tangible (monumento, objeto, etc.).

Desde las perspectivas citadas y actualmente, se puede decir que estamos en lo que podríamos llamar una "arqueología reflexiva", que en ciertas tendencias empieza a denotar algunos avances, especialmente en lo que se refiere a un uso social. De alguna forma, en este trabajo nos situamos dentro de ésta última; remarcando sin embargo que a nuestro parecer, el cambio de mirada pasa necesariamente por una consideración más amplia de la realidad en que nos movemos (los investigadores y los actores sociales), por una profunda conciencia de los contextos en los que incidimos, por nuestras nociones de desarrollo, cultura, identidad, patrimonio y por la ética que debe regirnos, así como por la lectura de la producción actual de las otras ciencias sociales.

En esta búsqueda, el trabajo que realizamos en Incallajta, como una experiencia vivida, nos ha llevado a plantear un modelo que no parte de teorías arqueológicas propiamente dichas, sino de la Gestión

1 Universidad Mayor de San Simón, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico. Calle Jordán E-199 Telf.: 591-(4)-4502174; e-mail: maamunoz@albatros.cnb.net. Cochabamba - Bolivia

Cultural, pero que permite la operativización de nuestra ciencia, hacia lo que queremos entender aquí como "los usos sociales" de la misma, es decir, como la práctica científica que impulsa un conocimiento compartido y en términos de utilidad social, desde una perspectiva crítica y comprometida, que responda a las demandas sociales. Para lo anterior, varias reflexiones se hicieron necesarias, especialmente una mirada amplia de contexto, puesto que el propio devenir nos ha demostrado que si funcionamos como "islas" dentro de realidades sociales, no habrá respuestas de la arqueología hacia la sociedad.

## Antecedentes

**Figura 1.** Vista general de Incallajta

Incallajta constituye un complejo arqueológico de alrededor de 30 hectáreas de extensión. Se encuentra en el Municipio de Pocona, Provincia Carrasco del Departamento de Cochabamba-Bolivia, aproximadamente a 140 kilómetros al sudeste de la ciudad Capital del departamento (Figura 1). El año 1988 ha sido refrendado como Monumento Nacional.

El año 2000, se han llevado a cabo las primeras prospecciones arqueológicas sistemáticas extensivas en la zona de Incallajta, los valles y alturas de Pocona y sus alrededores, registrándose sitios de diversas épocas y aquellos que presentan patrones típicos incas –Kanchas, terrazas agrícolas, andenes y especialmente lugares de almacenamiento (silos o *collcas*), caminos y rutas, puestos de control de acceso y de agua–, que muestran la enorme importancia agrícola de la zona y el usufructo por parte de los incas. Las prospecciones y esta perspectiva regional, han permitido una mejor contextualización y acercamiento al significado de Incallajta. Por otra parte, los años 2001, 2003, 2005 y 2006, se han realizado excavaciones en varios de los sitios incas. Las excavaciones realizadas en el Monumento han revelado diversas funciones: públicas, rituales, domésticas, arquitectura de élite, militares/defensivas. Lo más importante es haber llegado a la conclusión de Incallajta como un sitio multicomponente, que cumplió diversas funciones y que no se trata simplemente de una "fortaleza", un sitio aislado o de frontera como se la tenía considerada antes de las investigaciones. Por el contrario, hoy se hace cada vez más evidente que este lugar fue el centro de manejo y control del aparato estatal inca en la zona.

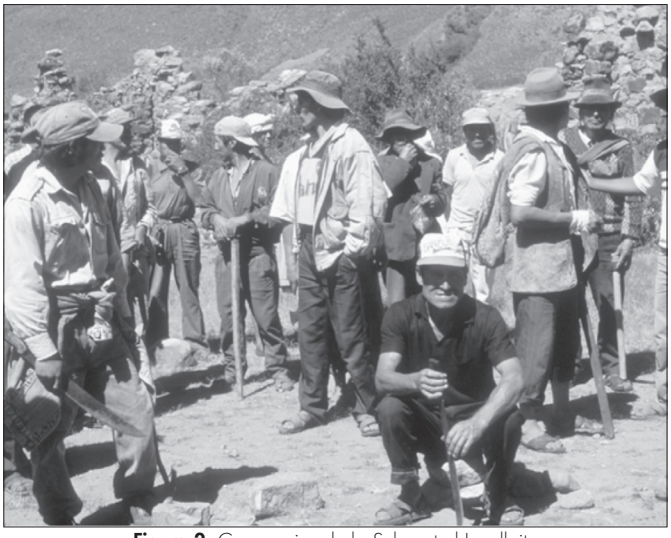


**Figura 2**. Comunarios de la Subcentral Incallajta

Pero este Monumento Nacional tampoco hoy está aislado, se encuentra en medio de comunidades campesinas quechua-hablantes (Figura 2). Las cinco comunidades directamente involucradas con el sitio son: *Quirusillani*, *Machajmarca*; *Vacas K'uchu*, *Leuque* e Inca Bajo. La base de su organización es el sindicato y los cinco sindicatos/comunidades conforman la Subcentral Incallajta, éste es el nivel más importante, pues es aquí donde se da la toma de decisiones, las que desde 1999 y hasta la actualidad se toman de manera conjunta con el municipio y las entidades competentes, trabajo que es la base de sustento del modelo que se propone.

La somera mención al sitio e investigaciones es:

- Porque sin investigación no sabemos nada y no podemos transmitir nada, ni realizar la gestión de ningún recurso patrimonial u otro.
- Porque debemos saber qué tipo de sitios (recursos patrimoniales), tienen potencialidades para su exposición al público, todos son gestionables, pero no necesariamente todos pueden ser expuestos.
- Y porque en arqueología/antropología y en cultura en general, al igual que en cualquier sector (salud, educación, etc.), también se debe tener profesionales que encaren la gestión y la administración de nuestras disciplinas.

La mención a la gente es:

- Porque los arqueólogos/antropólogos tenemos responsabilidades sociales y debe ser parte de nuestra ética profesional el trabajar con la gente, transmitir nuestros conocimientos y generar nuevos, compartidos con los saberes locales.
- Porque el devenir histórico y social de nuestros países nos está demostrando que ya no se puede trabajar más **sin** las comunidades (sean indígenas o no), es decir, sin los actores sociales locales directos y esto queda cada vez más claro, para cualquier recurso que se quiera trabajar y gestionar.
- Finalmente, la mención al organismo de toma de decisiones es muy importante, pues en temas de gestión, se debe saber exactamente con qué instancia se tiene que trabajar, para evitar el despilfarre de esfuerzos y energía con instancias que nada tienen que ver con las decisiones[2].

La investigación proviene de una experiencia práctica y posiblemente ése sea su mayor valor, el no haber quedado simplemente en el enunciado teórico. Así, se origina en un proyecto planteado desde la arqueología, con los objetivos, métodos y técnicas propias de esta ciencia, pero que dado el accionar permanente, fue precisando cada vez más un enfoque antropológico y que, por la necesaria proyección del mismo a los pobladores, devino en una particular investigación dentro del campo de la Gestión Cultural. Lo particular del caso es que identidad y participación se han ido estructurando a través del patrimonio, demostrando la potencialidad única que los bienes culturales tienen de cohesionar y catalizar procesos. Se habla de un proceso que continúa y tiene proyección futura; esto es particularmente importante, pues toda gestión debe ser asumida **como un proceso** sobre el cual se adquieren responsabilidades.

La justificación se da, porque no se puede ignorar el contexto de nuestras investigaciones y precisamente el Municipio de Pocona y la zona de Incallajta, tienen agudos problemas (e índices) de pobreza, excesiva parcelación de tierras, falta de sistemas de riego, malos caminos para sacar sus productos, etc. y, sin embargo -a diferencia de otras zonas-, el área tiene un considerable potencial a nivel de patrimonio cultural, susceptible de ser potenciado turísticamente, en el sentido que queremos entender en esta propuesta y que se verá más adelante.

En otro sentido, el trabajo se justifica por la nula reciprocidad y beneficio social de los proyectos arqueológicos hacia los pobladores locales; por la carencia de gestores culturales, así como de políticas culturales; y más importante aún, por el riesgo de entender el patrimonio y la identidad cultural como algo estático e intocable, como todavía insisten en hacerlo algunos sectores.

A nivel metodológico, es de todos conocido que el punto fuerte de la antropología es su método de observación participante, sin embargo, la experiencia práctica nos ha llevado a proponer una metodología general de trabajo de investigación-acción, pudiendo concluir que se trata más bien de una **Gestión Participante** con todos los actores intervinientes.

## Propuesta

La propuesta ha sido delineada y publicada en otras oportunidades (Muñoz, 1999 a 2006), sin embargo, con fines de apoyo a la reflexión aquí se la retoma esquemáticamente. Se trata de un modelo de Gestión Cultural Mancomunada, con enfoque sistémico y desde un nivel "meso", para un verdadero desarrollo humano integral, de beneficio para nuestra ciencia y para las sociedades con las que trabajamos.

2 En el caso que nos ocupa, la Subcentral Incallajta, forma parte de la Central Campesina de Pocona, dependiente de la Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de Cochabamba, la cual a su vez forma parte de la Confederación de Campesinos de Bolivia. Muchas reuniones iniciales tuvimos que realizarlas a nivel de la Central Campesina de Pocona; sin embargo –aunque todavía algunas reuniones requieren la gestión a esta instancia– el nivel identificado, legítimo y la instancia máxima en relación con la toma de decisiones en este patrimonio, es la Subcentral, con la cual trabajamos.

**La Mirada "Micro" y el Desarrollo**

Una de las limitantes serias en nuestra ciencia a nivel de los posibles "usos sociales", es la mirada "micro" con que realizamos las investigaciones. ¿En qué contexto social las desarrollamos?; ¿en qué realidad social? ¿micro y macro?; ¿en qué modelo social, económico y político estamos insertos?; ¿al internarnos al campo, somos concientes de la incidencia que ello puede tener en los actores locales?, ¿o es que solamente nos preocupa la ególatra incidencia en la academia?

En razón de lo anterior, aquí se considera urgente la alusión a Desarrollo y Cultura, dado que este binomio tan insistentemente repetido en varios foros, tanto por los trabajadores e investigadores de la cultura -que normalmente desconocen instancias, teorías y conceptos del desarrollo-, como por académicos y especialistas en desarrollo -cuyo desconocimiento del contenido antropológico y de la cultura en general, también es notable-, normalmente está desprovisto de contexto y significado y unos y otros especialistas simplemente los mencionan, poniendo cada quien la balanza de su lado, sin aclarar su comprensión y mucho menos su relación, cuestión que es planteada hacia el final del trabajo.

Al cuestionar desde una perspectiva cultural más integradora el planteamiento del actual modelo de desarrollo como crecimiento económico, dejamos establecido que, "desarrollarse", implica desplegar y utilizar las capacidades potenciales para alcanzar un mejor y más completo estado. Allí es importante el concepto y la conformación de Capital Social con sus premisas de credibilidad y confianza, con su privilegio de lo comunal sobre lo individual, etc., y como un motor básico de desarrollo (Fukuyama, 1995:103). Otro concepto complementario al anterior y que nos interesa recuperar en este trabajo, es el de Capital Simbólico, como "propiedad cualquiera que, percibida **como legítima**[3] por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, al responder a unas "expectativas colectivas", socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico" (Bourdieu, 1988:171-172). Estos dos conceptos son básicos para lo que queremos entender aquí como desarrollo.

De igual manera nos inclinamos por el *Desarrollo a Escala Humana,* que implica lograr la transformación de la "persona-objeto" a la "persona-sujeto" del desarrollo (Max-Neef y otros, 1986: 14)[4], privilegiando el *ser, hacer y estar* más que el *tener*, mostrando más una concepción de "necesidades" entendidas como una "posibilidad" de desarrollo de nuestros anhelos, pasando a ser seres activos y protagonistas y, por lo tanto, tiene más relación con la cultura.

En lo que se refiere a Desarrollo Local, nos interesa la referencia expresa al territorio, aunque se debe tener especial cuidado de no considerar territorios con fronteras rígidas, dada la "fluidez" de la cultura. Finalmente y como preferencia de enfoque de este trabajo, se retoma la propuesta del Desarrollo Local Comunitario, teniendo en cuenta el sentido "comunitario" desde la perspectiva de Téllez (2002), en el que se distinguen tres principios:

> **Primero**: no hay una persona o personas en el mundo que no tenga habilidades, experiencias, intereses o capacidades. Se trata de identificar y movilizar todas esas potencialidades.
>
> **Segundo**: no hay comunidad en el mundo que no tenga activos, riquezas, recursos y potencialidades (que a veces están dormidas o desapercibidas, pero las hay).
>
> **Tercero**: todos estos recursos existentes tienen la potencialidad de ser movilizados y conjugados para el desarrollo económico y social.

Todo lo anterior debe ser considerado como parte de las bases del modelo llevado a cabo en Incallajta.

Adscritos al Desarrollo Local Comunitario, privilegiamos el nivel "meso" propuesto por Albuquerque (1996), por sus posibilidades de intermediación entre lo macro y lo micro que implica, "aprovechar las potencialidades de los otros dos niveles (macro y micro) y **porque es de ahí de donde se puede ofertar y crear modelos de gestión**"[5].

Esto es muy importante, porque justamente la propuesta de este trabajo es que por el momento y por lo menos a nivel de lo cultural, no se puede partir de un desarrollo "desde arriba" (la discusión sobre el fracaso del mismo es inagotable y sólo ha generado mayor pobreza y exclusión), ni tampoco solamente

3 El subrayado es de quien suscribe.
4 Los autores proponen un esquema de análisis en una matriz que cruza categorías existenciales (ser, tener, hacer, estar) y axiológicas (de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad).
5 El subrayado es mío.

"desde abajo" (que fue la tendencia en los últimos años), porque empíricamente se percibe que una vez que en Bolivia se decretó la Ley de Participación Popular[6] en 1994, inmediatamente las demandas fueron comunes a la mayoría de los municipios: plazas, postas, canchas de básquet o fútbol, sedes sindicales, los propios edificios y vehículos de los municipios, etc., necesarias, pero de ninguna manera suficientes. Por ello, una vez superada esta primera etapa y satisfechas algunas de las necesidades importantes -arquetípicas pero poco imaginativas-, se abre el camino hacia los anhelos culturales de la gente y lo ya contemplado en el desarrollo humano y comunitario, desde un inicial nivel medio.

Desde una mirada cultural, la nueva noción del desarrollo implica verlo como un *proceso*, en relación al aumento de la capacidad de acción de la sociedad sobre sí misma. Como dice Pániker (citado en Licona, 2001:1), nuestra búsqueda no es estar en "vías de desarrollo", sino en "vías de plenitud", con los anhelos como "la mirada hacia algo que se desea alcanzar", es decir, a un desarrollo impulsado por los propios anhelos.

**Cultura, Identidad y Patrimonio Dinámicos**

Siguiendo con la deliberación y al no obtener mayores beneficios de la propia teoría empleada en la Arqueología, se considera que el tema, tiene necesariamente que pasar por cuestiones de cómo consideramos la cultura, la identidad y el patrimonio.

Sin entrar en mayores discusiones -aún no resueltas en el seno de las ciencias sociales- sobre el término "cultura", simplemente mencionamos nuestras preferencias, bajo el entendido de que la cultura es lo que le da identidad al ser humano; en tanto producción de bienes materiales y simbólicos, surge de la interacción social, de la iniciativa, creatividad y necesidades humanas, según las exigencias del momento histórico, hablamos de la cultura pensada como **un sistema abierto,** inclusivo.

De igual manera, en cualquier perspectiva, la identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino una unidad distinguible con carácter subjetivo y relacional, es decir, es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros, y debe ser reconocida por los demás en contextos de interacción y comunicación. Y lo mismo podemos decir de las identidades colectivas, ya que éstas también se basan en un sentimiento de pertenencia o autoadscripción que puede darse por diversas causas -las más frecuentes hacen referencia a sentimientos de lealtad-, pero sobretodo, por apropiación e interiorización del complejo simbólico-cultural, que los distingue de los "otros".

Por lo anterior, asumimos identidad en este contexto, como el conjunto de valores y creencias (una cultura) internalizados, que ha ido evolucionando y configurándose en el tiempo, es decir, que tiene construcción histórica. La identidad no es estática ni dogmática y no necesariamente está en el lugar donde nació, sino que se relocaliza por otros criterios y asume continua transformación e historicidad.

Aceptada esa noción de identidad dinámica, abierta, en permanente comunicación, podemos entender entonces que ciertas "entradas" tienen la capacidad de cualificarla, reforzarla, -o incluso recrearla-, y el Patrimonio Cultural es una de ellas, éste es nuestro caso.

Pero un patrimonio entendido ya no sólo como los monumentos, sino todo aquello que se arraiga en un lugar y que muestra rasgos propios, abarcando todos los bienes de la cultura, lo heredado del pasado, la modernidad, el conjunto de producciones creativas del individuo o del colectivo, incluyendo el paisaje y el marco general de la vida. Por ello, el patrimonio no es estático, sigue creándose todos los días, se renueva, incrementa y enriquece permanentemente, en un proceso continuo en tiempo y espacio de creación y renovación y requiere de una población educada y capacitada para su manejo, valoración y protección.

Y es justo por el dinamismo del concepto y por el de los propios pueblos e identidades, que el Patrimonio Cultural es un referente multivocal y aquí se retoma la multivocalidad propuesta por Víctor Turner (1980), que significa que el mismo objeto o símbolo puede llevar significados distintos en contextos sociales diferentes, basándose en el código interpretativo del destinatario; a su vez ello remarca implícitamente la capacidad de respuesta de la población ante el patrimonio.

Cabe aquí mencionar la paradoja de la globalización, que constituye en la explosión de identidades en todo el planeta, donde, siguiendo a Ottone (1999), se advierte el choque entre tendencias modernizadoras de la globalización y construcciones identitarias emergentes, en las que la tradición es reinterpretada como arma de identidad y combate a lo moderno occidental, pero por fuertes y conflictivas que sean, no anulan los procesos de modernización, ni son impermeables a la fuerza de los elementos universalistas

6 Ley que asigna recursos a los gobiernos municipales, basándose en el territorio y sus pobladores.

que conlleva el proceso de globalización, por lo que se debe tender, más bien, a formar equilibrios entre lo global y lo local. Esto es particularmente importante, dado el proceso de identidad emergente y la gestión mancomunada que se está dando en Incallajta en torno al Monumento arqueológico.

Por todo lo anterior y porque se debe terminar con la tendencia a la "musealización" de identidades, territorios y patrimonios, hemos de entender -y proyectar- el Patrimonio Cultural, como un bien fundamental de inapreciable valor estratégico que, por su singularidad, autenticidad y referencia de identidad, es un dinámico y buen motor para el desarrollo local a través de su gestión creativa.

Y porque no, se lo puede ver también con un sentido utilitario, dado que el patrimonio existe en función de su uso social. Pero aquí no se habla de un patrimonio "prostituido" al mercado y sin sentido, sino de un patrimonio entendido en nuestros propios términos, como la manifestación viva, objetivada, tangible o intangible, de una apropiación simbólica, jerarquizada y seleccionada por un grupo, como referente de identidad. Es decir aquel patrimonio dotado de contenido y significado, del patrimonio legítimamente apropiado y con total participación de sus protagonistas, como un emblema de identidad al futuro. Esto es algo que requiere urgente y especial atención y cuidado, en la consideración del, hoy tan de moda, Turismo Cultural.

**Algunas consideraciones…**

Introducir la función de uso social de nuestra ciencia requiere, a nuestro modo de ver, la presencia de nuevos roles y figuras; la figura que aquí se propone parte de la Gestión Cultural.

Es en ese nuevo esquema donde la antropología/arqueología pueden jugar un papel fundamental, encontrando una oportunidad única de refuncionalizar sus saberes, no sólo desde una visión que evalúe únicamente en qué reside lo étnico (sin duda importante por cierto), sino también con una visión fresca de hoy, de lo que la gente desea desde lo profundo de su ser.

No se trata de lograr sólo etnografías descriptivas (o interpretativas) de los grupos con los que se trabaja y a su vez que estos grupos sean "objeto" de estudio. Adorno (1984), da cuenta de que la cultura lleva en sí misma la crítica y, desde la noción ya asumida de cultura viva, abierta e inclusiva, parecería que muchas veces los nostálgicos son los antropólogos, no los indígenas, quienes saben que si no pactan con el presente, no tienen futuro y son conscientes de que es una relación con conflictos y dominios.

En Bolivia -y por qué no decirlo, en varios de nuestros países-, los proyectos de desarrollo han comenzado a incluir antropólogos en la ejecución de los mismos, quedando éstos en algunos casos -como en los tiempos de colonización- como proporcionadores de datos a las empresas y ONG's, que la mayoría de las veces utilizan estos conocimientos para sus propios intereses.

Peor aún es el caso de muchos proyectos de arqueología, donde el "arqueólogo" -aquel ser investido de un aura de tanta envergadura proporcionada por la `magia´ que genera el sólo nombramiento de la palabra "arqueología"- llega (como suelen referir los pobladores) a hacer sus "hoyos" (ofreciendo recompensa monetaria para poder ingresar a "su sitio", como le dicen) y luego se va sin que nadie sepa de qué se trata y ni siquiera en qué es utilizada esa información; convierte a los pobladores en sujetos de "paga" y pervierte cualquier relación patrimonial que pudiera establecerse.

Sin embargo, la antropología debería jugar otro rol, en el que los antropólogos y/o arqueólogos no miren desde fuera las problemáticas, ni trabajen para un proyecto con sólo beneficios privados ajenos, o "estudien" a la gente -o su pasado- para sus propios proyectos académicos, sino que se sumerjan en la realidad social, para incidir y coadyuvar en la proyección de los *anhelos* que los *estudiados* desean, en proyectos que podrían denominarse como de *realización comunal o cultural*.

Sin entrar en mayor discusión sobre los "sujetos" de estudio o de paga, se piensa -como se mencionó al inicio-, que los réditos mayores para lo anterior, se logran más bien, con una **gestión participante**. En ese sentido, en esta investigación la parte antropológica, sin ser estrictamente tal, está enfocada a partir de la Gestión Cultural.

Cabe aclarar aquí, que no se pretende que todos los antropólogos y arqueólogos se tornen en gestores culturales, pero sí que al menos algunos de ellos -como en cualquier sector, ya se dijo-, se ocupen de la gestión, gerencia y administración de nuestras ciencias y con la gente. Por su parte, aquellos interesados y ocupados únicamente en su investigación, siempre pueden recurrir a otros gestores culturales, ya que este **proceso** implica una enorme inversión de tiempo y de ninguna manera se reduce a la trivial foto del arqueólogo con los comunarios. Lo ideal sería que en nuestras instituciones culturales nacionales, se piense seriamente en ello y puedan tener a estos especialistas como personal de planta.

**La Gestión Cultural**

Se tiene el convencimiento de que sin gestión cultural no existe un desarrollo completo e integrado. Sin embargo, la Gestión Cultural, muy en boga en estos días, debe ser tomada con mucha cautela, especialmente aquella tendencia iberoamericana, donde se observa un transplante a-crítico de las metodologías desarrollistas de gestión empresarial (marco lógico, ciclo del proyecto, planificación indicativa, planificación por proyecto, etc.) y demasiado direccionada a consumo cultural e industrias culturales (cine, música, literatura, arte, medios de comunicación etc.), que no corresponde a nuestras realidades, es decir, con una visión muy poco antropológica, todavía muy elitista de la cultura y sin mayor creatividad a las herramientas que se puedan retomar del desarrollo. Lo mismo pasa en Bolivia donde maestrías en Gestión del Patrimonio, ofertan típicas materias de desarrollo y conciben el patrimonio más bien a nivel de arquitectura y urbanismo y no como procesos culturales complejos y de alta responsabilidad.

En virtud de lo anterior y con referencia a nuestra propuesta, respecto a la definición de **Gestión Cultural**, nos adscribimos a Guedez, definiéndola como:

> "….el conjunto de acciones que potencializan, viabilizan, despiertan, germinan y complejizan los procesos culturales, dentro de su particularidad y universalidad… Es un trabajo organizado, es decir, con sentido. Hace referencia a la animación, la mediación, la promoción, la administración, la habilitación, y el liderazgo de los procesos culturales" (Guedez, 1994:262).

La figura clave en este aún incipiente paradigma es la del Gestor Cultural, imprescindible actor sociocultural que -dentro de su función- vende y maneja ideas de dimensiones simbólicas. Desde su posicionamiento de cientista social, puede y debe manejar los conceptos básicos de la Gestión Cultural que tienen que ver con la capacidad de relacionar y llevar a los actores sociales a un contrato o pacto; de lograr la necesaria autonomía del hecho cultural; de generar indicadores adecuados para la evaluación y otros.

Sin embargo, de acuerdo con nuestra realidad y el enfoque de desarrollo propuesto para nuestro caso de estudio, tenemos preferencia por la siguiente definición, donde **Gestor Cultural** es aquel que:

> "… impulsa los procesos culturales al interior de las comunidades y organizaciones e instituciones a través de la participación, democratización y descentralización del fomento a la actividad cultural. Coordina, como actividad permanente, las acciones de administración, planeación, seguimiento y evaluación de los planes, programas y proyectos de las entidades y organizaciones culturales o de los eventos culturales comunitarios" (web Manizales, 2005).

De lo que no hay duda es que el Gestor Cultural es un promotor y un agente de cambio, **que tiene que generar políticas** como resultado del estudio y la investigación del medio cultural en el cual se encuentra al servicio de gestión y "**que debe construir su propio modelo de gestión** de acuerdo con el conocimiento que tenga del análisis de las condiciones y circunstancias en las que han surgido…" (Abello, 1998: 1).

**Principios-base del accionar**

Como se ha indicado, normalmente los trabajos arqueológicos en campo han estado regidos por un trámite despersonalizado; sin embargo en nuestro caso, desde los inicios del Proyecto en 1999, se ha partido de los siguientes principios:

a) Que un verdadero desarrollo humano integral -enfatizado en el componente patrimonial- se dará solamente con el concurso de todos los actores involucrados.

b) Que se debe emprender el manejo de recursos culturales como si fuera una empresa generadora de nuevas alternativas socioeconómicas.

c) Que los cientistas sociales debemos jugar éticamente el rol de mediación entre patrimonio cultural viviente y los sectores de la industria cultural y turística

d) Que en nuestro caso específico, se debe apoyar los procesos de apropiación patrimonial e identidad emergente que se están dando en torno al monumento de Incallajta.

**Premisas y requisitos del Modelo**

Sumando a lo ya arriba mencionado, al centrar nosotros estos procesos en la figura del Gestor Cultural, queda claro que tanto éste como las comunidades con las que trabaja, deben ser poseedores de **capital y eficacia simbólicas**, además de **capital social**, obviamente. Se trata de identificar, reconocer y respetar estos respectivos capitales, para sintonizarlos en una misma "frecuencia" en el proceso.

Pero además el **gestor** debe tener otras *cualidades*, académicas, sociales y humanas, especialmente debe **ser ético y transparente.** Su accionar debe tener como punto de partida el liberar, no cohibir, unificar, fomentar la creatividad y lealtad, y debe estar en el "medio" de todo el proceso y proyecto.

Por su parte, las **comunidades** deben tener participación activa, plena y absoluta entendida como base del capital social, deben tener **toda la información** para su involucramiento, para que la noción de cultura y patrimonio cobre cada vez más sentido de vivencia y pertenencia. Deben tener empoderamiento, en tanto capacidad de las personas para elegir entre opciones mediante la participación directa en los procesos de toma de decisiones.

La **planificación** es un aspecto crucial en todo el proceso de gestión y casi podríamos decir que de ello depende su éxito o fracaso; debe ser totalmente participativa, con los actores sociales locales como protagonistas principales, privilegia el "aprender haciendo", se aprende mientras se formula y ejecuta el Plan, bajo los principios de animar, escuchar y registrar, no de dirigir, manipular e interpretar y por lo tanto es original, versátil, no formal, se permite la intuición y la improvisación. Entendemos la planificación como una herramienta "para lograr los sueños" (Licona, 2001:2), la misma que reconoce y valora los saberes locales, propiciando la apropiación del proyecto y, por lo tanto, asegurando su sostenibilidad. Además, a nuestro entender, ésta debe ser **conjunta y mancomunada**.

Al interior de la planificación, algo fundamental es la **comunicación**. Se debe tener una comunicación interactiva, reciproca, un "diálogo e intercambio de saberes" entre lo técnico y lo empírico, desde la práctica y para la vida, es un proceso entre la creatividad sistemática y la improvisación[7] (García Motta en Cox, 1996:12). En ella, ambos interlocutores son emisores-receptores, se prealimentan de la realidad, que es diferente para ambos, dándose una relación horizontal de cooperación, donde los mensajes fluyen en todos los sentidos.

Queremos reflexionar aquí sobre algunas cuestiones: arriba hemos subrayado la necesidad de proporcionar *toda* la información a los participantes locales y de ser éticos y transparentes (condición ***indispensable*** para contar con la confianza de los comunarios), ya que se advierte la tendencia a "quedarse" con información clave, misma que permite permanecer con "poder" y seguir manipulando los destinos ajenos y, por otra, está la tendencia de decenas de instituciones (especialmente no gubernamentales) a no capacitar a las comunidades en aspectos de gerencia, dirección, administración. Esto irremediablemente nos lleva a preguntarnos si todavía no hemos vencido nuestros "temores" a que los actores locales manejen sus propios destinos. Todo lo planteado tiene obviamente sus consecuencias políticas hacia el cambio de paradigmas en el desarrollo, porque, ¡claro! una Gestión Mancomunada estrecha y verdadera, propicia nuevos canales de creación colectiva para movilizar los anhelos frente a cualquier instancia y desafío.

**El enfoque sistémico en el Modelo**

Entendemos el *Sistema*, como parte del universo que aislamos arbitrariamente, un conjunto de elementos que están interrelacionados entre sí. Tradicionalmente la cultura corresponde a un sistema abierto, al que por lo tanto le afectan las "entradas", propiciando cambios que se denominan "transformaciones". Al considerar el enfoque sistémico, implícitamente se tienen en cuenta los siguientes conceptos:

- Homeostasis: es la tendencia que tiene un sistema para alcanzar ciertos grados de equilibrio.
- Sinergia: entendida como la cooperación o concurso activo y concertado de varios órganos para

7 En el caso de Incallajta, la participación de todos los actores en la planificación ha sido fundamental, no sólo a partir de problemas a resolver, sino de iniciativas y anhelos detectados. Siendo sinceros, a veces tanta sistematización no es necesaria y en algunos casos, incluso suele asustar a los comunarios. Allí la gente es más bien visual (los videos son muy efectivos) y oral (la comunicación interactiva es lo más efectivo con ellos) y por lo tanto reacia a poner nada por escrito. Las comunidades tienen su reunión de manera mensual al pie del sitio, pero muchas de ellas surgen espontáneamente o de acuerdo con las necesidades de coordinación, así que las fechas también pueden volverse flexibles y las realizamos al aire libre, en el sitio o en el Municipio, o en la ciudad de Cochabamba, dependiendo los asuntos a tratar.
Tanto en la planificación como en la comunicación, es muy importante la participación de todos, es decir de autoridades y bases, pues muchas veces los comunarios miembros expresan su voto en las reuniones, sin pasar la información a sus bases y ello puede ocasionar serios problemas que finalmente podrían redundar en su retractación, esto no sucede cuando toda la población está informada y en acuerdo.

realizar una función; el objetivo alcanzado por un todo.

- Contingencia: es el riesgo, tiene que ver con lo incierto y, por consecuencia, con el futuro o lo posible, corresponde a una zona en la cual se desconoce lo que va a pasar, puede ser un hecho positivo o negativo.

Como se visualiza en nuestro modelo (Figura 3), en el nivel de "arriba" se tiene al Estado, instituciones oficiales, Organizaciones No Gubernamentales, etc.; y en el nivel de "abajo" se tiene a los actores locales y protagonistas actuales, municipios y comunidades con sus propios saberes. En el nivel meso tenemos al gestor, que representa el *in put* o la "entrada", con sus conocimientos y cualidades y su capacidad de mediación entre lo macro "arriba" y lo micro/local "abajo", es decir, entre los saberes e institucionalidades. Una vez provocada la "entrada", ésta por consecuencia, produce los cambios y transformaciones en la cultura y el medio, en un equilibrio dinámico, es decir, "homeostasis". La Gestión Mancomunada estrecha y permanente entre los actores de todos los niveles, es decir la suma de todos esos esfuerzos, es lo que en el modelo será la "sinergia". Pero como se considera que ningún modelo es infalible y más aún en este caso, debido a que el trabajo enfatiza en la participación y el modo del ser humano no se puede dejar de lado el considerar la contingencia, de prever las consecuencias.

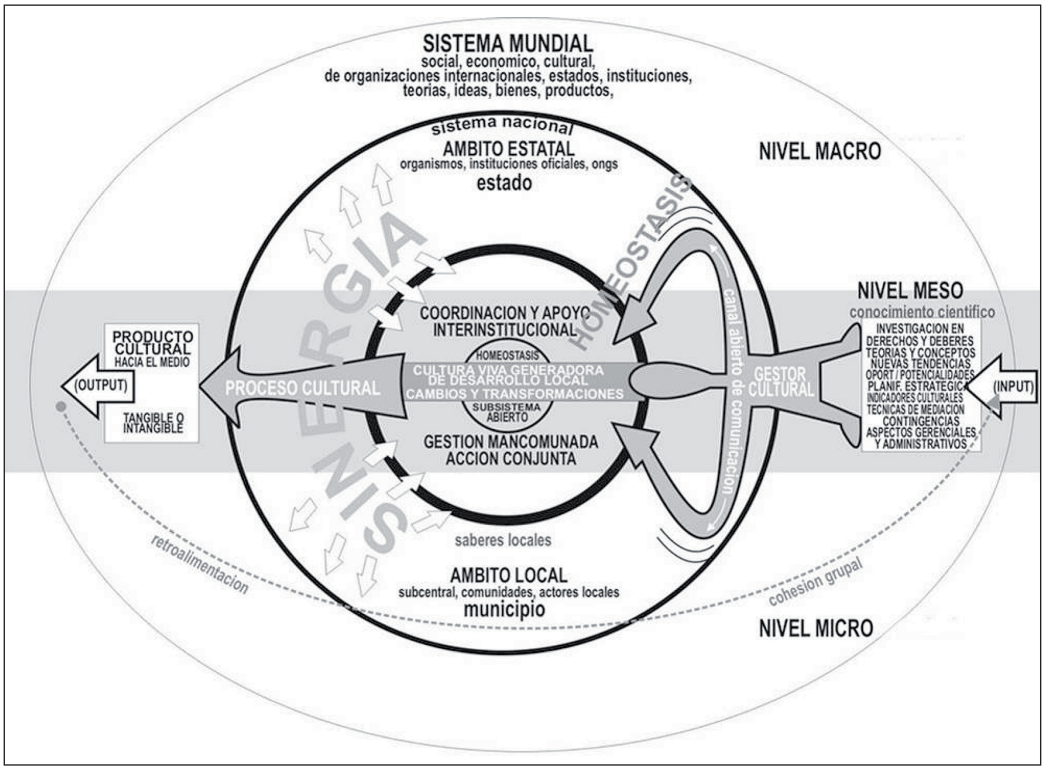



**Figura 3**. Diagrama del Modelo propuesto (Elaboración Muñoz, 2005)

## Una política posible para el funcionamiento del Modelo

Un trabajo que se quede simplemente en la propuesta del modelo, sería –a nuestro modo de ver-, un trabajo incompleto, se tiene la obligación de proponer también políticas viables para el funcionamiento de nuestras propuestas, así reforzamos lo que Abad (1999:21) indica: "Partimos de una noción de cultura, para definir un modelo de desarrollo cultural, el mismo que se vuelve operativo en políticas culturales, que son puestas en práctica por los gestores culturales".

En nuestro caso concreto, en virtud del éxito alcanzado, y porque para que un modelo o una experiencia de esta naturaleza sea efectivo -y tenga un impacto mayor a nivel de todo el país-, se deben considerar **políticas para captar gestores culturales** para impulsar los sistemas (en el entendido de que cada empresa o proyecto cultural puede ser tratado como un pequeño sistema al interior de uno mayor).

La política que aquí se propone, retoma la del **Servicio Social** de México, que consiste en la obligación de "la prestación del servicio social **como requisito previo para obtener título o grado académico**" (Venegas Huerta, Web). El humanista Alfonso Caso la concibió, apoyado en el criterio de que una Universidad sostenida directa o indirectamente en gran parte **con dinero del pueblo**, **no debe ni puede crear profesionistas para el solo provecho de los individuos que reciben esta educación**, sino que el impartir la cultura profesional solo puede justificarse si el profesional **devolverá más tarde en forma de acción social**[8] los beneficios que recibió por medio de su cultura (*ídem*).

## Reflexiones finales

El modelo propuesto no es una utopía, ya que proviene de una experiencia práctica que, con el trato cotidiano, el acercamiento que se ha tenido con los comunarios y el municipio, ha rebasado los objetivos y expectativas iniciales de un simple proyecto de investigaciones arqueológicas, convirtiéndose en un proyecto integral de beneficios y esperanza extendidos a toda una región. ¿Cuál es hoy el significado actual de este bien patrimonial para los actores locales?. En los inicios del proyecto (1999 y 2000), fue muy evidente la inexistencia de una memoria larga en los pobladores; consultados sobre el significado del sitio, las respuestas no variaban de ser: "dice que son piedras de los incas", "paredes o piedras antiguas a la orilla del río", etc.. La multivocalidad del sitio adquiere hoy connotación sobresaliente, ya que gradualmente se vislumbra el proceso de apropiación e identidad emergente que se está dando en torno al Monumento. La recuperación de sus tradiciones, el entusiasmo en la coordinación, la participación activa, la búsqueda del conocimiento del significado y función del sitio, la inversión de tiempo y esfuerzo en tareas de conservación y limpieza, la asignación de recursos y personal propios, la cesión de terrenos comunales para su deslinde, las normativas y restricciones por ellos puestas (contra pastoreo, cultivo y juego), en su afán de defender y proteger su patrimonio, dan cuenta cabal del nuevo significado que Incallajta ha adquirido en el imaginario de los propios pobladores. Incallajta va pasando a convertirse en capital cultural y simbólico de la zona; esta fuerza simbólica está materializada en el propio sello institucional de la Subcentral y por qué no decirlo, en todo el territorio, ya que el logotipo identificable del Municipio de Pocona es precisamente la cabecera del edificio principal del Monumento.

En cuanto a gestión propiamente dicha -como se mencionó al inicio-, en los últimos años se ha hablado mucho de *Desarrollo "y" Cultura***,** pero consideramos que Cultura unida solamente con la conjunción ***"y"*** al Desarrollo, no tiene mayor sentido ni connotación; por ello, nuestra propuesta es la inclusión de la palabra ***"gestión"***, como acción permanente y como la unión entre ambas. Así se considera que, la mejor forma de dar un uso social a nuestra ciencia y la **única forma de buscar la relación y conexión entre Cultura y/o Patrimonio Cultural** -en cualquiera de sus expresiones o manifestaciones- **y Desarrollo**, **es a través de la Gestión Cultural**.

Respecto a nuestra ciencia, queda claro que explosión de identidades, diferencias, localidades, particularidades y las ansias de protagonismo y autogestión de los seres humanos en tanto tales y su diversidad, vienen junto a la necesidad de encararlas académicamente o al menos desde las ciencias sociales y a repensar nuestros estudios en el caso particular de la arqueología. De parte nuestra, creemos más en el trabajo con la gente que en el ensimismamiento académico, sentimos que la Academia de alguna forma nos paraliza, nos obliga a muchas referencias, citas, etc., y nos nubla estas otras narrativas, donde caben la intuición, la experiencia práctica, la evidencia empírica y un vocabulario simple; son las "pautas" que pone la propia ciencia y que no terminamos de asimilarlas a gusto. Por otra parte, debemos tener en cuenta que no sólo los Estados-Nación tienen tradiciones inventadas, todas las tradiciones son inventadas -incluidas las de nuestra ciencia-, y que también nosotros conformamos una comunidad imaginada (a la cual -en tanto "científicos"- estamos a la vez sometidos), que despóticamente nos autoriza a tratar los hechos del pasado, como privativos de pocos "elegidos". Además vale la pena en este momento acotar que, cuando no tenemos un caso específico, es decir la referencia en la realidad concreta y vivida, siempre podemos quedarnos en la teoría sin saber si funciona o nó y para quien. De cualquier manera, está muy bien que los arqueólogos reflexionemos sobre estas y otras cuestiones, simplemente, no nos quedemos en la reflexión, eso es lo más importante y no tanto lo académicamente válido y directamente apuntalado al ego "científico". Al parecer los arqueólogos estamos siempre pensando que somos los únicos que tenemos que ver con el Patrimonio (arqueológico u otro). No. Existe mucha gente que desde distintos ángulos y disciplinas también se involucra y que quisiera entender lo que escribimos. Por ello, desde un principio no nos interesó plantear nuestra propuesta desde la teoría empleada en arqueología o sus tendencias académicas, y más bien se prefirió encararla desde una visión más amplia de otras formaciones y vivencias, con palabras sencillas y especialmente prácticas.

8 El subrayado es mío.

Este constituye un primer paso importante a nivel nacional y se espera pueda convertirse en un modelo del accionar especialmente en el caso de la arqueología, que fue el motor de arranque de este trabajo, que por conllevar en sí misma los temas y responsabilidades patrimoniales, por la naturaleza de su trabajo de campo y porque el accionar arqueológico puro no rinde beneficios a las comunidades con las que se trabaja, ésta debería ser parte obligatoria y ética de su accionar. Discrepamos con algunos colegas -con interesantes puestos consolidados en el extranjero muchas veces gracias a los trabajos que realizan en nuestro países- y su soberbia de "solo venir a hacer arqueología" (como si lo anterior no fuera parte deontológica de la misma), indicando que el resto no es parte de su trabajo y obviamente sin retribución alguna a la sociedad que los acoge. Consideramos que este modelo puede también ayudar a paliar en algo, la colonización eterna a la que estamos sometidos tanto las comunidades como los investigadores en nuestra ciencia (y sobre la que convendría también ahondar en nuestra reflexividad), donde los arqueólogos de nuestros países jamás somos citados, asistimos a congresos, coloquios y simposios donde se discute nuestro pasado, nos "dicen" con grandes modelos (muchas veces basados en poca evidencia) quiénes éramos, cuál es nuestra historia, etc..

En otro nivel y a manera de reflexión final, queremos remarcar que, si bien en arqueología logramos la aproximación al conocimiento del pasado y debemos transmitir esta información que es altamente deseada por los actores locales, a riesgo de estar equivocados, queremos mencionar que de repente no es el conocimiento del pasado *en sí* lo que moviliza o dinamiza a las sociedades (o al menos en nuestra zona de estudio), sino que ello pasa por una re-creación y apropiación del mismo, pero con anhelos de proyección futura. En Incallajta el conocimiento y valoración del Monumento y su historia -logrados conjuntamente-, son fundamentales en cuestiones de la identidad actual de los pobladores; sin embargo, aunque jamás se les ha proporcionado información falsa o sesgada, al estar tan inmersos en este proceso de apropiación y de gestión del sitio, los comunarios no han contemplado -y no sabemos qué resultado tendría- un cuestionamiento de lo que parece haber sido la incursión inca en la zona.

## Bibliografia


ABAD, Andrés
1999 "*La cultura como contenido Simbólico*". En: **Revista Cultural.** Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Año III, No 8. Julio-septiembre, La Paz.

ABELLO, Ignacio
1998 "*Metodologías para la Gestión Cultural*". En: **Formación en Gestión Cultural.** Páginas de la OEI. Entrega junio 1998. Disponible en www.oei.org.co/cultura.htm.

ADORNO, Theodor
1984 **La Crítica de la Cultura y la Sociedad**. Ediciones Sarpe, Madrid.

ALBUQUERQUE, Francisco
1996 **Desarrollo Económico Local y Distribución del Progreso Técnico. (Una respuesta a las exigencias del ajuste estructural)**". ILPES, Santiago de Chile.

BOURDIEU, Pierre
1988 **Cosas Dichas.** Gedisa, Buenos Aires.
1997 **Los Usos Sociales de la Ciencia**. INRA, París.

COX ARANIBAR, Ricardo
1996 **EL Saber Local. Metodologías y Técnicas participativas**. NOGUB-COSUDE/CAF, La Paz.

FUKUYAMA, Francis
1995 **Social Capital and Global Economy.** BM USA, Washington.

GUEDEZ, Víctor y C. MENENDEZ
1994 "*Formación en Gestión Cultural*". En: **Memorias del Encuentro Internacional sobre Gestión Cultural.** Colcultura-SECAB, Santa Fé de Bogota.

HERNANDO, Almudena
2002 **Arqueología de la Identidad**. Ediciones AKAL.

LICONA, Winston
2001 "Planificación y Gestión Cultural". Conferencia presentada en la Fundación Teatral Kerigma, en el **Proyecto de Formación y Capacitación del Sector Cultural Juvenil para una Escuela Empresa de Creación Artística: CIRCOCIUDAD**. Bogotá.

LUMBRERAS, Luis G.
1981 **La Arqueología como Ciencia Social**. Ed. PEISA, Lima-Perú

MANIZALES
2005 *"Gestión Cultural y Comunicativa"*. Pagina web de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Entrega marzo. En: **www.manizales.unal.edu.co/pc_gesculcom/**

MAX-NEEF, Manfred; ELIZALDE, Antonio y HOPENHAYN, Ernesto.
1986 *"Desarrollo a Escala Humana, una opción para el futuro"*. En: **Development Dialogue**. Número Especial. Fundación Dag Hammarskjold, Suecia.

MUÑOZ, María de los Ángeles
1999 **Museos, Cultura y Desarrollo**. Boletín del INIAN-MUSEO U.M.S.S. Serie Patrimonio Cultural. Cochabamba.
2000 *"Arqueología, Gestión Mancomunada e Identidad: El Proyecto de Investigaciones Arqueológicas Inkallakta"*. En: **Memorias del II Congreso Internacional sobre Patrimonio Histórico e Identidad Cultural**. Universidad Mayor de San Simón, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración. Cochabamba
2000 *"Inkallajta: Arqueología, Desarrollo e Identidad"*. En **Revista Cultural**: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Año VI, Nº 20. La Paz.
2006 **Gestión Participativa del Patrimonio: Un Caso Boliviano**. CONACULTA-INAH, Serie Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural 4, México.
2006 **Patrimonio Cultural y Desarrollo Local Comunitario. El Caso Incallajta**. Cuadernos de Investigación No. 1, Serie Patrimonio. Universidad Mayor de San Simón INIAM, Cochabamba.

MUÑOZ, María de los Ángeles (Coord. Gral.)
2004 *"Incallajta, Piedra Fundamental del poder Inca en el Collasuyo"*. En: **Expediente de Candidatura del Monumento Nacional de Incallajta, como Patrimonio de la Humanidad ante UNESCO**. Documento Reservado, presentado por Bolivia en septiembre.

OTTONE, Ernesto
1990 *"Desarrollo y Cultura: Una visión crítica de la modernidad"*. En: **Revista Cultural.** Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Año III, No. 6. La Paz.

TELLEZ, Juan
2002 *"Desarrollo Económico Comunitario"*. En: **Punto de Partida**. Semanario de la UMSS. Programa de Gestión Universitaria. Año 2 Nº 9, Cochabamba.

TURNER, Víctor
1980 **La Selva de los Símbolos.** Siglo XXI Editores.

VENEGAS HUERTA, Francisco Javier:
**"***Legislación sobre servicio social. Vol. I: Algunas reflexiones sobre el règimen constitucional del servicio social de estudiantes"*. Anuies (Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior". En: **http://www.anuies.mx/principal/servicios/publicaciones/libros**

# Aplicación de imágenes satelitales de Google Earth en Arqueología

*Huber Catacora Alvarado - Marcos Michel López*[1]

## Introducción

El uso de imágenes aéreas en arqueología ha ido evolucionando desde las fotografías aéreas tomada a partir de un globo, pasando por el aeroplano, hasta las imágenes satelitales. Cada una de ellas aporta con información en diferentes grados de resolución dependiendo de su escala y calidad fotográfica.

Aunque en este caso trataremos con imágenes satelitales como herramientas de investigación, muchos de los conceptos desarrollados para la interpretación de fotografías aéreas estarán en la base de nuestra metodología de interpretación.

Utilizando las imágenes provistas por Google Earth Free, se pretende explorar las potencialidades y limitaciones de estas imágenes satelitales para la investigación arqueológica de la región Sur Yungas de La Paz. Para tal propósito, en la primera parte exponemos los antecedentes de investigación de la región, enfatizando en los métodos y técnicas aplicadas en la detección de sitios y rasgos arqueológicos. En la segunda parte describimos las características de las imágenes satelitales en general y de las provistas por Google Earth Free, además de la metodología aplicada para la interpretación de éstas. En la tercera parte evaluamos su aplicación en Sur Yungas de La Paz, resaltando sus ventajas y limitaciones para la investigación arqueológica. Finalmente, a manera de conclusión, hacemos una evaluación de las ventajas y desventajas de usar estas imágenes en la investigación arqueológica de Sur Yungas.

## Antecedentes de investigación

La mayoría de las investigaciones realizadas en la región tropical de Yungas han tropezado con varias dificultades a la hora de identificar sitios y rasgos arqueológicos. Caracterizada como una zona ecológica con abruptas pendientes, cambios altitudinales abruptos en cortas distancias y una vegetación exuberante, los investigadores han experimentado que las técnicas y métodos habituales de la práctica arqueológica son insuficientes en la mayoría de estos casos (Stahl, 1995).

En general se recurre a informantes locales que conocen la región o zona de interés, identificando de esta manera los sitios conocidos. Sin embargo, este tipo de "cobertura" no permite detectar un sin número de elementos de interés investigativo, ya que se limita al registro de lo que los informantes perciben como antiguo e importante y que suponen es de interés del investigador. Por otro lado, existen ciertos rasgos que solamente pueden ser identificados a partir de imágenes aéreas que cubren regiones o paisajes.

Por ejemplo, Estevez (1990) registra el sitio de Pasto Grande y otros de la región a partir de informaciones periodísticas e informantes locales. No realiza investigaciones sistemáticas tipo cobertura total. Rodas (2006), realiza un trabajo más sistemático a nivel de reconocimiento de superficie mediante prospecciones de cobertura parcial semisistemática. Sin embargo, tropieza con muchos problemas de visibilidad y acceso a las zonas de interés. La intensidad de su cobertura no pasa de los 5 metros de distancia entre los miembros de su equipo, y en varias oportunidades son los informantes locales los que conducen a los sitios arqueológicos (Ibidem, 86).

Son indudables las dificultades que representa trabajar en este tipo de entornos ambientales, tanto por los factores mencionados como por los costos y tiempo invertido.

Catacora y Michel (en preparación), evaluando las dificultades que las características ecológicas de Sur Yungas e Inquisivi presentan para la aplicación de prospecciones de cobertura total, recurren al uso de imágenes satelitales provistas por Google Earth Free, con buenos resultados para la identificación de amplios sectores de terrazas agrícolas y sitios arqueológicos.

1 Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas. IIAA-UMSA

A partir de estos antecedentes se consideró la posibilidad de usar imágenes provistas por Google Earth Free como un complemento a los reconocimientos de campo, las fotografías aéreas y los informantes locales, con el objetivo de identificar sitios y rasgos arqueológicos y evaluar su potencial como herramienta de apoyo a la prospección.

## Las imágenes satelitales

El uso de imágenes aéreas tiene una larga tradición en arqueología. Aunque es difícil precisar con exactitud cuando fueron usadas por primera vez, existen referencias de que Stonehenge fue fotografiada desde un globo en 1906 con fines arqueológicos. Actualmente, aún se siguen usando fotografías aéreas tanto para la detección de sitios como para la elaboración de mapas, sin embargo, también se ha hecho popular el uso de imágenes satelitales. Existe una variedad de imágenes satelitales, todas ellas tienen la ventaja de proveer una vista sinóptica que no esta disponible en las fotografías aéreas. Se necesitarían más de 200 fotos aéreas para cubrir el área de una sola imagen satelital. En nuestro medio el acceso a este tipo de tecnología aún esta restringido debido a los altos costos que representan. Sin embargo, existen en Internet algunos sitios que permiten acceder a imágenes satelitales y mapas como NASA's World-Wind (http://worldwind.arc.nasa.gov/index.html), TerraServer (http://terraserver.com), Geoeye (http://www.geoeye.com), Sanborn (http://www.sandborn.com), USGS (http://www.usgs.gov), y Google Earth (http://earth.google.com), siendo algunas comerciales y otras gratuitas.

World Wind y Google Earth Free sobresalen porque tienen opciones dinámicas que permiten ver los paisajes en perspectiva tridimensional (3D), cubren todo el mundo y son gratuitos. Google Earth Free esta más actualizada, pero tiene restricciones en cuanto a los derechos de autor, mientras que el World Wind no las tiene.

### Las imágenes satelitales y sus características principales

Una imagen satelital es una fotografía tomada desde un satélite con un sensor remoto. Estas varían según las características y objetivos para los que fueron puestos en orbita los satélites. Existen satélites para medir condiciones atmosféricas y otros para mapear las condiciones de la superficie terrestre; estas últimas son las que se encuentran en Google Earth Free.

Sensor remoto se refiere a la medicion de un objeto a distancia sin tener ningún contacto con él; de hecho nuestros ojos son sensores remotos. Cuando el ojo ve un objeto, registra la radiación electromagnética (luz reflejada) de la superficie del objeto o la emisión de radiación de la superficie del mismo objeto (e.g. de noche). La radiación contiene información acerca de la superficie y vemos el color y la forma. El escáner de un satélite también registra radiación electromagnética que esta más allá de la capacidad del ojo humano, éste solamente puede distinguir radiación dentro de un limitado rango del espectro electromagnético conocido como el rango "visible". Los satélites son instrumentos sensores de anchos de banda como el infrarrojo y los micros ondas del espectro.

Superficies de diferentes tipos (como agua, suelos con y sin vegetación) reflejan diferente radiación en varios canales. La radiación reflejada como una función de los anchos de banda se llama signatura espectral de la superficie. Por ejemplo, la vegetación tiene un alto reflejo cerca del canal 4 infrarrojo y un bajo reflejo en el canal "visible" 3, esto permite distinguir áreas con vegetación de las sin vegetación.

Por otro lado, las imágenes satelitales se diferencian por la resolución espacial que proporcionan. Así las imágenes del LANDSAT MSS (Escáner Multiespectral de 4 canales) tienen una resolución de 80 metros, y las LANDSAT TM (Mapa Temático de 7 canales) de 30 a 120 metros. Esto quiere decir que, por ejemplo, una resolución espacial de 80 metros significa que un píxel cubre un área de 80 metros por 80 metros de la superficie terrestre.

### Las Imágenes de Google Earth Free

Lamentablemente, Google Earth no provee imágenes de alta resolución para la mayoría de las áreas de interés arqueológico. Las altas resoluciones están reservadas para las ciudades principales, aunque hay algunas excepciones. Según Ur (2006), las imágenes son tomadas por LANDSAT y cubren el planeta con resoluciones media, simulada y de color verdadero. Sin embargo, Bousman (2006) afirma que la cobertura es obtenida desde una variedad de fuentes fotográficas (compañías, entidades gubernamentales y agencias) recolectadas durante los últimos tres años. Estas no son imágenes de tiempo real con objetos en movimiento, son fotografías fijas reemplazadas en la medida que ellas estén disponibles. El mismo Bousman (Ibidem.), afirma que desde Agosto del 2005 se habría dado un número de actualizaciones.

Un detalle adicional es que, según se use el acercamiento, la fuente de la imagen puede variar ya que no necesariamente los diferentes acercamientos pertenecen a la misma fuente (compañía, agencia, etc.). El uso de diferentes fuentes para obtener las imágenes satelitales implica que también se usaron diferentes satélites y, por tanto, imágenes con diferentes cualidades y calidades.

Google Earth proporciona una serie de rasgos o capas que pueden ser activadas o desactivadas. Estas incluyen caminos, líneas de tren, límites, características naturales como volcanes, rasgos acuáticos, lugares poblados, aeropuertos y mucho más. Las imágenes deseadas pueden ser guardadas en archivos "jpg". Existe una opción para añadir fotografías también. Una herramienta útil es la herramienta de medición, esta proporciona distancias lineales en unidades del sistema métrico o anglosajón. Apuntando con el cursor al lugar de interés se puede obtener las coordenadas en grados o en UTM con bastante precisión. Esta es una ventaja adicional ya que los rasgos hipotéticamente identificados pueden ser ubicados y contrastados en el trabajo de campo con un margen de error menor. También incorpora datos importantes como la brújula y la escala, así como la fuente de la imagen.

Existen otras dos versiones al margen de Google Earth Free: Google Earth Pro y Google Earth Plus que tienen un costo de 20 y 400 dólares respectivamente. La única diferencia entre éstas y la versión libre es que con ellas se pueden imprimir imágenes con mayor resolución y transferir datos desde un GPS Magillan o Garmin, ya sea directamente o desde una base de datos (http://earth.google.com/).

Otra de las grandes limitaciones de las imágenes de Google Earth Free es que a diferencia de un Sistema Geográfico de Información (GIS), que permite organizar y sistematizar información cartográfica digital actualizada para el análisis modelado de una determinada zona, Google Earth Free no es una poderosa herramienta analítica (Ur, 2006) y sus imágenes varían en resolución; es decir, hay que tener suerte de contar con una buena cobertura y resolución en el área de interés, ya que éstas solamente permiten analizar un limitado rango de posibilidades que otras imágenes satelitales ofrecen. A pesar de estas limitaciones existen algunas ventajas como la posibilidad de analizar imágenes a diferentes escalas, imprimir vistas en 3D de sitios arqueológicos y hacer reconocimientos aéreos en imágenes con resolución media con buenos resultados, como veremos más adelante.

### Métodos de Fotointerpretación

Adicionalmente a los rasgos arqueológicos que pueden ser detectados en las fotografías aéreas, existen ciertos rasgos que por su naturaleza solamente pueden ser identificados mediante imágenes satelitales. Para detectar rasgos arqueológicos en imágenes satelitales usaremos algunos de los conceptos desarrollados para la interpretación de las fotografías aéreas considerando que ambas reflejan imágenes en colores, tonalidades y texturas.

#### *Elementos básicos de la interpretación de imágenes satelitales*

La interpretación de imágenes es el proceso de identificar objetos o condiciones en imágenes tomadas con sensores remotos y en inferir su significado (Averly et. al., 1992 citado en Bright et.al., 1997). Desde el siglo XIX el uso de fotografías para distinguir diferencias sutiles en brillo, sombra, textura, percepción de profundidad y el reconocimiento de formas complejas y rasgos ha sido parte del trabajo del arqueólogo. Sin embargo, la interpretación de imágenes requiere de un esfuerzo conciente, explicito, no solamente para aprender acerca de nuestro sujeto de estudio, su composición geográfica y los sistemas de imágenes, sino también para desarrollar nuestras habilidades innatas para el análisis de imágenes (Campbell, 1987 citado en Bright et.al., 1997).

Una de las principales características que disturba la interpretación de imágenes satelitales es que son diferentes a las fotos comunes en por lo menos tres aspectos:

- Los objetos son presentados desde una toma vertical.
- Muy a menudo, los sensores remotos registran imágenes en anchos de banda que están más allá del espectro electromagnético "visible".
- Las fotografías tienen una escala a la que la mayoría de las personas no esta acostumbrada.

Cuando se interpreta una imagen, hay un número de características que le permiten al intérprete detectar, reconocer, o aún, identificar objetos desde la imagen vertical. Los "elementos básicos" de reconocimiento son: forma, tamaño, patrón, tono o color, textura y asociación.

La **forma** de un objeto es descrita como la forma geométrica representada en una imagen. Formas regulares, cuadradas, rectangulares y círculos son señales de presencia y uso humano, e.g., edificios,

caminos y campos de cultivo. Formas irregulares, sin patrones geométricos distinguibles son señales del medio ambiente natural, e.g., una zona inundada. A diferencia del **tono**, que depende de la estación de la toma de la imagen, la forma depende de la geografía o de si se trata de una construcción artificial en la que generalmente se presentan formas rectilíneas, geométricas.

El **tamaño** describe las medidas bidimensionales (2D) de un objeto. Si el intérprete sabe las dimensiones de un objeto y la escala de la imagen, será posible identificar un objeto rectangular como un campo de fútbol.

El **patrón** se refiere a la repetición de una forma sobre el espacio. Un patrón en una imagen usualmente ilustra "una relación funcional entre los rasgos individuales que forma el patrón (Campbell, 1987 citado en Bright,1997)". Por ejemplo, si vemos en la naturaleza la dispersión natural de los árboles versus una distribución ordenada en un jardín.

Las **sombras** que se forman con un ángulo bajo del sol son importantes para la interpretación de imágenes, debido a que las formas proveen vistas de perfiles de ciertos rasgos que pueden ayudar a su identificación. Las sombras ayudan a determinar las alturas de los objetos, pero también pueden oscurecer los detalles. En ambientes urbanos densos, por ejemplo, las sombras podrían impedir la identificación de ciertas formas y patrones. Por otro lado, las sombras podrían ayudar a identificar ciertos objetos como puentes, torres de transmisión y represas.

Los **tonos** denotan la brillantez u opacidad de un rasgo en una imagen. El color se refiere a la característica de reflejo de los objetos dentro del espectro fotográfico. La radiación reflejada de un objeto depende de su "composición superficial y estado físico más la intensidad y el ángulo de iluminación" (Avery et.al., 1992 citado en Bright et. al., 1997). También hay que considera que el tono depende de la estación del año.

La **textura** se refiere a la impresión visual de rugosidad o suavidad de una parte o región de la imagen. La textura se usa a menudo para identificar objetos que son muy pequeños para determinar individualmente, e.g., hojas de árboles y sombras de hojas.

La **asociación** se refiere a que algunos objetos siempre se encuentran asociados con otros objetos. El contexto de un objeto puede dar luz sobre lo que es. Por ejemplo, una planta nuclear no se encuentra (generalmente) en el medio de una casa de familia. Pero, canales de riego siempre están asociados a terrazas agrícolas

A todos estos factores se suma como elemento fundamental la experiencia en la fotointerpretación y en la región de estudio, factores que permiten la lectura e interpretación de los elementos básicos de distintos soportes, fotografías e imágenes de escáner. No resulta casual que el arqueólogo inglés Daniel haya participado en la fotointerpretación de fotografias aéreas en tiempos de guerra (Renfrew y Bahn, 1991).

## Sur Yungas en el Google Earth Free

Las imágenes de Sur Yungas de La Paz, particularmente a la altura del Río La Paz, muestran una resolución espacial media. A pesar de las limitaciones que esto representa, fue posible descubrir varios rasgos arqueológicos que posteriormente fueron confirmados con trabajo de campo. Una visita experimental a un número limitado de sitios arqueológicos conocidos y nuevos nos ayudó a tener una idea de cómo se visualizan los sitios arqueológicos en una imagen de Google Earth Free. Con estos antecedentes comenzamos a navegar en el programa aplicando los elementos de interpretación descritos. Los resultados fueron positivos como veremos en las siguientes imágenes.

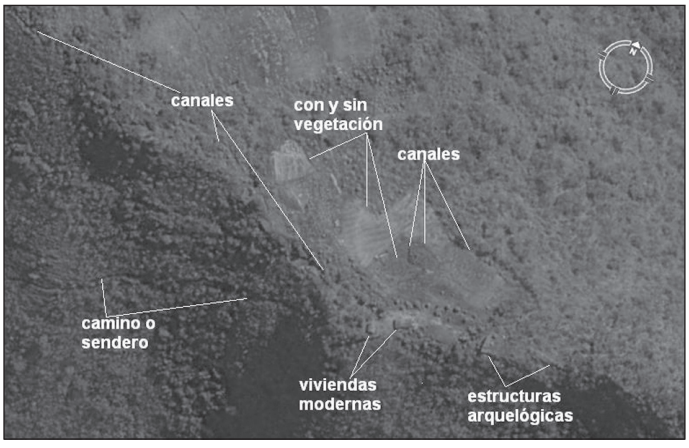



Figura. No. 1

En la imagen No. 1, correspondiente a rasgos arqueológicos y actuales identificados sobre la cima de una montaña en los Yungas, podemos apreciar claramente, por el contraste de la vegetación arbórea, una pendiente inclinada completamente cubierta de vegetación y, más arriba, una ladera de menor

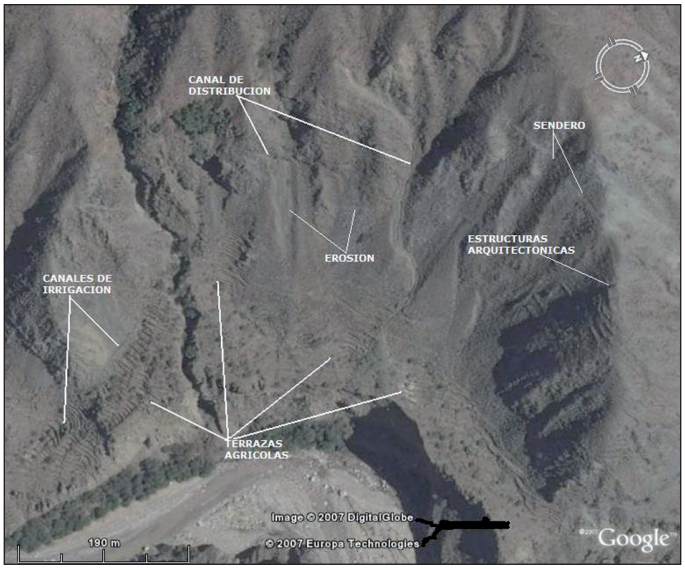



Figura No. 2

pendiente con menos vegetación y campos de cultivo, viviendas y estructuras arqueológicas. En el sector cubierto de vegetación son visibles líneas denotadas por el color negro oscuro que produce la sombra de los árboles en ellas, las de la parte superior corresponden a canales, la inferior a un sendero. En el sector con menos vegetación se aprecian surcos de cultivo, algunas cubiertas de vegetación y otras sin vegetación que con mayor claridad muestran un patrón de cultivo. Las casas modernas se delatan claramente por su forma rectangular y la sombra de sus muros en un sector donde se limpió la vegetación. Las estructuras arqueológicas también son visibles por sus formas geométricas rectangulares y alargadas pero cubiertas de vegetación.

La segunda imagen, muestra un área altamente intervenida con la construcción de terrazas en un meandro de río sobre el que existen montañas elevadas y con pendiente considerable. Se notan claramente los restos de terrazas por las marcadas líneas de las sombras que se dibujan sobre los abanicos aluviales que llegan hasta las terrazas aluviales del río. Su disposición geométrica, siguiendo un patrón de líneas paralelas con muros perpendiculares, incluso nos permite advertir de que se tratan de grandes terrazas con muros de retención. Los canales de irrigación corren verticales y a los lados de los conjuntos de terrazas y los canales de distribución bajan de las partes altas, de donde captan el agua. En la parte derecha de la fotografía se aprecia claramente, por su coloración de tonalidad clara, un sendero que pasa al lado de una estructura arquitectónica de forma geométrica cuadrangular.

## Conclusiones

A pesar de las limitaciones en cuanto a la resolución espacial y al rango del espectro electromagnético (visible), las imágenes Google Earth Free de la región de estudio poseían suficiente resolución como para permitir la identificación de rasgos arqueológicos como: terrazas agrícolas, canales, senderos y estructuras arquitectónicas prehispánicas. También se pudo distinguir entre zonas con y sin vegetación, patrones en el uso de la tierra y tipos de cobertura vegetal, tal como se observa en ambas figuras.

La posibilidad de realizar una interpretación de imágenes, rápida, a diferentes escalas, que muestre detalles como canales y senderos, así como restos de estructuras precolombinas, conjuntos agrícolas de terrazas precolombinas, hacen de Google Earth Free una herramienta muy útil para la arqueología de campo debido a que estos sectores se pueden ubicar en relación a coordenadas geográficas y su norte, y asi desarrollar un proceso de prospección y verificación de datos constante. Todas estas posibilidades son de costo mínimo si existe la suficiente resolución y calidad.

Por otra parte se debe destacar el amplio valor educativo y turístico de este sistema que, utilizado en las aulas o para la guía previa a regiones, brinda la posibilidad de exponer de manera pedagógica sitios arqueológicos monumentales como Tiwanaku o paisajes transformados por el hombre como los camellones de las orillas del Lago Titicaca y, por supuesto, la visita virtual a otros monumentos de fama mundial como las pirámides de Egipto.

Sin embargo, más allá de los beneficios varios que aporta esta tecnología también debemos advertir sobre los riesgos que la identificación y localización de sitios y áreas arqueológicas tiene para el patrimonio arqueológico, estos pueden ser intervenidos por personas inescrupulosas y buscadores de tesoros (Ur, 2006).

**Agradecimientos**

Queremos expresar un agradecimiento especial a Julio Alejandro Ballivián y Alejandra Martínez por su apoyo en el trabajo de campo.

## Bibliografía

BEWLEY, Robert; Danny DONOGHUE, Vince GAFFNEY, Martijn VAN LEUSEN y Alicia WISE
1998 **Archiving Aerial Photography and Remote Sensing Data: A Guide to Good Practice**. Arts and Humanities Data Service.

BOUSMAN, Brito C.
2006 *"Satellite Archaeology for Everyone"*. En: **Archaelogical Record.** SAA. pp. 32-34.

BRIGHT, Terry A.; Stephen GETLEIN, Joni JARRET, Sandra TRIPP y James MOELLER.
*1997* **Remote sensing user's guide**. U.S. Army Enviromental Center and Topographic Engineering Center.

ESTEVEZ C., José
1990 **Asentamientos Prehispánicos en la Región de Pasto Grande, Sud Yungas**. Informe del "Proyecto Pasto Grande". Vol. 1. INAR, La Paz.

RENFREW, C. and P. BAHN
1991 **Archaeology: Theories, Methods and Practice**. Thames and Hudson, New York.

RODAS SANJINEZ, Denisse
2006 **Organización y administración en zonas de producción. Un análisis del área de Irupana en los Yungas paceños**. Tesis de Licenciatura. UMSA, La Paz.

STAHL, Peter Ed.
1995 **Archaeology in the lowland American tropics. Current analytical methods and application**. Cambridge University Press. UK.

UR, Jason
2006 *"Google Earth and Archaeology"*. En: **Archaeological Record**. SAA. pp. 35.38.

# La ocupacion inka en Charazani: Arquitectura de poder y reocupación de espacios sagrados (un avance de investigación)

*Sonia Alconini, Ph.D.*[1]

## Introducción

Esta presentación es parte de un proyecto de investigación arqueológica enfocada en estudiar la naturaleza de la frontera Inka en el sudeste andino. En particular, esta ponencia se centra en el segmento de la frontera Inka oriental frente a grupos Chuncho-Arawak. En la actualidad, esta región es parte del Parque Nacional Apolobamba (Figura 1).

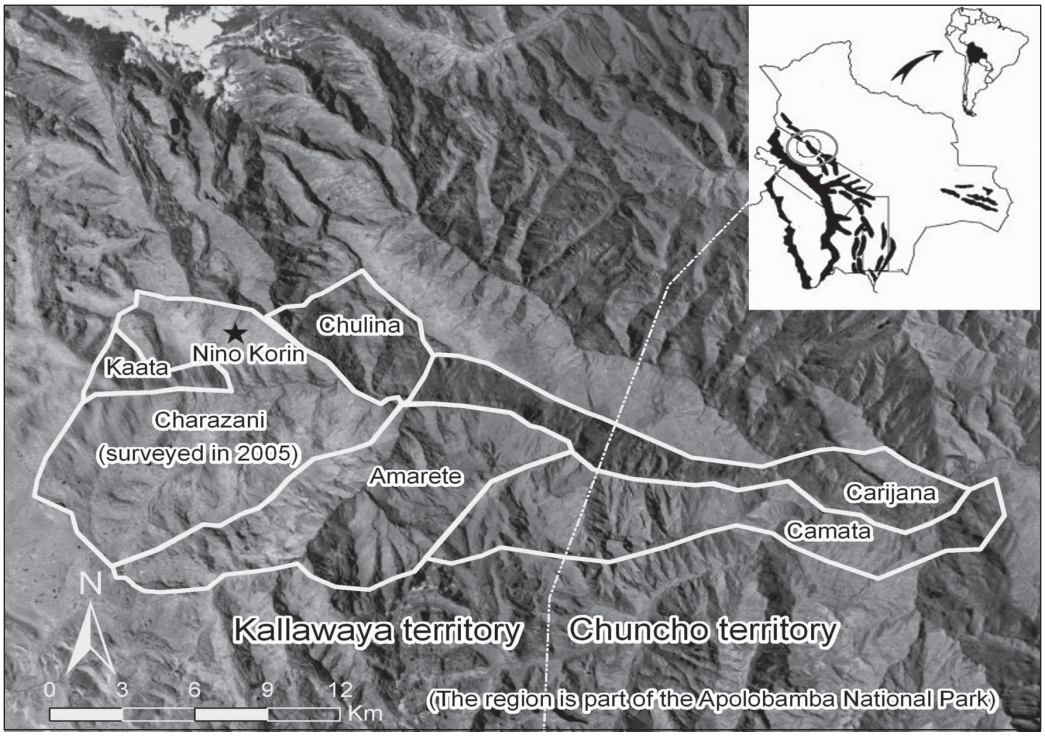



Figura 1. Región de Estudio en el Territorio Kallawaya. El Area de Charazani fue prospectada el año 2005

Descripciones etnohistóricas referidas a esta región reseñan su variabilidad étnica durante el Inkario. Brevemente, estos grupos fueron:

1. *Grupos locales Yunga*, o Kallawayas, como las poblaciones nativas de estos valles (Meyers, 2002). Tomando en cuenta las similitudes lingüísticas y culturales con grupos orientales, se considera que estos grupos descendieron de migraciones antiguas de la vertiente oriental. Asimismo, estudios de la lengua Kallawaya revelan una combinación de los idiomas Puquina y Quechua (Bastien, 1987). Antes y después del Inkario, estos grupos controlaron importantes redes de intercambio que cruzaban a lo largo del Altiplano y la región Amazónica. Al arribo Inka, éstos recibieron un trato privilegiado debido a su rol de mercantes e intermediarios (Meyers, 2002; Saignes, 1984, 1985).

1 Universidad de Texas, San Antonio

2. Más al oriente, se identifican *Poblaciones tropicales de la vertiente amazónica*. Estos grupos, generalmente descritos como Chunchos, incorporaron a una amplia variedad de organizaciones tribales de origen Arawak incluyendo los Lecos, Moxos y Tacanas entre otros (Saignes, 1984, 1985).
3. En estas regiones también se asentaron colonias Aymaras provenientes del Circum-Titicaca, quienes mantuvieron enclaves productivos en estos valles mesotermos. Entre estos se encontraban los Omasuyus, Collas, Lupacas y Pacajes (Casevits et. al., 1988; Saignes, 1985).

En general, los objetivos del proyecto son:

- Reconstruir los limites de la expansión Inka.
- Entender los cambios en el patrón de asentamiento local antes y después del arribo Inka.
- Comprender la función de las instalaciones Inkas en la región.
- Reconstruir la economía local a partir de los cambios en el uso de la tierra.
- Responder a estas interrogantes nos ayudará a no solamente entender la dinámica regional y las estrategias de control Inka, sino también la naturaleza de la frontera Inka oriental.

A continuación presentaré un sumario de los resultados de prospección efectuado en el valle mismo de Charazani el año 2005[2]. En este primer año, cerca de 400 sitios fueron encontrados en un área aproximada de 90 km$^2$, siendo la mayoría de éstos menores a una hectárea y asociados a terrazas agrícolas.

En términos generales, la mayoría de estos asentamientos (n=321) estuvieron localizados en la Zona Intermedia Quechua, asociada a la producción a gran escala de terrazas agrícolas. Estos sitios en terrazas, conocidos como ph'ullus, fueron construcciones de piedra en forma circular. Algunas veces estas construcciones estuvieron aisladas, y en otros casos formaron conjuntos mayores. Evidencias etnográficas y arqueológicas sugieren que éstos pudieron usarse como refugios temporales y facilidades de almacenamiento, dependiendo del ciclo agrícola. En cuento a las terrazas, es factible que la mayoría de estas fueran construidas por el Inkario en un esfuerzo por expandir las capacidades agrícolas de estos valles. Al respecto, información etnohistórica describe la llegada de un contingente significante de mitmakunas, con fines agrícolas. En el futuro, análisis detallados de polen y arquitectura deberán diferenciar las terrazas asociadas al Inkario de las construidas con anterioridad, y de su variabilidad arquitectónica.

En comparación, la mayoría de los sitios de la Puna Alta –aunque no todos– datan del Período Intermedio Tardío. Estos sitios estuvieron involucrados en actividades pastorales, a juzgarse por la distribución de corrales asociados a ocupaciones domésticas, y a la ubicación de pastizales y lagunas.

En los valles bajos encajonados, los pocos sitios identificados se vincularon a la ocupación Inka. La mayoría de estos son fueron pequeños (menores a 1 ha) y en forma de conjuntos domésticos. Estos se caracterizan por su arquitectura Inka y por la existencia de patios construidos sobre terrazas.

## Antes y después de los Inkas: Análisis intra-sitio

Para poder ilustrar la evolución de centros poblaciones mayores, dos asentamientos fueron seleccionados para esta presentación. El análisis se basa en limitadas excavaciones aún no culminadas y material de superficie.

### Kaata Pata

Kaata Pata es un asentamiento de tamaño mediano (5 ha) ubicado en la zona Quechua. Este sitio exhibió una larga secuencia ocupacional. Correspondiente al periodo Formativo, una estela lítica de filiación Yaya-Mama fue recuperada por pobladores locales en una reciente construcción. Solo la cabeza fue exhumada, pudiendo esto sugerir que esta deidad fuera ritualmente decapitada. Los rasgos son típicos de la tradición Yaya-Mama del Circum-Titicaca incluyendo ojos circulares en alto relieve, boca oval, y cejas en forma de "V". Sin embargo, otros rasgos connotan una variante regional: en contraste a típicas esculturas Yaya- Mama con dos caras simétricas, esta estela exhibía solo una cara.

La distribución del material de superficie sugiere una ocupación desde el Formativo. Durante Tiwanaku, el sitio no solo se incrementó en tamaño, sino que se construyó un complejo de plataformas y sistema de canales, cuyas excavaciones culminarán en las próximas temporadas. Durante los periodos Intermedio Tardío e Inka la distribución cerámica sugiere una ocupación generalizada e intensa.

2 El año de 2006, la prospección se extendió al valle de Amarete, cuyos resultados aún están en proceso de sistematización.

Las excavaciones del año 2006 revelaron un complejo residencial de élite asociado al Inkario. En el área central, a manera de plaza, las excavaciones evidenciaron un basural de alta densidad con bastantes restos de camélidos, vasijas de almacenamiento, y cerámica de servicio Inka local y cuzqueña, sugiriendo actividades de consumo a una escala significante y quizás producto de celebraciones públicas. En las cercanías, una ofrenda cerámica con aríbalos Inkas finamente elaborados sugiere el acceso a material de prestigio del núcleo imperial. Futuros trabajos deberán evaluar la naturaleza de las redes de intercambio con el núcleo imperial, los directamente beneficiados de este proceso, y el rol de estas celebraciones públicas en procesos de integración política.

**Wata Wata**

Wata Wata es un asentamiento de tamaño mediano (2 ha) localizado en la zona Quechua. El sitio estuvo terraceado en un patrón concéntrico, con una serie de espacios públicos cerrados en la cima. Este sitio yacía en una ruta antigua que conectaba los valles de Charazani y Amarete con los piedemontes tropicales. La ocupación evidenció una secuencia larga desde el periodo Formativo.

Excavaciones conducidas en el sitio revelaron una ocupación doméstica Formativa involucrada con la producción lítica de obsidiana, basalto y otros materiales. Esto pudo observarse en la presencia de cimientos de piedra de una estructura circular, asociada a un basural con bastantes restos líticos. Con Tiwanaku, el sitio se incrementa en tamaño, considerando la construcción de plataformas y la intensidad de material cultural. Durante los periodos Intermedio Tardío e Inka, la ocupación fue en menor escala, y restringida a las plataformas inferiores. Futuras excavaciones delimitarán la extensión del complejo Formativo, la naturaleza de la ocupación doméstica y la escala de producción lítica.

## Conclusiones

La evidencia preliminar sugiere que el valle de Charazani fue una importante área de penetración que conectaba el Altiplano con el Amazonas, desde el periodo Formativo. Esta región no solo representa una ruta natural de penetración dada su topografía, sino que la larga secuencia ocupacional remarca la importancia de estos valles mesotermos para la región del Circum-Titicaca. En el Formativo, un segmento de la población estuvo estilísticamente asociada a la tradición religiosa Yaya-Mama del Altiplano. En el Horizonte Medio, la ocupación Tiwanaku, aunque limitada, muestra la penetración de material Tiwanaku. Podemos pensar que esta ocupación, quizás en forma de colonias o de circuitos de intercambio, sirvió para facilitar la adquisición de material exótico tropical tan importante para Tiwanaku. Poblaciones locales, pudieron también beneficiarse de este intercambio estratégico.

En el Periodo Intermedio Tardío, se observa un incremento en el número de sitos asociados a actividades pastorales. Este fenómeno no está aislado, ya que este periodo a nivel regional se caracteriza por un énfasis en una economía pastoril. Con el arribo del Inkario se observan importantes cambios socioeconómicos. Primero, una zona considerable es dedicada a las terrazas de cultivo para expandir las capacidades económicas de la región. Considerando los asentamientos dispersos en estas terrazas, es evidente una estrategia dirigida a maximizar el control de los cultivos y almacenamiento a nivel domestico y comunal, antes que estar directamente controlados por el Estado. Segundo, el crecimiento de sitios de altura dedicado al pastoreo también sugiere una intensificación y especialización.

A pesar de estos cambios dramáticos en la economía local, los Inkas en el valle de Charazani no construyeron grandes centros administrativos imperiales dedicados a la concentración de recursos, o a una producción artesanal masiva como es por ejemplo Huanuco Pampa. Mas bien, y como se observa en Kaata Pata, los Inkas se apropiaron de centros rituales existentes. A juzgar por la arquitectura, distribución de material Inka local e importado, y actividades de celebración y consumo público en gran escala, estos centros fueron importantes en las actividades políticas de legitimación ritualizada. Estos centros Inkas no evidencian arquitectura o actividades militares, típicas de otros sitios de frontera, no estuvieron en la cúspide de una jerarquía de sitios y no fueron focos atracción poblacional. Entonces, antes que ser típicos centros administrativos para maximizar extracción y almacenamiento, estos sitios sirvieron para optimizar legitimación política en base a un continuo ritualismo local. En cuanto a estrategias de poder imperial, estos centros materializaron poder político dirigido a generar consenso social antes que basarse en imposición por fuerza militar o coerción. Futuros trabajos que realizaremos en regiones más al este, evaluarán los cambios en las estrategias de control fronterizo imperial, y las diversas reacciones de grupos de filiación más tropical.

**Agradecimientos**

Esta ponencia esta dedicada con mucho cariño a Silvia Blanco, de parte de todos los miembros del proyecto Charazani. Esta investigación estuvo financiada por diferentes organizaciones incluyendo la Wenner Gren (No. 7363), la Heinz Foundation, la National Science Foundation (No. BCS-0635342), WISC-AAA y la Universidad de Texas en San Antonio. Estas instituciones financiaron diferentes etapas de nuestras investigaciones en los últimos años. Agradezco infinitamente a las comunidades de la región, a José Luis Paz, Juan Carlos Quispe, Jenny Martinez, Vanessa Jiménez, Marco Iraola, Silvia Blanco, Lynn Kim e Ivanna, participantes todos del proyecto. Asimismo, agradecemos a la Unidad Nacional de Arqueología, bajo la dirección del arquitecto Javier Escalante.

## Bibliografía

BASTIEN, Joseph W.
1987 **Healers of the Andes: Kallawaya Herbalists and Their Medicinal Plants**. University of Utah Press, Salt Lake City.

BRAY, Tamara L. (editor)
2003 **The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires**. Kluwer Academic Plenum, New York.

D'ALTROY, Terence N.
2002 **The Inca**. Blackwell Publishers, Malden.

MEYERS, Rodica
2001 **Cuando el sol caminaba por la tierra: origenes de la intermediacion kallawaya**. Plural Editores, La Paz.

RYDÉN, Stig
1957 **Andean Excavations I: The Tiahuanaco Era East of Lake Titicaca**. The Ethnographical Museum of Sweden (Statens Etnografiska Museum), Monograph Series – Publication No. 4, Stockholm.

SAIGNES, Thierry
1985 **Los Andes Orientales: Historia de un Olvido**. IFEA - CERES, Cochabamba.
1984 *"Quiénes son los Callahuayas? Notas sobre un enigma histórico"*. En Teresa Mesa Gisbert (ed.): **Espacio y Tiempo en el Mundo Callahuaya**. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia.

WASSÉN, Henry S.
1972 *"A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia". En:* **Etnologiska Studier** No. 32, Göteborg.

# Avances en la arqueología de caminos precolombinos en Bolivia. Tramo: Paria-Tapacarí

**(Sitios asociados y características formales de construcción del camino)**

*Daniel José Gutiérrez Osinaga*[1]

## Introducción

En los meses de septiembre, octubre y noviembre del año 2003, se realizaron una serie de reconocimientos preliminares y sistemáticos en el camino precolombino tramo Paria-Tapacarí, investigación que formó parte del trabajo de campo correspondiente a la tesis de licenciatura de quien escribe. Como parte de los resultados obtenidos se presenta, en esta oportunidad, un marco general de los asentamientos arqueológicos allí presentes e información sobre la documentación de las características formales del camino. Por otro lado se pone a conocimiento del público el hallazgo, hasta ahora inédito, de un sitio Tiwanaku que está asociado directamente al camino precolombino.

Dado el interés de nuestro estudio por este tramo, realizaremos una descripción de las características geográficas y ecológicas por donde el camino tiene su paso. Posteriormente expondremos un marco general sobre la información arqueológica que está compuesta por los antecedentes de investigación y el examen arqueológico obtenido por el presente trabajo.

## Características geográficas

Nuestro espacio geopolítico se extiende entre el nordeste del altiplano Orureño –provincia Cercado– hasta el extremo suroeste de la provincia Tapacarí del departamento de Cochabamba, cubriendo una distancia en dirección este–nordeste de 80 km aproximadamente (Figura 1). El escenario geográfico se divide en dos grandes áreas: la región del altiplano árido y semiárido con una altura promedio entre los 3.600 a 3.800 m.s.n.m., y los valles mesotérmicos con una altura promedio de 2.700 y 2.400 m.s.n.m.

### Altiplano, cuenca de Paria

Ésta región se caracteriza por presentar temperaturas que oscilan entre los –20°C a 25°C y las precipitaciones pluviales están comprendidas entre los 100 mm a 350 mm. Hacia el este se encuentra la cordillera Oriental que marca el comienzo de la expresión geográfica más importante de Bolivia, la cual pertenece al denominado bloque Paleozoico, donde afloran rocas sedimentarias e ígneas de las eras Mesozoica y Cenozoica (Montes de Oca, 1997).

Al interior de esta región ecológica y geográfica se encuentra la cuenca de Paria, denominada así por el río principal que posee el mismo nombre y por la presencia de otros tres ríos: el río Jacha Uma, el río Iruma y el río de Obrajes. La cuenca de Paria está formada por las serranías del valle de Paria, las cañadas y las planicies que recorren desde el norte hacia el este (Condarco, 2002) (Figura 2).

En la región tenemos la presencia de la thola (Bachalis incarum) que cubre enormes áreas de terreno arenoso, en la partes más altas (4.500 m.s.n.m.) podemos encontrar a la yareta (*Azorella diapensioides*), también se tiene la presencia de la paja brava o ichu (*Stipa. ichu*) que crece en alturas hasta los 5.000 m.s.n.m., enormemente difundida en el área del altiplano norte (Ahfeld, 1969,1972; Muñoz, 1956).

En gran parte de la cuenca de Paria el terreno es usado para cultivar diferentes plantas locales, entre ellas están la papa de la que se conoce mas de 140 variedades, también se cultiva la quinua (*Chenopodium quinoa*) que crece entre los 3.600 y 4.100 m.s.n.m. y la oca (*Oxalis tuberosum*).

1 Carrera de arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés. Casilla: Simplonstr. 8, 10245 Berlin-Germany. E-mail: danieljose@gmx.de

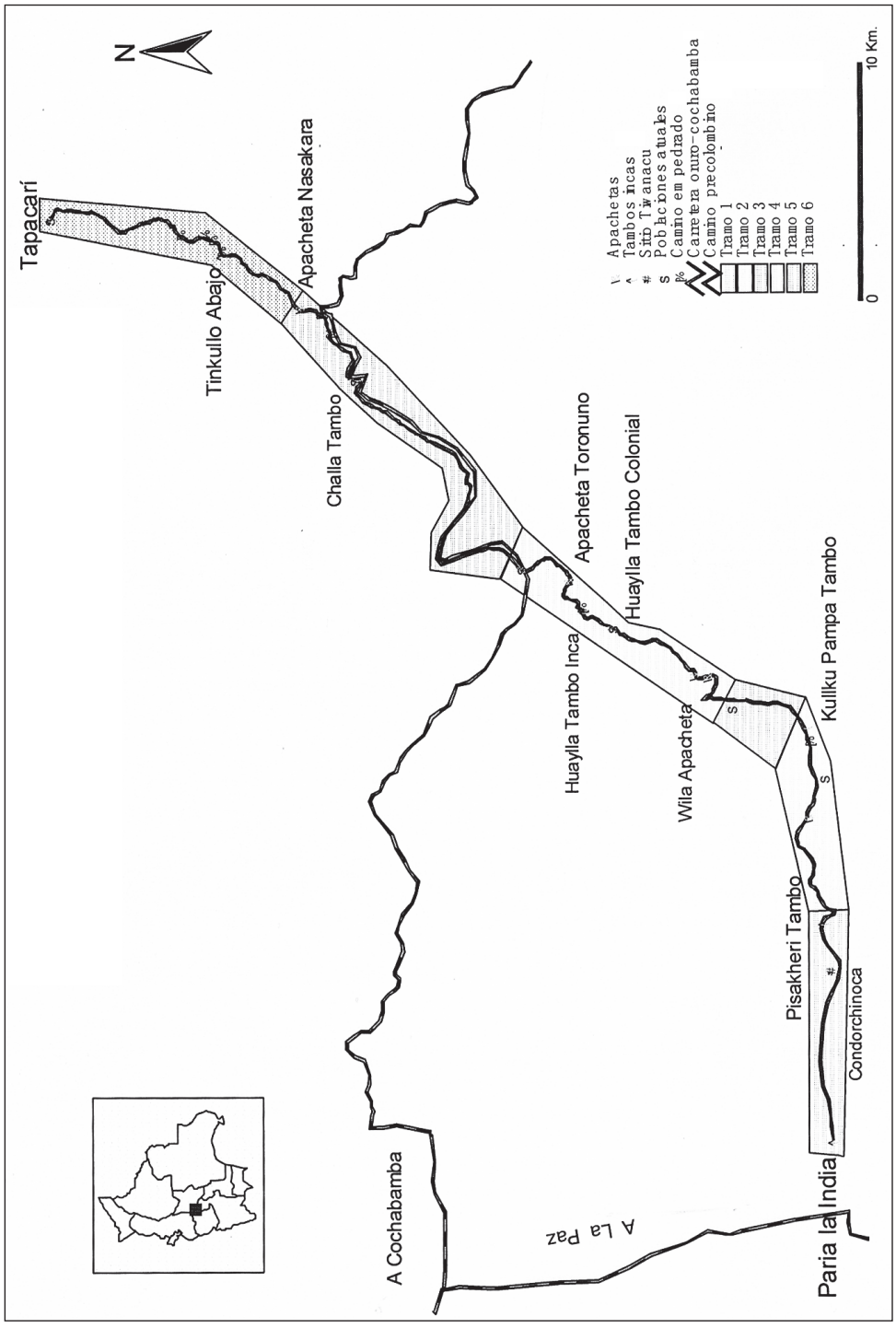



Figura 1. Mapa de la zona de estudio.

En el ascenso de la cordillera oriental, es decir entre los 3.500 y 4.300 m.s.n.m. la vegetación no se distingue mucho de la del altiplano norte, sin embargo es más escasa. Las mesetas altas están cubiertas con paja brava y con otras gramíneas. La yareta se presenta como una especie mas difundida. En los cinturones entre los 3.200 y 3.500 m.s.n.m. y las cabeceras de los valles se puede observar la presencia de bosquecillos de kehuiñas (*Polylepis tarapacana*) (Ahfeld, 1969,1972; Muñoz, 1956).

Figura 2. Cuenca del río Paria.

**Valles mesotérmicos, cuenca del río Incalacaya y Tapacarí**

El paso obligado a través de la cordillera Oriental da origen a nuestra segunda área que comprende los valles secos interandinos. Está compuesta por diferentes quebradas, que en realidad son las estribaciones de la cordillera Oriental con una altura promedio de 2.700 y 2.400 m.s.n.m. Al interior de dichas quebradas se abren paso una serie de valles encajonados por la complicada geografía, como es el caso de la región de los ríos Incalacaya (Figura 3) y Tapacarí. Esta región es propicia para el cultivo de diferentes productos como la papa (*Solanum andigenum*), cebada (*Hordeum vulgare*) y la oca (*Oxalis tuberosum*), y en las zonas más bajas y dotadas de un clima más agradable se cultiva el maíz (*Zea mayz*).

Figura 3. Cuenca del río Incalakaya.

Estos valles situados al este de la cordillera Oriental están bañados por aguas que descienden de la cordillera formando la cuenca de Cochabamba. Esta cuenca se caracteriza por poseer aguas subterráneas en dirección de la subcuenca del valle central, la cuenca de Quillacollo y Capinota, las que se encuentran al pie del nevado Tunari (5.035 m.s.n.m.). Por las características geográficas, las temperaturas son templadas y oscilan entre los 12°C a 18°C; además la precipitación anual está entre los 500 mm, facilitando a que la producción agrícola sea muy buena. Los valles son muy pobres en frutas locales como la tuna (*Opuntia picus-indica*) y el tumbo (*Pasiflora ligualaris*), siendo, por el contrario, mas común la presencia de productos importados como la naranja (*Citrus sinesis*), el durazno (*Prunas pérsica*) y la manzana (*Pirus malus*). El crecimiento de especies arbóreas es deciduo; las familias leñosas más importantes son el molle (*Schinus molle*), el tarco (*Jacaranda mimosifilia*) y el algarrobo (*Prosopis chilensis*) (Montes de Oca, 1997).

## Antecedentes

Las fuentes arqueológicas sobre el sistema vial prehispánico en Bolivia son muy escasas. En 1967, Stothert realiza uno de los primeros estudios sobre esta temática en el camino precolombino de Takesi en Sur Yungas (Stothert, 1967), posteriormente los trabajos realizados por el Proyecto de Caminos Incaicos

en Bolivia bajo la dirección de John Hyslop (Hyslop, 1984; Pereira, 1982) y el importante aporte realizado por Raffino sobre la red vial inca al sur de Bolivia (Raffino, 1993) completan el escaso repertorio dentro de la investigación vial inca.

A finales del siglo pasado e inicios del nuevo milenio, se realizaron nuevos aportes al estudio de caminos precolombinos. Como ejemplo de esto podemos citar las investigaciones arqueológicas en la zona de Nor Yungas del departamento de La Paz realizadas por Avilés (1999), Bengtsson (2000), Michel (1999), Michel, Gutiérrez & Jaimes (2000) y Gutiérrez & Jaimes (2000). Por otra parte, existen estudios efectuados por Alconini (2002, 1998), Lima (2000) y Rivera (2004) en el departamento de Chuquisaca y finalmente Michel, Gutiérrez & Beierlein de Gutiérrez (2000) en los valles y altiplano del departamento de Tarija.

## Descripción del camino y tramos investigados

De acuerdo a los resultados obtenidos por Hyslop (1984) y Pereira (1982), se ha visto por conveniente proponer una reevaluación de dicha información y verificar en el registro empírico los datos de campo y, si existe la posibilidad, ampliar los resultados propuestos por ambos arqueólogos.

Por lo tanto, se implementó una serie de reconocimientos pedestres para evaluar el estado actual del camino y de las instalaciones asociadas a éste. Para un mejor manejo de la ruta, se ha dividido el camino en tramos y que a continuación los describimos.

### Tramo Paria – Pisakeri Tambo

De acuerdo a los datos proporcionados por Hyslop y Pereira la ruta debiera tener su origen en la localidad de Anocariri. Esta hipótesis se basa en las características y componentes arqueológicos identificados en este sitio, además de proponer la posibilidad de que Anocariri pueda ser el centro administrativo inca de Paria (ver Hyslop, 1984). Desde este lugar el trazo de la ruta se desplazaría hasta la localidad de Khota Chullpa[2]. Sin embargo, los interesantes resultados que Condarco (2002) obtuvo en esta localidad cercana a Anocariri, nos dio la premisa de considerar que la ruta prehispánica tendría su origen en este lugar. Precisamente por la identificación de un importante sitio arqueológico que denota detalles y componentes arqueológicos mas relevantes que los identificados en Anocariri (Condarco, 2002, com. per. 2004).

Por la erosión antrópica de la región la presencia física y material del camino precolombino ha desaparecido; sin embargo, es posible que el trazo de la ruta se desplazara por la orilla norte del río Jacha Uma en dirección a la localidad de Condorchinoca

Desde la localidad de Condorchinoca el trazo del camino posiblemente se dirigía por la orilla sur del río Jacha Uma. Las labores agrícolas y la erosión causada por el río destruyeron el trazo. A 1.7 km, al este de Condorchinoca[3] y en la orilla norte del río, se encuentran los restos de Pisakeri Tambo, donde por el paso de los años y nuevamente por la erosión del río se perdieron dos de las tres estructuras mencionadas por Hyslop y Pereira.

### Tramo Pisakeri Tambo – Kullku Pampa Tambo

Desde la salida de Pisakeri Tambo se inicia una moderada pendiente rumbo noreste en dirección a la planicie de Kullku Pampa, en donde el camino aún se mantiene como un simple trazo de senda. Primeramente cruza la quebrada Huayna Chucura hasta llegar al río Sistani Kullku. Siguiendo la ruta natural de este río, atraviesa por la parte baja de los cerros Huani Kisa y Kristani hasta desembocar en la Quebrada Kristan Waykho que cruza la actual población de Kullku Pampa y que posteriormente da origen el río Jatun Mayu. La conservación del camino es mala, tan solo se observa una senda, que en muchos sectores ha sido modificada por las áreas agrícolas y por la construcción de la nueva carretera. El lugar es un sector plano donde se han intensificado las labores agrícolas, suponemos que el camino originalmente estuvo ubicado en la parte central de la localidad de Kullku Pampa.

Al finalizar este sector plano y a unos 8.4 km del anterior asentamiento identificamos los restos de una serie de construcciones que posiblemente fueron descritas por Hyslop y Pereira como el sitio de Kullku Pampa. El asentamiento ha sido severamente afectado por la construcción de la nueva carretera, por la tierra removida y su posterior amontonamiento en este sector, tan solo es posible observar los restos de muros que tal vez pertenecieron a unidades arquitectónicas individuales o a una habitación mayor.

2 Carola Condarco denomina a este sitio arqueológico como "Paria la India".
3 Las distancias expresan las longitudes reales que pueden variar de acuerdo a las condiciones del terreno y de la geografía.

**Tramo Kullku Pampa Tambo – Lagunas**

Continuando con el trazo del camino en dirección norte, se inicia un leve ascenso entre los cerros Viscachani y Jonkhollosi hasta llegar a un sector plano en donde se encuentra la localidad de Lagunas que está a 3.7 km de Kullku Pampa Tambo. Todo el trayecto se lo realizó sobre la carretera, no obstante, si bien algunos sectores del trazo original fueron destruidos, aún es posible observar el camino que se desplaza a través de las faldas del cerro Viscachani y por la orilla norte del río Jatun Mayu hasta llegar al pueblo de Lagunas. En el mencionado lugar el trazo de la carretera atraviesa por la parte central de esta pequeña planicie hasta tomar rumbo este en donde se inicia una fuerte pendiente hasta el sector de paso llamado Wila Apacheta.

El sector de Wila Apacheta se encuentra a 4.7 km del sitio de Kullku Pampa Tambo y es uno de los primeros pasos geográficos que marca el comienzo de la cordillera Oriental. Para atravesar este sector es necesario ascender hasta una de las partes más elevadas del cerro Wila Apacheta que está a 4.340 m.s.n.m. El camino carretero que hasta este momento nos conducía hasta el lugar se desvía con rumbo sureste, gracias a la ubicación del lugar hemos podido encontrar el trazo original del camino precolombino, el cual nos conduce rumbo norte directamente hasta llegar a la apacheta.

**Tramo Lagunas – Huaylla Tambo Inca – Japo**

Realizado el paso obligado por el sector de Wila Apacheta, nuevamente la altura del sector ha permitido que el camino aún conserve su trazo, el que se desplaza por las faldas del cerro Kuymini en la orilla norte del río Challa Mayu. Siguiendo nuestro recorrido rumbo noreste, ingresamos a una moderada planicie en donde encontramos los dos asentamientos que Hyslop y Pereira describieron, Huaylla Tambo Colonial y Huaylla Tambo Inca.

Aproximadamente a 9.3 km de Kullku Pampa Tambo y siguiendo el curso del río Huaylla Tambo, se encuentran las instalaciones de Huaylla Tambo Colonial; al norte y a una distancia de 1.5 km encontramos el sitio de Huaylla Tambo Inca, asentamiento ubicado en la orilla norte del Rio Incalacaya en las faldas del Cerro Toroñuño.

Nuevamente es pertinente recalcar que la construcción de la carretera, que en este caso se dirige a la localidad de Japo, ha destruido gran parte del trazo original del camino precolombino. Desde este sector se inicia un pronunciado ascenso hasta el paso que se dirige rumbo a Japo; el trazo original que Hyslop y Pereira describieron fue destruido en un 90%, sólo se puede observar el rumbo que el camino tenía antes de su impacto.

Continuando con el lento ascenso por las faldas del cerro Toroñuño, se puede observar que por las condiciones geográficas del terreno el camino aún conserva sus características constructivas. Al culminar el ascenso llegamos al segundo paso geográfico denominado apacheta Toroñuño, ubicado a 4.300 m.s.n.m., para llegar a este sector se ascendió aproximadamente 450 metros. Posteriormente nos dirigimos rumbo a la población de Japo que está a una distancia de 2.7 km desde Huaylla Tambo Inca y se halla cerca de la carretera principal Oruro-Cochabamba. Por las características del lugar es comprensible por qué Hyslop y Pereira no lograron encontrar el trazo original del camino precolombino. Posiblemente la carretera Oruro-Cochabamba ha seguido el trazo original del camino y es por esta razón que no existen rastros de la ruta prehispánica.

**Tramo Japo – Challa Tambo – Nasakara**

Continuando con el trayecto del camino y a unos 3.8 km de Japo, se llega a la población de Confital, que también está cerca del camino principal hacia la ciudad de Cochabamba. Desde Confital y a una distancia de 7.1 km, el trazo del camino desciende paralelo a la antigua carretera a Cochabamba hasta llegar a la población de origen colonial llamada Challa Tambo, en este sector el camino es sólo un senda. Desde aquí comienza una moderada subida hasta llegar a nuestro tercer paso geográfico denominado Nasakara que está a una altura de 4.300 m.s.n.m. y a una distancia de 3.8 km de Challa Tambo. Se trata de una impresionante apacheta de 4 metros de altura.

El escenario geográfico que se nos presentó en este lugar fue muy sobrecogedor, desde este punto se pueden observar perfectamente los valles de Tapacarí, Quillacollo, Sipe-Sipe y Cochabamba; desde este lugar se inicia un pronunciado descenso por las faldas del cerro Chuñahui hasta la localidad de Tapacarí que está a una altura de 2.960 m.s.n.m.

### Tramo Nasakara – Tinkullo Abajo – Tapacarí

Tras lograr atravesar el paso de Nasakara, tiene comienzo un impresionante descenso hasta la localidad de Tinkullo Abajo que está distante a unos 5.4 km de Nasakara; en este trayecto la pendiente llega a tener casi 40° de inclinación. El trazo del camino nos guía directo hasta el sitio, antes de llegar al lugar se atraviesa la Quebrada Incuyo que posiblemente es el ojo de un manantial donde existen aguas termales. El camino se encuentran en buenas condiciones y en algunos sectores conserva aún el empedrado.

Posterior al paso por Tinkullo Abajo, el camino se dirige hasta el río Chillka y utiliza el cauce natural de dicho río en un trayecto de 6.4 km, luego descendiendo aproximadamente 1.340 metros llega al pueblo de Tapacarí.

## Sitios asociados al camino

### Paria la India

El sitio arqueológico de Paria la India se halla ubicado en un montículo al noroeste del río Jacha Uma a una altura de 3.748 m.s.n.m. Según las descripciones que realizó Condarco (2002) el área de ocupación abarca entre las 6 a 8 ha.

El sitio comprende cuatro zonas que concentraban la mayor cantidad de fragmentos en superficie. En los sectores que fueron definidos por Condarco se identificaron una serie de restos de cimientos pertenecientes a tres posibles estructuras, una estructura subterránea y una estructura circular. Al interior de dichos espacios habitacionales se identificaron restos de fogones, restos óseos y material cultural de filiación inca, sumado a material de posible origen local (Condarco, 2002).

### Condorchinoca[4]

En el margen norte del río Jacha Uma y en el cerro Chuñora, se encuentra emplazado un asentamiento arqueológico de grandes dimensiones. En una superficie de casi 8 ha y a una altura de 3.860 m.s.n.m. (Figuras 4 y 5), se encuentra un sitio arqueológico perteneciente al periodo Tiwanaku, el cuál esta dispuesto sobre tres sectores. El primero, ubicado en la parte baja del cerro Chuñora, muestra evidencias de actividades agrícolas actuales; allí se puede observar claramente una estructura circular de 20 m de diámetro y los restos de una serie de muros y pequeñas estructuras (circulares y cuadrangulares) agrupadas en el sector oeste de este lugar. El segundo sector se concentra en la parte media del cerro en donde hemos podido verificar la presencia de tres estructuras circulares, una de ellas posee un diámetro de 30 m y las dos restantes con 10 m de diámetro cada una. Y, finalmente, el tercer sector se ubica en la parte alta del cerro Chuñora, en este lugar se observa una estructura circular de casi 40 m de diámetro. Por las características constructivas de las estructuras circulares de mayor tamaño presumimos que fueron áreas habitacionales y no corrales, principalmente esta idea se basa por el alto porcentaje de material cerámico presente en su interior. También es posible observar una serie de pequeñas estructuras circulares y alineamientos de muros en la parte norte de la estructura circular.

El reconocimiento de superficie permitió detectar una alta concentración de material cerámico Tiwanaku en los sectores 1 y 2, en especial al interior de las estructuras circulares. En el caso del sector 1, la actividad agrícola ha producido la dispersión del material que se observa en casi toda la superficie del terreno, e inclusive se presentan manchas de material en las orillas del río Jacha Uma.

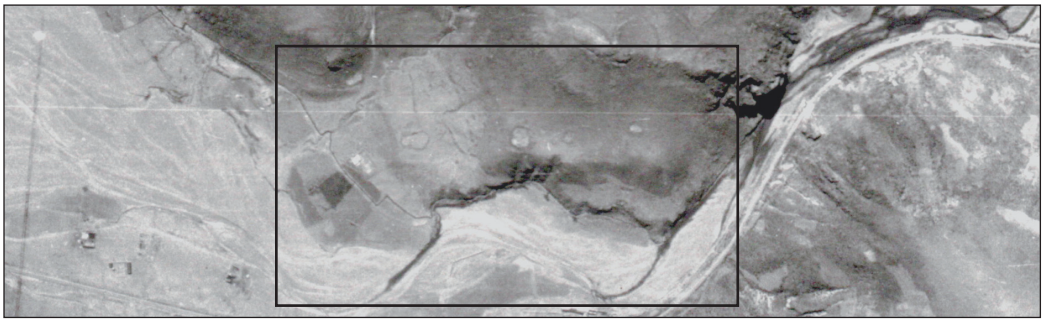


Figura 4. Vista Aérea de Condorchinoca

4 Información más detallada y puntual sobre este sitio arqueológico, con una evidente presencia Tiwanaku, será presentada en un futuro artículo.

Figura 5. Vista de una estructura circular en Condorchinoca.

## Pisakeri Tambo

Asentamiento ubicado a una altura de 3.855 m.s.n.m. que se encuentra sobre la orilla noroeste del río Jacha Uma. Está compuesto por una estructura rectangular de 16 x 6 m, en un moderado estado de conservación, exhibe los muros este y oeste que aún están en pié, fueron construidos con piedras que forman los cimientos y adobe, en total la altura de los muros es de 2 metros aproximadamente. En las caras interiores de ambos se observan los restos de hornacinas trapezoidales, los restantes muros sólo conservan sus cimientos.

Figura 6. Pisakeri Tambo.

Adyacente a la anterior estructura se encuentra otra pequeña estructura que sólo conserva algunos restos de sus posibles cimientos, en los alrededores del lugar no existen otros restos de habitaciones, posiblemente el sitio pudo haber sido más grande y su disposición probablemente habría estado más hacia el sur en donde el río Jacha Uma tiene su actual cauce, el sitio podría estar asociado al sistema de tambos incas (Figura 6).

## Kullku Pampa Tambo

Sitio ubicado a una altura de 4.000 m.s.n.m. y emplazado en la parte baja del cerro Jankhollasi y al sur del río Jatun Mayu (Figura 7).

La presencia de cinco muros con un largo total aproximado de 25 m, nos hace pensar que se trataba de una sola estructura o posiblemente de cinco habitaciones individuales, la altura promedio de los muros es de 1.90 metros. Por la acumulación de la tierra extraída en la construcción de la carretera se nos hizo difícil definir si existían otras estructuras. Preliminarmente es posible atribuir la relación cultural de este asentamiento al sistema de tambos desarrollado por la administración inca en la región.

Figura 7. Kullku Pampa Tambo.

**Wila Apacheta.**

Paso geográfico ubicado a una altura de 4.340 m.s.n.m. Se trata de una agrupación de piedras concentradas en la parte norte del cerro Wila Apacheta.

**Huaylla Tambo Colonial**

Por las características del lugar, la administración española reutilizó este tramo precolombino construyendo un pequeño tambo, siendo este lugar un paso obligado de descanso para los viajeros. Este poblado colonial está ubicado a una altura de 4.000 m.s.n.m. y en la actualidad se ha convertido en el centro de las actividades políticas de la región. Hoy en día es posible observar que el lugar aún conserva la infraestructura arquitectónica que los ibéricos construyeron en el siglo XVI. Se trata de un edificio rectangular asociado a un patio central, posee una entrada principal donde se contempla el típico arco circular en el dintel utilizado por los españoles para este tipo de acceso (Figura 8).

Con el paso de los años le fueron añadiendo una serie de pequeñas habitaciones al edificio principal y, en la actualidad, el complejo es usado como escuela de la localidad. En el interior del patio se encuentra una placa conmemorativa que hace mención a la fecha y año de su reedificación bajo el gobierno del Presidente Jorge Blanco (1856).

Figura 8. Huaylla Tambo Colonial.

**Huaylla Tambo Inca**

El sitio de Huaylla Tambo Inca se encuentra ubicado sobre la orilla norte del río Incalacaya, en las faldas del cerro Toroñuño, a una altura de 3.960 m.s.n.m. Antiguamente el sitio exhibía una serie de vestigios arqueológicos que por efecto de la construcción del camino carretero que se dirige a la localidad de Japo, han sido destruidos parcialmente. En la parte elevada de una serie de terrazas artificiales se ubican los restos de tres estructuras, dos de ellas cuadradas y la última rectangular, todas dispuestas hacia un patio interior (Figura 9). Una de las estructuras conserva aún los cuatro muros, la otra sólo los muros norte, este y oeste; en el caso de la estructura mayor sólo se conservan los muros norte y oeste. Al interior de los tres recintos es posible observar una serie de hornacinas trapezoidales y rectangulares, también se puede contemplar los restos de revoque interno y externo en colores amarillo y rojo, lo que nos permite colegir que todo el complejo estuvo revocado con este tipo de mampostería.

Figura 9. Huaylla Tambo Inca.

A unos 55 metros hacia el norte y sobre la orilla superior de una quebrada que desemboca al río Incalacaya, se encuentra el trazo empedrado del camino precolombino. Por el severo daño causado por la construcción de la carretera solo se conserva un pequeño sector empedrado (Figura 10). De acuerdo a los restos encontrados en esta parte, es probable que el trazo del camino estuviera empedrado hasta la altura media del cerro Toroñuño. Por otro lado, es factible suponer que el camino principal pudo haber tenido un segundo trazo que ingresaba hacia el sitio. El trazo del camino se desplaza lentamente hasta ascender al sector más alto del cerro Toroñuño, en este lugar el camino aún conserva las características formales de construcción.

Figura 10. Vista general del sector del camino en Huaylla Tambo Inca.

**Apacheta Toroñuño**

A la altura de 4.300 m.s.n.m., la apacheta Toroñuño marca el segundo paso geográfico de la ruta precolombina. En el lugar se encuentra la típica acumulación de piedras, en los alrededores del lugar no se identificaron restos de estructuras o alguna acumulación de rocas que pudiese darnos la idea de un lugar de descanso o de alojamiento (Figura 11). Desde este lugar en dirección sur se tiene una impresionante vista del paso de Wila Apacheta y la localidad de Huaylla Tambo Colonial.

Figura 11. Apacheta Toroñuño.

**Challa Tambo**

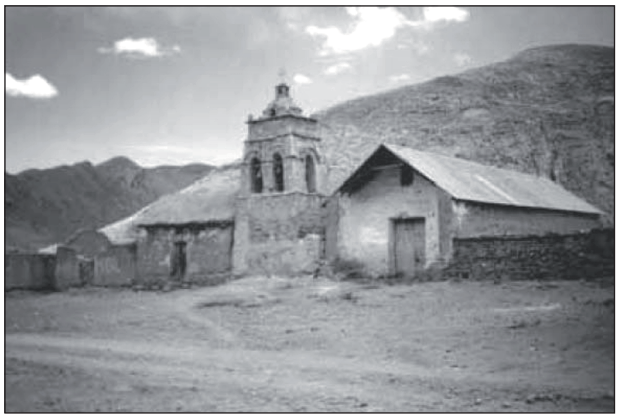


Figura 12. Challa Tambo.

Localidad que se encuentra a una altura de 4.000 m.s.n.m. cerca de la antigua vía caminera Oruro-Cochabamba y de indudable origen colonial; el poblado conserva todavía la iglesia y algunos recintos que los españoles construyeron (Figura 12). Tal como fue el caso de Huaylla Tambo Colonial, los edificios que antiguamente funcionaron como un tambo de descanso de viajeros, comerciantes y funcionarios de la administración colonial y republicana, se usan como escuela de las comunidades de la región. Por otra parte, también se encuentra una posta sanitaria que fue construida en el interior de uno de los antiguos edificios del tambo.

**Apacheta Nasakara**

Con el transcurrir de los años, el constante tránsito por el camino precolombino y la majestuosidad de la geografía que marca este tercer paso geográfico, han constituido en el lugar una impresionante

apacheta de 4 metros de altura (Figura 13). La altitud en la que se encuentra el sector es de 4.300 m.s.n.m. El camino sigue su trazo por la parte norte de la apacheta rumbo al siguiente sitio que describiremos a continuación.

Figura 13. Apacheta Nasakara.

**Tinkullo Abajo**

El asentamiento de Tinkullo Abajo se encuentra en el sector norte de la quebrada Incuyo a una altura de 3.200 m.s.n.m., el lugar donde se emplazaron las construcciones corresponde a un pequeño sector plano ubicado en la parte alta de una elevación. El sector se aprecia como un área en la cuál se han acumulado una cantidad indeterminada de piedras, por las características es posible definir una serie de recintos que están separados entre si, formando aproximadamente entre cinco a seis unidades arquitectónicas individuales, razón por la cuál se presume su correspondencia al sistema de tambos incas. El camino se desplaza por el sector oeste del sitio.

## Características constructivas del camino precolombino

El análisis completo de la ruta Paria-Tapacarí nos ha permitido elaborar un marco referencial en cuanto a los sectores en donde todavía es posible encontrar el camino con evidencias de infraestructura formal. En este sentido efectuaremos una descripción detallada de los tramos que presentan restos de arquitectura formal o simplemente la senda, por otro lado realizaremos una evaluación del estado actual de los mismos para, finalmente, elaborar una propuesta tentativa sobre su patrón constructivo.

**Tramos identificados con restos de infraestructura formal**

De acuerdo al análisis general del tramo Paria-Tapacarí podemos colegir que a lo largo de la ruta se priorizaron específicos sectores para la aplicación de técnicas constructivas. Esta premisa se basa en los fuertes cambios altitudinales que la región posee, principalmente encontramos restos de elementos formales en lugares donde la inclinación del terreno no permite tener una moderada superficie horizontal. Anteriormente hemos descrito que a lo largo de la ruta existen tres pasos geográficos que marcan notoriamente el terreno con desniveles muy abruptos, el ascenso y descenso casi vertical de estos sectores condiciona la aplicación de específicas técnicas constructivas que a continuación describiremos:

**Tramo Lagunas – Huaylla Tambo Inca – Japo**

El trayecto comprendido entre las localidades de Lagunas y Japo esta compuesto por dos pasos geográficos de mucha importancia. El primero de ellos es el sector de ascenso y descenso del cerro Wila Apacheta lugar donde se encuentra la apacheta del mismo nombre, en el presente trayecto el camino bordea la falda sur del cerro hasta llegar a una altura de 4.300 m.s.n.m. El camino ha sido construido sobre un espacio de 2 a 3 metros de ancho de la superficie horizontal del terreno que posee la orilla de la quebrada, por las condiciones del lugar no se construyeron muros de contención u otros elementos que ayuden a tener una superficie plana.

Continuando con el trazo del camino llegamos al segundo sector donde se hallan restos de construcción formal. Se trata de una porción de camino empedrado que se encuentra en la parte baja y alta del cerro Toroñuño. A los pies de este cerro el camino se desplaza por la parte elevada de la orilla sur de una pequeña quebrada que desemboca al río Incalacaya (Figura 14).

En este sector se observa que el camino fue construido utilizando cantos rodados y piedras provenientes de las orillas del río Incalacaya combinado con fragmentos de roca que fue extraía de la excavación de la roca madre, dicho material fue empleado como relleno para lograr obtener una superficie horizontal. Primeramente se procedió a construir un primer muro de contención que, como muchos de los casos,

estaba inclinado en sentido contrario a la pendiente del terreno; el promedio de la altura del muro oscila entre los 60 cm y 1 metro de alto, esto dependiendo de las condiciones del terreno. Posteriormente, el interior del espacio creado entre el muro de contención y la superficie inclinada de la roca madre fue rellenado con piedras, cantos rodados y tierra, el resultado final de este procedimiento es una superficie horizontal de 1 a 2 metros de ancho.

Figura 14. Detalle del trazo del camino conservado en el sitio Huaylla Tambo Inca.

A medida que el camino va ascendiendo por la falda media del cerro Toroñuño el grado de la pendiente aumenta considerablemente. No obstante, en este lugar la planificación del camino fue estratégica ya que se usó la forma natural de las quebradas existentes, sin embargo esta situación cambia cuando por lo elevado del lugar (4.300 m.s.n.m.), la pendiente predomina. En este caso se recurrió a la construcción de una superficie moderadamente horizontal a través de la excavación de un sector de la roca madre, para posteriormente utilizar la materia extraída como parte del relleno y para la construcción de un muro de contención de 50 cm a 1 metro de alto. Existen sectores en este tramo que presentan un muro de protección al viajero de 20 a 30 cm de alto (Figura 15). El ancho aproximado de la superficie del camino es de 2 a 3 metros y la forma de construcción de este trazo sigue el mismo método utilizado en la parte baja del cerro Toroñuño.

Figura 15. Detalle del muro de protección al viajero en la parte alta del Cerro Toroñuño.

**Tramo Japo – Challa Tambo – Nasakara**

Desde el ingreso al tramo que ahora es centro de nuestra descripción, el detalle característico del escenario geográfico son pequeñas mesetas planas por donde creemos que el camino tuvo su trazo. El trayecto ideal que nos conduce hasta la localidad de Challa Tambo ha sido reutilizado por la actual carretera departamental Oruro-Cochabamba, razón por la que pensamos que el camino precolombino fue destruido cuando se la construyó. No obstante, en pequeños lugares antes de llegar al tercer paso geográfico de Nasakara encontramos restos de la antigua ruta prehispánica. En esta parte es evidente que la superficie del camino ha sido preparada mediante la limpieza de la vegetación y la remoción de piedras. Por otro lado, al obtener una superficie limpia se delimitó su ancho por medio del alineamiento de cantos rodados hacia la parte externa del camino y la ladera, con un ancho promedio de 4 metros.

Ascendiendo lentamente y a unos 600 metros antes llegar hasta la apacheta de Nasakara, volvemos a encontrar una pequeña porción de la ruta, en este lugar la caprichosa geografía del lugar a constituido una pequeña área plana por donde tiene su paso la carretera hacia la localidad de Independencia que está rumbo norte y el antiguo camino a Cochabamba que se dirige rumbo sur. El tramo de camino precolombino aquí presente está compuesto por una serie de muros de contención de 1 m de alto y plataformas empedradas de 4 m de ancho, la longitud promedio de este sector es de 100 metros hasta llegar a la apacheta Nasakara.

### Tramo Nasakara – Tapacarí

Con la llegada al tercer paso geográfico más importante del trayecto, a una altura de 4.300 m.s.n.m., comienza un descenso casi vertical hacia la localidad de Tapacarí. En este sentido la infraestructura formal del camino va a denotar significantes detalles constructivos.

Una porción importante del camino se encuentra al llegar a la comunidad de Tinkullo Abajo, el camino presenta una superficie pavimentada con piedras con un ancho promedio de 4 metros y muros de contención que tienen un alto promedio de 1 a 3 metros. Quizás este sector es el mejor conservado del tramo, ya que antes de llegar a la quebrada Incuyo el camino que desciende hasta este punto esta muy erosionado y en gran parte de este recorrido el camino ha desaparecido y tan solo se conserva una senda. El trazo del camino hasta la comunidad de Tapacarí sólo es una senda y, al finalizar la ruta, el camino se desplaza sobre el río Chillka.

## Patrones constructivos

### Plataformas horizontales

Un patrón que se ha identificado en los tramos anteriormente descritos tiene mucho que ver con la pendiente. Debido a la abrupta topografía de pendientes en el terreno, se utilizó la estrategia de construcción de plataformas de piedra con las rocas del lugar. Esto quiere decir que la piedra de construcción se tomaba de las orillas de los ríos, en caso de estar cerca de estos, o de la excavación de la roca madre; es decir, plataformas simples compuestas de pavimento de piedras grandes, a manera de soldado, con un ancho de 2 a 4 metros. En el segundo caso se canteaba la roca de la ladera de montaña, extrayendo grandes bloques con la finalidad de construir plataformas altas que estaban sostenidas con muros de contención que van desde los 30 cm hasta 1 metro, su construcción se realizaba por acumulaciones de rocas canteadas de la roca madre de la montaña. Estas plataformas que varían ampliamente de tamaño de acuerdo a la topografía del terreno, constituyen generalmente plataformas altas sobre las que se implementaron niveles escalonados para salvar las diferencias de altura, en casos de pendientes abruptas tienen forma de zigzag y poseen niveles a manera de gradas (Figura 16).

Figura 16. Detalle de la plataforma del primer tipo excavada en la roca madre, parte alta del cerro Toroñuño.

### Muros de Contención

Siendo la forma mas efectiva de obtener una superficie horizontal en lugares donde la pendiente es muy abrupta, la construcción de los muros de contención se presenta de la siguiente forma: En aquellos puntos donde la forma natural del terreno era muy irregular se ha construido un muro en el sector externo de la ladera con un alto promedio de 30 cm y 1 metro. Para conseguir el ancho ideal de la plataforma se ha excavado un considerable volumen de la roca madre, el que posteriormente fue usado para rellenar el espacio existente, no sin antes utilizar los cantos rodados más grandes para construir el muro de contención. En lugares donde había la posibilidad de obtener las piedras sin recurrir al cavado como en las cercanías de los ríos, se usaron las piedras allí existentes para el relleno de la plataforma y para la plataforma misma (Figura 17).

Figura 17. Detalle del muro de contención, en el trazo conservado del camino. Sitio Huaylla Tambo Inca.

Por otra parte, en los puntos mas elevados, a la parte superior del muro de contención se le colocaban piedras de mediano tamaño que constituían una especie de muro de protección al viajero con un alto de 30 a 40 cm, no obstante, es posible que dicha construcción de piedras habría formado parte del muro de contención, aunque es posible que ambos procedimientos hayan sido construidos simultáneamente o individualmente.

**Escalinatas**

Cuando el diseño natural del terreno exigía que la plataforma y el muro de contención sean dispuestos en sentido perpendicular a las fajas de las curvas de nivel, el ángulo de inclinación de la plataforma aumentaba. Se construyeron de manera ocasional un cierto número de escalinatas, las que no estaban espaciadas regularmente, quizás se construyeron para salvar el grado de inclinación de la plataforma. El alto promedio de las escalinatas es de 20 cm (Figura 18).

No hemos identificado restos de sistemas de drenaje, quizás su ausencia se deba a que en la región son muy escasas las precipitaciones fluviales y las fuentes de agua son muy pocas, en este sentido no era necesario proteger la plataforma de los rebalses del liquido elemento.

Figura 18. Detalle del segundo tipo de plataforma, se observa al fondo el muro de contención y los niveles escalonados, parte alta del cerro Toroñuño.

## Conclusiones

La información preliminar que hemos presentado nos ha permitido tener una visión mas objetiva sobre el camino precolombino tramo Paria-Tapacarí. Principalmente podemos rescatar dos reflexiones en este sentido. Primero, los novedosos datos obtenidos con respecto al sitio Tiwanaku de Condorchinoca, que se encuentra directamente asociado al camino, nos abre una posibilidad, única en su caso, de poder relacionar físicamente el trazo de un camino precolombino con un asentamiento perteneciente al Horizonte Medio. Además, se propone un espacio de discusión sobre la forma tradicional de asignar/generalizar que las rutas precolombinas son un producto de la administración inca. Dentro de la literatura arqueológica sobre caminos precolombinos en Bolivia las referencias allí presentes sólo consideraban hipoteticamente sobre el posible origen preinca de las rutas precolombinas. Con el hallazgo de este sitio arqueológico podemos afirmar, en base al registro arqueológico identificado, que la ruta Paria-Tapacarí como un trazo vial de comunicación entre el altiplano y valles interandinos, ha sido utilizada ya desde el Horizonte Medio, aunque no se descarta la posibilidad de que dicha ruta haya sido planificada en periodos previos como el Formativo.

Segundo, el uso de dicho tramo vial ha formado parte del sistema de tambos que la administración inca ha implementado en estas regiones. Por las características arquitectónicas de los asentamientos identificados y por los detalles formales del camino que se documentó, podemos afirmar que los incas han reutilizado el tramo planificando la organización del espacio a través de los tambos allí presentes y la construcción formal del camino en puntos específicos de la ruta.

En suma, es urgente y necesario poder ampliar la investigación arqueológica sobre caminos precolombinos en los diversos escenarios geográficos del país, de esta manera se ampliará más la escasa información existente, ya que muchos trabajos arqueológicos sólo son reportes descriptivos, sin profundizar objetivamente su estudio.

**Agradecimientos**

Deseo hacer llegar mi más profundo agradecimiento al estudiante y amigo Daynor Guzmán por la colaboración prestada en las labores de campo, en un momento donde la coyuntura política y social

del país atravesaba una profunda crisis. Un eterno reconocimiento al apoyo brindado por M.A. Maria Beierlein de Gutiérrez y la Dra. Käthe Wenzel cuyas críticas, comentarios y consejos contribuidos al presente trabajo fueron de mucha ayuda.

## Bibliografía

AHLFELD, F.
1969 **Geografía de Bolivia: geografía física**. Los Amigos del Libro, Cochabamba-La Paz.
1972 **Geología de Bolivia**. Los Amigos del Libro, Cochabamba-La Paz.

AVILÉS, S.
1999 **Caminos y arqueología. La ruta La Paz-Coroico vía Chucura**. Tesis de licenciatura. Carrera de Arqueología UMSA, La Paz.

ALCONINI, S.
1998 Primera fase de investigación 1996: Frontera inka en el Chaco: Una aproximación a la interacción inka con los grupos guarani-chiriguanos. Segunda fase de investigación 1998-1999: Estructura y dinámica de la frontera inka en el chaco boliviano: Prospección y excavación sistemática en los centros inkas de Machaahi, Cuzcotuyo y Oroncota. **Informe de trabajo de campo y proyecto de investigación presentado a la Secretaria Nacional de Cultura y la Dirección Nacional de Antropología y Arqueología**.
2002 **Prehistoric inka frontier structure and dynamics in the Bolivia-Chaco**. Tesis Doctoral. Universidad de Pittsburg.

BENGTSSON, L. & AVILÉS, S.
2000 **Proyecto contactos prehistóricos entre los Andes y la Amazonía. Informe de la primera fase de trabajo de campo en Bolivia**. Göterborgs Universitet, Unidad Nacional de Arqueología.

CONDARCO, C.
2002 **Tras las huellas del tambo real de Paria**. Fundación PIEB, La Paz.

GUTIÉRREZ, D. & JAIMES, C.
2000 *"Patrón y Variabilidad de Construcción del Camino Precolombino del Choro"*. En: **XIV Reunión Anual de Etnología: Aportes Indígenas Estados y Democracias**. *Tomo I*. MUSEF-FCBCB, La Paz.

HYSLOP, J.
1992 **Qhapaqñan. El sistema vial incaico**. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Epígrafe S.A., Lima.
1984 **The inca road system**. Institute of Andean Research. Academic Press, New York.

LIMA, P.
2000 **Ocupación yampara en Quila Quila. Cambios sociopolíticos de una sociedad prehispánica durante el Horizonte Tardío**. Tesis de Licenciatura. Carrera de Arqueología UMSA, La Paz.

MICHEL, M.
1999 *"Arqueología"*. En: **Diagnóstico participativo del PNANMI Cotapata**. Tropico. Subcentrales de Pacallo y Chucura.

MICHEL, M., GUTIÉRREZ, D. & JAIMES, C.
2000 **Proyecto: Puesta en valor turístico del camino precolombino del Choro e investigación de sus ramales**. Informe final. Asociación Boliviana para la Conservación Trópico, Embajada Real de los Países Bajos, La Paz.

MICHEL, M., GUTIÉRREZ D. & BEIERLEIN DE GUTIÉRREZ, M.
2000 **Diagnóstico arqueológico para la reserva biológica de la Cordillera de Sama**. Informe final presentado a PROMETA, Tarija.

MONTES DE OCA, I.
1997 **Geografía y recursos naturales de Bolivia**. Edobol, La Paz.

MUÑOZ, J.
1956 **Bosquejo de geografía de Bolivia**. Instituto Pan-Americano de Geografía e Historia, Comissao de Geografía, Colecao "Manual de Geografía"; Nº. 213-199, 4.

PEREIRA, D.
1982 *"La red vial Incaica en Cochabamba"*. En: **Cuadernos de investigación. Serie Arqueología Nº 1**. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba. pp. 55-88.

RAFFINO, R.
1993 **Inca: Arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino**. Corregidor, Argentina.

RIVERA, C.
2004 **Regional settlement patterns and political complexity in the Cinti valley, Bolivia**. Tesis Doctoral. Universidad de Pittsburg.

STOTHERT, K.
1967 **Precolonial highways of Bolivia Part I: The La Paz-Yungas Route via Palca**. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. Pub. Nº 17, La Paz.

# Comunicación preliminar en torno al proyecto "Amaya Uta 2007"

*Jédu Sagárnaga (Director)*

## Consideraciones iniciales

El Proyecto Amaya Uta 2007 de excavaciones arqueológicas en la localidad de Huayllani / Cóndor Amaya, es la primera fase de un más ambicioso programa que incluye la puesta en valor del yacimiento y su gestión cultural y turística.

Cuenta con el importante auspicio de la Embajada de los Países Bajos y su duración está prevista para tres meses, habiéndose iniciado a mediados de julio de manera tal que, a la presentación de esta ponencia, el mismo se halla en pleno desarrollo, por lo que –como señala el título– acá no se presentan sino resultados preliminares.

A fin de contextualizar al lector en torno a este importante yacimiento arqueológico digamos que se trata de una gran necrópolis emplazada en lomas bajas contiguas, separadas entre si por quebradas cada vez más profundas y peligrosas para la pervivencia de las estructuras arquitectónicas conocidas popularmente como chullpares o simplemente chullpas, aunque en otro trabajo (Sagárnaga, 1993) he dado a conocer la inconveniencia de denominar chullpas a las torres, cuando en sí la denominación original debió otorgarse al personaje inhumado en su interior.

El primer reporte científico del sitio se debe a mi persona[1], quien en 1997 (hace exactamente 10 años) realizaba en la zona una prospección a la cabeza de un equipo de investigadores por encargo del Departamento de Medio Ambiente del Servicio Nacional de Caminos que en aquél entonces construía la carretera Patacamaya – Tambo Quemado con un financiamiento del Banco Internacional de Desarrollo. Dadas las poco usuales características del chullperío (término que comúnmente designa al conjunto de chullpares), nuestra inicial intención fue la de realizar allí una primera fase de investigaciones con el fin de entender su significado y los procesos socio-históricos allí acaecidos, aspecto que no fue posible efectuarlo por la negativa del BID de disponer de recursos adicionales para tal estudio.

Sin opciones alternativas, mi grupo y yo nos retiramos de allí con la incertidumbre de la fecha de nuestro retorno, pero seguros de que ella llegaría.

Desde entonces, periódicamente volví al sitio sobretodo en compañía de mis alumnos de la Carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés, pues me parecía (y me parece) un lugar altamente significativo para su proceso de aprendizaje. Siempre, además, con el profundo deseo de trabajar allí, pero sin las condiciones económicas necesarias.

Así las cosas, a principios de 2001 una trágica noticia periodística[2] daba cuenta del derrumbe de una torre funeraria en el sitio en cuestión. Casi de inmediato nos constituimos en el sitio para constatar que, en efecto, las intensas lluvias y la inestabilidad del terreno habían ocasionado el colapso de una torre en el sector que etnográficamente recibía el denominativo aymara de "Quimsa wila chullpa", que en castellano significaría "las tres torres funerarias rojas", pues allí se erguía un majestuoso trío de torres pintadas de rojo. Se trataba de torres de inusual tamaño (aprox. 7,5 m de alto), emplazadas en una loma baja un tanto aisladas de las otras. Su tamaño, color y emplazamiento geográfico particular, no debió ser casual. Tal vez allí fueron inhumados personajes de importancia singular durante el Horizonte Tardío, pues es a ese período que tentativamente afiliamos éstas y la mayoría de torres de la localidad.

Desde entonces hasta la fecha, hemos –literalmente– peregrinado ante las autoridades de Cultura, de Turismo y prefecturales, además de escribir varios artículos en la prensa local e internacional[3], advirtiendo

1 Sagárnaga, 1997
2 Rafael Sagárnaga & Trejos, 2001
3 V.g. Sagárnaga, 2001

sobre el peligro que corre el resto de estructuras y la necesidad de estudiar y conservar esta importante localidad arqueológica. Nunca nos proporcionaron una efectiva colaboración, a no ser que en su delirio crean que dar una palmada en la espalda o rubricar una carta se constituya en una.

La ayuda, curiosamente, vino de otras fuentes. En primera instancia, fue el Senado o –para decirlo más concreta y honestamente- el Lic. Alberto Arghatha, Asesor General de la Comisión de Desarrollo Sostenible, Desarrollo Económico e Infraestructura del H. Senado Nacional, quien se interesó por el sitio, al cual le acompañé más tarde. Él promovió, junto a los senadores D'Arlach y Cavero, la Declaratoria de Cóndor Amaya como Monumento Nacional mediante Ley 3597 de 10 de noviembre de 2006.

No tardó la actual gestión prefectural en tomar recaudos y en declarar Patrimonio Departamental al sitio en cuestión, gracias a los licenciados Moisés Ávila y Marlene Mercado de la Dirección de Cultura. Poco después algo parecido hacía el Municipio de Umala.

Quiero destacar el apoyo económico recibido de la Embajada de los Países Bajos, que agradezco sinceramente, así como el aporte menor pero igualmente significativo del Municipio de Umala.

## La Investigación

Con fines de estudio se ha dividido el área en seis sectores más o menos bien definidos y separados por quebradas que se han formado en el transcurso de los años.

Sobre las lomas bajas se han emplazado más de una veintena de chullpares o torres funerarias de diferente tamaño y estructura.

Existen algunas pequeñas y de color amarillento en un estado de conservación muy malo, mientras que otras tienen tamaño poco habitual, pues alcanzan en algunos casos hasta 6 y 8 m de alto. Adicionalmente han sido pintadas en su superficie externa con un color rojizo, e inclusive -un par de ellas- poseen motivos geométricos pintados en el frontis, sobre el vano. Aunque la erosión eólica y pluvial ha deteriorado en grado sumo las estructuras, puede decirse que su estado de conservación es más bien regular en líneas generales, siendo que unas están mejor conservadas que otras.

El saqueo en el lugar ha sido secular y muy perjudicial. En el interior de las torres no se pueden encontrar materiales arqueológicos, aunque sí es posible recuperar algunos huesos humanos desarticulados que dan cuenta de la función de tumbas que tenían las torres en cuestión.

Restos esqueletales se han observado en diferentes lugares en torno a las tumbas desde que en 1997 realizáramos la primera visita al lugar y el primer reporte mencionado. Tomando en cuenta que tumbas subterráneas han sido encontradas en diferentes lugares en asociación con chullpares (es el caso de Sillustani, Chusakeri, San Miguel de Uruquillas, Huachacalla, Caquiaviri, etc.), nuestra presunción era que en Cóndor Amaya también existían tumbas subterráneas próximas a las torres, por lo que uno de los objetivos de las excavaciones era precisamente tratar de ubicar algunas.

En torno a las torres, y en una superficie bastante extensa, la dispersión de cerámica decorada es bastante alta. Una de las posibilidades para la existencia de tal densidad es que el saqueo de las tumbas, que debieron concentrar grandes cantidades de artefactos en calidad de ajuar funerario, habrían ocasionado el destrozo de cientos de objetos cerámicos cuyos restos son los que ahora encontramos, y que sufrieron procesos de denudación.

Además de nuestra hipótesis referida a la existencia de tumbas subterráneas, alentaba nuestras excavaciones una segunda propuesta, que se refería a la diacronía de las tumbas tanto subterráneas como las que Stig Rydén llamara "casas tumbas".

Las cerca de cuarenta unidades de excavación hasta ahora abiertas dan cuenta de lo siguiente:

En primer lugar, no se han ubicado tumbas subterráneas inmediatamente delante de las torres funerarias y los restos esqueletales que de manera casual (sobretodo durante las labores agrícolas) suelen encontrarse, aparentemente fueron arrojados del interior de las cámaras y posteriormente cubiertas por sedimentación a poca profundidad.

Sin embargo, los pozos abiertos en el Sector II, prácticamente en hilera a partir de 45 m por detrás de la Torre 2 (así designada por nosotros), han dejado al descubierto varias tumbas subterráneas (directas y primarias) muy próximas a la superficie, en un nivel inmediatamente inferior al húmico caracterizado

por tierra blanquecina compacta (aparentemente montmorillonita), donde fueron abiertos pozos de forma circular en el que los cuerpos humanos fueron inhumados con las extremidades flexionadas (en la consabida posición fetal) y la cabeza hacia adelante, aunque esto último solo puede ser conjeturado por la posición en que el cráneo suele encontrarse entre las piernas, pues todos los entierros hasta ahora excavados no presentaban restos óseos totalmente articulados, lo cual sucede cuando todavía se tienen los tejidos conectivos al menos en regulares condiciones. Acá los procesos naturales y antrópicos han propiciado la desaparición de otros tejidos que no sean óseos y la humedad ha deteriorado, en mayor o menor medida, todos los huesos. El ajuar funerario, si existió, es prácticamente inexistente. Se presume que la gente era enterrada al menos con sus vestidos, los mismos que por ser altamente vulnerables, han desaparecido. En solo contadas ocasiones se han encontrado algunos artefactos asociados a los restos esqueletales, pero ni siquiera podría decirse de todos ellos que constituyeron el ajuar del muerto. Resulta llamativo, por ejemplo, que en una de las tumbas se haya recuperado dos fragmentos de dos diferentes escudillas con decoración pintada según el estilo conocido como Inka Pacajes o Saxamar. Si bien ello indica que su filiación es Inka o más tardía, no parece apropiado pensar que esos pedazos de cerámica hayan constituido un "ajuar" en el sentido estricto de la palabra. En la misma tumba se recuperó una azada lítica y un pedazo de batán también de piedra, lo cual parece descartar que todos estos elementos hayan sido introducidos de manera casual al –por ejemplo– sellar la tumba. De todos modos resulta difícil establecer el significado de esta asociación, existiendo un cúmulo de posibilidades para que se diera la misma.

Llama la atención que muy poca cerámica directamente asociada a las tumbas haya sido recuperada. Los cántaros semienteros y/o fragmentados recuperados, evidentemente dañados por la actividad agrícola y la erosión, no estaban directamente asociados a los entierros, aunque ello no descarta su calidad de ofrenda a los antepasados allí inhumados. Pese a ello, nos parece que el contexto refleja una pobreza material de los individuos inhumados, y obviamente de los parientes. La idea nuestra de la diferencia de estatus social entre los individuos inhumados dentro de las cámaras funerarias en las torres, y aquellos que se enterraban en el suelo (que además parece ser compartida por Sanhueza y Olmos[4]), parece ser efectiva.

Como excepción se ubicó una cámara funeraria subterránea muy bien elaborada en base a material lítico y que afecta forma de botella con la base más expandida que la boca. Su tamaño (120 cm de alto) sería considerable frente a los entierros directos arriba comentados que en el mejor de los casos alcanzan una altura de 50 cm. Pese a todo, los restos esqueletales allí recuperados –aparte de presentar similar o peor deterioro que los otros– no estaban en asociación con otros artefactos, aunque bien pudieron haber sido éstos elaborados en materiales orgánicos por la contextura de cierta materia asociada, que bien podría ser la degradación de textiles o madera. Se han tomado muestras de ciertos extraños elementos asociados al esqueleto para su ulterior análisis en laboratorio, que bien podrían haber derivado de la transformación de objetos de origen orgánico (textiles, madera u otros), que pudieron haber constituido el ajuar funerario del individuo.

Llama la atención el trabajo delicado en la construcción de la cámara subterránea, que no hemos visto en otros contextos arqueológicos. Sobretodo es llamativo el tamaño que tal vez estaría indicando un estatus más o menos alto del individuo allí inhumado. Toda la cámara está hecha en base a sillares de piedra. Una primera hilera de grandes lajas colocadas en forma vertical, sostiene las hileras superiores de piedra más pequeña sin trabajar. Resulta interesante el hecho de que el piso está parcialmente empedrado. También hay que señalar que la hilera inferior presenta, entre laja y laja, pequeñas y delgadas piedras a guisa de cuñas que a la vez debieron servir para tapar las fisuras y así evitar que filtren residuos a la cámara, lo cual –en todo caso– no funcionó o al menos no totalmente. Los restos óseos del único individuo allí inhumado, están en un muy mal estado de conservación y –como se tiene dicho– no se han encontrado restos materiales asociados. Si la tumba fue saqueada, debió serlo en la misma época en que se hizo el entierro.

En otra fase del trabajo de campo nuestra atención se dirigió al sector III, a casi cien metros al Este del conjunto de torres que los habitantes locales llaman "Tama Chullpa" y que significa "agrupación de torres funerarias", pues en efecto allí se tiene la mayor concentración de chullpares. Como dato de interés, hace algunos años hicimos el reconocimiento de otro gran chullperío al Sur del departamento de La Paz. Cuando se les preguntó la toponimia, nuestros informantes nos dieron la denominación de "Tama Chullpa". Se trata, por tanto, de una denominación genérica extendida.

Las excavaciones en área llevadas a cabo en las faldas de la loma, han dado como resultado una alta densidad de tumbas de casi una tumba por metro cuadrado. Allí se ha ubicado uno de los cráneos humanos más deformados de todos los hasta ahora ubicados en el área. Pero también ha sido significativo

4 Cit. por Heredia, 1991: 113

el número de objetos cerámicos asociados directamente al entierro como ajuar funerario o parte de él. La formas más recurrentes son la de cántaros y de cuencos o tazones.

Aunque nuestra muestra es muy pequeña todavía, tenemos algunas ideas bastante claras. Resulta interesante, por ejemplo, que varios ceramios sean utilitarios y hasta extremadamente tiznados. Es excepcional el cántaro con decoración, con líneas delgadas pintadas en marrón oscuro sobre fondo naranja. Los cuencos (aunque menos numerosos) presentan todos decoración pintada.

Dentro de un conjunto que podríamos caracterizar como de entierros pobres, resalta uno de un infante (entre 6 y 8 años, según las observaciones preliminares), que fue cuidadosamente depositado en la pequeña fosa practicada en el piso con varios objetos cerámicos, todos fragmentados al momento de la excavación con excepción de un cuenco de paredes cóncavas. El hecho de haber encontrado algunas piedras en la base de la tumba como útiles de apoyo para el cuerpo del infante, da la idea de que también los otros ceramios fueron usados con el propósito de acomodar apropiadamente al difunto. Para ello los grandes recipientes usados que pudieron ser observados en la excavación, no necesariamente tenían que estar completos. La reconstrucción de los artefactos en laboratorio nos proporcionará una idea más exacta.

## Conclusiones Preliminares

Nuestra inicial suposición de que en torno a los chullpares de la localidad de Huayllani / Cóndor Amaya existirían tumbas subterráneas, ha sido virtualmente comprobada pues, aunque nuestros sondeos en el espacio inmediatamente aledaño a las torres hayan sido estériles, estamos convencidos que el amplio espacio en torno a ellas (por delante y por detrás) está lastrado de tumbas subterráneas. Razón de más para proseguir con las investigaciones, pero también para proteger apropiadamente el yacimiento de los huaqueros.

Por otro lado, la dispersión cerámica que se observa en superficie es muy grande. Hasta ahora la evidencia recuperada apunta a que las tumbas subterráneas en torno a los chullpares se ubicaban a escasa profundidad, y la erosión las ha puesto en descubierto o casi al descubierto. La intensa actividad agrícola a través de cinco siglos, y sobretodo la introducción del arado con yunta, hizo el resto. La información etnográfica recuperada da cuenta de los constantes hallazgos fortuitos de piezas de alfarería, cuando el buey hunde su pata en un hueco. El resultado es un objeto destrozado, cuyos fragmentos se esparcen casi de inmediato.

Casi todos los materiales cerámicos recuperados hasta ahora corresponden a la todavía mal conocida cerámica local del Período Intermedio Tardío que algunos autores prefieren llamar de los Desarrollos Regionales. Todavía la arqueología boliviana no ha podido establecer con claridad la vinculación de esta cerámica con el señorío Pacajes, sobre todo ante la escasez de materiales y su dispersión espacial con los cuales establecer bases de datos y colecciones de referencia. La llamada apresuradamente "cerámica Carangas", por haberse ubicado en la parte septentrional del Altiplano Central que otrora fuera –según el dato etnohistórico– dominio de ese Señorío, tiene extrema similitud con la que se encuentra en el territorio que también etnohistóricamente ha sido adjudicado a los Pacajes. Y similar cosa podemos decir de los sistemas inhumatorios en ambos territorios. Aunque no solo el proyecto, sino los estudios arqueológicos referidos a este período, están aún en una fase inicial, es posible que debamos entender a los grupos del Altiplano Norte y Central, como una sola unidad cultural, o al menos con elementos materiales culturales comunes, quien sabe producto de un mismo entronque histórico y hasta étnico.

Otro tema por resolver se refiere a la presencia Inka en la zona. La gran densidad de fragmentos de clara filiación inka (local y hasta imperial), dan cuenta de la sujeción del área a la administración cusqueña en el Horizonte Tardío. Quizás la zona fue muy productiva agrícolamente hablando. Da cuenta de una intensa actividad en este sentido, la gran cantidad de azadas que pueden recuperarse sin mayor dificultad en superficie.

Sin embargo, no se ha localizado hasta el momento ninguna tumba subterránea de clara filiación inka. Pero si bien hemos propuesto que las torres pintadas son en su totalidad de filiación inka, y las más pequeñas (elaboradas con tierra amarilla grisacea) son del período precedente, no tenemos elementos de juicio que nos señalen que los fragmentos cerámicos inkas provengan del interior de las torres, y es posible que también se hayan realizado entierros subterráneos para los súbditos del Imperio. También queda por dilucidar, si los entierros que se están excavando, obviamente de la gente local, corresponden sólo al Período de los Desarrollos Regionales o mantenían sus elementos identitarios aún bajo la férula cusqueña.

También es importante señalar que, aunque el área de estudio fue otrora -estoy convencido- un gigantesco cementerio, las mencionadas azadas líticas o "taquisas" que se hallan en abundancia, dan cuenta de una intensa actividad agrícola allí, probablemente de manera simultánea. De comprobarse tal cosa, ello no debería sorprendernos, puesto que en la cosmovisión de nuestros antepasados andinos, no había una tácita separación de espacios de inhumación, vivienda y actividad productiva. Lo hemos comprobado en la ciudadela de Quehuaya donde las viviendas y torres funerarias se confunden y entrelazan con las terrazas agrícolas configurando un todo. Debemos entender esta singular configuración del espacio como una simbiosis primero entre el ser humano y la tierra, segundo como una percepción de que el muerto aún habita entre los vivos, y tercero como la fecundación y cuidado del campo agrícola por el muerto. Tal vez en este sentido el término "mallqui" puede echar luces, pues significa "muerto", pero a la vez "semilla". Me apresuro a aclarar, empero, que para el caso que nos ocupa (de Huayllani / Cóndor Amaya), no tenemos aún el menor indicio de espacios de habitación, y es presumible que éste se halle alejado de la necrópolis que, de momento, acapara nuestra atención.

El trabajo de campo, en este momento, prosigue y en breve se tendrán resultados mucho más cuantiosos y depurados, los mismos que serán entregados –como es norma– a la Unidad Nacional de Arqueología de Bolivia, y publicados en la Revista Chachapuma que hace poco fue presentada en su segunda versión.

Antes de concluir debo señalar la participación en el proyecto, además de las comunidades de Huayllani y Cóndor Amaya, del Egr. Juan Villanueva, la Egr. Tania Patiño, el Est. Esdras Calderón y el Est. Oscár Bejarano. A ellos dedico esta presentación.

## Bibliografía

HEREDIA Z., Ma. de los Ángeles
1991 *"Arqueología para Culli Culli: primeros resultados"*. En: **Textos Antropológicos** N° 2. pp 97-114, La Paz.

SAGÁRNAGA, Jédu
1993 *"La chullpa de Viacha"*. En: **Pumapunku,** Nos. 5 y 6. Producciones CIMA, La Paz. pp. 32-56.
1997 "Consideraciones Generales". **I Parte del Informe del Proyecto Amaya Uta '97**. Manuscrito presentado a la Dirección Nacional de Antropología y Arqueología (DINAAR), La Paz.
2001 *"Las casas de las almas se caen"*. En: **LA RAZÓN**. La Paz, 29 de mayo.

SAGÁRNAGA, Rafael & Ingrid TREJOS
2001 *"Las necrópolis de siete siglos se desmoronan"*. En: **ESCAPE N°1. Periódico La Razón**. La Paz, 13 de mayo.

# La apropiación de espacios a partir de los elementos arqueológicos

**Significados en las manifestaciones rupestres a través del tiempo**

*Javier Armando Méncias Bedoya*[1]

## Introducción

El concepto de "espacio" empieza a cobrar importancia desde los años 60 de la mano de la "nueva" geografía, cuyas ideas se concretan en nuestra ciencia por parte de la corriente procesual durante la misma década. Sin embargo, no es hasta los '80s que la concepción científica del mismo empieza a ser cuestionada de manera sistemática para lograr una diferenciación con la concepción "humanizada" y cristalizar, finalmente, en la perspectiva fenomenológica que Tilley (1994) propone en la década de los 90.

A pesar de que la "espacialidad" en arqueología siempre ha sido abordada directa o indirectamente en investigaciones con distintas temáticas, su enfoque –y la manera en que ha sido utilizada– varían sustancialmente entre los autores (ibidem.). Nuestro medio no es una excepción, como podemos evidenciar en trabajos de autores como Lémuz (2001), que aborda la temática desde los patrones de asentamiento arqueológicos.

Aunque el tópico espacial ha sido tratado en diferentes estudios, sobre distintos períodos y variados materiales arqueológicos, hasta el momento no existen intentos de aplicar esta clase de conceptos a las manifestaciones de índole rupestre en nuestro medio. Ello ha resultado en una progresiva *descontextualización espacial y significativa* de este tipo de manifestaciones, al grado que los estudios realizados sobre las mismas rozan peligrosamente la mera descripción.

El presente documento pretende utilizar el concepto de espacio, desde una perspectiva humanizada, para analizar el caso de un par de hallazgos –si vale el término- reconocidos durante la etapa de prospección del Proyecto Arqueológico Pumiri (PAP). Creemos que, dentro de esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones rupestres –y su posterior interpretación– pueden enriquecerse en gran medida siempre que el investigador indague en los significados de los elementos estudiados –en distintos momentos temporales– y los apoye con trabajos extensos y sostenidos con la gente que habita los espacios tratados, con el objetivo de lograr una apropiación efectiva, comprometida y personal de los actores involucrados sin imponerse en el proceso.

Por otra parte, estamos convencidos que la discusión sobre la subjetividad del investigador en el tema de la creación de significados no debe dejarse de lado, por lo que buscaremos hacer una reflexión sobre el rol del investigador en la apropiación actual de los elementos arqueológicos. Después de todo, los espacios y los elementos que albergan se constituyen en abstracciones dinámicas que sufren constantes cambios y merecen ser revisados en todos los momentos considerando la incidencia de los mismos en el momento actual.

## El concepto de espacio

Aunque no deseamos entrar en discusión sobre como se ha experimentado y entendido el mundo en distintos momentos, en relación a un elemento o elementos arqueológicos, creemos importante –acorde con los postulados de Tilley (1994)– conceptualizar los espacios como medios de acción, producidos socialmente, y cuyo significado es dado por la relación de todos los actores con los lugares y los elementos arqueológicos que éstos contienen.

Por otra parte, consideramos que la apropiación de los espacios se realiza a partir de la creación de significados dentro de los mismos. Es así que, tal como los lugares son los responsables de proveer

1 Egresado y tesista de la carrera de Arqueología UMSA, Director PAP. javarq@gmail.com

significación al espacio, los elementos arqueológicos –en su rol de significantes con significado propio– le dan la *esencia significativa* al lugar. De igual manera, todos los actores involucrados son responsables de "significar" a los elementos arqueológicos desde el momento de su creación hasta su desaparición.

Un ejemplo claro de lo anterior vendría dado por la creación de distintas representaciones de índole rupestre. Las manifestaciones más conocidas dentro de ésta temática son las pictografías y petroglifos puesto que ocupan un importante lugar dentro del estudio de las artes visuales. Sin embargo, existe una gran variedad de manifestaciones arqueológicas que podrían responder a la etiqueta de "rupestre", entendido como "en la roca"; dentro de ellas podemos señalar –entre muchas otras– la estatuaria lítica y la arquitectura rupestre.

## Los hallazgos

En el marco de las investigaciones de campo del PAP –temporada 2007, etapa de prospección– se identificaron, documentaron y registraron una serie de hallazgos de los cuales trataremos dos específicamente, puesto que se presentan como interesantes casos de análisis para nuestra propuesta sobre la "dinámica de apropiación de espacios" a partir de la creación de significados, además de la subsecuente discusión.

El primer caso nos refiere a un megalito –cuyo código dentro del proyecto es LITOPAP– que presenta una serie de elementos llamativos. El segundo caso, a dos cuevas –URR-04 (Unidad de Representación Rupestre-04)– talladas en el afloramiento rocoso característico de la zona. Cada una presenta una serie de particularidades que las diferencian y, al mismo tiempo, las relacionan en el marco de la tradición oral de la zona. Además, se presentan como dos elementos poco comunes dentro de la clásica concepción que las comunidades tienen sobre el estudio arqueológico, usualmente relacionado a la cerámica y las estructuras visibles.

## El Megalito

## LITOPAP

Es un bloque de roca ígnea –probablemente andesita marrón claro– desprendido del afloramiento que se encuentra detrás de él. Las dimensiones de la "espalda" del bloque son exactamente equivalentes con las medidas del "negativo" presentes en el afloramiento rocoso (Fotografías 1 y 2).

**Fotografía 1.** "Negativo" del megalito.

**Fotografía 2.** Megalito, el "negativo" se encuentra en la parte posterior.

Al desprenderse, el bloque habría realizado un giro –por su peso– cuyo resultado fué un acomodamiento especial, de forma que presenta el vértice interno de frente y la corteza mirando hacia el afloramiento rocoso de origen. La artista de este bloque, resultante de su desprendimiento en "V", ha sido trabajada de forma tal que asemeja un cuchillo de gran tamaño con un dentado bastante espaciado (Fotografía 3).

**Fotografía 3.** Detalle del dentado en LITOPAP.

Además, su ubicación geográfica le permite ser observado desde una gran distancia ya que es el único dispuesto de esta manera en la zona que comprende la planicie aluvial contigua al río Pumiri (ver Anexo 1).

Las dimensiones del megalito superan los cuatro metros de altura –medidos desde las vértices más sobresalientes en ambos extremos– y el metro de ancho. Se observa muy poco material arqueológico alrededor y aquél presente en superficie puede deberse más a fenómenos coluviales, debido a la pendiente del material de deposición en el cerro, que a una deposición o contexto filiables.

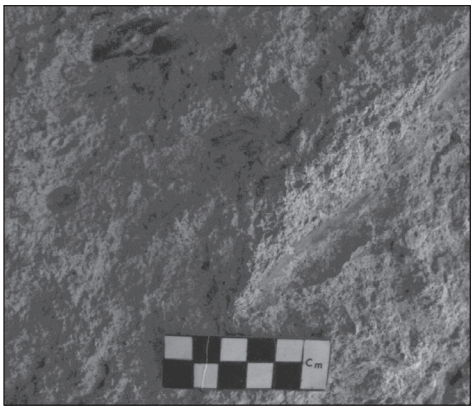
La conservación del bloque está en riesgo debido a varios factores. En primer lugar, este tipo de roca ígnea tiende a exfoliarse (el bloque mismo es resultado de este proceso). Además, se encuentra a la intemperie, lo que permite que tanto factores hídricos como eólicos resulten en un constante proceso de meteorización. Finalmente, la lluvia es la responsable de la acumulación de agua –humedad– en las cavidades de la roca lo que, invariablemente, genera exfoliaciones por efectos criogénicos o por el desarrollo de microorganismos y plantas.

Tanto los actuales habitantes del complejo arqueológico –la familia Flores– como los "vecinos" de zonas aledañas al mismo, señalan que "esta roca siempre estuvo así (y que) los abuelos nos contaban que era misteriosa porque ni siquiera sus abuelos podían decir desde cuando estuvo ahí" (Corsino Flores, comunicación personal 2007). Además consideran que el dentado del bloque es puramente natural.

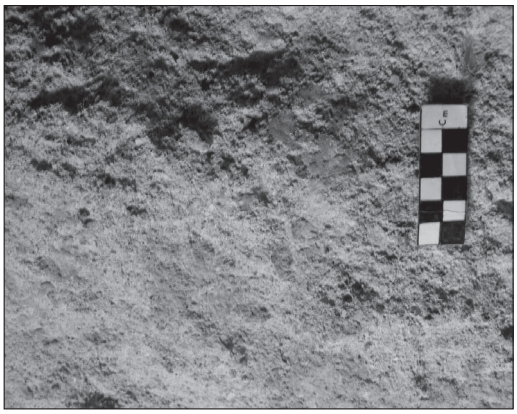
## Las cuevas URR-04

Se trata de un par de cuevas que se encuentran en un farallón de 40 metros a orillas del río Pumiri en el margen Este (ver Anexo 1). Estas cuevas se encuentran dispuestas una más arriba que la otra, a una distancia de 20 metros, y han sido labradas en el afloramiento rocoso (Fotografía 4). Las huellas de los instrumentos utilizados en su trabajo se observan en las paredes (Fotografía 5).

**Fotografía 4.** Disposición de las cuevas en URR-04. Las mismas han sido resaltadas.



**Fotografía 5.** Detalle del labrado en la cueva inferior de URR-04. El labrado se resalta.



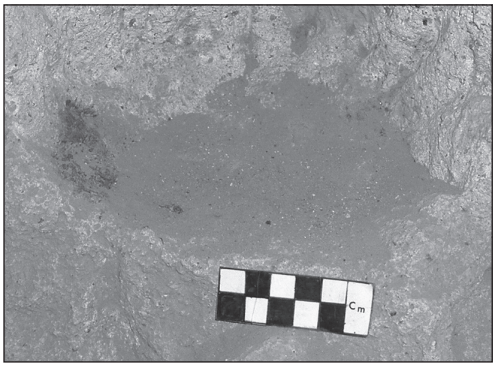
**Fotografía 6.** Detalle de los restos de pigmento marrón en la cueva inferior de URR-04.

La cueva inferior, a la que puede accederse sin equipo de escalador, presenta restos de pigmento de color marrón claro en las paredes. Los motivos pintados se han perdido irremediablemente (Fotografía 6). El labrado de la cueva, con 4 m de profundidad y 1,3 m de altura, sigue una dirección ascendente.

La cueva superior, que sólo puede ser alcanzada con equipo especializado, es conocida como "la cueva de la campana", relacionada al mito de "la campana de oro"[2] de Pumiri (cuyo espacio de "deposición" es reconocido en la actualidad por los pobladores).

Recogido por Díaz (2003), el mito habla de una campana de oro – de filiación Colonial – que habría sido depositada en una cueva para evitar su pérdida. Las razones para que la misma haya sido escondida no son claras pues cambian de acuerdo al narrador, sin embargo es casi universal a todas las narraciones señalar que la misma "sonaba de noche". Un hecho interesante ocurrio hace algunos años –medio siglo a lo sumo–, un investigador extranjero habría accedido a la cueva. Algunos días después, y sin motivo aparente, el mismo habría decidido marcharse y en el trayecto que emprendió con su jeep se enfangó en el río Pumiri, aparentemente llevaba una carga muy pesada. Los comunarios, al haber recibido una negativa de parte del investigador una vez que ofrecieron su ayuda para sacar el automóvil, dejaron de preguntar y solo recuerdan que él volvió unos días después –pues había dejado a su esposa durmiendo en el jeep– con maquinaria pesada para sacarlo. Nunca más supieron de él.

Actualmente se observa en esta cueva un gran hueco excavado en la base con forma semicircular. Presumiblemente, según el relato, la campana habría estado depositada sobre la tierra que conformaba el hueco, e inclusive se señala que existía una impronta circular en la tierra. El Hermano Francisco Díaz Queraltó, del Instituto de Aprendizaje Industrial (IAI) de Oruro, habría encontrado un badajo de campana de cobre justamente en medio de la impronta, por lo que decidió excavar esta porción de la cueva. Nosotros pudimos observar el badajo, pero no tuvimos la oportunidad de sacarle una fotografía pues la existencia del artefacto nos tomó por sorpresa y no contábamos con el equipo fotográfico en el momento.

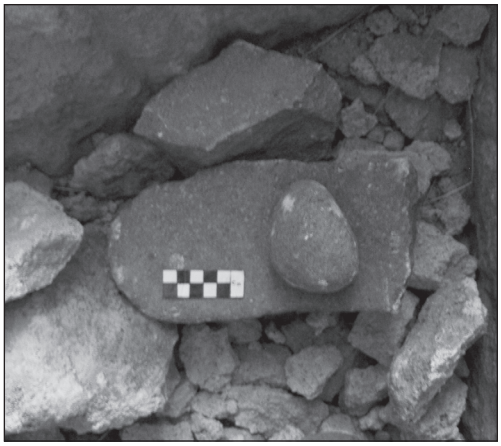


**Fotografía 7.** Detalle de hornacina.

Por otro lado, la cueva presenta doce hornacinas talladas en el interior y dos tallados a la entrada en los que se insertaba un madero para acceder a la cueva desde abajo (Fotografía 7 y 8). Su labrado, con una profundidad de 10 m y 1,6 m de altura, sigue una dirección descendente. Material arqueológico y actual fue arrojado desde la cima del afloramiento rocoso a la cueva, a través de una serie de orificios, en una especie de ofrenda (Fotografía 9).

2 Aunque el mito se repite en varios sitios y longitudes geográficas -p. ej. Condor Amaya (Jédu Sagárnaga, comunicación personal 2007)- creemos importante, a la hora de recopilar datos etnográficos para nuestras investigaciones, no descartar aquellos mitos parte de la tradición e historia oral de los grupos y pueblos por ser información que puede apoyar a la interpretación de muchos comportamientos de dichos actores en la actualidad.

**Fotografía 8.**
Tallados a la entrada de la cueva superio en URR-04.



**Fotografía 9.**
Qhona y mano de moler echados a manera de ofrenda en la cueva superior de URR-04.

## Resultados preliminares

### Litopap

Después de un análisis preliminar se pudieron obtener algunos resultados interesantes. En primer lugar, presumimos que el desprendimiento del bloque se debió a causas naturales puesto que no existe evidencia en la roca de la utilización de herramientas para obligar su separación.

Una vez que se verificó que el trabajo del borde del bloque es antropogénico, puesto que el negativo de la fractura sugiere un borde recto y liso, además de los negativos de las lascas desprendidas, se procedió al levantamiento de todo el megalito en un dibujo a escala 1:20 (ver Anexo 3).

**Fotografía 10.** Azadas encontradas en las terrazas agrícolas de "Pumiri Loma".

El dibujo muestra que el "retoque" presente en el borde responde a un patrón "bifacial" puesto que las lascas habrían sido removidas desde ambos lados de la arista. La diferencia de color entre el interior de la roca –resultante del desprendimiento de lascas– y la arista no tocada es mínima. El trabajo observado en el borde del megalito no se presenta en ninguna otra parte del mismo.

Es probable que la superficie semiplana (3° ang. vert.) sobre la que se asienta el bloque sea parte de una antigua terraza de cultivo a la ribera del río; ello lo sugiere la clara diferencia de ángulo vertical en la superficie del resto del cerro, a veces mayor a 30°. Esto podría relacionarse con el patrón agrícola observado dentro del afloramiento rocoso (Fotografía 10).

### URR-04

El análisis *in situ* realizado en ambas cuevas deriva en una serie de resultados que llaman nuestra atención. En primer lugar, ambas cuevas parecen conformar un conjunto debido a algunos indicadores identificados:

- Ambas se encuentran relacionadas a nivel espacial, es decir que ocupan un espacio en común que, en este caso, es el farallón en el que han sido labradas. Es prácticamente imposible observar una de las cuevas sin notar la presencia de la otra.
- Ambas parecen haber sido talladas con un instrumento semejante. Las huellas en las paredes de las cuevas sugieren que se utilizó un mismo tipo de instrumento en el trabajo.
- La disposición de las cuevas –una encima de la otra– y la dirección que sigue el labrado en ambas –la inferior hacia arriba y la superior hacia abajo– sugiere que la intención principal era conectarlas, como lo sugirió el Hno. Francisco Díaz (comunicación personal, 2007), o por lo menos que ambas se dirigían a un punto en común.

En segundo lugar, la diferencia en profundidad de las cuevas sugiere que las mismas debieron ser labradas en diferentes momentos. Probablemente la inferior fue trabajada primero, puesto que su acceso es relativamente más fácil y no necesita de equipo especializado. Sin embargo, llama la atención que sea ésta la de menor profundidad. También creemos que la profundidad y la altura son indicadores del tiempo empleado en el trabajo de las cuevas.

Finalmente, los restos de pigmento encontrados en la cueva inferior son, obviamente, posteriores al labrado de la cueva en sí. Por lo mismo, es probable que la pintura no date de la misma época del labrado. De igual manera, no podemos asegurar que las hornacinas de la cueva superior sean coetáneas al labrado de la misma, aunque creemos que los labrados de la boca de la cueva pudieron haber sido parte importante del acceso para los individuos que la labraron.

## El significado en distintos momentos del tiempo

Investigaciones como la realizada por Carmen Díaz (2003), dan cuenta de una ocupación que data desde el Formativo (2000 a.C. – 200 d.C.) para el Altiplano Sur según Mc Andrews (2001), pasando por el período Carangas[3] – 400 al 1450 d.C. (Michel, 2000a y b)- y por el período Inka del 1450 al 1530 d.C. (ambos con estructuras y espacios bien definidos), hasta finalmente la Colonia. Las tres últimas áreas han sido delimitadas por la autora y se pueden observar en su planimetría de ocupaciones (ver Anexo 2).

Es a partir de esta cronología temporal/espacial que buscaremos asociar cada uno de nuestros hallazgos a un período y exploraremos las posibles significaciones que tuvieron en el tiempo.

En el caso del megalito LITOPAP, una serie de indicadores nos posibilita filiarlo de una manera relativa. Por un lado, tenemos la tradición oral de la gente que reside actualmente en la zona, por otro su ubicación espacial relacionada a la porción dentro del complejo que Díaz (2003) caracteriza como "Caranga" y, finalmente, su cercanía, a nivel espacial, a las terrazas y terraplenes de cultivo presentes en el afloramiento rocoso y lomas contiguas.

La tradición oral, como se reconoce en los círculos antropológicos, no puede remitirnos a más de tres generaciones, exceptuando a aquellos relatos o referencias que se enmarcan dentro de la estructura de los denominados mitos y leyendas. Asumiendo que el desconocimiento de los habitantes de la zona, en referencia al significado del megalito, se ha mantenido constante durante más de cien años podemos suponer que dicho desconocimiento caracteriza al periodo republicano y nos refiere al megalito como un elemento "misterioso".

La ubicación del bloque dentro de la porción Caranga del complejo responde, obviamente, más a un capricho natural –el desprendimiento del bloque– que a una disposición que responda a una intencionalidad clara. Sin embargo, la alta visibilidad del bloque no debió dejar que el mismo pasara desapercibido por sus particulares características durante el período Colonial. Llama la atención que no existan indicadores de un intento de destrucción o transformación del bloque, como cabría esperar debido al proceso de "extirpación de idolatrías" que existía en la época. Ello nos permite suponer que el bloque carecía, al igual que en la actualidad, de un significado que lo relacione, ni siquiera místicamente, con los pobladores indígenas del sitio[4].

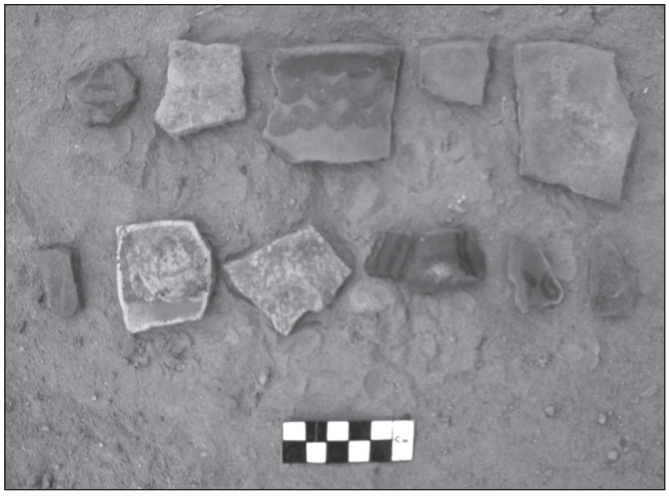
3 A pesar de que varias investigaciones de corte antropológico y arqueológico (ver Gisbert, Arze y Cajías, 1987; Gisbert et al., 1996; Michel, 2000a y b) señalan que la zona de nuestra investigación fue etnohistóricamente ocupada por grupos "Caranga", no estamos de acuerdo con trasladar el concepto étnico-social al que nos remite el término a material arqueológico cuyas características aún no han sido bien establecidas. Por consiguiente, hemos optado por el concepto más "neutral" de *Desarrollos Regionales (DD RR)*, creado por Michel y Lémuz (2001) para este período.

4 Nótese que se ha evitado intencionalmente el término "originarios" puesto que podemos esperar que haya existido un proceso de reducción de las poblaciones de la zona así como sucedió en todo el territorio durante la Colonia. Probablemente estas reducciones se ocuparon de trasladar a la gente de la región suplantándola con "forasteros".

Sostenemos que el mejor elemento de filiación para el bloque responde a su relación, a nivel espacial, con los terraplenes y terrazas de cultivo. El mismo bloque se asienta sobre una terraza antropogénica como señalamos más arriba. Aunque es probable que la agricultura haya surgido en el complejo desde el Formativo, la tecnología de terrazas en la producción agrícola no respondería a lo observado por otros investigadores como Mc Andrews (2001) en la región, por lo tanto no esperamos que el megalito haya existido como tal en ésta época.

Podríamos suponer también que durante el Horizonte Tardío –o Inka– la agricultura haya jugado un rol preponderante dentro de las estrategias de explotación del imperio. Sin embargo, existen mejores suelos en otras latitudes geográficas y la región de Oruro siempre ha sido caracterizada por sus yacimientos mineralógicos. Es significativo que el megalito no haya sido transformado en esta época ni muestre asociación con vestigios culturales de este período. Probablemente, haya sido un elemento "intocable"[5].

Todo lo anterior, además de la ausencia de material cerámico Formativo e Inka dentro del espacio ocupado por terraplenes y terrazas, nos lleva a situar el origen del trabajo en dicho bloque a algún momento del período de Desarrollos Regionales (Fotografía 11). Su desprendimiento y consecuente ubicación sobre una terraza también serían de la misma época. Evidentemente, el aprovechamiento de este bloque para su posterior trabajo responde a la necesidad de sentar presencia, haciendo que el elemento se comporte las más de las veces como indicador o demarcador geográfico de un individuo o un grupo. Lo importante en este caso es la intención de transformar un elemento resultado de un fenómeno natural, que de por sí podría haber tenido un significado, y dotarle de características reconocibles para otros actores humanos de forma que pueda ser "leído"[6].



**Fotografía 11.** Material cerámico DDRR en las terrazas y terraplenes asociados a LITOPAP.

Todas las anteriores reflexiones también nos pueden ayudar para el caso específico de las cuevas en URR-04. Ya hemos caracterizado al período de Desarrollos Regionales en el complejo como una etapa cuya base económica y de subsistencia era la agricultura, por lo que no podemos pensar en una razón para el tallado de estas cuevas y suponemos que no existieron en esta etapa. Por otra parte, ellas se encuentran dentro del área que Díaz denomina "Caranga". Sin embargo, es durante el período Inka donde se origina la mayor posibilidad de que se hayan utilizado instrumentos metálicos para la explotación de minerales en la zona[7]. Todo lo anterior, sumado a la tendencia que tienen ambas cuevas a "unirse", a pesar de que nunca se terminó el proceso de tallado, podría señalar que las mismas eran socavones para la explotación de mineral –considerando la cercanía de sitios de explotación como la mina Azurita– que podrían no haber generado buenos resultados. Además, apoyan nuestra hipótesis las hornacinas tipo Inka talladas en la cueva superior; además el pigmento encontrado en la cueva inferior probablemente sea de la época.

Existe la posibilidad que estos "socavones" hubiesen sido tallados durante la colonia, otro tipo de información nos señala que el origen de su significado en la época guarda una mayor relación con el mito de "la campana de oro" que señalamos más arriba. De esta manera, las cuevas habrían pasado a

5 Nuestra concepción se remite a un principio de respeto al bloque que no permitió que el mismo haya sido movido, transformado o destruido. Nos inclinamos más por una relación con el concepto de "tabú" que con el concepto de "sacro" (cuyas raíces en nuestro territorio se remitirían a la Colonia).

6 Quisiéramos que el termino *leído* sea entendido en parte como *codificado* y como *re-significado*, es decir, que exista la doble posibilidad tanto de entender el mensaje original así como de crear un nuevo significado para el elemento.

7 Los artefactos metálicos Inka que podemos apreciar en los museos del país presentan una gran variabilidad de usos, desde armas (mazas), pasando por ornamentos como diademas o anillos, hasta "espejos" y pinzas; por lo que es muy probable que hubiesen existido artefactos para la explotación de los distintos recursos que podía proveer el medio. Para nuestro caso, recordemos el famoso hallazgo del "hombre de cobre" en el desierto de Atacama; este hombre "mineralizado" fue encontrado en un socavón con todos sus instrumentos de explotación de minerales.

ser una suerte de "tabú" aunque desconocemos la razón del propósito de evitar que la gente se acerque a las mismas.

Ya para la época actual, que sería desde el momento en que el mito sufre un cambio y el supuesto robo de la campana, las cuevas, por lo menos la superior, pasaron a ser sitios de ofrenda (como lo evidencia el material arrojado desde la cima del afloramiento), es decir, espacios muy respetados. De esta manera, las cuevas no habrían sufrido transformación en la actualidad, exceptuando los graffitis que la gente del IAI hizo en la superior.

## Generación, adopción e imposición de significados

Ambos casos, una vez explicitados, nos obligan a reflexionar en torno a un tema que ha sido poco tratado en nuestro medio: la posibilidad de que los significados que actualmente tienen los elementos arqueológicos, después de haber sido investigados, se deban más a la carga subjetiva e impositiva del investigador que a una "adopción de buen grado" –ni siquiera a una creación propia de significados– por parte de los individuos directamente relacionados con la evidencia arqueológica. Dicho de otra manera, la forma en que el investigador deroga la posibilidad de generación de significados por parte de los depositarios actuales de los sitios y sus artefactos.

Este proceso "anulador" de posibilidades significativas –usualmente no intencional– viene matizado de una serie de fórmulas que permiten que el mismo sea aceptado. En el caso de nuestra ciencia, los postulados más comunes se refieren a la creación de nexos identitarios con materiales "antiguos" –las más de las veces irrelevantes al individuo o individuos involucrados– que buscamos imponer a partir de supuestos parentescos. Otra fórmula bastante utilizada es la promesa de una mejora en el aspecto económico a partir del aprovechamiento turístico del "potencial arqueológico" en un espacio geográfico. Una de las más utilizadas, sin duda, es la fórmula que propone explicaciones de tipo ritual. Todas resultan en una "apropiación forzada" cuyo equilibrio se encuentra constantemente en peligro debido a una falta de verdadero compromiso con el patrimonio.

Puesto que nuestra ciencia debe tener un fuerte compromiso social, aspectos como los discutidos deben ser tomados en cuenta y analizados. La intencionalidad en la aplicación de los mismos resulta más en daños al patrimonio, porque se acompaña de malos manejos e irresponsables suposiciones, que en ventajosos tratos para los grupos sociales involucrados. Evidentemente, la mejor alternativa es un trabajo más profundo y sostenido acompañado de la participación activa y constante de estos grupos con el objetivo de construir historias a partir de sus propios actores, es decir, generar significados desde adentro.

Nuestro caso específico se torna en una especie de "punto cero" del que podrían surgir múltiples posibilidades -tantas como actores existan-. En primer lugar, dado que nuestra investigación todavía no ha pasado por la etapa de difusión hacia los pobladores de la zona, tomando en cuenta que se ha tenido un cuidado especial al momento de recopilar datos y significaciones etnográficas sin carga subjetiva por parte nuestra, aún no podemos medir la carga impositiva de nuestra labor. Acorde con nuestra discusión, sostenemos que dicha carga puede ser controlada en gran parte por el investigador en base a una responsable utilización de términos -p. ej. la palabra "probablemente" (que consideramos uno de los mejores "controladores") utilizada de manera conciente-.

Sin embargo, y aunque todas las precauciones hayan sido tomadas, siempre existe la posibilidad de que la producción del investigador tenga un impacto directo en los actores involucrados y que, en el peor de los casos, se utilicen sus interpretaciones a modo de explicaciones definitivas. Aunque este fenómeno escapa al control del investigador, también puede ser vigilado si la metodología del mismo contempla la participación activa y constante, al igual que el aporte, de los pobladores en el proceso y etapas de la investigación.

En el otro extremo, podría suceder que la producción relacionada al trabajo no tenga ningún tipo de impacto. Lógicamente, ello debe llamar a la reflexión y revisión del proceso investigativo pudiendo ser la razón de este resultado, en la mayoría de los casos, una serie de errores subsanables. Gran parte de estos errores se relacionarían con la poca participación de los pobladores -que no se sienten involucrados o no ven que sus aportes hayan sido realmente tomados en cuenta-, o con interpretaciones extremadamente técnicas y complejizadas que responden a la necesidad del investigador de ser leído en su círculo académico, o al gusto del mismo por imponer su preparación "científica" frente al supuesto "empiricismo" de los demás. Este es, evidentemente, sólo un tema de autocontrol y verdadero compromiso con los que deberían ser los interesados.

Aunque muchas otras posibilidades pueden ser tratadas, las mismas formarían parte de otra discusión. Por otro lado, nuestro objetivo es sólo llamar la atención sobre la capacidad del investigador de poder controlar y minimizar la imposición de sus propias disquisiciones frente a otros puntos de vista, todos ellos tan válidos como únicos. Estamos convencidos de que nuestro objetivo es guiar, lo que de nuestra información se haga debe partir de posiciones críticas y personales.

## Conclusiones

El principio de "apropiación del espacio", por medio de la significación –cualquiera que fuese– de los elementos arqueológicos presentes en el mismo, ha demostrado ser una constante en el actuar de los grupos humanos a través del tiempo en el complejo arqueológico de Pumiri. A pesar de que esta apropiación muchas veces no es intencional, la misma se hace latente tanto en los indicadores que denotan acciones en los elementos arqueológicos –tallar una roca, pintar un motivo, cultivar la tierra– como en las tradiciones orales de los actuales pobladores de la zona.

Este principio pasa por una simple regla, a la que el investigador también se halla supeditado durante su trabajo: el simple hecho de dotar de significado a un elemento nos permite apropiarnos –de manera activa o pasiva– del mismo y, por medio de este proceso, del espacio que éste ocupa. El caso de nuestros hallazgos se presta para esta discusión debido a que la ingerencia de los mismos en el actuar de los pobladores actuales de la zona no ha sido tratada hasta el momento, aunque serán necesarias muchas otras investigaciones para desarrollar este tema a fondo.

Desde nuestra perspectiva el trabajo del arqueólogo es, a la vez, productivo e impositivo. Aunque el investigador se encuentra en todo su derecho de crear significados que lo acerquen a una interpretación lo más correlativa y coherente posible, es también importante que tenga suficiente criterio al momento de crearlos como para no imponerlos –por más que no sea intencionalmente– a las personas a las que dirige su producción, siendo el objetivo "ideal" los mismos pobladores relacionados con los materiales arqueológicos.

Una alternativa a este tipo de imposición es el trabajo sostenido y profundo con las comunidades, grupos y pobladores locales. Esta alternativa debe seguir un modelo lo más horizontal posible entre el investigador y la gente local, de forma que ambos actores saquen provecho de la investigación basándose en el intercambio de información y opiniones. El investigador debe comprender que el aprendizaje es multilineal y dialógico pues es ésta la verdadera esencia de la producción y compromiso social de nuestra ciencia.

**Agradecimientos**

Primero a Dagner Salvatierra, con quién nos impusimos el reto de dirigir un proyecto por primera vez y quien siempre fue mi mano derecha durante el largo y duro trabajo de campo. El presente documento no podría haber sido realizado sin el apoyo y constancia con los que la Lic. Carmen Díaz nos impulsó a trabajar en Pumiri. A ella le debemos, además de toda la valiosa información recogida en los antecedentes, un invalorable trabajo junto con sus alumnos de la materia de excavación técnica -Oscar Bejarano y Carla Flores- y prospección técnica -Analy Quiroga y Henry Poma- de la Carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés. En el trabajo de campo también nos apoyaron Sabrina Alvarez, Vera Auza, Claribel Loayza, Luis Peñaloza, Cecilia Ganem y Andrés Guardia, a ellos nuestro agradecimiento por un excelente trabajo. Un afectuoso agradecimiento también al Hno. Francisco Díaz Queraltó del IAI. No podemos olvidar a Don Pedro Mollo, Don Corsino Flores y sus familias (celosos y responsables celadores del complejo) que abrieron sus puertas y nos facilitaron el trabajo, sin su apoyo el mismo hubiera distado de ser posible. Un agradecimiento al Arq. Yuri Veizaga por digitalizar los planos y dibujos y al Lic. Ronald Llano por el apoyo que nos prestó en el trabajo de GIS. Uno especial al Lic. Jédu Sagárnaga, mi maestro y gran amigo, y al Lic. Carlos Lémuz por sus importantes observaciones y críticas a este documento. Finalmente, a mi adorada familia por su incondicional y cariñoso apoyo.

## Bibliografía


DÍAZ, C.
2003 **Pumiri: una Aproximación al Criterio de Poder y Expansión Inka**. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Arqueología. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

GISBERT, T.; ARZE, S. y CAJÍAS, M.
1987 **Arte Textil y Mundo Andino**. Editorial Gisbert y Cía., La Paz.

GISBERT, T.; JEMIO, J.C.; MONTERO, R.; SALINAS, E. y QUIROGA, Ma.
1996 *"Los Chullpares del Río Lauca y el Parque Sajama"*. En: **Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia** Num. 70. Edición ANCB en colaboración con Editorial Los Amigos del Libro, Gisbert y Cia., Fundación BHN. La Paz. pp. 3 – 20

LÉMUZ, C.
2001 **Patrones de Asentamiento Arqueológico en la Península de Santiago de Huata, Bolivia**. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Arqueología. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

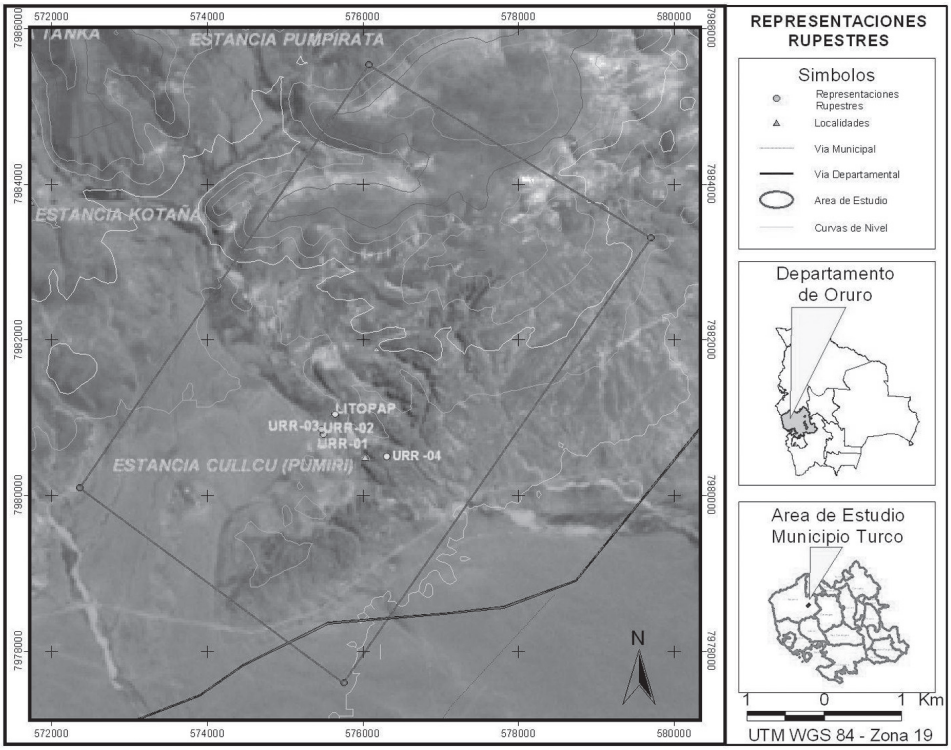
MCANDREWS, T.
2001 *"Organización y Crecimiento de los Sistemas de Asentamiento Tempranos Basados en Aldeas en el Altiplano Andino Sur Central"*. En: **Textos Antropológicos** 13 (1-2). Carrera de Antropología y Arqueología - UMSA, La Paz. pp. 135-145.

MICHEL, M.
2000a **El señorío prehispánico de Carangas**. Tesis para optar al grado de Diplomado en Derechos Indígenas. Universidad de la Cordillera, La Paz.
2000b *"El señorío prehispánico de Carangas"*. En: **XIV Reunión Anual de Etnología. Aportes Indígenas: Estados y Democracias**. MUSEF, La Paz.

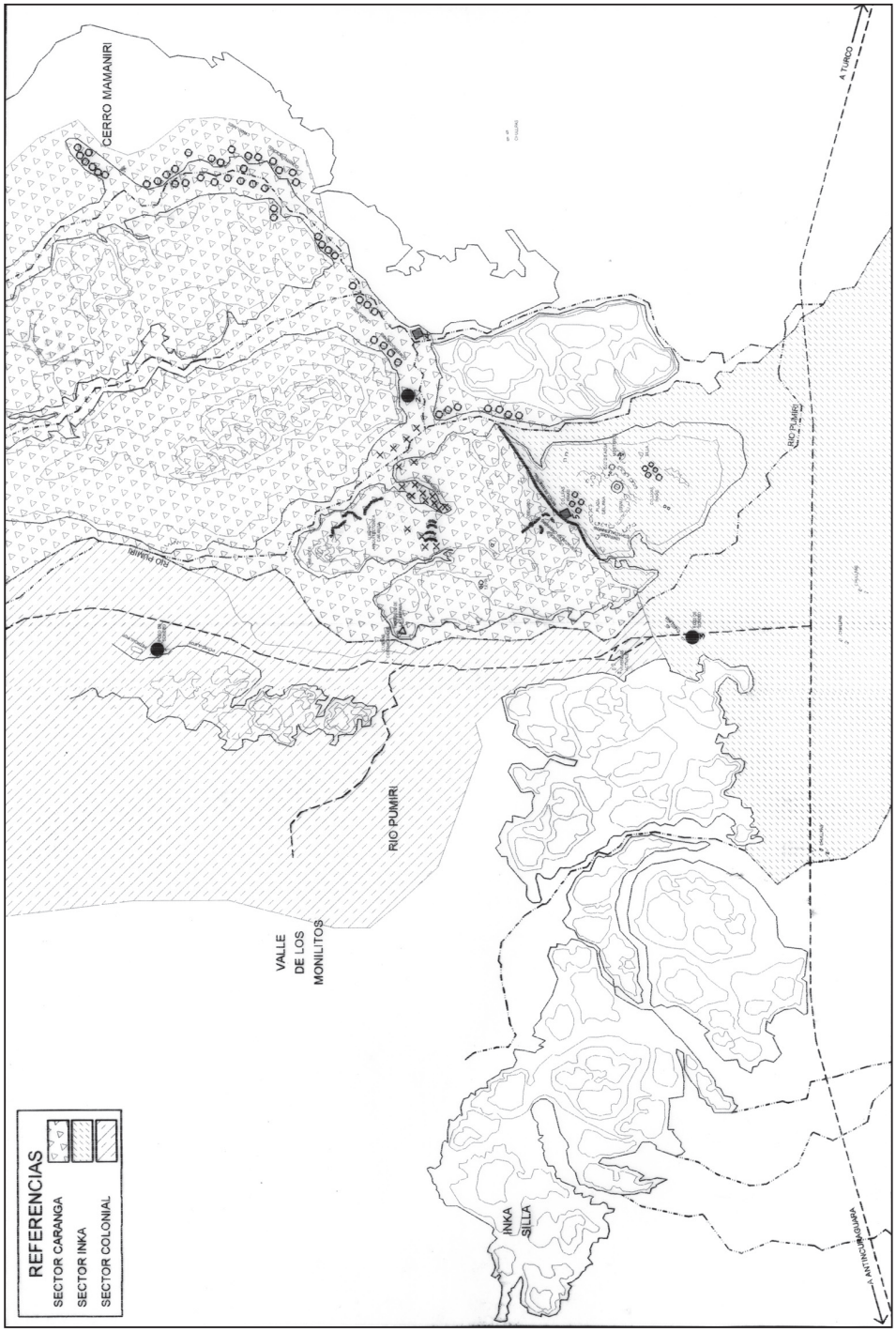
MICHEL, M. y Lémuz, C.
2000a *"Introducción a la Arqueología de la Cuenca del Lago Poopó"*. En Carlos Aguirre, Carmen Miranda y Yola Verhasselt. (Eds.): **Contribución al Conocimiento del Sistema del Lago Titicaca. Memorias del Simposio Internacional sobre el Sistema del Lago Titicaca**. La Paz. pp. 397 – 419

TILLEY, C.
1994 **A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments**. Explorations in Anthropology Series, Londres.

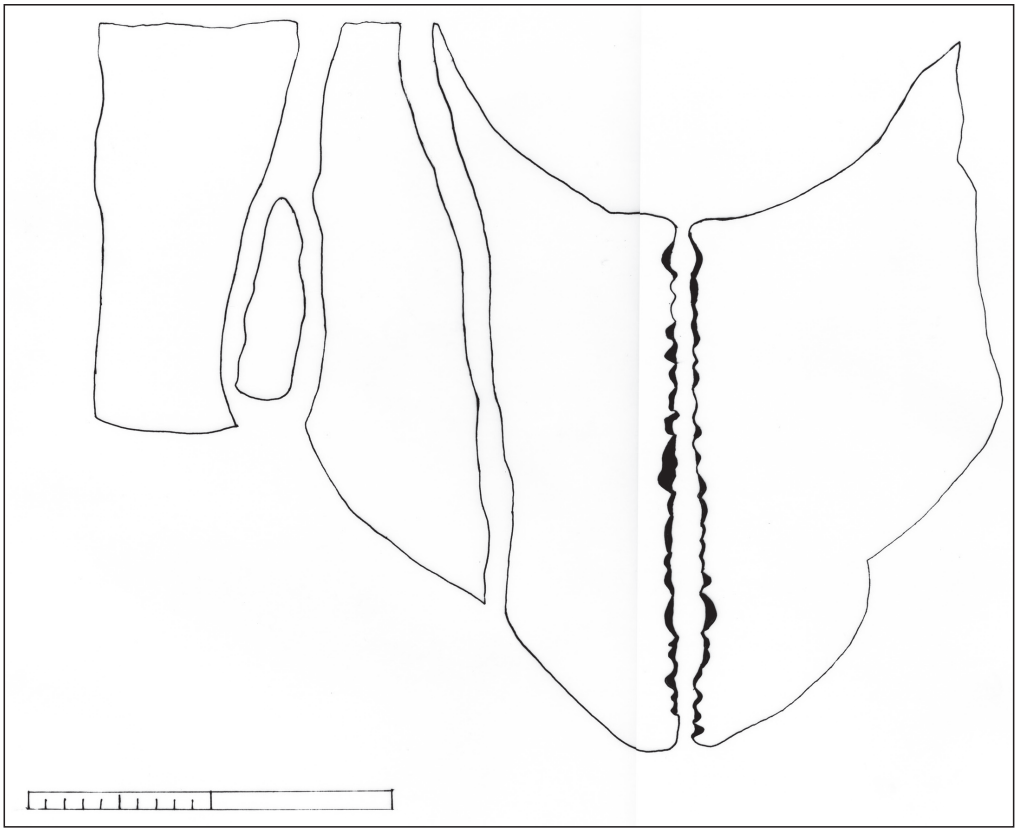

## Anexos




**Anexo 1.**
Georeferenciación en imágen LANDSAT7 de los hallazgos de prospección.
Destacan los puntos LITOPAP y URR-04. (Elaboración PAP).




**Anexo 2.**
Planimetría ocupacional del complejo arqueológico de Pumiri. Los puntos destacan los hallazgos, arriba: LITOPAP, abajo: URR-04. (Elaboración Carmen Díaz 2003).



**Anexo 3.**
Dibujo a escala 1:20 de LITOPAP.

# La importancia de los caminos prehispánicos al sur del valle de Tarija

*Pablo Rendón Lizarazu*[1]

## Los primeros avances de investigación (1997)

Una revisión bibliográfica me permitió identificar al sitio arqueológico Saire como uno de los más interesantes a escala local, en un marco regional, y que potencialmente podría brindar información con referencia a los pueblos prehispánicos que habitaron la región. Desde ésta perspectiva realicé una primera visita al sitio ya mencionado, en el transcurso de la misma, llevé adelante un reconocimiento general del mismo, identificando un camino empedrado que lo atravesaba por su centro.

Durante el reconocimiento del sitio procedí a efectuar un muestreo al azar, recolectando materiales diagnósticos de superficie (asas, bases, bordes y cuerpos decorados). Obtuve, gracias a esta técnica, 75 fragmentos, de los cuales 65 fueron analizados y clasificados, ya que los restantes diez fragmentos consistían en pedazos de cuerpo no decorado. La muestra sólo sirvió para darme una idea general del sitio y de su componente cerámico, lo que me dejó conocerlo de manera más sistemática, permitiéndome al mismo tiempo planificar los trabajos posteriores que realicé.

Producto de los resultados alcanzados en esta temporada de trabajo realicé la planificación de una estrategia de trabajo de campo para la siguiente etapa de investigación. La misma contempló la excavación de pozos de sondeo y la ampliación de las prospecciones a otras zonas aledañas y/o alejadas del sitio con el fin de identificar otros asociados al principal ademas de probables rutas de acceso al Saire. Por otro lado, se escogieron dos sectores del sitio para la excavación de tres unidades de sondeo ya que los mismos, por las evidencias superficiales detectadas, se mostraban prometedores con el fin de profundizar los estudios cerámicos.

Por otra parte, este primer contacto me permitió diseñar la estrategia de campo que emplearía más adelante y la elaboración de las fichas de prospección enfocadas a dos objetivos. El primero, registro de sitios (que incluía rutas prehispánicas); el segundo, la obtención de muestras cerámicas a través de muestreos al azar.

## Rutas de comunicación y patrón de asentamiento

Durante la temporada 2001 llevé adelante trabajos de prospección, los cuales se vieron reforzados con la visita realizada al sitio Noquera y sus alrededores. Con el fin de optimizar el tiempo, opté por realizar recorridos pedestres cortos en los alrededores del sitio Saire tomándolo como eje central y/o punto de partida. Además de visitas a otros sitios relativamente distantes al mismo, conocidos por los comunarios del lugar.

Se cubrió un total aproximado de 45,35 km2, llegando a identificar 20 sitios arqueológicos, además del Saire. Estos incluyen infraestructura vial, arte rupestre y sitios habitacionales concentrados principalmente a orillas de los ríos que fueron prospectados. Por otra parte, logré identificar el patrón de asentamiento de los ríos Rosillas y Orozas constituyéndose en uno de los resultados específicos obtenidos.

Cabe mencionar que, los poblados de mediano (de 1.1 hectárea a 20 hectáreas) y pequeño tamaño (de 2.400 m2 a 1 hectárea) se hallan siempre en áreas elevadas. Por lo general estos sitios están adyacentes a fuentes de agua fresca, fuera del alcance de los ríos, y en sus alrededores se encuentran áreas abiertas en las que es posible realizar agricultura extensiva (en la actualidad estas áreas cumplen esta función).

1 Arqueólogo, Docente de las carreras de Arqueología e Historia de la UMSA. Funcionario del Museo Nacional de Arqueología (MUNARQ). angepab@yahoo.es

Al encontrarse los sitios emplazados a las orillas de ríos, éstos fueron medios de comunicación natural. Sin embargo, los mismos en época de lluvias pueden ser intransitables en sus orillas. Lo que la prospección dejó ver fue que paralelamente a estas vías naturales y en previsión de probables inundaciones o crecidas se construyeron caminos adecuadamente situados, como es el caso del sitio 13, consistente en una escalinata empedrada parte de la infraestructura vial.

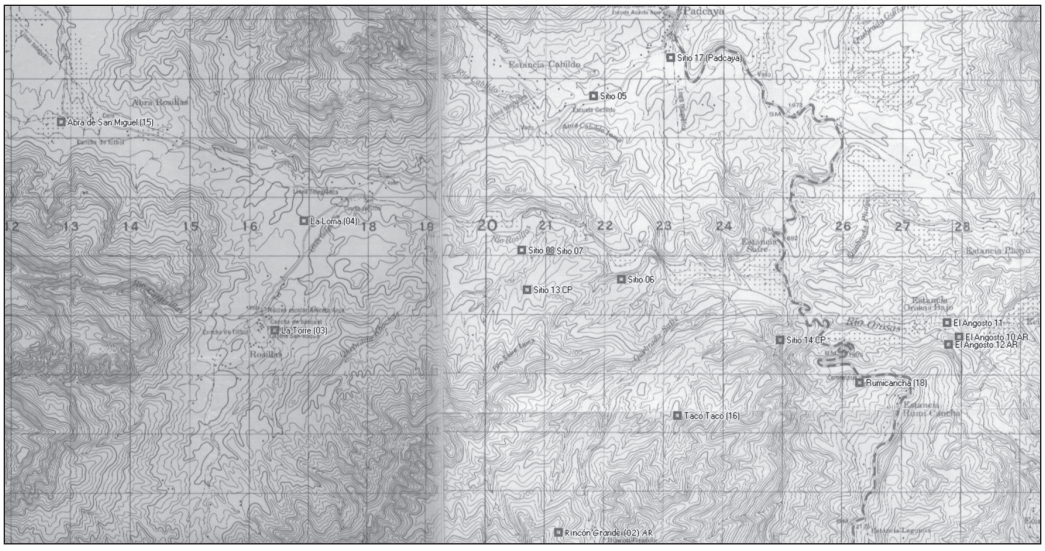
Estas rutas fueron complementadas con caminos perpendiculares a los mismos que facilitaban los desplazamientos entre un río a otro y, por ende, de un sitio a otro. En este caso, los sitios están vinculados a caminos transversales a los ríos, de esta forma se conectaron ríos, zonas y cuencas distantes. La construcción de esta red vial implicó la presencia de una alta densidad de habitantes en la zona (mucha más que la actual).

**Las características del patrón de asentamiento**

En el marco de los trabajos de prospección, el presente acápite se divide en cinco puntos conforme a las referencias y espacios geográficos relacionados al patrón de asentamiento identificado y/o características de los sitios en cada uno de estos entornos.

También es importante indicar, de manera global, cuales son los componentes cerámicos que integran la muestra obtenida durante los trabajos realizados. Por una parte, destacar la presencia de la pintura guinda (clasificada también como engobe) con un 10 % sobre el total de la muestra, en tanto que el engobe café alcanza a un 18.8 % del total de la muestra, y el color de engobe naranja a un 17.4 %. Finalmente, resaltar el hecho de que el grueso de la muestra, un 53.8 %, está integrada principalmente por fragmentos erosionados en su cara exterior, existen otros colores (negro, rozado, crema, etc.) cuyo porcentaje es poco representativo.

A continuación se detalla todo lo referido a los asentamientos identificados en los diferentes ríos y zonas, lo cual se encuentra plasmado claramente en el siguiente mapa.




Mapa elaborado a partir de las Hojas Topográficas IGM Rosillas y Padcaya, escala 1:50.000.

***Los emplazamientos a lo largo del río Rosillas y las serranías situadas al sureste del Saire***

El río Rosillas, tributario del Orozas, corre en dirección este a oeste. Recorrí ambas orillas del mismo, río arriba y a una distancia máxima que pude alcanzar en una caminata de medio día partiendo del sitio Saire. Ambas orillas a momentos son estrechas y las colinas aledañas muy escarpadas. Sin embargo, se aprovecharon los lugares más elevados para el emplazamiento de asentamientos.

En tres sitios (6, 8 y 16) se identificó una apreciable concentración de material superficial e incluso restos arquitectónicos aislados correspondientes a unidades habitacionales o domésticas. Las distancias que separan a los sitios detectados suele ser bastante largas debido a lo abrupto del terreno. En el sector

correspondiente a las serranías identifiqué tan sólo un sitio de arte rupestre con petrografías (sitio 2). No detecté ningún otro tipo de infraestructura en lo alto de las serranías, mientras en las faldas fue identificado un último asentamiento de mediano tamaño conocido como Taco Taco.

A continuación una tabla en la que se detallan los sitios identificados a orillas del río Rosillas y en las serranías al sureste del Saire.

| Sitio | Coordenadas UTM | Característica |
|---|---|---|
| 06 | 20k322157<br>7574414 | Habitacional |
| 07 | 20k320959<br>7574895 | Habitacional (?) |
| 08 | 20k320478<br>7574906 | Habitacional |
| 13 | 20k320567<br>7574234 | Infraestructura vial |
| Rincón Grande (02) | 20k321107<br>7570125 | Petrografía |
| Taco Taco (16) | 20k323116<br>7572116 | Habitacional |

(Cuadro basado en información obtenida mediante GPS)

**Sitio 06**

Se encuentra ubicado al oeste del Saire sobre la orilla norte del río Rosillas. Se comunica con éste a través de un camino que cuenta con escalinatas para facilitar el tránsito. Cuenta con una extensión aproximada de 5.000 m2, en la superficie presenta elevadas concentraciones de materiales arqueológicos (cerámica y líticos principalmente). Sin embargo, no se aprecian restos de estructuras arquitectónicas o cimientos, ni ningún otro tipo de infraestructura en su superficie.

Este sitio sobre un total de 92 fragmentos colectados presenta un 4,3 % de engobe guindo, 6,5 % de naranja, 15,2 % de café y un 73,9 % de otros. En líneas generales el engobe café predomina sobre los otros tipos. Además, es importante mencionar, que se colectó un pequeño ornamento lítico.

Sitio 6. Panorama general del mismo y parte del Saire noreste.

**Sitio 07**

Se sitúa en una explanada que se eleva unos 4 m por sobre el nivel del río Rosillas en su margen norte, tiene una extensión aproximada de 2.500 m2. En la superficie se observa muy pocos fragmentos cerámicos, debido a la pobre visibilidad producto de la densa y tupida vegetación que cubre la explanada. Sin embargo, la distribución de los fragmentos decorados sobre la extensión que cubre el sitio, su emplazamiento y su topografía, me premitió que lo considere como tal.

La muestra cerámica obtenida fue de tan sólo 9 fragmentos, sobresalen los engobes café con un 44,4 %, le siguen los naranja con un 22,2 %; otros alcanzan a un 33,3 %.

**Sitio 08**

Este sitio se encuentra emplazado en una explanada a unos 100 m sobre el nivel del río Rosillas, tiene una extensión aproximada de 20.000 m2, en la superficie se observa una gran cantidad de fragmentos cerámicos. También se identificó los restos de una estructura rectangular de aproximadamente 1,50 x 1,90 m, con rasgos arquitectónicos similares a los de las estructuras del Saire.

Sobre un total de 103 fragmentos recolectados 5,8 % presentan un engobe café, 4,9 % naranja, 2,9 % guindo y 86,4 % otros. La proporción de fragmentos erosionados en este sitio fue bastante elevada. Además de lo mencionado logré recuperar una lasca de sílex.

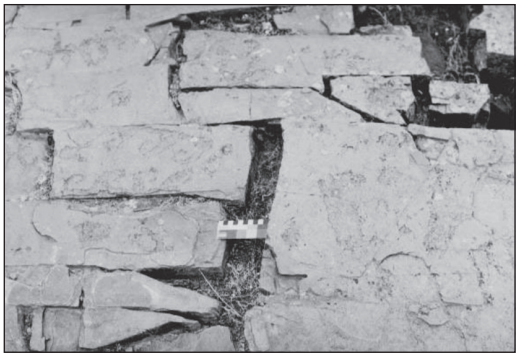
**Sitio 13**

Se trata de los restos de una escalinata que formaba parte de un camino prehispánico que corría de este a oeste, a unos 100 m de distancia de la orilla sur del río Rosillas. Los mismos están situados en una quebrada de nombre desconocido, tiene un ancho aproximado de 2 m. No presentaba materiales arqueológicos en su superficie.

Sitio 13. Parte de la infraestructura vial que corre paralela a lo largo del río rosillas, identificada en los trabajos de prospección.

**Rincón Grande (02)**

Aproximadamente, a medio día de camino con dirección suroeste, siguiendo la ruta por sobre las serranías de la quebrada de Rincón Grande se llega al sitio de arte rupestre 2. Se trata de un afloramiento natural, sobre el cual los pobladores prehispánicos del lugar inscribieron una serie de grabados, entre los que se destacan figuras geométricas, antropomorfas y zoomorfas (llamas). Estos diseños son similares a los que presenta la estela que fue encontraba en el Saire. El área de los grabados tiene una superficie aproximada de 330 m2.



Diseños presentes en Rincón Grande, son similares a los del monolito Saire, además de una huella de pie que se observa también en el sitio El Angosto.

**Taco Taco (16)**

Se sitúa en un guayco al este de la quebrada denominada Saire, sobre una explanada a 20 m de altura con relación al lecho de la quebrada. Cubre una superficie aproximada de 3.000 m2. La densidad de materiales de superficie es elevada, lo cual facilitó la colecta en una unidad de recolección. En el Museo de Chaguaya se han registrado un par de cuencos semienteros que se destacan por presentar engobe guindo, superficie pulida y diseños incisos, similares al Tarija Inciso (Ibarra, 1957, 1965).

Sobre un universo de 85 fragmentos recolectados 21,2 % tienen engobe café, 8,2 % engobe naranja, 3,5 % engobe guindo y 67,1 % pertenecen a la categoría de otros.

***Los emplazamientos en el Río Orozas***

El río Orozas que es tributario del río Bermejo, corre de este a oeste, ya en la confluencia con el río Rosillas gira hacia la izquierda tomando una dirección de norte a sur. Uno de los aspectos más interesantes que cabe destacar es el hecho de que a pesar de que el río Rosillas es tributario del Orozas, éstos ríos no fueron empleados como vía principal de comunicación entre los pequeños valles situados a lo largo de los mismos, sino que se construyó un camino transversal que comunicó a éstos de manera mucho más directa y rápida.

Con el fin de detectar una mayor cantidad de sitios se barrieron ambas orillas del río empleando medio día como tiempo máximo, para recorrerlo y volver en un tiempo similar al punto de partida. Por algunas referencias que me brindaron los pobladores locales, averigüé que esta ruta llega hasta los yungas chaqueños.

En esta área identifiqué dos sitios arqueológicos de mediano tamaño y otros dos exclusivamente con arte rupestre. El primero, conocido por el nombre "El Ollero" en Rumicancha, lamentablemente está destruido por dos factores: la fuerte erosión que presenta la zona y, porque durante la construcción de la ruta Padcaya – Bermejo, este sitio fue nivelado a petición de los comunarios del lugar. Se observa en la superficie altas concentraciones de cerámica y vestigios de tumbas.

El segundo sitio, ubicado en un paso estratégico conocido como El Angosto, presenta vestigios de arquitectura similares a los identificados en el Saire, asimismo altas concentraciones de materiales arqueológicos en la superficie; como parte del sitio se encuentra un sector con arte rupestre. Finalmente mencionar que sobre la ruta prehispánica Saire – El Angosto identifiqué dos sitios con arte rupestre.

A continuación una tabla en la que se detallan los sitios, su ubicación y sus características:

| Sitio | Coordenadas UTM | Características |
|---|---|---|
| El Angosto (09) | 20K327875<br>7573159 | Habitacional |
| El Angosto (10) | 20K0327875<br>7573159 | Petrografía |
| El Angosto (11) | 20K0327692<br>7573020 | Petrografía |
| 12 | 20K327616<br>7572968 | Petrografía |
| Rumicancha (18) | 20K0326209<br>7572672 | Habitacional / Entierros |
| 14 | 20k324850<br>7573400 | Infraestructura vial |

(Cuadro basado en información obtenida mediante GPS)

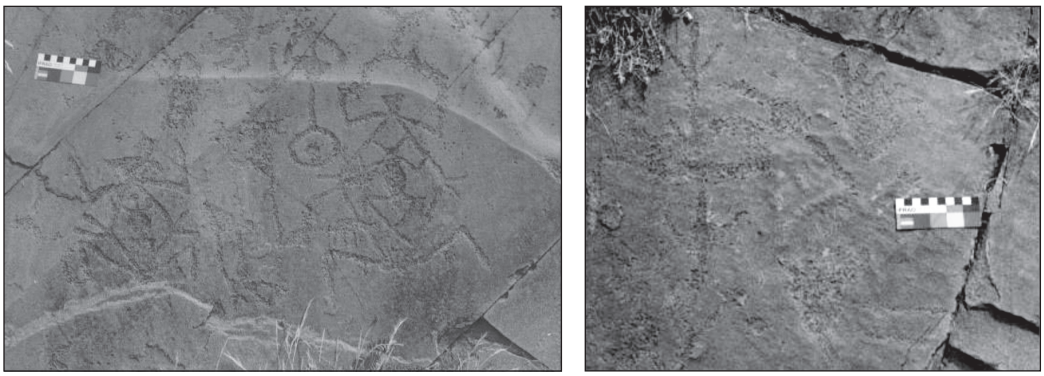
**El Angosto (9)**

Río arriba, siguiendo la corriente del Orozas se llega a un angosto flanqueado por dos colinas, la ubicada en la orilla norte alberga en su cima al sitio nueve. Este cubre una gran parte de la cima que abarca aproximadamente 50.000 m2, adapta su forma y la situación de sus estructuras a la topografía del cerro. En la superficie se observan una decena de estructuras que siguen exactamente el patrón arquitectónico que se observa en el Saire. Inclusive algunas de éstas han sido saqueadas siguiendo el patrón de huaqueo observado en el Saire.

De un total de 168 fragmentos colectados 25,6 % presentan engobe naranja, 21,4 % engobe café, 13,7% engobe guindo y 39,3 fueron englobados a la categoría de otros.

**El angosto (10)**

A unos 150 m del sitio El Angosto, colina abajo se llega a un afloramiento rocoso, el cual está cubierto por un centenar de petrografías. Estos diseños e iconos cubren una superficie aproximada de 957 m2. Entre los más sobresalientes destacan figuras antropomorfas, geométricas y zoomorfas. El estilo de estas figuras es similar al Sitio Rincón Grande (2) y al monolito Saire. Asimismo, se ha observado la presencia de diseños en forma de pies presentes en el sitio Rincón Grande (2)



Diseños característicos del sitio 10, algunos de ellos similares en estilo a los del monolito Saire. Asimismo el diseño de pie presente también se observa en el sitio Rincón Grande.

Diseños del sitio12, situado sobre el camino El Angosto – Rumicancha – Saire. Obsérvese el diseño de camélido.

**El Angosto (11)**

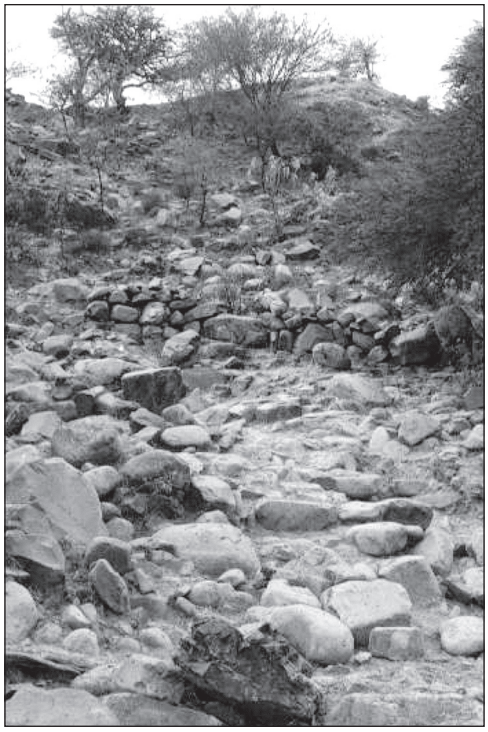
En la orilla sur del río Orozas corre un camino prehispánico que une al sitio El Angosto (9) y al sitio Rumicancha (18). Sobre éste y a una distancia aproximada de 500 m del angosto, en una pared rocosa se encuentran una serie de grabados, entre los que se destaca el diseño de un felino (jaguar) y de una veintena de llamas. No se observa material ni estructura asociada al lugar, sin embargo el estilo de las petrografías es similar a El Angosto 10, Rincón Grande 2 y la estela Saire.

**Sitio 12**

Este sitio se sitúa a unos 200 m de distancia del sitio El angosto 11. Consiste en tres grabados, dos llamas y un círculo, cubre una superficie de 634 cm2 en un afloramiento rocoso sobre el camino entre el sitio El Angosto 9 y Rumicancha. No se observó ningún material o estructura asociada a este sitio.

**Rumi cancha (18)**

También conocido como "El Ollero", es uno de los sitios más impactados por las actividades que se han realizado en la zona, la extensión que cubre no es fácilmente definible, sin embargo, es probable que abarque aproximadamente 40.000 m2. En la superficie se distinguen restos de tumbas así como una gran cantidad de tiestos cerámicos. Producto de los movimientos de tierra ocasionados por la construcción de la carretera Tarija - Bermejo, no se distingue ni se observa ningún tipo de resto arquitectónico.



Escalinata en el sito 14. Parte de la infraestructura del camino prehispánico que conducía de los valles a los Yungas Tarijeños, el cual comunica las cuencas de los ríos Orozas y Rosillas, así como los sitios con arte rupestre 10 y 12, Rumicancha y El Angosto, con el Saire.

De un total recolectado de 32 fragmentos cerámicos, 56,3 % corresponden al engobe café, 15,6 % al naranja, 6,3 % al guindo y 21,9 % a la categoría otros.

**Sitio 14**

Éste consiste en infraestructura vial, específicamente son restos de una escalinata que forma parte del camino prehispánico que une los valles y las cuencas de los ríos Rosillas y Orozas. En la superficie no se observa ningún tipo de material arqueológico asociado.

***Emplazamientos sobre la ruta transversal Saire – Padcaya y cercanías***

El camino de herradura Saire – Padcaya es en la actualidad intensamente empleado por los pobladores de la zona. La misma presenta vestigios de empedrados y terraplenes, así como de haber estado bajo un intenso tráfico, lo que corrobora que ésta ruta fue un antiguo camino prehispánico que unía el sitio Saire con algún otro. En principio y por la falta de información, pensé que este camino pasaba de largo por la actual localidad de Padcaya para dirigirse hacia algún otro sitio arqueológico; pero en los trabajos de reconocimiento detecté la presencia de restos cerámicos prehispánicos hacia el sur de la citada localidad.

Por una parte, las evidencias recolectadas muestran que los caminos que corren por las orillas de los ríos se ven ampliadas por otras rutas transversales que recorren varios kilómetros hasta llegar a sitios arqueológicos, conectando de esta forma diferentes cuencas o ríos. Por otra parte, el sitio arqueológico Saire es un punto neurálgico por el cual pasan varias rutas que se dirigen hacia diferentes zonas y/o sitios arqueológicos.

A continuación la descripcion de los sitios ubicados sobre la ruta transversal Saire Padcaya y el sitio Collpana que se encuentra vinculado a esta interconexión de rutas y cuencas.

| Sitio | Coordenadas UTM | Características |
|---|---|---|
| Padcaya (17) | 20k322988<br>7578185 | Habitacional (?) |
| Collpana (19) | 20k328847<br>7582890 | Habitacional |
| Collpana (20) | 20k328425<br>7583270 | Pictografía |

(Cuadro basado en información obtenida mediante GPS)

**Padcaya (17)**

Este sitio se encuentra hacia el sur de la actual localidad de Padcaya, sobre el camino prehispánico que une este poblado con el sitio arqueológico Saire. En la superficie sólo se observa una cantidad apreciable de fragmentos de cerámica, no así estructuras o restos arquitectónicos. Cubre una extensión aproximada de 5.000 m2.

En este sitio recolecté un total de 39 fragmentos, de los cuales 48,7 % corresponde al conjunto de engobes café, 15,4 a naranja, 2,6 % a guindos y un 33,3% a la categoría otros.

**Collpana (19)**

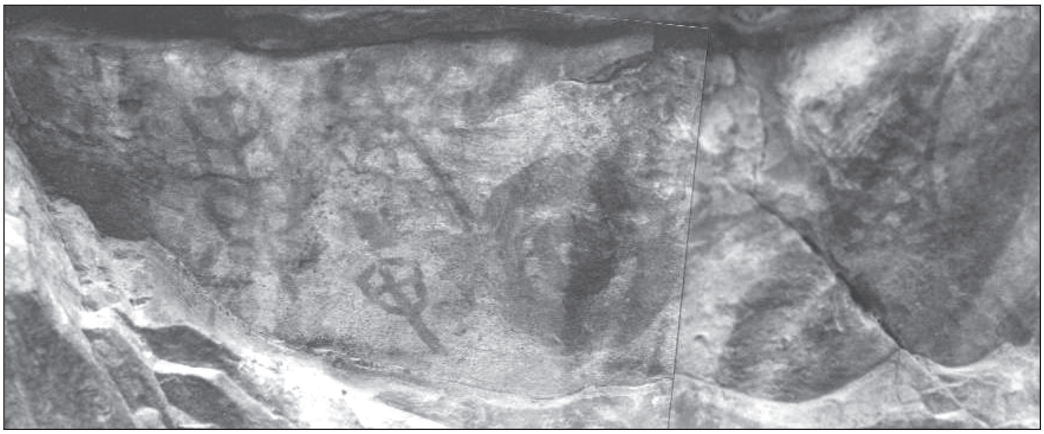
Situado sobre una explanada que se encuentra a 5 metros sobre en nivel del lecho del río Montes Montes; este sitio cubre aproximadamente 60.000 m2, está actualmente habitado y en el se practica la agricultura intensiva. Sin embargo, es posible observar sobre la superficie una gran cantidad de cerámica, aunque no restos arquitectónicos. Se accede a éste mediante un camino carretero que se articula a la ruta Tarija – Padcaya. Además de lo mencionado, se vincula al sitio de arte rupestre que lleva el mismo nombre ubicado a unos 500 m de distancia en dirección noroeste, y que es uno de los más importantes de la zona.

De este sitio colecté un total de 76 fragmentos, de los cuales 34,2 % corresponde al conjunto de engobes naranja, 21,1 % a café, 6,6 % a guindo y 38,2 % a la categoría otros.

**Collpana (20)**

Conocido principalmente por el arte rupestre que alberga, consiste en dos abrigos rocosos cubiertos por 66 m2 de pictografías, en los que se aprecian diseños en rojo, geométricos y antropomorfos. Destacar que uno de los diseños puede ser encontrado también la cerámica decorada, se trata del entramado de trazo grueso en panel. Asimismo los motivos decorativos son similares en estilo con los del Angosto ( 10, 11, 12) y los de Rincón Grande 2.

Vista panorámica del sitio Collpana 20, en el que se aprecian los abrigos rocosos donde se sitúa el arte rupestre.



Alguno iconos presentes en el sitio Collpana 20. Se observa en el extremo izquierdo el diseño de entramado presente también en la cerámica.

***Los emplazamientos cercanos a la localidad de Rosillas y a la hacienda Cabildo.***

Con el fin de obtener una muestra cerámica que se situara a más de medio día de caminata del Saire, opté por trasladarme a algunas zonas más alejadas. Gracias a esta metodología de trabajo pude realizar el reconocimiento y registro de varios sitios cercanos a la localidad de Rosillas y a la hacienda conocida bajo el nombre de Cabildo. A continuación una relación de los mismos:

| Sitio | Coordenadas UTM | Característica |
|---|---|---|
| La Torre (03) | 20K0316343<br>E7573569 | Habitacional |
| La Loma (04) | 20K0316834<br>E7575415 | Habitacional |
| 05 (zona Cabildo) | 20K0321700<br>E7577522 | Habitacional / Cementerio |

(Cuadro basado en información obtenida mediante GPS)

Como se observa en el anterior cuadro, todos los sitios identificados son de carácter habitacional, sólo en uno de los sitios se identificó un sector de entierros debido a la fuerte erosión que presentó el área en la que se emplazaba.

**La Torre (3)**

El sitio La Torre (3), que se encuentra en las cercanías de la localidad de Rosillas, cubre una extensión aproximada de 50.000 m2. En la actualidad es una zona en la que se cultiva maíz en forma intensiva y extensiva, esto ha facilitado el trabajo de recolección de materiales superficiales. No se observa restos arquitectónicos. Sin embargo, el dueño del terreno mencionó que ocasionalmente, durante la época de siembra, se suele descubrir restos materiales y contextos arqueológicos (vg. tumbas, estructuras, etc.)

Un total de 84 fragmentos componen el conjunto cerámico colectado en el sitio, de los cuales el 15,5 % corresponde a engobes naranja, 9,5 % guindo, 3,6 % café y 71,4 % a la categoría otros.

**La Loma (4)**

Sobre la carretera Rosillas – Padcaya se sitúa la estancia La Loma, construida sobre un emplazamiento de data prehispánica. El sitio arqueológico cubre aproximadamente 37.500 m2, ubicado en una elevación que tiene como límites a los ríos El Abra y Rosillas. En este sitio se observan algunos batanes y una alta densidad de materiales en superficie. Sin embargo, el trabajo de recolección tuvo dificultades debido a que no se cosechó el maíz; a pesar de ello se obtuvo una interesante muestra cerámica y de objetos líticos. No se observan restos arquitectónicos o de estructuras.

De este sitio recolecté 58 fragmentos cerámicos, de los cuales 22,4 % corresponden al conjunto de engobes naranja, 13,8 % a guindo, 1,7 % a café y 62,1 % al conjunto de otros. Asimismo se colectó una pequeña muestra de artefactos líticos (puntas de proyectil y ornamentos).

**Sitio 5 (zona Cabildo)**

Uno de los ríos tributarios del río Orozas es el Cabildo. Remontándolo en el cruce de éste con la carretera Rosillas – Padcaya, en una distancia aproximada de 1 Km, se llega a una loma sobre la cual se encuentra un sitio arqueológico de aproximadamente 90.000 m2. En la superficie se observa una gran cantidad de cerámicas, hacia el oeste se sitúa un área que presenta entierros aparentemente en urna (en base a los restos de cerámica de gran tamaño y las informaciones de los comunarios). No se observa ningún tipo de restos arquitectónicos. Es un sitio muy afectado tanto por las labores agrícolas como por la erosión, producto de la cual muchos entierros afloran en temporada de lluvias, lo que ha provocado que sean saqueados o arrastrados por el río Cabildo.

En total, el universo de cerámicas recolectadas alcanzó a 13, de las cuales 53,8 % corresponden a engobes naranja, 15,4 % a café y un 30,8 % a la categoría de otros. Cabe destacar de que en este sitio se logró colectar el fragmento de una pipa elaborada en cerámica.

### *Los emplazamientos de la zona de Chaguaya*

En el marco de los trabajos de investigación planifiqué una visita al museo que se sitúa en la localidad de Chaguada, aprovechando dicha oportunidad visité algunos sitios arqueológicos en la zona.

Chaguaya es el único poblado que fue continuamente habitado desde periodos prehispánicos hasta la fecha. Esto fue confirmado cuando en uno de los recorridos que realicé a las instalaciones de la iglesia de dicha comunidad, observé parte de un piso de origen prehispánico que fue descubierto en los trabajos de ampliación de la infraestructura del templo y preservado por el Párroco del lugar, lamentablemente no se observan en superficie ningún otro tipo de resto material.

A unos kilómetros al este se sitúa la comunidad del Abra de San Miguel, sitio que fue cuidadosamente prospectado; este lugar en particular presenta altos niveles de vegetación lo cual dificulta la identificación de materiales arqueológicos. Sin embargo, tuve la fortuna de detectar un perfil que presentaba una alta concentración de restos materiales, obteniendo gracias a esto una muestra cerámica del lugar. El sitio registrado como el número 15, se ubica en las coordenadas que se observan en el siguiente cuadro:

| Sitio | Coordenadas UTM | Característica |
|---|---|---|
| Abra de San Miguel (15) | 20K0322733<br>E7576209 | Habitacional (?) |

(Cuadro basado en información obtenida mediante GPS)

### Abra de San Miguel (15)

A diez minutos de distancia de la población de Chaguaya se sitúa el Abra de San Miguel, en la cual se emplazó un asentamiento prehispánico. Sin embargo, la baja visibilidad dificultó realizar los trabajos de recolección de materiales arqueológicos.

Abra de San Miguel (15),
obsérvese la espesa capa de vegetación que cubre al sitio.

Gracias a una serie de excavaciones realizadas por los comunarios, para la construcción de un atajado se dejaron al descubierto varios perfiles y restos materiales, lo que permitió y facilitó llevar adelante las colectas. Por las referencias que tenemos el sitio cubriría como mínimo 20,000 m2.

Un total de 35 fragmentos de cerámica fueron colectados en el área del atajado, de estos 40 % corresponden al conjunto de engobes guindo, 28,6 % naranja, 11,4 % café y 20 % a la categoría de otros. Cabe destacar de que se logró recuperar el fragmento de una pipa elaborada en piedra.

### *Arte Rupestre y sitios arqueológicos*

Debo resaltar la relación que detecté entre sitios de arte rupestre y sitios habitacionales en la zona del Saire. Por una parte, pude determinar que existe una distancia de un máximo aproximado de 500 m entre un sitio arqueológico y lugares con arte rupestre de relativa amplitud (con una alta concentración de diseños en las superficies decoradas). Por otra, no observé diferencias apreciables en las distancias de ubicación de una pictografía o un petroglifo con respecto a los centros poblados.

El comprender las relaciones que tuvieron estos pobladores con aquellos sitios es realmente muy complejo y hasta en cierta medida resultaría muy incierto y apresurado verter interpretaciones con referencia a esto. Sin embargo, es indudable la relación que existe y existió entre los hombres/mujeres y la naturaleza.

Desde esta perspectiva estoy de acuerdo con F. Gallardo y sus colaboradores cuando mencionan que:

> "La naturaleza precede al sujeto, pero debe ser transformada en alguna escala para hacerla habitable en todos los sentidos que esta palabra evoca. Ya no se trata de reducir el entorno a una mera fuente de aprovisionamiento, sino de recrearlo de acuerdo a los medios, necesidades y creencias." (Gallardo, Sinclaire y Silva, 1999: 61)

En este sentido, el arte rupestre es uno más de los elementos que ayudó a recrear el medio. El hombre transformó el paisaje natural con el afán de manifestar su presencia y en cierta forma apropiarse del entorno natural e imprimir una huella permanente y visible en éste. Asimismo, Berenguer considera que:

> "Los distintos emplazamientos del arte rupestre suponen lugares y relaciones con el entorno que semejan una construcción escenográfica; permiten que el significado de estar allí posea el valor necesario para orientar la acción." (Berenguer, 1999: 74)

Este hecho deja ver la importancia que el arte rupestre tenía para la gente que habitó esta zona, observándose además una estrecha vinculación entre sitios de habitación y de arte rupestre, que probablemente "orienten la acción". Por otra parte, destacar el hecho de que un monolito, con similares características de diseño decorativo y de acabado con el arte rupestre, fue descubierto en un centro densamente poblado como el Saire.

Consecuentemente, esto permite apreciar que la ritualidad de la población está ligada en cierta forma al arte rupestre, lo cual evidencia relaciones de este tipo de sitios con estructuras situadas en centros urbanos. Lo que queda por desentrañar es el rol que jugaron los mismos en el ámbito ideológico de los pobladores prehispánicos de la zona.

Pude determinar que el estilo decorativo del arte rupestre presente en los tres sitios prospectados es similar (si no igual) entre sí, aunque en uno de los casos se trata de una pictografía, siendo los otros dos petroglifos. Otro aspecto es que uno de los elementos decorativos del sitio Collpana (20) como lo es el entramado en panel, se encuentra presente en la decoración pintada de la cerámica del Saire y los sitios prospectados.

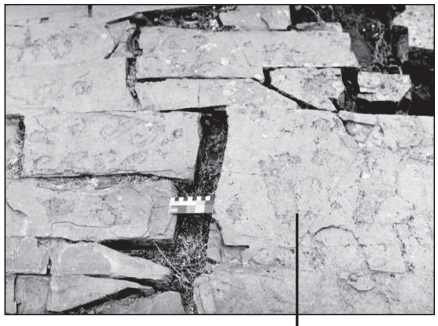
Esto posiblemente implique que existió una estrecha relación entre los pobladores de los sitios prehispánicos de la zona. Aspecto que fue evidenciado a través de las prospecciones y los análisis cerámicos realizados, lo que me lleva a plantear lo local o localidad plasmada a través de diferentes formas de expresión.

Observemos algunas de las similitudes identificadas entre los diseños tanto de los sitios identificados como del monolito Saire:

**a)**

Sitio 10 (El Angosto)

Rincón Grande (2)



Obsérvese la presencia de diseños a manera de pies

**b)**

Sitio 10 (El Angosto)

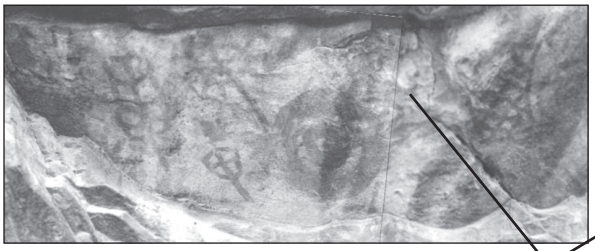
Rincón Grande (2)

Monolito Saire

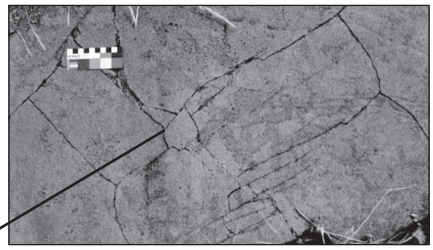
Obsérvese la similitud del estilo y diseños presentes tanto en el arte rupestre como en el monolito.

**c)**

Collpana (20)



Sitio 10 (El Angosto)



Obsérvese la similitud en la forma de representación antropomorfa y el diseño entramado en panel presente también en la decoración cerámica

## Conclusiones

El estudio sistemático del patrón de asentamiento identificado al sur del valle de Tarija ha permitido poner de manifiesto el complejo panorama vial correspondiente al periodo prehispánico de ésta región. Si bien se tenían algunas referencias de este tipo de edificaciones e instalaciones hacia el sur de Bolivia, hasta la fecha no se han realizado estudios sistemáticos en Tarija que permitan ampliar el conocimiento en torno a este tema en específico.

En este sentido es posible afirmar que más allá de un panorama aparentemente desconocido, los restos materiales identificados en Tarija que corresponden a diferentes periodos y tipos de estructuras, y los avances de investigación realizados particularmente en la temporada de campo 2001, me han permitido realizar un acercamiento a un área cuyo complejo manejo espacial permite, además, relacionarlo con procesos de interacción a escala regional y no solamente local.

Gracias a los trabajos realizados fue posible definir claramente una ruta que cruza la zona de Padcaya y que tiene como punto neurálgico principal al sitio Saire, ruta que conecta al oeste el altiplano tarijeño con el extremo sur del valle, y al este con el pie de monte andino o región yungueña.

Por otra parte, es evidente la interconexión del valle en dirección sur a norte a través de una extensa y compleja red de caminos, éstas muestran la importancia de los medios y rutas de comunicación entre los diversos sitios emplazados en el valle central de Tarija. Rutas que fueron probablemente construidas a lo largo de muchos años y empleando una gran cantidad de mano de obra concentrada en sitios como el Saire o el Antigal de Alizos.

Los caminos prehispánicos en los valles tarijeños son verdaderamente significativos y una importante evidencia de la relevancia de este tipo de estructuras en la organización regional y local más allá de la ruta principal que construyeron los inkas.

## Agradecimientos

Para la elaboración del presente artículo conté con el apoyo desinteresado de muchas personas e instituciones. En primer lugar agradecer a mi esposa Lic. Angela Riveros por toda su paciencia y su compañía

constante, por las largas charlas y reflexiones que emprendimos juntos y por haber estado siempre ahí impulsándome, apoyándome y teniendo que sobrellevar las ausencias durante mis trabajos de campo.

Al Dr. Axel Nielsen, quien me brindó su ayuda desinteresada, colaborándome con bibliografía y valiosas observaciones referentes al trabajo, análisis e interpretación que llevé adelante en el marco de la investigación. Y a todos los investigadores(as) que me colaboraron desinteresadamente, así como a mis amigos y compañeros.

Destacar la colaboración brindada por el Honorable Alcalde de Padcaya Sr. Eloy Moreno, quién facilitó de gran manera los trabajos de campo; así también al Lic. David de Rojas, quién en su calidad de Director de la entonces DINAAR, me concedió fondos con los que realicé el reconocimiento del área el año 1997. Al Lic. Javier Esclante por haber facilitado el desarrollo de la investigación otorgándome los permisos y autorizaciones correspondientes, al Ing. Freddy Paredes, Director del Museo Nacional de Paleontología de Tarija, por haber permitido revisar la colección arqueológica, lo cual me permitió identificar una estela que se creía perdida; y finalmente a la Australian Rock Art Research Association por las escalas IFRAO.

Finalmente deseo expresar mi más sincero agradecimiento a las comunidades y comunarios del Saire, Rincón Grande, Orozas y a los pobladores de Rosillas por haberme permitido desarrollar la investigación en sus chacos y terrenos, y a todas las personas que hicieron posible que esta investigación se lleve adelante.

## Bibliografía

ANGELO, Dante
1999 **Tráfico de bienes, minería y aprovechamiento de recursos en la región de los valles del sur boliviano. (Una aproximación arqueológica a la región de los chichas, Provincia Sur Chichas - Potosí)**. Tesis para optar el grado de licenciatura en arqueología - UMSA; La Paz.

ARELLANO, Jorge
1977 **Reconocimiento Arqueológico de la zona de Tarija, Proy. 29/77**. INAR (mimiografiado); La Paz, Bolivia
1984 *"La cultura Tarija: Aporte al conocimiento de los señoríos regionales del sur de Bolivia"*. En: **Arqueología Boliviana** N° 1. INAR; La Paz, Bolivia.
1986 *"Nuapua un asentamiento paleoindígena en Bolivia"*. En: **Prehistórica**. Edit. UMSA; La Paz, Bolivia.
1992 *"El desarrollo cultural prehispánico en el altiplano y valles interandinos de Bolivia"*. En: **Prehistoria Sudamericana**, **Nuevas Perspectivas**, Edit. Universitaria S.A.; Santiago de Chile, Chile.

ARELLANO, Jorge y Eduardo BERBERIAN
1978 **Investigaciones arqueológicas preliminares en Tarija**. INAR Documentos Internos (mimiografiado); La Paz, Bolivia.

BASS WERNER, Pablo
1996 **Trabajo de investigación en el sur de Bolivia**. Inédito. Tarija, Bolivia.

BOUYSSE, Thérèse
1987 **La Identidad Aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)**. Edit. Hisbol – IFEA; La Paz, Bolivia.

ESPINOZA, Waldemar
2003 **Temas de Etnohistoria Boliviana**. Edit. CIMA; La Paz, Bolivia.

GALLARDO y CORNEJO
1986 *"El diseño de la prospección arqueológica: un caso de estudio"*. En: **Revista Chungará** No 16 y 17. Edit. Universidad de Tarapacá; Arica, Chile.

HARRIS, Olivia
1997 *"Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los andes bolivianos"*. En: **Saberes y Memorias en los Andes**. Edit. CREDAL – IFEA; Lima, Perú.

IBARRA, Dick
1942a *"Tarija guarda los restos de un mundo perdido"*. En: **Aquí está** N° 662. Argentina.
1942b *"Las chichas de Tarija"*. En: **Aquí está** N° 683. Argentina.
1957 *"Nuevas culturas arqueológicas de los antiguos indígenas de Chuquisaca, Potosí y Tarija"*. En: **Primera mesa redonda de arqueología Boliviana**. Editor H.A.M. de La Paz; Bolivia.
1965 **Prehistoria de Bolivia**. Edit. Los Amigos del Libro; Cochabamba, Bolivia.

IBARRA, D. y R. QUEREJAZU
1986 **30.000 años de Prehistoria en Bolivia**. Edit. Los Amigos de Libro; La Paz - Cochabamba, Bolivia.

JULIEN, ANGELIS y BASS WERNER Z.
1997 **Historia de Tarija**. Tomo VI. Edit. Guadalquivir; Tarija, Bolivia.

KRAPOVICKAS, Pedro
1961 *"Noticias sobre el arte rupestre de Yavi, Provincia de Jujuy, República Argentina"*. En: **Anales de Antropología y Etnología**. Tomo XVI. Edit. Universidad de Cuya; Argentina.

KRAPOVICKAS y ALEKSANDROWICZ
1986 *"Breve Visión de la Cultura de Yavi"*. En: **Anales de Arqueología y Etnología**. Edit. Buenos Aires; Argentina.

LECOQ, Patrice
1997 *"Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia"*. En: **Saberes y Memorias en los Andes**. Edit. CREDAL – IFEA; Lima, Perú.

NIELSEN, Axel
1998 *"Tendencias de larga duración en la ocupación humana del Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)"*. En: **Los desarrollos locales y sus territorios, Arqueología del NOA y sur de Bolivia**. Edit. Universidad Nal. de Jujuy; Argentina.
2002 *"Asentamientos, conflictos y cambio social en el Altiplano de Lípez. (Potosí, Bolivia)"*. En: **Revista Española de Antropología Americana**. Edit. Universidad Complutense de Madrid; Madrid, España.

PARSONS, Jeffrey
1972 *"Archaeological Settlement Patterns"*. En: **Annual Review of Anthopology**. Vol. I; EE. UU.
1989 *"Arqueología Regional en la Cuenca de México: Una Estrategia para la Investigación Futura"*. En: **Ud. 26**. Edit. UNAM; México.

PLOG, S., PLOG, F. y WAIT
1978 *"Decision Making in Modern Surveys"*. En: **Advances in Archaeological Method and Theory**. Vol I. Edit. Academic Press; EE. UU.

PLOG, Fred
1986 *"The Survey Strategy"*. En: **Northen Balck Mesc**; EE.UU.

POSNANSKY, Arthur
1943 **¿Las Américas son un nuevo Mundo o un Mundo Mucho más antiguo que Europa y Asia?** Edit. Trabajo; La Paz, Bolivia.

RAFFINO, Rodolfo
1987 **Reconocimiento arqueológico de instalaciones Inka en los Departamentos de Potosí y Oruro -Bolivia-**. UNAR. Documento Interno; La Paz, Bolivia.

RAFFINO, ALVIS, OLIVERA y PALMA
1986 *"La Instalación Inka en la sección meridional de Bolivia y extremo boreal de Argentina"*. En: **Comechingonia**. Edit. Universidad de los Andes; Argentina.

RENFREW C. y P. BAHN
1998 **Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica**. Edit. Akal; Madrid, España.

SOCIEDAD DE INVESTIGACIÓN DEL ARTE RUPESTRE DE BOLIVIA
1988 **Boletín No. 2**; La Paz, Bolivia.
1991 **Boletín No. 5**; La Paz, Bolivia.
1992 **Boletín No. 6**; La Paz, Bolivia.

VENTURA, Beatriz
1994 *"Un verde horizonte de sucesos"*. En: **Taller de Costa a Selva. Producción e intercambio entre los pueblos agro alfareros de los andes centro sur**. Edit. Instituto Interdiciplinario Tilcara / Fac. de Filosofía y Letras UBA; Argentina.
1991 *"Síntesis de las investigaciones arqueológicas en el sector norte de las selvas occidentales"*. En: **Arqueología, Revista de la Sección Prehistoria**. No. 1. Edit. Instituto de Ciencias Antropológicas UBA; Buenos Aires, Argentina.

# Análisis de la cerámica arqueológica e inferencia social: Breves consideraciones en torno al número, peso y tamaño

*Luis M. Callisaya Medina*[1]

Esta claro que la fuente más importante de datos de la investigación arqueológica-social son los artefactos arqueológicos dejados por las sociedades pasadas. Estos materiales se concentran principalmente en asentamientos y depósitos arqueológicos. Estos asentamientos han sido el objeto de estudio más común de la comunidad de arqueólogos y la base de análisis que derivan en inferencias de carácter social. Sin embargo, muy pocos han tomado en cuenta la relación entre el contexto arqueológico, número, peso y tamaño de los materiales analizados. La relación entre estas variables son estrechas y si no se toman con la rigurosidad necesaria derivaran en datos erróneos, y por tanto, en inferencias sociales falsas.

El supuesto del párrafo anterior será demostrado por medio del análisis de cerámica actual -provenientes de mercados de la ciudad de La Paz- que fueron fracturadas aleatoriamente para su posterior análisis y control de las relaciones entre las variables descritas. Éstos, por medio de la experimentación (Teltser, 1993; Shiffer et. al, 1994) ayudarán a elucidar aspectos tecnológicos para su análisis por medio de la cuantificación estadística (Tugby, 1965), dentro de un diseño experimental con observaciones antes y después del test (Sierra, 1999; Rodríguez, et. al. ?). En contraste, ayudarán a dilucidar de manera mas completa la importancia de estudiar con más cuidado dichas variables. Esta demostración contemplará, de manera muy breve, las relaciones del material arqueológico alfarero con el registro arqueológico, las propiedades físicas inherentes (resistencia, pasta y cocción) y morfológicas (forma de la vasija) de la cerámica; así su cuantificación y derivación de inferencias sociales.

## El contexto arqueológico y la cerámica

La cerámica de mayor confiabilidad para el análisis arqueológico son los provenientes de secuencias estratigráficas acumuladas en los asentamientos antiguos. Estos son extraídos con una metodología especifica y procesados para su cuantificación y análisis en laboratorios arqueológicos. Estos materiales están en depósitos que pueden variar de unos centímetros bajo la superficie a metros, y bajo presión de grandes cargas de tierra que los envuelven y ejercen modificaciones sobre su tamaño y número.

Las grandes cantidades de sedimentos geológicos y suelos, con sus propiedades textuales, determinarán el impacto que sufrirán los materiales arqueológicos (Waters y Kuehn, 1993). Estos establecerán de manera relativa el tamaño, porque a mayor profundidad, mayores cantidades de fuerzas son ejercidas sobre los tiestos de cerámica, huesos y líticos; éstos se fragmentarán a razón de mayor energía ejercida sobre los mismos. Este fenómeno derivará en el incremento de números de tiestos de cerámica, por ejemplo: un cuenco puede fracturarse y dar lugar a dos o más tiestos.

Por otra parte, las propiedades edáficas y químicas de los sedimentos y suelos alterarán, también, los materiales arqueológicos alfareros. La composición de la textura de un sedimento fijará el grado de permeabilidad, compacidad y capilaridad que derivan en la humedad de un depósito; también determinarán el Ph del sedimento. Estos últimos atributos establecen la naturaleza de los materiales arqueológicos porque la humedad puede provocar la erosión y desmineralización de los materiales para hacerlos mas sensibles a las cargas de peso de los sedimentos; en contraste, el Ph si es acido o alcalino también provocará la erosión de los materiales (Teltser, 1993). Esta variable es constante en estratos discretos (Deetz y Dethlefsen, 1963), y por tanto su impacto es general en la cerámica.

Finalmente los procesos antrópicos son también causa para las variaciones entre número, peso y tamaño de los materiales arqueológicos. La naturaleza de los depósitos arqueológicos, como estratos o rasgos, también determinarán la naturaleza de los materiales; sin embargo, este tema no es el objeto del presente ensayo.

1 Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Arqueología. Bolivia. luis.callisaya@gmail.com

## La cerámica e inferencia social

La cerámica es parte del paisaje y un paisaje es un código cultural para vivir, un texto anónimo a ser leído e interpretado, un cuaderno de notas, un escape de la praxis humana y para ella misma, un modo de habitar y de experimentar (Tilley, 1994). Está rodeado con poderes, capáz de ser organizado y coreografiado en relación a intereses y siempre está conteniendo significados humanos. El paisaje social es un sistema significativo a través del cual lo social es reproducido, transformado, explorado y estructurado (ibidem). Así, la cerámica es un proceso organizado, un objeto en el paisaje que representa un medio de ordenamiento conceptual que enfatiza las relaciones sociales.

La cerámica, es sin duda, el material más importante para muchas investigaciones arqueológicas (Orton et. al.,1997); y el material arqueológico diagnóstico para las inferencias sociales en torno a las tecnologías, hábitos domésticos como rituales e ideológicos.

La cerámica es la fuente de inferencias de carácter social. A partir de ella se ha inferido la función de espacios (tipos como cerámica decorada derivaba en contextos ceremoniales o de mayor importancia), su numero deriva en la discreción o coherencia de la función identificada (mayor abundancia de ollas derivaba en áreas de cocinas) (Orton et. al.,1997). En estos contextos el peso era pobremente considerado y el tamaños también.

Numerosos autores especializados en cerámica prefieren el número de tiestos (Wagner et. al.,1994; D´Altroy et. al., 1994), mientras que algunos consideran el número como variable importante para inferencias sociales (Cárdenas, 1994; Teltser, 1993; Anderson, 1963; Hagstrum y Hildebrand, 1990; Rugby, 1965; Rick, 1976; Nielsen, 2001; Goldstein, 2005; Mattews, 1992; Bermann, 1994). Por otra parte hay algunos que registran las dos variables (Tschauner et. al., 1994) dentro de preferencias sobre el número de tiestos a la hora de hacer inferencias.

Las variables, a continuación, dan lugar a diversas derivaciones hipotéticas y teóricas sociales, extraídas de las citas del anterior párrafo.

- A mayor cantidad de un tipo funcional, mayor es la discreción de la actividad atribuida al locus de proveniencia.
- A mayor abundancia de un determinado atributo tecnológico en un discreto lugar de una estratigrafía, mayor coherencia identitaria para atribuirla como diagnóstica de un periodo.

Así, se identifican culturas o segmentos de grupos sociales, periodos de tiempo, funciones o actividades de discretos lugares, intensidad de estas actividades, diferencias sociales (Nielsen, 2001;Goldstein, 2005). Y éstas pueden derivar en la identificación de diferencias de estatus, jerarquía (Neff, 1993; Mattews, 1992), relaciones sociales (Anderson, 1963; Goldstein, 2005; Mattews, 1992; Bermann, 1994), el intercambio (Neff, 1993; Orton et. al.,1997), tecnologías (Orton et. al.,1997), creencias religiosas y hábitos practicados en sociedades extintas. Todo en base al número, su abundancia, y en algunos casos al peso de los tiestos de cerámica.

Las variables descritas padecen de los siguientes defectos:

- La cantidad de tiestos o su densidad depende de los tipos de vasijas, su tamaño y los contextos de los que provienen. Una tina tiene mayor probabilidad de fragmentarse en más tiestos que una olla o una jarra; el número variara, sin embargo su peso tendrá menor tendencia a variar.
- No se considera qué atributos específicos pueden estar asociados a tipos de vasijas específicas, que una determinada pasta de una tina daría lugar a gran cantidad de tiestos que otra con otro tipo de pasta. Se contarían los tiestos y se determinaría una pasta dominante y las frecuencias darían cuenta de diferencias cuantitativas coherentes numéricamente, empero, en peso; porque las vasijas pesarían lo mismo a pesar de sus diferencias numéricas que fueron resultados de fenómenos mas complejos.

Así el peso y el número de tiestos analizados dan lugar a distintas frecuencias y, por derivación, inferencias de carácter social distintas que serán demostradas por un breve experimento.

## El experimento: Etapa 1

Para demostrar brevemente lo descrito, se experimentó la fractura aleatoria de cuatro vasijas escogidas aleatoriamente. Estas fueron fracturadas por medio de 5 caídas consecutivas de 1 metro de altura en una

superficie de tierra apisonada. Estas variables no han sido controladas con rigurosidad porque existe una infinidad de posibilidades para que una vasija se fracture; el ser humano podría fracturar artefactos en distintas maneras que no son el objeto del presente documento.

La descripción de las vasijas es la siguiente:

| Tipo | Alto | Ancho | Ancho boca | Alto cuello | Ancho cuello | Ancho base | Volumen lt. | Peso- g. | Procedencia |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **A** | 14.5 | 15.2 | 13.8 | 1.5 | 13 | no | 2.83lt | 717 | Puente Avaroa-La Paz |
| **B** | 18.4 | 17.2 | 11.4 | 3.0 | 10.5 | 10 | 2.73 | 976 | Puente Avaroa- La Paz |
| **C** | 16.4 | 12.3 | 7.5 | 8.5 | 4.5 | 9.5 | 0.75lt | 507 | La Ceja- El Alto |
| **D** | 15.7 | 8.8 | 10.7 | 3 | 8.0 | 8.8 | 1lt | 549 | La Ceja -El Alto |

Una vez fracturadas se observó cualitativamente cómo se cuantificaron y el peso de las siguientes variables:

- Anatomía básica (borde, asa, base y cuerpo)
- Color
- Pastas
- Tamaño
- Cocción (oxidado, parcialmente oxidado, reducido, parcialmente reducido)

## Resultados: número y peso de los tiestos alfareros

Los tiestos analizados presentan los siguientes resultados descriptivos.

| Comparación entre peso y número de vasijas | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | **A** | **%** | **B** | **%** | **C** | **%** | **D** | **%** | **TOTAL-n** | **TOTAL-%** |
| **Peso** | 710 | 26,05 | 970 | 35,58 | 502 | 18,42 | 544 | 19,96 | 2726 | 100 |
| **Numero** | 89 | 39,21 | 49 | 21,59 | 50 | 22,03 | 39 | 17,18 | 227 | 100 |

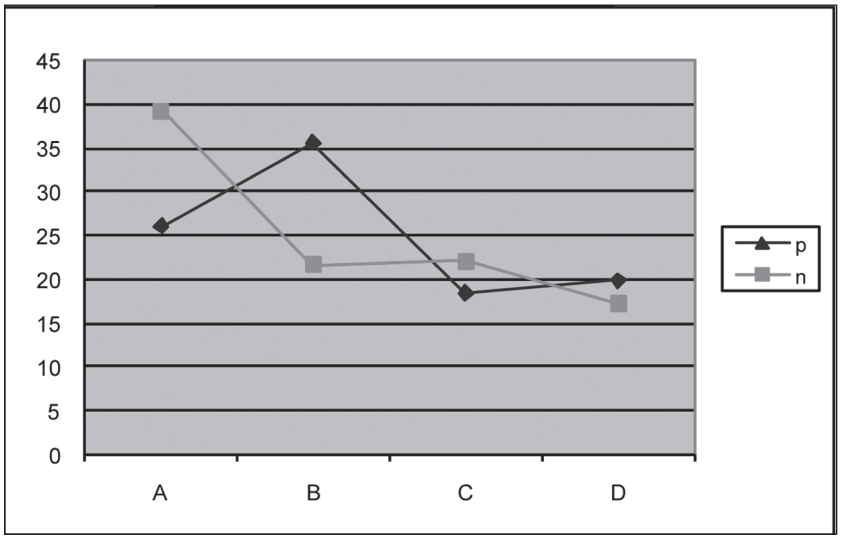



Gráfico 1: Comparación entre número y peso de las vasijas fracturadas.

Las proporciones porcentuales de la anatomía básica de cada una de las vasijas son:

| ANATOMIA/PESO % | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | A | B | C | D | TOTAL |
| BORDE | 32 | 41 | 11 | 16 | 100 |
| BASE | 0 | 45 | 28 | 27 | 100 |
| ASA | 20 | 48 | 32 | 0 | 100 |
| CUERPO | 33 | 29 | 16 | 22 | 100 |

| ANATOMIA/NÚMERO % | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | A | B | C | D | TOTAL |
| BORDE | 25 | 21 | 25 | 29 | 100,00 |
| BASE | 0 | 36 | 36 | 29 | 100,00 |
| ASA | 14 | 29 | 57 | 0 | 100,00 |
| CUERPO | 46 | 20 | 19 | 15 | 100,00 |

El número y el peso no reflejan las mismas proporciones representativas en los siguientes gráficos.

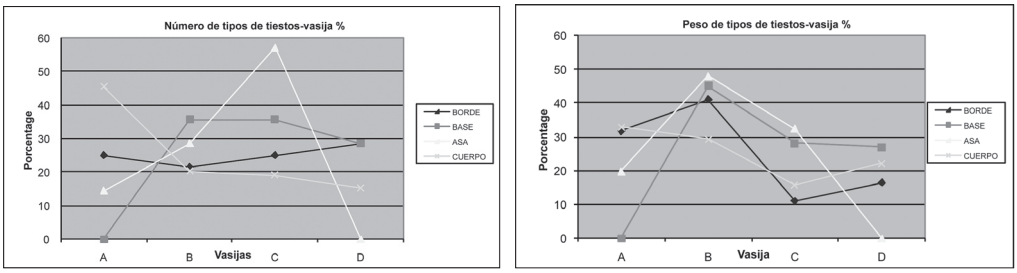



Gráfico 2. Comparación entre número y peso basado en la anatomía básica

La distribución del análisis basado en el número de tiestos es diferente al análisis basado en el peso. Por ejemplo uno describiría, basado en el numero, que los bordes de cada tipo de vasija no varían de gran manera; sin embargo, el peso, de manera mas objetiva, muestra el dominio representativo de las vasijas A y B (diámetros A:13.8 y B:11.4) en relación a las C y D (diámetros C:7.5, D:10.7). Las distribuciones son diferentes en contraste a una correlación débil (ver gráfico 3).

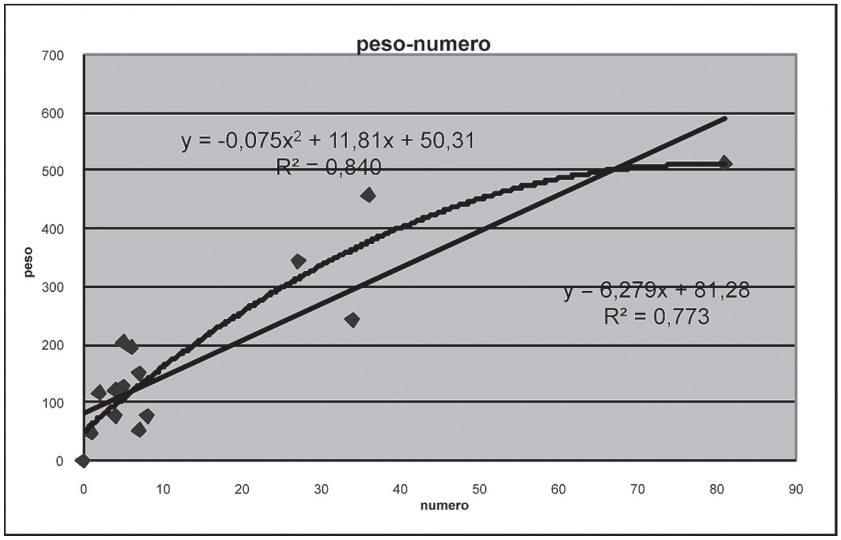
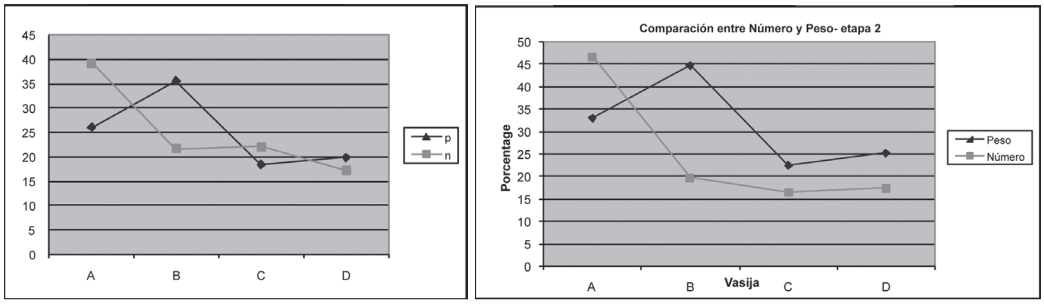



Gráfico 3. Comparación entre número y peso y su correlación

## Etapa 2

Para demostrar brevemente las alteraciones contextuales y su efecto en el numero y peso de los tiestos (además de procesos tafonómicos), se experimentó la fractura aleatoria - nuevamente- por medio de su incorporación en un estrato artificial de 20 centímetros de suelo franco arenoso y sometido al apisonamiento, no consecutivo, de una apersona adulta de 68 kg. en un tiempo total de 15 hrs. También, se saturo el sediento con 30 litros agua no consecutiva. Todo el proceso se desarrolló en cinco días. Los tiestos fueron distribuidos aleatoriamente en un área de un metro cuadrado.

| ANATOMIA/PESO-Etapa 2 | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | A | % | B | % | C | % | D | % | TOTAL-n | TOTAL-% |
| Peso | 698 | 33,018 | 944 | 44,6547 | 476 | 22,5166 | 534 | 25 | 2114 | 100 |
| Número | 164 | 46,7236 | 69 | 19,6581 | 58 | 16,5242 | 61 | 17,3789 | 351 | 100 |




**Etapa 1** **Etapa 2**

Gráfico 4: Comparación entre peso y número después de las fracturas en la primera y segunda etapas. Se puede observar que las proporciones numéricas varían en mayor medida que las de peso.

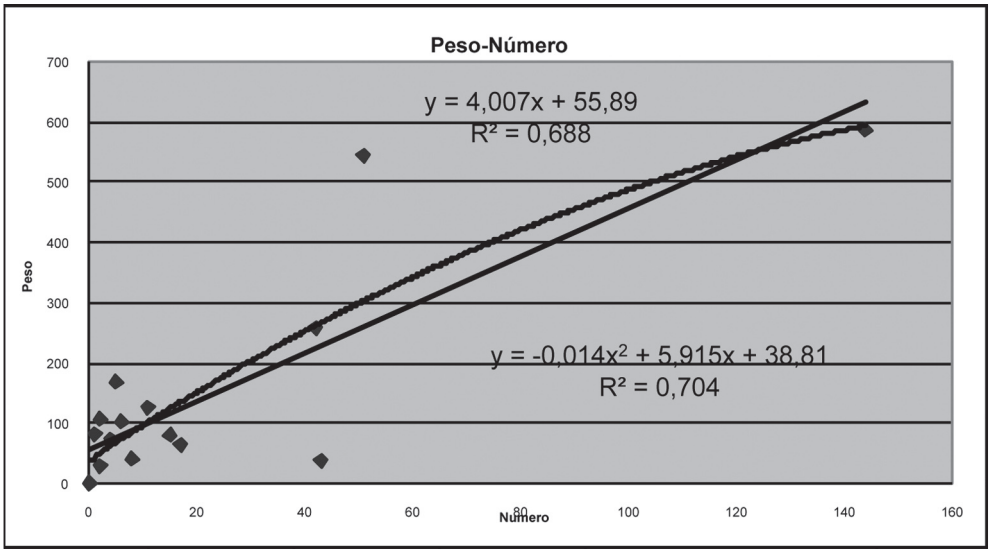



Gráfico 5. Comparación entre número y peso y su correlación. La correlación es más débil cuando los tiestos son más fragmentarios.

## El color y su confiabilidad como indicador tecnológico

El color de la superficie de la cerámica normalmente es tomado como una variable confiable para percibir los cambios sociales, podría cambiar e indicar cambios periódicos. Sin embargo, el color no es siempre lo más importante en la producción de la cerámica, sino otras variables como su forma, pasta y otras que determinarán la satisfacción funcional y simbólica; aunque esta última pudiera estar asociada a los colores. La cerámica en su producción presenta variaciones en su color superficial debido a variables como la pasta, la cocción y su uso; por tanto una vasija presentará más de un color distribuido a lo largo de su superficie.

Lo descrito anteriormente es demostrado por observación de los tiestos en base a su color superficial. Los colores presentan una gran variación y no son representativas de la vasija como una unidad.

## Cocción y su confiabilidad como indicador tecnológico

La cocción de la cerámica normalmente es tomada como otra variable confiable para percibir los cambios sociales (Teltser, 1993); podría variar e indicar cambios de producción tecnológica (ibidem), especialmente en cuanto a hornos de cocción. Sin embargo, la cocción no es una variable que pueda ser controlada fácilmente por el productor artesanal de cerámica. La cocción variará por influencia de otras variables (Shiffer et. al.,1994) como la forma del horno, la corriente de aire o sistema de ventilación, y la calor y su variación; por tanto una vasija presentará más de un tipo de cocción distribuido a lo largo de la matriz de sus paredes.

Lo descrito anteriormente es demostrado por la observación cualitativa de los tiestos de la vasija B en base a su cocción. La cocción presenta una gran variación y no son representativas de la vasija como una unidad.

## La pasta y su confiabilidad como indicador tecnológico

La pasta es la arcilla y sus agregados, como antiplasticos, que dan lugar a la materia prima para la manufactura de artefactos alfareros; la pasta arqueológica, de forma diferente, es la apariencia física de la pasta después de haber sido coccionada, usada y, eventualmente, encontrada por un arqueólogo; éstas son las características de la cocción, las inclusiones y la arcilla empleada en la producción (Orton et. al., 1997; Anderson, 1963); su análisis es también llamado Análisis de Composición (Neff, 1993).

La pasta es normalmente considerada como una variable confiable para percibir los cambios sociales (Orton et. al., 1997); podría cambiar e indicar cambios periódicos. Por otra parte, también puede ser el resultado de procesos aleatorios de producción (Shepard ,1964). Esto se debería a la falta de tradición (ibidem) y el control sobre ésta en la manufactura.

Lo descrito anteriormente es demostrado por medio de la identificación de pastas en cada vasija. Las vasijas presentan una gran variación de pastas y no son representativas de la vasija como una unidad. A continuación una breve descripción de las diferencias de las pastas de cada vasija.

| VASIJA | PASTA | DESCRIPCIÓN |
|---|---|---|
| A | 1 | Presenta cuarzo translucido menor a ½ mm. |
| | 2 | Presenta feldespato menor a ½ mm. |
| B | 1 | Feldespato menor a ½ mm. |
| | 2 | Poroso |
| C | 1 | Feldespato angular igual o menor a ½ mm. |
| | 2 | Cerámica molida igual o menor a ½ mm. |
| D | 1 | Cuarzo menor a ½ mm. |
| | 2 | Mica menor a ½ mm. |

## Procesos tafonómicos de la cerámica

La tafonomía es el conjunto de fenómenos que alteran los restos biológicos antes de ser extraídos del contexto geológico o arqueológico (Lyman, 1994). Estos procesos son fenómenos que alteran también la cerámica en el contexto arqueológico, sus efectos son diferentes en cada cerámica y necesarios para determinar la naturaleza de los tiestos a estudiar puesto que todos provienen de sitios de medioambiente sedimentarios y están fragmentados variadamente (Hagstrum y Hildebrand, 1990; Neff, 1993) y erosionadas por las cargas de sedimentos (Rick, 1976).

Estos procesos tafonómicos están estrechamente relacionados con la naturaleza de los sedimentos o suelos y su dinámica sedimentaria puesto que todos los tiestos están dentro de una matriz sedimentaria y bajo las leyes de la misma, se mueven y someten a los fenómenos de todos los sedimentos como la carga de peso y movimiento que alteran su morfología y sus partes mas débiles que son las aristas y las superficies de sus acabados. Se ha determinado dos variables para la determinación de procesos edafológicos relativos a la tafonomía en su carácter mecánico; la redondez de las aristas de los tiestos y las alteraciones texturales de la superficie de la cerámica. Una tercera variable, que es el tamaño, será tratado posteriormente. Estas propiedades están relacionadas con la dureza y resistencia (Neupert, 1994).

La redondez de las aristas de los tiestos son atributos diagnósticos para comprender el movimiento de éstos dentro un flujo sedimentario edafológico y geológico; esto está relacionado con el principio: a mayor desgaste en las aristas, mayor movimiento dentro del flujo sedimentario. La superficie es erosionada, también, a mayor movimiento y peso o carga sedimentaria que le somete un estrato que la rodea o que está por encima.

Estas variables también están relacionadas con la humedad que debe ser controlada en cada caso particular. En el nuestro se determinó analizar el desgaste considerando la humedad como constante, éste fenómeno tafonómico debe ser estudiado con más rigurosidad en otras publicaciones posteriores. Para comprender los efectos del apisonamiento, el peso de un estrato sobre los tiestos y el movimiento de los mismos, se describen a continuación el tratamiento experimental de los tiestos de la vasija C y sus efectos en la morfología de las aristas y desgaste de las superficies.

| **Proceso tafonómicos de la vasija "C"** | | |
|---|---|---|
| **Tiestos Tipo 1** | **Tiestos Tipo 2** | **Tiestos Tipo 3** |
| No fue pisoteada y saturada con agua | Parcialmente pisoteado y saturada con agua | Pisoteado en una superficie sólida y saturada con agua |
| Características:<br><br>Las aristas se presentan angulares y relativamente filosas | Características:<br><br>Las aristas se presentan semiredondeadas, algunos lados están un poco filosos, pero hay una predominancia de las aristas semiredondeadas por el desgaste, este desgaste es menor a 1 mm. | Características:<br><br>Las aristas presentan una erosión alta y están altamente redondeadas, este se extiende a la superficie del tiesto y en las aristas el ancho del desgaste es superior a 1mm. |

## El tamaño y su control

El tamaño de los tiestos podría dar cuenta relativa de los procesos tafonomicos de la cerámica en un sitio arqueológico. Para demostrar dicha premisa se ha analizado la distribución del diámetro máximo de los tiestos de las vasijas. La resistencia de un tiesto esta relacionada con su tamaño (Teltser, 1993) y grosor; sin embargo, las alteraciones culturales tienden a presentar distribuciones con mayor variabilidad que una matriz sedimentaria porque la energía en el primero es relativa y aleatoria, mientras que las fuerzas de los sedimentos, que envuelven los tiestos en su totalidad, son constantes. Por tanto, en los estratos o depósitos sedimentarios, a mayor efecto de las fuerzas sedimentarias, mayor similitud entre los diámetros de los tiestos; ádemas de una distribución normal. Los resultados sobre la variabilidad del tamaño fueron observadas en el experimento: en la primera etapa la variabilidad era mayor que en la segunda.

## Las inferencias sociales y la cerámica después de un breve experimento

Las conclusiones de la experimentación son las siguientes:

1. El número de tiestos no refleja de manera objetiva y coherente el valor o la representatividad real de un conjunto de artefactos.
2. El número sin previa consideración de procesos tafonómicos no es indicador de cambios
3. Las inferencias basadas en el número de tiestos, por tanto, no son reales.

El contexto arqueológico y sus artefactos son y fueron un paisaje, una serie de locales nombrados, un conjunto de lugares y objetos relacionales conectados por senderos, movimientos y narrativas; y parte del paisaje es la cerámica arqueológica. Por tanto, su cuantificación y la mensura de su presencia, de su "ser", es de alta crucialidad y rigurosidad; tal vez saber con precisión las diferencias entre un conjunto de tiestos y otros no sea el objetivo, sino, saber, *con confianza*, que existe una diferencia entre los mismo. En dichas premisas se justifica la importancia que debe atribuirse en la metodología de análisis arqueológico de la cerámica.

## Bibliografía


CÁRDENAS M. y Mercedes O.
1994 *"Platos de Alfareros de Entierros del Formativo Tardío en la Costa Central del Perú"*. En Izumi Shimada (ed.): **Tecnología y la Organización de la Producción de la Cerámica Prehispánica en los Andes**. Ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. pp. 173 - 200.

DEETZ, James y Edwun DETHLEFSEN
1993 *"Soil pH as a Tool in Archaeological Site Interpretation"*. En: **American Antiquity** *29* (2). pp. 242-243.

D'ALTROY, Terence; Ana Maria LORANDI y Verónica WILLIAMS
1994 *"Producción y Uso de la Cerámica en la Economía Política Inka"*. En Izumi Shimada (ed.): **Tecnología y la Organización de la Producción de la Cerámica Prehispánica en los Andes**. Ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. pp. 173 - 200.

HAGSTRUM, Melissa B. y Jhon A. HILDEBRAND
1990 *"The Two-Curvature Method for Reconstructing Ceramic Morphology"*. En: **American Antiquity** 55 (2). pp. 388-403.

NEUPERT, Mark A.
1994 *"Strength Testing Archaeological Ceramics: A New Perspective"*. En: **American Antiquity** 59 (4). pp. 709- 723.

LYMAN, R. Lee
1994 **Vertebrate taphonomy**. Canbridge University Press.

SHIFFER, Michael B., James M. SKIBO, Tamara C. BOELKE, Mark A. NEUPERT y Meredith ARONSON
1994 *"New Perspectives on Experimental Archaeology: Surface Treatments and Thermal Response of the Clay Cooking Pot"*. En: **American Antiquity** 59 (2). pp. 197-217.

TILLEY, Christopher
1994 **A phenomenology of landscape places, paths and monuments**. Berg Publisher, Oxford.

TSCHAUNER, Hartmut; Marianne VETTERS, Jalh DULANTO, Marcelo SACO y Carlos WESTER LA TORRE
1994 *"Un Taller Alfarero Chimú en el Valle de Lambayaque"*. En Izumi Shimada (ed.): **Tecnología y la Organización de la Producción de la Cerámica Prehispánica en los Andes**. Ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. pp. 349 - 394.

TELTSER, Patrice A.
1993 *"An Analytic Strategy for Studying Assemblage- Scale Ceramic Variation: A Case Study From Southeast Missouri"*. En: **American Antiquity** 58 (3). pp. 530-543.

TUGBY, Donald J.
1965 *"Strength Testing Archaeological Ceramics: A New Perspective"*. En: **American Antiquity** *31* (1).

NEFF, Hector
1993 *"Theory, Sampling and Analytical Techniques in the Archaeological Study of Prehistoric Ceramics"*. En: **American Antiquity** *58* (1). pp. 23-44.

RICK, John W.
1976 *"Downslope Movement and Archaeological Intrasite Spatial analysis"*. En: **American Antiquity** *41* (2). pp. 133-144.

SHEPARD, Anna O.
1964 *"Temper Identification: "technological Sherd-Splitting" or an Unanswered Challenge"*. En: **American Antiquity** *29* (4). pp. 518-520.

WAGNER, Ursel; R. GEBHARD, E. MURAD, J. RIEDERER, I. SHIMADA, C. ULBERT, F. E. WAGNER y A. M. WIPPERN
1994 *"Condiciones de Cocción y Características de Composición de la Cerámica Formativa: Perspectiva Arqueométrica"*. En Izumi Shimada (ed.): **Tecnología y la Organización de la Producción de la Cerámica Prehispánica en los Andes**. Ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. pp. 121 - 156.

WATERS, Michael R. y David D. KUEHN
1993 *"The Geoarchaeology of Place: The Effect of Geological Preocesses on the Preservation and Interpretation of the Archaeological Record"*. En: **American Antiquity** *61* (3). pp. 483-497.

# Arqueometría e interdisciplinariedad en el proyecto Incallajta[1]

*María de los Ángeles Muñoz Collazos*[2]

## Introducción

La prospección arqueológica, las dataciones y el análisis de los materiales arqueológicos son los pilares de la arqueometría, misma que va desarrollándose y transformándose en una disciplina independiente, al mismo tiempo que variadas técnicas están enriqueciendo y ampliando su trabajo, especialmente hacia componentes biológicos (botánicos, zoológicos, restos óseos, ADN, elementos traza).

Las técnicas geofísicas de alta resolución están proporcionando datos del subsuelo de grandes áreas con alta precisión y en tiempo real. Por su parte, las herramientas de visualización permiten la representación tridimensional a partir de la interpretación y reconstrucción de los datos geofísicos. Dado que se trata de técnicas no invasivas permiten la obtención de datos del subsuelo (estructuras y otros restos arqueológicos), sin ocasionar daño alguno al contexto arqueológico.

Asimismo, existe una clara tendencia hacia la integración de diferentes técnicas o la utilización de técnicas combinadas, por ejemplo con técnicas de análisis geoquímicas y de sedimentos. Actualmente los análisis químicos, más que para localizar estructuras, son utilizados para proporcionar información valiosa acerca de las actividades humanas en el pasado, con la ventaja de que los residuos químicos en los suelos tienen un mínimo desplazamiento vertical y horizontal, son residuos de desechos de acciones humanas (por lo que no pueden ser reutilizados) y por lo tanto, reflejo de actividades importantes.

Por su parte, los aceleradores de partículas constituyen una herramienta analítica muy poderosa para el estudio de los objetos y materiales históricos, ya que las técnicas analíticas basadas en su uso, pueden utilizarse de manera no destructiva para la caracterización de prácticamente cualquier tipo de material arqueológico.

Estas y otras técnicas son cada vez más utilizadas en la arqueología, con resultados por demás satisfactorios, ya que proporcionan mayor certidumbre y sólido sustento a las hipótesis preliminares de campo y laboratorio y permiten interpretar de una manera más precisa los materiales y los contextos arqueológicos, al ser contrastados y apoyados con información independiente.

## Antecedentes

De manera muy breve y solamente como contextualización del presente trabajo, se hace referencia al sitio de Incallajta y a las investigaciones arqueológicas realizadas tanto en el Monumento como en sus alrededores.

Incallajta constituye un complejo arqueológico de alrededor de 30 hectáreas de extensión, se encuentra ubicado en el Municipio de Pocona, Provincia Carrasco del Departamento de Cochabamba-Bolivia, aproximadamente a 140 kilómetros al sudeste de la ciudad Capital del Departamento. El Monumento se encuentra emplazado en el cañadón de Machajmarca, a 2.950 m.s.n.m., entre dos quebradas. Incallajta es más conocido por su tamaño y arquitectura monumental y de poder (Figura 1). El área central del sitio está dominada por un enorme edificio rectangular denominado *Kallanka*. En la parte externa de su muro sur y en la mitad del mismo, se encuentra una gran roca históricamente interpretada como parte de un *Ushnu*. Otros rasgos prominentes incluyen el torreón, que algunos estudiosos sugieren tiene función calendárica o importancia astronómica y, en la cumbre, se encuentra un enorme muro escalonado de hasta cinco m. de altura, que circunda el sitio y tiene un acceso principal y dos internos; este muro recuerda a Ollantaytambo y a Sacsahuaman en Perú.

1 La ponencia debe ser considerada conjunta con todos los investigadores y personas que han trabajado en el Proyecto y que son nombradas en las respectivas técnicas y actividades.

2 Universidad Mayor de San Simón, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico. Calle Jordán E-199 Telf.: 591-(4)-4502174; e-mail: maamunoz@albatros.cnb.net. Cochabamba - Bolivia

Figura 1. Vista panorámica del Monumento Nacional de Incallajta.

Las prospecciones arqueológicas sistemáticas realizadas por el Proyecto el año 2000, han contribuido a contar con las características de la ocupación inca en la zona. Por otra parte, las excavaciones realizadas en el Monumento los años 2001, 2003, 2005 y 2006, han revelado las diversas funciones del sitio: la *Kallanka,* ha revelado funciones públicas; el *Ushnu* (que ahora sabemos está rodeado de una plataforma de media cruz andina) y el acceso principal en el muro zigzag, han evidenciado funciones rituales; las estructuras 36 y 39, eran dedicadas para uso doméstico; la estructura 24, la única de dos pisos, muestra una arquitectura de élite y también dos pisos de ocupación; por otra parte, el interior del muro escalonado y su propia concepción arquitectónica, dan cuenta de funciones militares/defensivas.

Lo importante es haber llegado a la conclusión de Incallajta como un sitio multicomponente, que cumplió diversas funciones y que no se trata simplemente de una "fortaleza" como se la tenía considerada antes de la realización de las investigaciones.

Asimismo, a nivel de la perspectiva regional que nos interesa, el año 2005 se han realizado excavaciones en los sitios incas de *Incarracaycito*, *Molle Pujru*, *Tumuyo* y *Colquehuayrachina*.

Los contextos de excavaciones en todos estos sitios e Incallajta, son similares y, dado que no presentan pisos formales de ocupación, ni muchos rasgos (o no muy claros) en los contextos, además de una baja densidad de material, o casi ninguna de estas características en el caso de los silos, nos vimos en la necesidad de apoyar nuestras hipótesis de campo y laboratorio con información independiente.

En ese sentido, de manera muy esquemática se da cuenta de las variadas técnicas arqueométricas utilizadas como apoyo para el análisis e interpretación de los contextos y materiales arqueológicos, obtenidos desde el año 2000 en el Proyecto Incallajta y que han sido aplicadas a todos los sitios, con resultados precisos o que, de cualquier manera, nos orientan para la toma de decisiones, como se verá en cada técnica.

**Fechados Radiocarbónicos**

Una de las técnicas empleadas por prácticamente todos los proyectos arqueológicos, constituye el fechamiento por $C^{14}$. En nuestro caso los fechados han sido efectuados en dos laboratorios de EEUU: *Beta Analytic Inc*. y *Geochron Laboratories*.

Sin entrar en detalles de la técnica que es por todos conocida, aquí nos interesa remarcar uno de los resultados relevantes obtenidos. El fechado más antiguo para Incallajta es de 680 $\pm$ 60 BP, y corresponde a la muestra 79, procedente de la base de la columna de la *Kallanka*. Por otra parte, en el caso de Incallajta y los valles de Pocona en general -al menos en lo que hasta ahora se tiene como fechados para la ocupación inca-, el resto de los fechados obtenidos también concuerdan con los datos de las fuentes etnohistóricas (1470 d.C.). Este resultado se remarca aquí, dada la tendencia observada en los últimos años a recorrer hacia atrás las fechas de lo inca, cuestión que hasta el momento parece poco probable en nuestra área de estudio.

**Difracción de Rayos X y Fluorescencia de Rayos X**

Desde el año 2003, se han llevado a cabo los trabajos de análisis cerámico en los laboratorios del INIAM. A nivel más fino, se ha realizado la determinación mineralógica por Difracción de Rayos X, así

como de elementos por Fluorescencia de Rayos X, de un total de 20 cortes delgados de cerámica, en el Instituto de Investigaciones Geológicas y del Medio Ambiente (IGEMA) de la Universidad Mayor de San Andrés, por el Ing. Hugo Alarcón.

Los resultados de Difracción de Rayos X de las muestras, han identificado la presencia de los minerales mayoritarios, siendo los mas frecuentes: cuarzos, feldespatos, sericita (illitas y micas). Los resultados de la Fluorescencia de Rayos X de las muestras, y los respectivos espectros dan cuenta de los elementos mayoritarios, minoritarios y de los elementos traza, cuya apreciación es relativa, ya que la precisión solo es posible con análisis químicos cuantitativos. En Bolivia se dio prácticamente la determinación petrográfica, pero dado que la cerámica no constituye un elemento de la naturaleza, no debe ser considerada únicamente en términos petrográficos, sino como un núcleo o matriz intencionalmente separada (que no necesariamente coinciden en composición), por ejemplo del recubrimiento o engobe. Así, con los resultados de estas dos técnicas, conjuntamente con los Ingenieros Alfredo Victoria y Mayumi Cabrera del Laboratorio de Petrografía de la División de Ingeniería en Ciencias de la Tierra, de la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), se realizó la caracterización mineralógica de las mismas muestras, confirmándose que no existe mayor diferenciación mineralógica entre las muestras de la época inca, e incluso entre diferentes periodos (Cuadro 1) y que la información obtenida sirve más bien para determinar las procedencias. Tampoco se observó una clara diferencia en la composición matriz-engobe.

Al iniciar el trabajo de laboratorio, se partió de la hipótesis inicial de que casi no existía ninguna diferenciación entre las pastas procedentes de los sitios arqueológicos de Pocona, esta fue una de las razones de los análisis realizados, hipótesis que ha sido confirmada en ambos laboratorios y que apoya sólidamente la decisión de descartar el atributo de "pasta" como importante para el tratamiento de la cerámica del Proyecto.

**Cuadro 1. Resultados de Difracción de Rayos X de las muestras, han identificado la presencia de los minerales mayoritarios en las muestras siendo los mas frecuentes**

| MUESTRA | CUARZO | PLAGIOCLASA | SERICITA | PIROXENO | VIDRIO | FRAGMENTOS LITICOS VOLCÁNICOS (basaltos) | FRAGMENTOS LITICOS SEDIMENTARIOS (areniscas) | FRAGMENTOS LITICOS SEDIMENTARIOS (lutitas) | FRAGMENTOS DE CERÁMICA | MATRIZ ARCILLOSA | OXIDOS DE Fe | OBSERVACIONES | LUGAR |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | X | X | X | | X | X | | | | X | X | Clastos angulosos | Incallaljta |
| 2 | X | X | X | | | | | X | | X | | Clastos subredondeados | Incallaljta |
| 3 | X | X | X | | | | | X | | X | | Clastos subredondeados | Incallaljta |
| 4 | X | X | X | | | | | X | | X | X | Clastos subredondeados | Incallaljta |
| 5 | X | X | X | | | | | X | X | X | | Clastos subredondeados | Incallaljta |
| 6 | X | X | X | | X | X | | | | X | X | Clastos angulosos | Incallaljta |
| 7 | X | X | X | | | | X | X | | X | | Clastos subredondeados | Jarka Pata |
| 8 | X | X | X | | | | X | | | X | X | Clastos subredondeados | Jarka Pata |
| 9 | X | X | X | | | | | X | | X | X | Clastos angulosos | Jarka Pata |
| 10 | X | X | X | | | | | X | | X | X | Clastos subredondeados | Khopi |
| 13 | X | X | X | | | | | X | | X | X | Clastos subredondeados | Jarka Pata |
| 14 | X | X | X | | X | X | | | | X | | Clastos angulosos | Jarka Pata |
| 20 | X | X | X | | | | X | X | | X | | Clastos subredondeados | Jarka Pata |
| 21 | X | X | X | | | | X | X | | X | | Clastos subredondeados | Incallaljta |
| 22 | X | X | X | | | X | | | | X | | Clastos angulosos | Incallaljta |
| A | X | X | X | | | | X | X | | X | | Clastos subredondeados | Jarka Pata |
| B | X | X | X | | | | X | X | | X | | Clastos subredondeados | Jarka Pata |
| C | X | X | X | | | | X | X | | X | | Clastos subredondeados | |

## Exploraciones Geofísicas

La prospección geofísica puede ser aprovechada en otros campos no relacionados con la geología. En arqueología algunos de los métodos geofísicos han sido usados para la detección de anomalías en

la subsuperficie, reconocimiento de las estructuras de zonas no visibles, evaluación de daños bajo la superficie, etc. Se trata de métodos exploratorios no destructivos.

Con la colaboración del Arq. Javier Escalante, Freddy Arce y Danilo Villamor de la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR) y como parte de los estudios realizados para el Expediente de Incallajta presentado a la UNESCO, se han realizado estudios Geofísicos con el radar de penetración terrestre (GPR), con los objetivos de determinar y localizar estructuras arquitectónicas y restos arqueológicos en el subsuelo, de determinar lugares de anomalías geofísicas para detectar posibles sectores para excavaciones futuras, en fin, para valorar e inventariar nuevas evidencias arqueológicas.

Las prospecciones se realizaron principalmente en la *Kallanka*, en la plaza principal, en el sector de pequeñas *kallankas* y en otras estructuras del sector central (Figura 2).

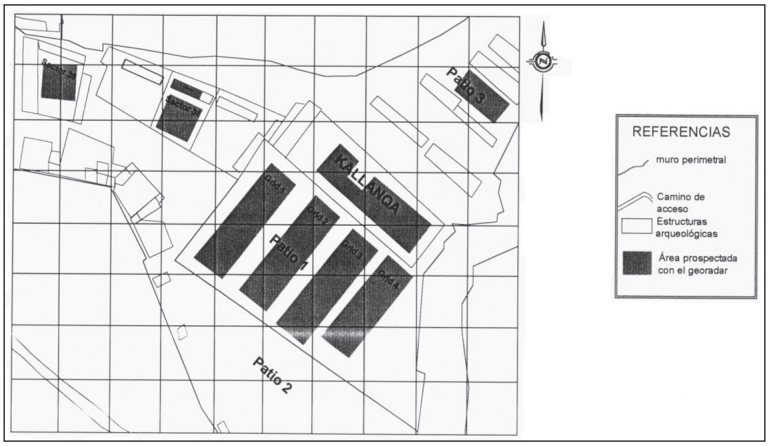



Figura 2. Áreas de prospección geofísica dentro el Monumento Nacional de Incallajta.

Los planos y perfiles obtenidos a una profundidad entre los 0 a 40 cm., revelan la presencia de múltiples anomalías, identificándose éstas como cuerpos muy diferentes en densidad con relación a los parámetros de comportamiento del suelo, mostrando continuidad a mayor profundidad, en tanto que otras son recién visibles al incrementar la profundidad de penetración.

Lo que llama especialmente la atención son las anomalías ubicadas en la parte central del Grid 2 de la plaza principal (Figura 3), que aparecen casi desde la superficie y continúan penetrando en el subsuelo hasta una profundidad de 2.50 m. Por su parte, la principal referencia de la anomalía de la *Kallanka* evidencia un comportamiento anómalo con cierto alineamiento preferente de W-E, lo que hace presumir la existencia de una estructura de características diferentes al medio.

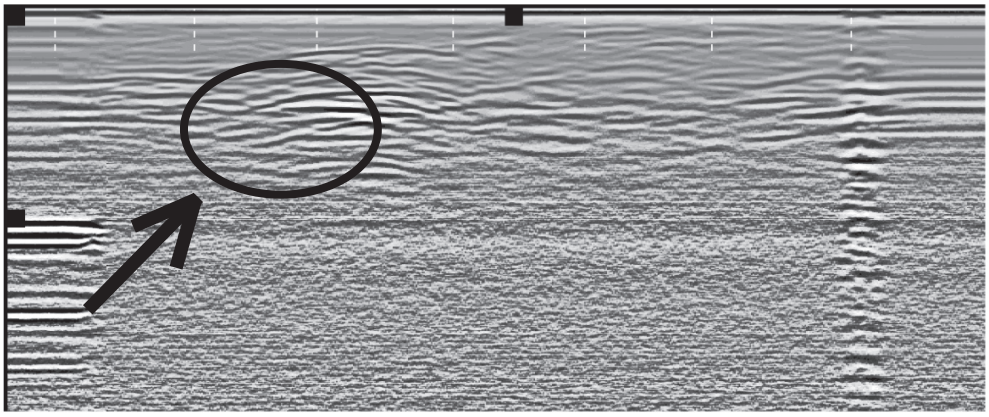


Figura 3. Anomalías presentes en la prospección realizada en la Kallanka.

El barrido geofísico se realizó en aproximadamente 900 $m^2$, habiéndose logrado la localización y señalización de puntos anómalos de posible interés arqueológico para futuros trabajos. Es importante

destacar que dichas evidencias geofísicas se encuentran a diversas profundidades, pero la mayoría dentro el rango conocido como estrato cultural. Los resultados obtenidos fueron considerados para argumentar ante la UNESCO, que en Incallajta posiblemente no solo existe la arquitectura visible en pie, sino que cabe la posibilidad de que existan otras estructuras en el subsuelo.

### Sondeos Eléctricos Verticales y Tomografías de Resistividad Eléctrica

Bajo los mismos preceptos técnicos y puesto que el Plan Estratégico de Incallajta (elaborado en 1999) contempla la posible re-creación de un puente colgante donde se supone estuvo uno original en la época inca, el objetivo del estudio geotécnico realizado con el Ing. Mauricio Salinas, Director del Laboratorio de Geotecnia de la Universidad Mayor de San Simón, fue el de detectar posibles anomalías en el subsuelo, diagnosticar y analizar las condiciones/amenazas geotécnicas, para considerar la viabilidad de construcción del puente mencionado.

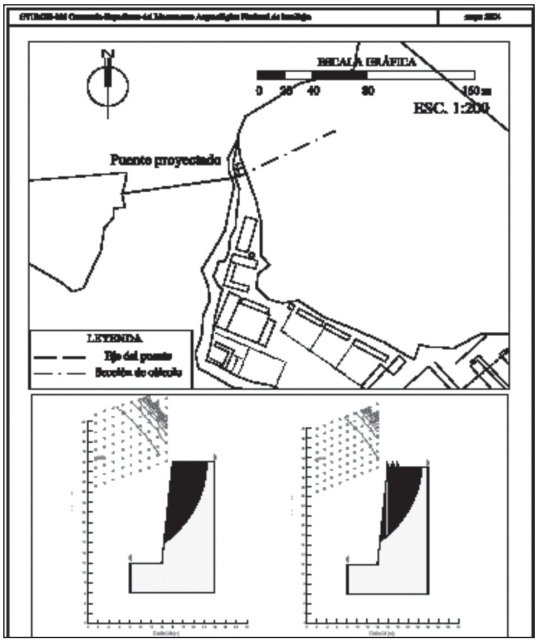



Figura 4. Detalle del estudio de resistencia del talud en la quebrada. *Pajcha Huayco*.

El estudio geofísico implicó la realización e interpretación de Sondeos Eléctricos Verticales (SEV) y Tomografías de Resistividad Eléctrica (ERT) en cinco zonas de análisis: camino de acceso, sector sur, *Kallanka*, sector de pequeñas *kallankas* y quebrada de la cascada.

Los resultados son similares a los enunciados previamente. El estudio ha permitido detectar no únicamente las posibles anomalías en el subsuelo, sino determinar la condición geotécnica de los taludes de una de las quebradas para fines de conservación y consolidación de los mismos, remarcando aquí que, dado que el objetivo principal era el diagnóstico geotécnico de posibles amenazas en las estructuras a construirse (puente peatonal en la zona 5), se obtuvo la conclusión que en el caso que se imponga una carga de 50 kN/m$^2$, el talud no sufre grandes modificaciones respecto a su estabilidad (Figura 4).

## Análisis químicos para determinar áreas de actividad

Un elemento clave para entender el modo de vida de las sociedades pasadas, es la identificación del área de actividad que, en tanto categoría analítica, permite reconocer una serie de acciones repetidas en un espacio concreto y que cobran sentido únicamente al analizar su articulación y significado en el espacio (Manzanilla, 1986). Últimamente, en el estudio y sustentación de áreas de actividad en contextos arqueológicos, se ha utilizado el análisis químico de pisos, tanto con técnicas inorgánicas, como con técnicas orgánicas.

Los resultados de las investigaciones etnoarqueológicas, han permitido asociar la presencia de fosfatos con material orgánico; a los carbonatos con cal; a los residuos proteicos con proteínas animales o vegetales; a los ácidos grasos con grasas animales o vegetales, tales como aceites, grasas corporales o resinas; el aumento de pH como evidencia de calentamiento y, a los carbohidratos con presencia de azúcares y tubérculos (Barba y Ortiz, 1992; Barba *et al.*, 1995).

En el Laboratorio de Prospección Arqueológica del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM, conjuntamente con el Dr. Luis Barba y el Mtro. Agustín Ortiz, se han aplicado a cada una de 127 muestras procedentes de contextos de excavación (silos y estructuras) inca, seis técnicas semicuantitativas que permiten identificar la presencia de trazas químicas, como por ejemplo fosfatos, carbonatos, ácidos grasos, residuos proteicos, niveles de pH y carbohidratos que se concentran sobre las superficies de ocupación como resultado de la actividad humana (Muñoz, 2006; Barba, Rodríguez y Córdova, 1991; Barba y Ortiz, 1992; Ortiz y Barba, 1993; Barba *et al.*, 1996). Los resultados del análisis fueron graficados de manera individual en mapas de isolíneas, donde cada área delimitada por

éstas, representa concentraciones químicas iguales del compuesto. La coloración más oscura representa a la zona de mayor enriquecimiento del compuesto identificado (Figura 5).

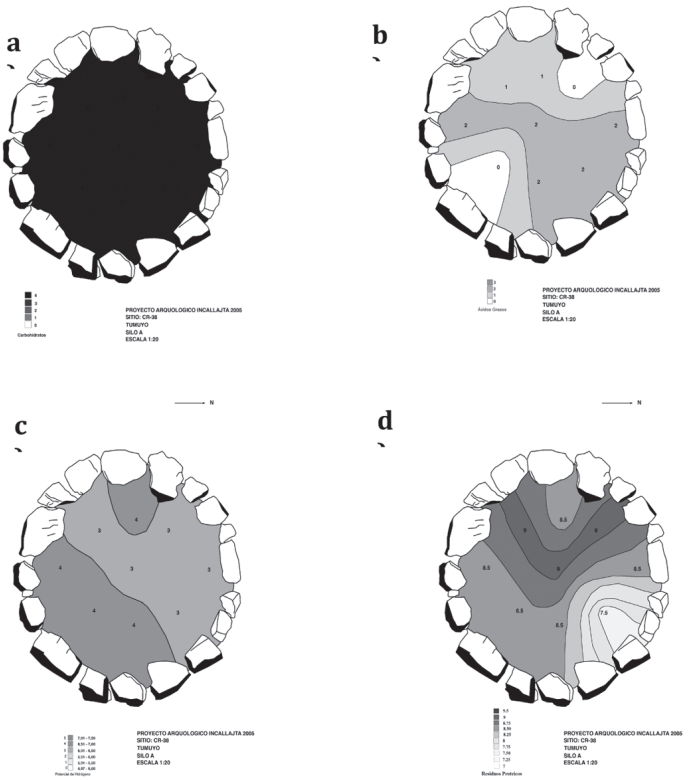



Figura 5. Resultados de los análisis químicos realizados en los silos del sitio arqueológico de Tumuyo en Pocona: a) carbohidratos, b) ácidos grasos, c) pH y d) residuos proteicos.

Es imposible dar cuenta aquí de todos y cada uno de los análisis y resultados, sin embargo queremos mencionar que, en la mayoría de los silos, no se encontraron ni carbonatos, ni fosfatos; tuvieron valores bajos de pH (ácido) y no presentaron combustión. Lo que se destaca es que los carbohidratos presentaron los máximos valores (4) en todas las muestras.

Por su parte, el estudio químico en las estructuras demuestra que su enriquecimiento no fue aleatorio, sino que derivó de actividades socialmente repetidas, tales como el manejo y almacenamiento de productos orgánicos. La semejanza de resultados en estructuras arquitectónicamente diferentes parece evidenciar que quizá su funcionalidad no fue muy distinta. Posiblemente en un caso se manejaron los productos y en otro se almacenaron. En fin, los resultados en la mayoría de las estructuras muestreadas revelan –confirmando nuestras hipótesis iniciales- la importancia vital que tuvieron los tubérculos, y el hecho de que su recolección, conservación y almacenamiento tuvieron una relevancia preponderante en la economía y subsistencia de los pobladores de la época.

## Arqueobotánica

Otro de los elementos importantes en arqueología, constituye la reconstrucción del medio ambiente, misma que permite caracterizar el entorno, los recursos disponibles, obtener información sobre la alimentación, así como del uso de las plantas (rituales, medicinales, materia prima para la construcción, elaboración de herramientas o utensilios), en fin, del ambiente con el cual los antiguos moradores de una zona tuvieron contacto (Renfrew *et al.,* 1993).

La arqueobotánica recupera por diversas técnicas la evidencia botánica. Por toma de muestras de suelo, los micro- restos como polen y fitolitos y, por flotación los macro- restos vegetales o semillas, considerando esencial estos datos para la investigación y una mejor comprensión de las actividades realizadas por grupos humanos del pasado.

Desde el año 2003, se han llevado a cabo los trabajos de recuperación de macro restos por flotación, de todas las excavaciones realizadas en Pocona, en los laboratorios del INIAM, conjuntamente con el biólogo Marco Antonio Bustamante y un equipo de 4 estudiantes de biología, con el objetivo de cuantificar las muestras vegetales, su cantidad y variedad a diferentes profundidades.

Los restos encontrados aparentemente parecen estar asociados con eventos relacionados a fogones pequeños, debido a que se encuentran cantidades bastante abundantes de carbón en forma de lentículas muy fragmentadas, que denotan una evidente actividad humana. La presencia de semillas y huesos es muy escasa durante todas las temporadas de excavación, presumiéndose en el primer caso, que ese material es intrusivo de las plantas que se encuentran alrededor de las estructuras, excepto en el caso de un *raquis* recuperado en contexto doméstico, al interior de la estructura 52 D de Incallajta.

Por otra parte, en el Laboratorio de paleobotánica del IIA-UNAM, la Dra. Emily McClung y la Mtra. Cristina Adriano, están realizando los análisis de polen y fitolitos. Hasta el momento todavía no se cuenta con los resultados, sin embargo, en comunicación extraoficial, se nos ha adelantado alguna presencia de palinomorfos que parecen relacionados con la planta de coca.

## Metales

### Análisis Megascópico, mesoscópico y microscópico, MEB/EDAX y PIXE

Asimismo, se ha realizado el estudio de dos artefactos metálicos: un anillo con dos lazos en forma de ocho, en cuyos hoyos llevaba cuentas, y una aguja a la cual le falta el ojal, procedentes de excavaciones en la estructura 52 D de Incallajta. Se realizó el examen megascópico y mesoscópico efectuado por el Ing. Luis Torres del IIA-UNAM, observándose cristales verdes de corrosión de cobre; pero lo que resultó interesante, es que en la unión entre el lazo que estaba unido al anillo y la cinta del mismo, la presencia de la corrosión del cobre era más abundante (Figura 6a), siendo una posible indicación del empleo de soldadura de cobre con la técnica de soldadura por reducción. Otra evidencia del empleo de la posible soldadura, fue que en el examen del lazo separado del aro se observa que en una de sus caras la superficie es muy lisa, mientras que en la otra se presentan algunas rugosidades, dando la idea que al separarse del anillo se produjeron abrasiones por la rotura de la soldadura. Por esta razón, para completar los estudios, se debió recurrir a los exámenes con el MEB, el EDAX y el PIXE. El Dr. Demetrio Mendoza, del Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares (ININ) de México, efectuó el estudio con el Microscopio Electrónico de Barrido (MEB), con el fin de examinar las estructuras finas principalmente del anillo, y realizar el análisis químico elemental por medio de Fluorescencia de Rayos X por Emisión Dispersiva (EDAX). Así mismo, el Dr. José Luis Ruvalcaba-Sil, del Instituto de Física de la UNAM, efectuó el análisis de los artefactos por medio de Emisión de Rayos X Inducida por Protones (PIXE), en virtud de que es la técnica más apropiada para la caracterización y estudio de materiales arqueológicos y un análisis mas penetrante que el de EDAX, para determinar de forma no destructiva la composición elemental de los artefactos con una alta sensibilidad y profundidad (Figura 6b)

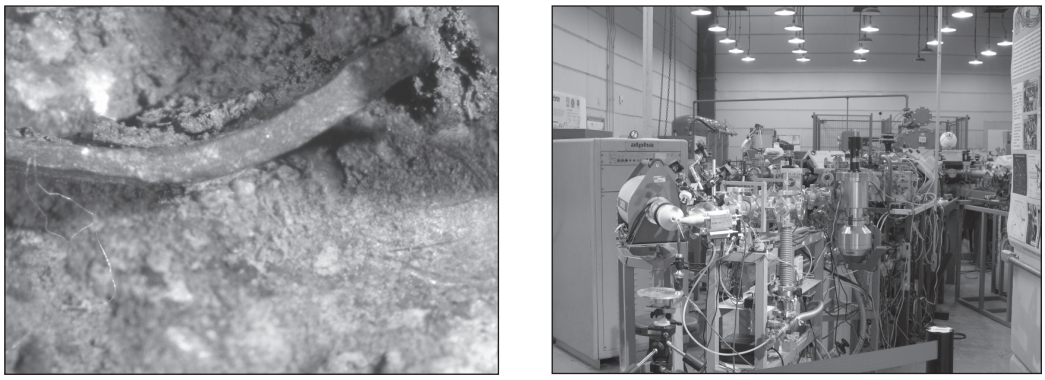


Figura 6: a) Fotografía de la soldadura entre los lazos con el anillo, nótense los cristales del óxido de cobre en la intersección con el anillo; b) "Peletrón", mediante el cual se realizan los análisis PIXE.

En términos generales, los resultados de los análisis por MEB, PIXE y una técnica complementaria -Espectroscopía de Retrodispersión de Rutherford (RBS) para el análisis de los contenidos de oxígeno-, del anillo de plata, las cuatro piedras verdes usadas en la decoración de la pieza y la aguja metálica, son los siguientes:

Los análisis por PIXE de las piedras verdes son claros para establecer la identidad mineral de éstas. La presencia de Al, Cu y P, corresponden a turquesa, resultado muy importante, dado que previo a los exámenes se presumía que se trataba de malaquita (Figura 7a).

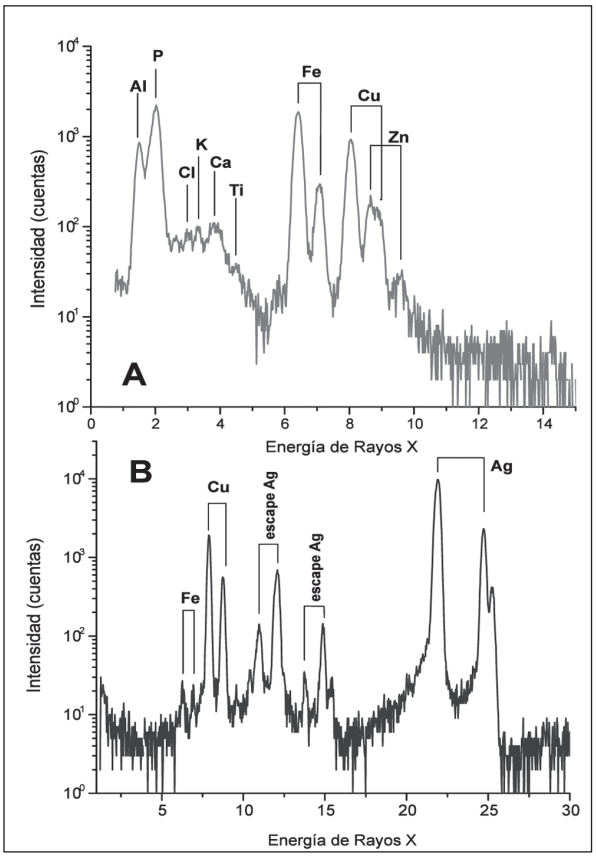



Figura 7. Resultado de los análisis PIXE mostrando la composición principal de: a) las cuentas de turquesa y b) el anillo de plata (Ag).

Asimismo, en cuanto a la aguja, en inicio se tenía la idea de que ésta era de cobre, sin embargo los exámenes dan como resultado de que se trata de bronce (Cu-Sn), con trazas de arsénico y antimonio.

Por otra parte, la composición de las partes metálicas del anillo confirma los resultados del EDAX, indicando que es de plata con una concentración promedio de Ag 84.9%, Cu 7.4%, O 7.4%, Fe 0.4% (Figura 7b). Sin embargo, el resultado más sobresaliente, da cuenta de que en la región de la soldadura del adorno desprendido se observó que, evidentemente, conforme el análisis se aproxima a la zona donde estuvieron las soldaduras, las concentraciones de cobre aumentan considerablemente, lo que parece confirmar que los dos lazos fueron aparentemente soldados al cuerpo del anillo por la técnica de soldadura por reducción. La técnica de soldadura por reducción consiste en una mezcla de un adhesivo orgánico con sales de cobre usadas para adherir las cuentas al cuerpo del objeto y que luego es calentada con un tubo soplador. El adhesivo orgánico se quema usando el oxigeno de la sal de cobre y la sal de cobre es reducida depositando el cobre en estado metálico, soldando los lazos y las cuentas al cuerpo del anillo, sin fundirlas.

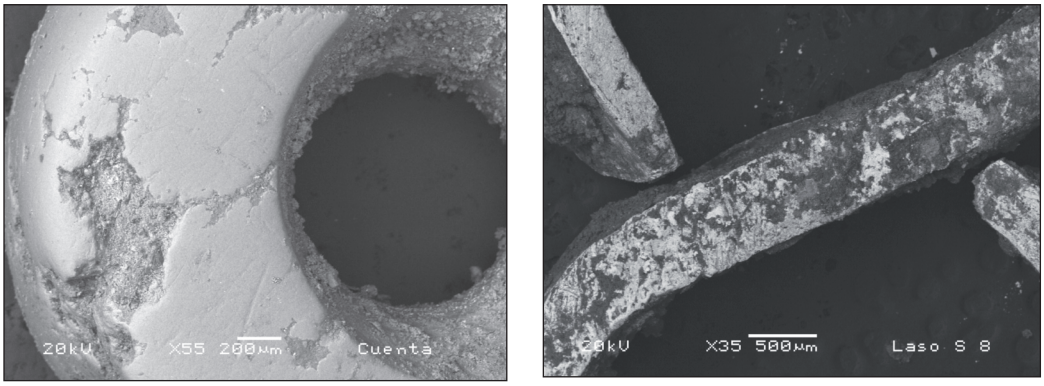



Figura 8. Fotografías con microscopia electrónica de barrido de a) cuenta de turquesa del anillo y b) moño de plata que sostenía a las cuentas.

## Más allá de las "ciencias duras"

Dado el corto espacio disponible -además del trabajo conjunto con las ciencias duras y las investigaciones arqueométricas-, es necesario mencionar de manera más esquemática aún que, a partir de la gestión conjunta que se lleva a cabo con el tema de Incallajta, desde el año 2000 y especialmente el año 2003, en que se decide formalizar el Plan Integral del Monumento, constituir el Directorio del Sitio y presentar el Expediente de Incallajta, se han realizado interdisciplinariamente numerosos trabajos arqueológicos y de gestión, con las comunidades y diversos especialistas en ciencias sociales -con preponderancia de la Universidad Mayor de San Simón-, de los cuales resaltamos:

En las tareas de campo, especialmente en las excavaciones arqueológicas, además de arqueólogos, se contó con la colaboración del biólogo Marco Bustamante en temas ambientales y arqueobotánicos, y con el Arquitecto Luis Yuricevic para los trabajos de planimetría, arquitectura, conservación y consolidación, con quien también se ha realizado la investigación conjunta para la Reconstrucción Virtual del Sitio.

En los relevamientos georeferenciados y el Plano Digital de Incallajta, el trabajo ha sido conjunto principalmente con el Centro de Levantamientos Aeroespaciales (CLAS-UMSS).

En la propuesta espacial arquitectónica del Sitio y solución de los techados, se ha contado con el Arq. Carlos Lavayén y el Ing. Carlos Cano, experto peruano en conservación inca, quien ha realizado además la evaluación del estado de conservación de Incallajta.

El estudio etnohistórico ha estado a cargo de la Dra. Mercedes del Río y el estudio socioeconómico de la zona a cargo de Agroecologia Universidad Cochabamba-UMSS.

En el proceso de amojonamiento, delimitación del núcleo del área de protección y saneamiento, se ha trabajado estrechamente con el Ing. Luis Arratia y sociólogos del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA).

Respecto al ecoturismo, la zonificación del sitio, las áreas de amortiguamiento, de protección visual, de protección arqueológica, de preservación ecológica, y de equipamiento, la definición de la capacidad de carga del sitio y la determinación del tiempo de visita en base a los perfiles de usuario, se ha trabajado con la Facultad de Arquitectura y Turismo de la UMSS.

En el establecimiento de la normativa jurídica de protección y conservación, de desarrollo turístico y de manejo administrativo por el gobierno municipal de Pocona, de las respectivas actividades de cada área, se ha trabajado con el Dr. Guido Azeñas del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UMSS y con tres tesistas del mismo.

Para la Creación de Marca e Identidad de Incallajta y la implementación de la señalización básica, se cuenta con la tesis -lista para implementar- de la Lic. Ana Michel, de la Universidad Privada Boliviana (UPB). La elaboración del video y CD interactivo se ha realizado conjuntamente con Sergio Estrada y Paul Andia. Los estudios radiestésicos y diseño del logotipo formal, con el Arq. Fernando García.

En fin, se cuenta con un trabajo conjunto muy grande, cuyos resultados de investigación en lo social y en la gestión del Monumento de Incallajta, son imposibles de describir en esta ponencia.

## Conclusiones y recomendaciones

A lo largo del trabajo, se han ido proporcionando someramente los resultados y beneficios tanto a nivel de la arqueología propiamente dicha, como para la gestión del monumento, por lo que aquí resta únicamente remarcar algunas cuestiones.

Aunque algunas de las técnicas geofísicas pueden informar sobre las anomalías y posibilidad de existencia de estructuras y/o contextos arqueológicos en el subsuelo, cabe aclarar que, a nivel de la profundidad, es sólo hasta que se tienen las muestras controladas de suelo que se tiene certeza de la profundidad a la que se encuentran los restos arqueológicos y la estratigrafía del contexto y que de cualquier manera –por el momento- estos son solamente confirmados a través de las excavaciones.

Queda claro que la química como herramienta para el estudio de las actividades humanas es inmejorable aún en condiciones adversas. Bajo el supuesto de la analogía etnográfica (o adquisición de información que inicia con el estudio de casas habitadas hoy), se estableció la asociación entre las actividades

humanas y las concentraciones de compuestos químicos en los pisos de las unidades habitacionales; estas técnicas son aplicables a la arqueología y permiten la identificación y determinación de actividades domésticas. Para el caso de Incallajta y los otros sitios excavados, pese a que las estructuras carecen de pisos formales, como se vio, es posible aplicar el estudio químico para sugerir áreas de actividad.

Por su parte, las ventajas del trabajo con muestras de polen y fitolitos y más aún de las técnicas de aceleración de partículas aplicadas a los metales y casi todo tipo de materiales, hablan por sí solas.

Si bien en el esquemático relato se da cuenta brevemente de las técnicas empleadas en el Proyecto, del trabajo conjunto con los diversos especialistas y las ventajas de los resultados obtenidos, respecto a las técnicas es necesario mencionar, que la mayoría de éstas son demasiado costosas y por lo tanto inaccesibles desde nuestros modestos presupuestos, aunque se debe confesar que por gestiones efectuadas, muchos de los análisis se han realizado de forma desinteresada. Sin embargo, lo ideal sería que en los proyectos arqueológicos, desde un inicio, los especialistas los conformemos de manera conjunta; es decir no solo el arqueólogo sino todos los investigadores (de ciencias exactas y sociales) deben participar desde el diseño del Proyecto. En ese sentido, considero que parte de las políticas de nuestras Universidades e Institutos especializados, deben apuntar hacia convenios con Laboratorios y/o Universidades que realicen estos estudios y a interesar a los investigadores o arqueómetras a trabajar conjuntamente con nosotros. A nivel de interdisciplina el trabajo de Incallajta con los investigadores mexicanos ha sido muy enriquecedor, especialmente en lo comparativo con datos de ese país.

Si bien las técnicas químicas son semi-cuantitativas, se ha comprobado su total validez comparada con los resultados de equipos poderosos, estas técnicas son rápidas y de bajo costo y dan hasta partes por millón de exactitud, por lo que sería interesante realizar esfuerzos para que, por ejemplo, el IIA de la UNAM pueda efectuar a nuestras instancias en Bolivia, la transferencia de tecnología que nos permita realizar nuestros propios análisis en este campo.

En virtud de todo lo anterior, como se indicó al inicio, esta ponencia debe ser considerada conjunta con todos los especialistas nombrados, para quienes va mi agradecimiento público. Asimismo, agradezco a todos los arqueólogos que han trabajado en el Proyecto y a la Cooperación Sueca por el financiamiento.

Finalmente, este puede parecer un relato de datos duros despersonalizados, que no toman en cuenta a la sociedad, a la gente y/o individuo que los realizó. No es así. En el caso del Proyecto Incallajta, el registro cuidadoso en un detalle exhaustivo, es considerado también de manera muy rigurosa y minuciosa en un trabajo doctoral en curso, como base de hechos objetivados por la sociedad que los plasmó, con el intento del acercamiento necesario al punto de vista de las sociedades mismas, y en busca de su particularidad. De lo que se trataba en esta ponencia es de presentarlos de manera sencilla, principalmente con el fin de dar cuenta de la importancia de contar en nuestras investigaciones, con información independiente, que científica y metodológicamente nos apoye y permita otras posibilidades de acercamiento al conocimiento, organización y vida cotidiana de las sociedades pasadas.

## Bibliografía


ANGULO T.
1990 **Prospección Geofísica**, Ed. U.A.T.F. Potosí, Bolivia.

BARBA, L.; ORTIZ, A.; LINK, K.; LÓPEZ, L. & L. LAZOS
1996 *"Chemical Analysis of Residues in Floors and the Reconstruction of Ritual Activities at the Templo Mayor, México"*. En Mary Virginia Orna (ed): **Archaeological Chemistry**. Symposium Series No. 625, Anaheim, California. pp. 139-156.

BARBA, L. y A., ORTIZ
1992 *"Análisis químico de pisos de ocupación. Un caso etnográfico en Tlaxcala, México"*. En: **Latin American Antiquity**. 3(1). pp. 63-82.
1993 *"Superficie/Excavación. Evaluación del sector estudiado a través de los restos excavados"*. En: Manzanilla Linda (Coord.) **Anatomía de un Conjunto Residencial Teotihuacano en Oztoyahualco II. Los estudios Específicos**. IIA, UNAM. pp.595-616.

BARBA, L.
1986 *"La química en el estudio de áreas de actividad"*. En Linda Manzanilla (ed.): **Análisis de unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad**. IIA UNAM. pp. 21-39.
1989 **Radiografía de un sitio arqueológico**. IIA, UNAM, México.
1984 **The Ordered Application of Geophysical, Chemical, and Sedimentological Techniques for the Study of Archaeological Sites: the Case of San José Ixtapa, México**. Tesis de Maestría, University of Georgia, Athens.

BARBA L., de PIERREBOURG, F.; TREJO, C.; ORTIZ, A. & K., LINK
1995 *"Activités humaines refletees dans les sols d'unités d'habitation contemporaine et prehipanique du Yucatán (Mexique): Etudes chimiques, ethnoarchéologiques et archéologiques"*. En: **La Revue d'Archéométrie**. Université de Rennes I, Francia. pp. 79-95.

BARBA L.; RODRÍGUEZ, R. y J. L. CÓRDOVA
1991 **Manual de técnicas microquímicas de campo para la arqueología**. IIA, UNAM, México.

BECK L., BOSONNET S., RÉVEILLON S., ELIOT D. & F. PILON
2004 *«Silver surface enrichment of silver-copper alloys : a limitation for the analysis of ancient silver coins by surface techniques"*. En: **Nuclear Instruments and Methods in Physics Research B**. Vol. 226. pp. 153-162.

DEMORTIER, G.
1997 *"IBA applications to ancient metallic items"*. En Respaldiza M.A. y Gómez-Camacho J. (eds.): **Applications of Ion Beam Analysis Techniques to Arts and Archaeometry**. Universidad de Sevilla, Sevilla.

DOBRIN, M. B.
1961 **Introducción a la Prospección Geofísica**. Ed. Omega S.A., Barcelona.

GARCÍA, J.
1975 *"Localización de sitios arqueológicos por medios químicos"*. En: **Cuadernos de trabajo**, Depto. de prehistoria INAH, México.

JOHANSSON, S.A.E.; CAMPBELL, J.L. & K.G., MALMQVIST
1995 *"Particle-Induced X-Ray Emission Spectrometry (PIXE)"*. En: **Chemical Analysis A Series of Monographs on Analytical Chemistry and its Applications**. Vol. 133. John Wiley and Sons, New York. pp. 1-17.

MANDO P.A.
1994 *"Advantages and limitations of external beams in applications to arts and archaeology, geology and environmental problems"*. En: **Nuclear Instruments and Methods in Physics Research B**. Vol. 85. pp. 815-823.

MANZANILLA, L. y L. BARBA
1990 *"The Study of Activities in Classic Households: Two Case Studies from Coba and Teotihuacan"*. En: **Ancient Mesoamerica**. Vol. 1, 1990. pp. 41-49.

MANZANILLA, L.; ORTIZ, A.; HERNÁNDEZ, C.; JIMÉNEZ, M.A.; ORTIZ, E. y M. CORTINA
1990 *"Nuevos procedimientos para el análisis de áreas de actividad en arqueología"*. En: **Antropológicas** No. 5. IIA, UNAM. pp.13-27.

MANZANILLA, L.
1986 **Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad**. UNAM, México. pp. 9-17.

MUÑOZ, M. de A. (Coord. Gral.)
2004 **Incallajta, piedra Fundamental del poder Inca en el Collasuyo**. Expediente de Candidatura del Monumento Nacional de Incallajta, como Patrimonio de la Humanidad ante UNESCO. Documento Reservado, presentado por Bolivia en septiembre 2004.

MUÑOZ, M.de A.
2005 *"Gestión Participativa del Patrimonio: Un caso Boliviano"*. Trascripción de la conferencia magistral "Gestión Participativa del Patrimonio: Un caso Boliviano", presentada en el Seminario Permanente en Gestión del Patrimonio Cultural del INAH, 16 de marzo.

NEELMEIJER C., Wagner W., SCHRAMM H.P.
1996 *"Depth resolved ion beam analysis of objects of art"*. En: **Nuclear Instruments and Methods in Physics Research B**. Vol. 118. pp. 338-345.

ORTIZ, A.
1991 *"El uso de los análisis químicos en arqueología. Estudio químico en Oztoyahualco"*. En: **Cuadernos de arquitectura Mesoamericana** No. 15. Facultad de Arquitectura. UNAM. pp.41-50.
1990 **Oztoyohualco. Estudio químico de los pisos estucados de un conjunto residencial teotihuacano para determinar áreas de actividad**. Tesis de licenciatura. ENAH, México.

ORTIZ, A. y L., Barba
1993 *"La química en el estudio de áreas de actividad"*. En: Linda Manzanilla (Coord.) **Anatomía de un Conjunto Residencial Teotihuacano en Oztoyahualco II**. **Los estudios Específicos**. IIA, UNAM. pp. 617-660.

POVEDA H., O.
1999 **Geofísica Aplicada**. Ed. U.A.T.F. Potosí, Bolivia.

RESPALDIZA M.A. y GÓMEZ-CAMACHO J. (eds.).
1997 **Applications of Ion Beam Analysis Techniques to Arts and Archaeometry**. Universidad de Sevilla, Sevilla.

RUVALCABA-Sil, J.L.
2005 *"PIXE Analysis of Pre-Hispanic Items from Ancient America en X-rays in Archaeology"*. En: M. Uda, G. Demortier, I. Nakai (coord.) **Springer**. Dordrecht. pp. 123-149.
2003 *"Estudios arqueométricos mediante las técnicas PIXE y RBS"*. En: **Antropología y Técnica**. IIA-UNAM. pp. 15-30.

UNAR
2001 **Referencia oral de pruebas de funcionamiento de los equipos geofísicos en la zona de Khoko Wanqani**. La Paz, Bolivia

# historia

historia social, económica, política y cultural; historia de las mentalidades y saberes; historia oral; historia local o regional; disciplinas auxiliares

# El Cementerio General: Más allá de los sueños donde la cultura cobra vida. Entre historia, turismo, patrimonio y cultura

***Susan Gonzales[1] - Erik Ibáñez[2]***

## Introducción

Durante todo el año una gran cantidad de familias visitan el Cementerio General adornando con flores y arreglos decorativos los nichos de sus difuntos, sin percatarse del valor histórico y patrimonial que encierra este espacio en sus calles, avenidas y paseos donde nuestros seres queridos guardan eterno descanso.

Es así que el Cementerio General se constituye en un mundo de encuentros culturales entre la vida y la muerte; donde los sueños y los recuerdos cobran vida a través de la historia retratada en los mausoleos, monumentos, tradiciones y cultura. En este cementerio se encuentran enterrados ex - presidentes de la república, escritores, políticos, artistas y otros que aportaron al país con sus obras y pensamientos; además de los mausoleos conmemorativos a conflictos bélicos como las guerras del Chaco, Acre y Pacífico, que son parte de nuestra historia nacional.

Bajo este marco, el trabajo pretende esbozar una relación temporal, patrimonial de los monumentos e historia encerrados en las calles que entrecruzan determinados espacios – cuarteles y mausoleos - que se encuentran al interior del *Cementerio General de la Ciudad de La Paz,* y así mostrar la potencialidad y evidenciar sus múltiples usos más halla de un lugar de descanso. Nuestra investigación plasma el valor que encierra esta construcción arquitectónica más halla del valor estético, como un lugar de síntesis sociohistórica, ya que el mismo refleja parte de nuestra sociedad a través del tiempo.

Para esto contaremos con una relación documental sobre los antecedentes del Cementerio General, para posteriormente mostrar algunos elementos culturales importantes de este espacio. A su vez se contará con un apoyo audiovisual para ilustrar el contenido del trabajo.

## Ubicación y Antecedentes

### Ubicación

El Cementerio General está ubicado en la zona de K'allampaya[3], en la ladera oeste de la ciudad de La Paz o Chuquiago Marka, que tiene sus antecedentes desde el período colonial. Se encuentra rodeado por los barrios de Rosales y desde allí se aprecian los nevados de la Cordillera Real de los Andes, considerados protectores "Achachilas" de la población.

### Antecedentes

En el período prehispánico la muerte era concebida como un paso más en el largo proceso de la vida; los muertos eran enterrados en cistas –construcciones semisubterráneas elaboradas en piedra laja– y chullpas –torres funerarias– . Para la época colonial los datos históricos nos evidencian que los muertos "cristianos" eran enterrados en los atrios de las iglesias o parroquias distribuidas en los distintos barrios de la urbe paceña[4], con el fin de estar cerca de Cristo. Esto como parte de la política de extirpación de idolatrías implantada por el sistema español durante este período.

En la Colonia, la zona del Cementerio se constituyó en lugar de paso del camino colonial que iba hacia Lima[5]; pero los antecedentes del Cementerio General como tal en la etapa republicana los encontramos

1 Funcionaria de la Fundación La Paz del programa "Tukuyninchis". Licenciada en Turismo.
2 Jesús Llusco, Juan Marcelo Ticona y Lizeth Daniela Troche estudiantes de la Carrera de Historia, UMSA, que colaboraron en este trabajo académico.
3 K'allampaya. Es toponimia e hidronimia. Literal: donde existe o se produce hongos. K'allampa=hongo, yá= donde existe. Interpretado sería el lugar donde existe o se producen hongos. (Gobierno Municipal de La Paz. 1988:28).
4 Uno de los primeros cementerios instalados en Chuquiago Marka y, posteriormente lugar de despedida de los entierros a cualquier parte de la ciudad era la iglesia de San Sebastián (Gobierno Municipal de La Paz 1998).
5 Específicamente, la Garita de Lima era un lugar de descanso para los arrieros que llegaban a la ciudad de La Paz procedentes de la audiencia de Charcas rumbo a Lima, para aprovisionarse y aprovisionar a los habitantes de la ciudad de La Paz, en la etapa colonial (Arce 2007 Comunicación personal).

desde el siglo XIX, cuando es construido en 1831 como lugar de eterno descanso en el gobierno de Andrés de Santa Cruz y Calahumana, en el barrio actual de K'allampaya adyacente a Villa Victoria con el nombre "El panteón… en una planicie situada al pie del alto de la ciudad. Se le puso esta inscripción en la portada ***verdadero desengaño y descanso de los mortales.*** (Sanjinés A. S/F)

En el último cuarto de siglo algunos autores como Candia, nos cuenta que la primera persona enterrada fue una viejecita, llamada Ana Paredes, la que nunca estuvo de acuerdo de alejar a los difuntos de las iglesias y atrios, pues ella pensaba que construyendo el nuevo espacio, se los condenaría a la soledad y al aislamiento, sin embargo curiosamente ella fue la primera persona enterrada en ese panteón. Otra versión proveniente de la propia tradición oral del Cementerio, señala que el primer enterrado fue un humilde labrador llamado Narciso Quispe.

## El Patrimonio Histórico y el Cementerio General

Gran parte de nuestros monumentos históricos en nuestro territorio se hallan deteriorados por falta de protección cultural, razón por la cual la UNESCO implantó todo un sistema de regulación al respecto pero que lamentablemente en nuestro país poco se respeta, debido a la carencia de una ley y su normatividad. No obstante, según una Ordenanza Municipal del año 1991[6], el Cementerio General fue declarado **"Patrimonio Histórico"** y más recientemente, el año 2003 se efectuó la declaración de Patrimonio Tangible a los elementos más representativos en cuanto a sarcófagos, tumbas y mausoleos con ciertas características diferenciadas sobre todo por su estética y arte.

En esta línea, de acuerdo a criterios de identificación y manejo del Patrimonio Material e Inmaterial en general y, adecuando esto al espacio de estudio, se pudo identificar en el Cementerio General tres tipos de Patrimonio: Sociocultural, Histórico y Artístico.

**a) Patrimonio Sociocultural.** Es el conjunto de manifestaciones culturales populares**,** basadas en la tradición y transmitidas de forma oral, que se modifican con el paso del tiempo. Este patrimonio en el Cementerio se refleja en las fiestas de **Todos Santos** y de las **Natitas** (cráneos humanos), se trata de fiestas fúnebres vigentes hasta nuestros días, que hablan del pensamiento, sentimiento y actuación de la gente sobre la muerte, donde también se incluye toda esa riqueza cultural de los pueblos que habitan el país considerando sus prácticas antiguas y actuales en torno a la muerte y sus elementos de identidad que los diferencian.

**B) Patrimonio Histórico.** Se refiere al conjunto de mausoleos que recuerdan y conmemoran principalmente dos aspectos: acontecimientos bélicos trascendentales que vivió el país y personajes que se destacaron por sus obras y pensamientos. Sin embargo, también pueden ser considerados aquellos monumentos recordatorios de instituciones públicas y privadas que aportaron al desarrollo del país o marcaron historia o elementos dispersos que estando silenciosos tienen un significado y una connotación histórica, anecdótica, sentimental u otro.

**C) Patrimonio Artístico.** Considerado como las obras en escultura y arquitectura, que forman parte de los mausoleos, tumbas, sarcófagos y lápidas, realizados en diversas técnicas y materiales como el bronce, pero principalmente aquellas trabajadas en mármol de Carrara, un mármol antiguo traído desde Italia en Europa. Como tal, forman parte de lo estético y atractivo del lugar, pero también expresan historia, principalmente en el desarrollo de las artes, pues demarcan tiempos, tendencias, estilos y autores de gran valía.

## El Patrimonio Cultural y el Turismo

En términos generales el Patrimonio es considerado como aquello que nos heredaron comunidades anteriores pertenecientes a una o varias culturas, como tal el Patrimonio no es una herencia muerta, sino más bien viva, pues repercute en las presentes formas de ser y de pensar de los pueblos o comunidades y trascenderá hacia un futuro para disfrute y aprovechamiento de las generaciones humanas.

Con respecto al tema cultural, existen muchas dimensiones que pueden asumirse para su comprensión, pues está relacionado con la historia misma de la humanidad, en sus producciones y prácticas de identidad que marcaron su evolución y desarrollo, visible hasta nuestros días.

Por su parte, el turismo, como actividad productiva y de servicios del municipio paceño; es generador de la integración entre culturas, protege y rescata escenarios naturales y culturales. Bajo una buena planificación y gestión permite un aprovechamiento racional del patrimonio existente, es un instrumento

6 H. Concejo Municipal de La Paz: Ordenanza Municipal n.- 5/91, p.112. (Presidente del Concejo Municipal, Lic. Carlos Palenque Avilés)

de revalorización sobre aquello que por otros no es aprovechado en réditos sociales, económicos o culturales. "El turismo durante mucho tiempo fue considerado marginal", ahora al contrario, nos trae recursos, dinamiza la actividad y las instituciones, indiscutiblemente es esencial para la puesta en valor y cualificación del patrimonio que tenemos - que muchas veces nos es desconocido - más aún, cuando existe localmente un deseo indescriptible de "destruir o modernizar" en vez de conservar y restaurar ese algo "único" que es parte de nuestra identidad".[7]

Cuando se habla de la intervención de sitios con vocación turística, se entiende que estos pueden ser efectivos o potenciales, ya sea por la presencia de servicios, fácil accesibilidad, rentabilidad económica y social, condiciones de explotación, facilitación o existencia de una adecuada superestructura y planta turística en general. Ventajosamente nos damos cuenta que el Cementerio General de la ciudad de La Paz, es una oportunidad para el turismo local que debiera aprovecharse, considerando sus cualidades históricas, artísticas y culturales en general.

En síntesis, aquel Patrimonio puesto al servicio del turismo, como actividad económica y socialmente importante en el mundo y en el país en particular, viene a ser aquel Patrimonio Turístico que aún es un potencial puesto a consideración, pues los niveles de discusión, de asimilación y de intervención sobre el tema son minúsculos y carecen de una adecuada política por parte del Estado y el municipio.

## En el Cementerio General la Historia y la Cultura cobran vida

Cuando se piensa en quiénes son los responsables de revitalizar los cementerios, por lo general siempre se imagina que deberían ser las instituciones públicas, que en razón de sus competencias jurisdiccionales y administrativas, son las llamadas a cumplir con misiones y visiones que favorezcan a la comunidad; sin embargo, considerando al Cementerio General como un espacio público, que es parte de lo cotidiano de la vida de los ciudadanos/as que habitan esta ciudad, es inevitable pensar que de algún modo todos somos responsables de lograr esta revitalización, en el sentido de reconocer principalmente su valor histórico, pero además estético, cultural y turístico testimonial, para lograr que como patrimonio sea del disfrute y esté al servicio de la comunidad y no de unos pocos o finalmente de nadie.

En esta perspectiva de lograr la recuperación y legitimación del espacio en cuestión, la **"Fundación La Paz"**, está ejecutando el proyecto **"Guías Histórico Culturales del Cementerio General de la ciudad de La Paz"**, asumiendo el criterio de un aprovechamiento turístico de las cualidades de este espacio, bajo una dimensión social, educativa, económica, de integración y acercamiento a la comunidad por medio de recursos humanos capacitados como guías de sitio del lugar.

El objetivo principal del proyecto, es contribuir en mejorar las condiciones de vida de adolescentes y jóvenes trabajadores y en consecuencia darles la posibilidad de mostrar en primera instancia a un público nacional, particularmente a un segmento estudiantil, bajo la premisa de "una manera diferente de aprender", un Circuito Turístico que sintetice la variedad patrimonial que alberga este espacio, considerándolo como un museo del recuerdo, del saber, del sentimiento, del reencuentro y la revitalización de la memoria del país, como una manera de reconocernos mediante la recreación de reseñas históricas de hechos trascendentales ocurridos en el país y reconocimiento de la vida de algunos personajes destacados en la historia nacional.

Finalmente, los protagonistas principales del proyecto son adolescentes y jóvenes identificados con el tema, que en calidad de guías, desean compartir con sus pares y el público en general sus conocimientos y aprecio por el Cementerio General.

## Retratos y fragmentos de la historia[8]

En este espacio patrimonial del Cementerio General, se está interviniendo con el proyecto titulado: **"Guías Histórico Culturales del Cementerio General de la ciudad de La Paz"**, donde se propone un Circuito Turístico por los lugares mas interesantes que tiene este lugar describiendo esculturas, estelas funerarias (lápidas) y arquitectura de mausoleos y tumbas, pasando por la biografía de personajes y también se destacan en breves reseñas los hechos más importantes de la historia de Bolivia como los conflictos bélicos del Pacífico, del Acre y del Chaco.

7 Instituto de Investigaciones Antropológicas / museo arqueológico – UMSS: Patrimonio cultural y desarrollo local, boletín especial serie patrimonio N° 18, Diciembre, 2000, Cochabamba – Bolivia, p 4.

8 En adelante, se presenta algo de lo que el proyecto maneja como contenidos

## Algunas muestras del Circuito Turístico del Cementerio General

### Arco de Triunfo

Fue construido en 1853, después de 22 años de la fundación del Campo Santo, para ello se utilizó piedra labrada, cal y arcilla. Este Arco tuvo refacciones en 1999 y 2003.

Según describen los esposos Mesa - Gisbert "…el portón principal de ingreso al Cementerio tiene una altura de 14 mts. y es de composición sencilla: un gran arco de medio punto es flanqueado por pilastras pareadas que al mismo tiempo hacen de jambas o impostas. Las pilastras sin capiteles y el arquitrabe del friso se hallan decorados con cartelas muy estilizados. La impresión general que da, como la mayoría de obras arquitectónicas de la época, es sobria y austera con diseño esbelto. Se realizó a iniciativa de don Manuel Vicente Martinez Monje Intendente de la Policía de la ciudad en aquel tiempo" (Mesa, José; Gisbert, Teresa: 109).

### Guerra del Pacífico

El Océano Pacífico desde la Colonia había jugado un papel muy importante en cuanto a intercambio comercial por medio de puertos como el de Arica, los de Atacama "…principalmente por Mejillones y la caleta de Cobija" (Valencia, 1974: 11). Desde esta época y aún antes los recursos naturales que contenían eran importantes; pero una vez consolidadas las repúblicas independientes y el ideal de exportación comercial en el nuevo mundo por parte de América, aún siendo metafóricamente, colonias de materia prima, estos recursos fueron codiciados por el Estado chileno, quien inserto en una crisis económica vio en éstos, la más clara de sus salidas.

Aprovechando la apatía del gobierno boliviano centralizado e interesado solo en la ciudad de La Paz y con intereses monoproductores, se autorizó la explotación de los recursos existentes en el Litoral GUANO y SALITRE. A partir del inicio de esta explotación más del 55% de la población en el Litoral boliviano era de origen chileno que se habían constituido como en su propio territorio.

En varias ocasiones Bolivia, intentó solucionar los problemas limítrofes mediante la vía diplomática, firmando varios tratados; siendo esto insulso ya que Chile siempre salía beneficiado en estos intentos.

La guerra se inicia el 14 de febrero de 1879, cuando Chile toma el Puerto Antofagasta, tras la disposición del gobierno boliviano, encabezado por el Presidente Hilarión Daza, de cobrar a las empresas un impuesto por quintal de salitre exportado. Chile ocupa posteriormente todo el Litoral además de territorio peruano.

En la toma de Antofagasta una niña llamada Genoveva Ríos rescata la bandera boliviana. Posteriormente acontecieron diversas batallas; para la historia nacional las más importantes son: la batalla de Calama donde Eduardo Abaroa considerado como un personaje heroico muere en el puente Topáter sobre el río Loa.

La batalla marítima en Iquique también dejó en nuestra historia a un personaje, Miguel Grau, almirante peruano al mando de el buque Huáscar que consigue derrotar a los buques chilenos. Otro hecho que es realzado cuando se relata la Guerra del Pacífico es la batalla del Alto de la Alianza cuyo nombre responde a la alianza peruano – boliviana, en esta batalla se reconocen como fervientes defensores a los Colorados de Bolivia entre ellos el conocido niño que dejo su tambor por un fusil Juancito Pinto. Esta última es considerada como la batalla final de la guerra en 1880.

Tras serias amenazas chilenas de tomar la ciudad de La Paz, el gobierno boliviano junto al chileno firma el Tratado de Tregua de 1898, reconociendo a Chile como administrador de los recursos del Litoral. Años después se ratifica la victoria chilena con la firma del Tratado de Paz y Amistad en 1904, perdiendo así Bolivia el Litoral y la salida al Océano Pacífico.

### *Características del Mausoleo*

**ESTILO:** Ecléctico

**AUTOR DE LA OBRA:** Anónimo

**MATERIAL Y TÉCNICA:** Arquitectura en adobe y teja, bajo la técnica del modelado.

**DESCRIPCIÓN:** Es una obra arquitectónica de forma octogonal y cinco cuerpos. Se accede al mismo

por medio de una escalinata de piedra la cual presenta en las esquinas proyectiles de mortero. Se destacan en la parte superior cerca al techo, los diseños de las armas utilizadas en esta guerra. La construcción posee una cubierta de teja en cuya cúspide se halla una escultura.

**ESCULTURA**: "SOLDADO"

**AUTOR DE LA OBRA:** Anónimo

**DESCRIPCIÓN:** De estilo realista. Escultura en mármol bajo la técnica del esculpido. Representa a un soldado en posición de firme y lleva en la mano derecha un fusil; viste chaqueta, pantalón de bayeta, quepi, chalina en los hombros y pañoleta anudada al cuello; en la espalda carga una mochilla, frazada, caramañola y taza. En su pedestal de frente tiene la siguiente inscripción: "REIVINDICAD EL LITORAL". En todo el contorno se observan estelas bellamente trabajadas.

## Mausoleo de Beneméritos por las Campañas del Acre

La Campaña del Acre se desarrolla durante la presidencia de José Manuel Pando.

### Antecedentes y causas

- Explotación de caucho en la región amazónica del país.
- Falta de integración territorial.
- Apertura de mercados para la goma a raíz del descubrimiento de la goma sintética por *Good Year*.

### Primer movimiento separatista

El gobierno boliviano al ver que en la región amazónica del país se realizaba una explotación indiscriminada de caucho, decidió establecer una aduana de la goma sobre el río Acre para cobrar impuestos. Esto perjudicó a muchos patrones, entre ellos a colonos brasileños, peruanos y bolivianos, que con esta medida, no pudieron continuar con la extracción de caucho. En esta circunstancia Lucio Gálvez, colonizador de la región se levantó en armas y declaró la constitución del Estado independiente del Acre, avasallando las instalaciones de la aduana en Puerto Alonso.

Para reprimir este levantamiento se mandó desde La Paz un grupo de soldados al mando del vicepresidente Lucio Pérez Velasco, quien tuvo varias bajas por el clima y las enfermedades. Con el fracaso de esta primera incursión se envió al batallón Independencia comandado por el coronel Ismael Montes, que llegó a la barraca Riosinho y comenzó a organizar un sistema de seguridad para evitar el ataque del enemigo. Los separatistas se organizaron en tres grupos en un número de 500 hombres y el 12 de diciembre de 1900, se lanzaron contra el batallón, rodeando y atacando por sorpresa. El ataque fracasó debido a la vigilancia del centinela Maximiliano Paredes, quien apostado en su puesto de vigilancia dio la alarma del ataque por lo cual al escuchar los disparos de fusil, los soldados del batallón corrieron a sus armas enfrentando la agresión. Después de este combate se libraron otros como el de Bague, Puerto Alonso y Caqueta en donde los separatistas se rindieron.

### Segundo movimiento separatista y la intervención de Brasil

Como resultado del primer conflicto en esta región, el gobierno decidió sentar soberanía para mejorar la administración. Organizó en Londres la empresa *Bolivian Sindicate*. Esta acción administrativa molestó mucho al Barón de Río Branco, canciller del Brasil, quien incitó a los habitantes del Acre a un nuevo levantamiento dirigido por Plácido de Castro. El presidente José Manuel Pando fue personalmente a eliminar el nuevo levantamiento, triunfando en el combate de "Vuelta Empresa".

Posteriormente, las operaciones se tornaron difíciles para las tropas bolivianas por falta de coordinación, información y refuerzos, provocando su rendición. Brasil intervino militarmente en el conflicto tomando Puerto Acre. El combate de Puerto Rico (Río Orthon) fue trascendental, ya que fue derrotado el líder de los separatistas Plácido Castro. Para entonces Brasil ya había desplazado sus tropas en el territorio nacional.

### Fin de las discordias y el tratado de Petrópolis

Los liberales temerosos de un desenlace negativo ante el poder militar contrario, decidieron terminar con el movimiento de las tropas y suscribir el tratado de Petrópolis en 1903, con el que se dio fin al conflicto.

Esta firma determinó la pérdida del extenso territorio del Acre y delimitó la frontera con el Brasil.

***Características del Mausoleo***

**ESTILO:** Neotiwanacota

**AUTOR DE LA OBRA:** Arq. Emilio Villanueva

**TÉCNICA Y MATERIAL:** Labrado y pulido en piedra.

**DESCRIPCIÓN:** La estructura presenta frontón escalonado con símbolos tiwanacotas de cabezas antropomorfas, con trenzas terminadas en cabezas de cóndor, el símbolo escalonado que representa a la cruz andina y vanos rectangulares en bajorrelieve. En la parte superior se halla el escudo nacional de Bolivia. En el ingreso de rejas esta la inscripción: "DIOS, PATRIA Y HONOR" decorado con coronas.

**La Guerra del Chaco**

Paraguay ocupa, desde el siglo XIX el territorio del Chaco Boreal. No obstante, Bolivia realiza reclamos diplomáticos por más de medio siglo, enviando 12 misiones, cuyos resultados fueron inútiles. Durante 1931, se agudizan las acciones contra el Partido Liberal, causando la descomposición en la administración estatal, que irá acompañada con el descenso de los precios del estaño. Se debe tomar en cuenta que las industrias paraguayas petroleras tributaban a la Argentina. Lo cual servirá de justificación para el apoyo de los empresarios argentinos, para dar lugar al enfrentamiento bélico.

En 1931, Daniel Salamanca sugiere la construcción de fortines en la parte del Chaco que aún no había sido ocupada. A pesar de la división del Alto Mando, advierten al presidente que era una medida peligrosa, esta postura produjo una división permanente entre el poder militar y el gobierno.

Para el año de 1932, se viven enfrentamientos armados en la Laguna Chuquisaca ocupada por el Paraguay. En el mes de septiembre, Bolivia toma los fortines Corrales, Toledo y Boquerón. Un mes después, el Paraguay recupera sus fortines y se apodera del fortín boliviano Arce. Durante el mes de diciembre, se realiza la exitosa defensa boliviana en el Kilómetro 7.

Para 1933, Hans Kunt es nombrado comandante del ejército boliviano. Sin embargo, en el altiplano los Comunarios de Pucarani invaden el pueblo, ocasionando alzamientos en Guaqui y Tiwanaku. De igual manera, se dan reclamos de los comunarios en Jesús de Machaca. Durante julio de este año, en el ataque de Nanawa mueren aproximadamente 2.000 bolivianos. Entre el quince de octubre y el doce de diciembre, en Campo Vía, 8.000 efectivos terminan vencidos, quedando una clara muestra de la ineficiencia del ataque masivo y las continuas derrotas provocaron la expulsión de Hans Kunt del Comando del Ejército en campaña.

En el transcurrir de 1934, Enrique Peñaranda es nombrado comandante. Los levantamientos en las provincias de los Andes, Ingavi, Omasuyos y Camacho acontecen a diario. En el campo de batalla, el ejército boliviano obtiene la victoria en Cañada Strongest, en mayo del mismo año. Empero, en agosto las tropas bolivianas son batidas en Picuiba y se retiran hasta Villamontes, teniendo como resultado el acercamiento de los paraguayos a las zonas petrolíferas.

Pero en el año de 1935, el gobierno boliviano neutraliza los conflictos internos. Entre tanto, en la línea de fuego, se vive una exitosa defensa de Villamontes. En mayo, se llevan a cabo, Conferencias de Paz en Buenos Aires, y el 14 de junio se firma el armisticio. Finalmente, el proceso de desmovilización se efectiviza en 1938.

Como consecuencia de la guerra, Bolivia pierde, 50.000 vidas y 243.000 Km.2 de territorio. Empero, la guerra no solucionaría la crisis en la cual se encontraba sumergida el país, al contrario la llega a empeorar. De igual manera, en la sociedad boliviana, nacerá un pensamiento, cuyas características fueron una serie de replanteamientos, que desemboca en la revolución de 1952.

***Características del Mausoleo***

Uno de los mausoleos recordatorios de esta guerra es:

**MAUSOLEO FEDERACIÓN DE OFICIALES BENEMÉRITOS DE LA GUERRA DEL CHACO**

**MURAL "EX - COMBATIENTES DE LA GUERRA DEL CHACO"**

**AUTOR DE LA OBRA:** Hugo Almaraz Aliaga

**TÉCNICA Y MATERIAL:** Picado y esculpido en piedra, en alto y bajo relieve.

**DESCRIPCIÓN:** Escena que presenta un mural en alto relieve conformado por bloques de piedra. Se distingue a tres soldados de pie y otro caído, a su lado está un árbol, al costado derecho, en bajorrelieve, se encuentran dos avionetas y tres torres de petróleo, en la parte inferior, en alto relieve, está un árbol pequeño, al centro de todo este conjunto se encuentra la Madre Patria portando la bandera nacional.

Entre algunos personajes que hicieron historia están:

**Cecilio Guzmán de Rojas: Artista que pintó paisajes y rostros indígenas con sus pinceles inspirado en la cultura Tiwanaku**

Nació en Potosí en 1900 y murió en La Paz en 1950.

Pintor considerado gran representante de la pintura boliviana contemporánea. Estudió en la academia de Bellas Artes de San Fernando en Madrid – España.

Su obra es netamente americanista y autóctona, en la cual resalta el paisaje andino y de indígenas con rostros realizados con una "estilización" propia. Tiawanaku fue la fuente de inspiración de Cecilio Guzmán de Rojas, para realzar nuestros ancestros, como también la Guerra del Chaco que pintó en sus lienzos.

Sus obras más representativas son: "El beso del Idolo", "Poemas de raza", "Triunfo de la naturaleza", "Fruta paceña", "Maja de las vistillas", etc.

Por su originalidad otros artistas se inclinaron por seguir su estilo.

**Dr. Lucio Pérez Velasco**

Nació en La Paz el año 1854 y murió en 1904. Médico de profesión. La participación política del doctor Lucio Pérez Velasco se inició con su incorporación a las filas revolucionarias que combatieron contra el gobierno de Mariano Melgarejo. Hizo catorce viajes a Europa, sufrió 18 naufragios de todos los que se salvó milagrosamente.

Fue elegido primer Vicepresidente de la República en 1890**.**

**Agustín Morales Hernández: Hombre que devolvió las tierras expropiadas por Melgarejo a los campesinos**

Nació en La Paz el 11 de mayo de 1808 y murió victimado el 27 de noviembre de 1872.

Gobernó de 1871 a 1872

De profesión Militar. La gente lo proclamó presidente de la República después de Melgarejo.

Anuló todos los actos administrativos de Melgarejo abriendo un juicio contra sus funcionarios.

Decretó la devolución de las tierras de comunidad de los indígenas que habían sido desposeídos.

En su gobierno se fundó la ciudad de Mejillones en la costa del departamento del Litoral.

La moneda cambió del peso Melgarejo a peso Boliviano.

Se fundaron escuelas de adultos en las capitales de departamentos.

El Presidente Morales murió asesinado por el Coronel Federico La Faye, su sobrino, quien al ser ultrajado por él lo acribilló a balazos.

**Ex Presidente general Manuel Isidoro Belzu Humerez: Hombre populista que se ganó el afecto del pueblo**

Nació en La Paz el 4 de abril de 1811 y murió el 27 de mayo de 1865.

Gobernó de 1849 a 1855

De profesión Militar. Belzu asumió su mandato levantando por primera vez la bandera para conseguir el apoyo de la plebe.

Modificó el Código Civil, Penal y Judicial, dispuso la reforma del Código Militar, dictó un nuevo Código de Minería y una nueva ley de imprenta.

Se establecieron los colores de la Bandera Nacional y se sustituyó el gorro del Escudo con el Cóndor de los Andes. El mismo Presidente Belzu hizo la Bandera en Conchupata en 1851.

En 1854 hizo levantar el censo de la República.

Logró despertar el fanatismo de las masas y el cariño de los soldados hacia su persona. Se dice que apoyaba a las clases populares y desprestigiaba a la clase social elevada que eran considerados sus enemigos. Los indios y los cholos lo idolatraban, llamándolo el "tata Belzu".

Belzu fue un héroe en las campañas de la Confederación y en la batalla de Ingavi.

Murió asesinado violentamente en el Palacio de Gobierno de La Paz mientras acaudillaba la revolución de aquel año contra Melgarejo.

**Luis Espinal Camps: El sacerdote rebelde**

Nació en Barcelona- España el 4 de febrero de 1932 y murió en 1980.

Escritor, filósofo y periodista. Después de haber cursado el bachillerato en España, a sus 17 años ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús de Veruela (Zaragoza) en 1949, ordenándose como sacerdote jesuita en 1962.

Estudió filosofía y teología en Barcelona - España.

Se recibió como sacerdote durante los años '64 y '65 y estudió comunicación social en la escuela de periodismo en Italia. Al concluir sus estudios incursiona en el cine y la televisión, siendo su primer programa "Cuestión Urgente" difundido en los medios de España, donde se difundían temas de actualidad que muchos medios sancionaban.

Fue invitado a Bolivia por el Monseñor Genaro Prata, por entonces obispo de Bolivia, encargado de los medios de comunicación de la Conferencia Episcopal Boliviana, desde entonces su futuro estuvo ligado a este país hasta su muerte.

El 6 de agosto de 1968 ingresa a Bolivia y se nacionaliza dos años después.

Luis Espinal además se desenvolvió como cineasta, catedrático, conferencista.

Fue un hombre de gran convicción y muy entregado a su vocación de servicio a los demás con una fuerte vivencia espiritual, convirtiéndose en la voz de los sin voz, con su más fuerte afán de buscar justicia para las clases empobrecidas frente a la indolencia de los más poderosos.

Fue profesor en la Universidad Católica Boliviana, crítico de cine en presencia, profesor de comunicación social en la Universidad Mayor de San Andrés, codirector y editorialista en Radio Fides, mantuvo una columna en el periódico Ultima Hora, programas en radio San Gabriel, director del semanario "Aquí", destinado a contribuir al régimen socialista en una lucha constante contra la opresión capitalista.

Algunas de sus actividades fueron suspendidas porque su modo de pensar molestaba a sectores de poder, por lo que tuvo que dejar Presencia, Ultima Hora, la radio Fides, etc.

Espinal vivió una época de terribles dictaduras, represión, cárceles, fusilamientos, exilios, violaciones a los derechos humanos, prepotencia militar, censura, etc.

Participó de varias huelgas de hambre junto al pueblo boliviano. Actitudes que finalmente lo mantuvieron perseguido por los gobiernos, fue muerto y torturado durante 4 horas en la madrugada del 22 de marzo de 1980, asesinado con 17 disparos.

**Carlos Palenque Avilés: El santo de los pobres**

Nació en la ciudad de La Paz en 1943 y murió el 8 de marzo de 1997.

Cantautor y comunicador social. Su trayectoria esta llena de un contacto directo con su público, por lo que fue gozando de popularidad y cariño de los demás.

Por los años '60 fue ganando fama como cultor de la música nacional, cuando como cantautor fue parte del trío "Los Caminantes", junto a Pepe Murillo y Percy Bellido.

Como comunicador social, por sus habilidades de cantautor y comunicador de las tradiciones ancestrales tuvo la oportunidad de trabajar en radio Illimani por más de diez años. Su primer programa en radio fue "Sabor a Tierra" y el "Hipper show" en canal 7 Televisión Boliviana, programas desde donde se estimuló la culinaria nativa y criolla, lo cual permitió poco a poco un masivo respaldo de las mujeres de mercado que en manifestaciones callejeras pedían al gobierno de ese entonces el retorno de Palenque a las hondas radiales. A razón de este gran apoyo de las mujeres fundó la "Radio Metropolitana", de un profundo sentimiento popular, emisora que se constituyó por los años '80 con el nombre de Sistema de Radio y Televisión Popular (RTP).

En 1984, por decisión política del gobierno de entonces, se cierra RTP, por lo que Palenque decide ingresar a la vida política con una imagen populista y proponiendo a la sociedad boliviana la ideología "endogenista", con fuerte incidencia en la solución de los graves problemas de la pobreza, el hambre y la injusticia. Participa en dos elecciones presidenciales, alcanzando en una oportunidad la presidencia

del Consejo municipal de La Paz y en las elecciones previstas para junio del año 1997 se dispone a la candidatura presidencial de la República por el partido Conciencia de Patria (CONDEPA), con bases en la clase social empobrecida.

Falleció a los 53 años de edad, víctima de un infarto al miocardio.

## Vida y costumbres del Cementerio General

### Todos Santos

La fiesta tradicional de convocar a los ajayus (espíritus), se realiza cada primero de noviembre entre los aymaras del área rural y mestizos del mundo urbano, coincide con la fiesta de Todos los Santos que celebran los católicos.

La fiesta de Todos los Santos es un tiempo ritual de transición de una estación climatológica a otra, es decir: del awtipacha (tiempo seco) al jallupacha (tiempo de lluvia). Sin embargo, para la cosmología andina es un tiempo femenino que da lugar a la fertilidad. Por esa razón, es importante conjurar a los ajayus de los muertos, para que vuelva el tiempo cíclico de la reproducción de la vida. A esto no hay que descartar que en el mundo andino existe la convivencia entre la vida y la muerte que juegan en el espacio de la Pacha[9].

En la fiesta de Todos los Santos, las familias van a celebrar la llegada de los ajayus preparan un altar con diferentes ofrendas[10]. Una de ellas son las "t'anta wawas" (niños de pan), presentadas en forma de muñecos (as) con rostros de adultos, niños y animales.

Esta práctica cultural de presentar en medio de las ofrendas una serie de niños elaborados con masa de pan, tiene diferentes interpretaciones. Primero, como una rememoración en miniatura del cuerpo material del difunto. Segundo, como representación de un ídolo antropomorfo de veneración a los Chullpas, los cuales, representan los antecesores de la generación celebrante. Finalmente una forma de representación de fertilidad y fecundidad humana.

Además de las t'anta wawas en la "mesa" puesta desde el medio día del 1 de noviembre hasta el medio día del 2, cuando se "despacha el alma", es importante también la presencia en el área rural principalmente de platos típicos del lugar, bebidas maceradas y en el área urbana masitas, caramelos, flores, vino, etc. la mesa principalmente debe contener masas como la escalera, coronas, caballos, cruces, biscochos, frutas, caña de azúcar, chicha morada, y otros alimentos que le gustaba comer al difunto en vida. Cada uno de estos tiene su propio significado y deben ser ofrecidos a otras personas para que recen por el alma y así esta pueda salvarse, volver al mundo de los muertos para retornar al año siguiente cuando el límite entre la muerte y la vida se rompe y transitan en el mundo vivos y muertos.

Las mesas especialmente en el área rural son preparadas en los mismos nichos de los difuntos.

La visita al Cementerio General es masiva en esta fecha, incluso se corta el tráfico vehicular por la cantidad de personas que van a rezar y a hacer rezar a sus "almitas", adornando muy bien sus nichos.

### Las ñatitas

Las creencias y supersticiones son inherentes a la naturaleza humana, tomando en cuenta que, el hombre es por excelencia mitómano e ignorante. Para Paredes, estas "son mayores y más dominantes según el estado de la civilización de cada país. En el nuestro se adquieren en nuestra niñez y nos acompaña hasta la tumba" (1995: 27). Es a partir de este criterio como se entiende la relación de complementariedad existente entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, entre la tierra y el cielo.

Por otra parte, la religión católica mediante párrocos y feligreses, han influido en forma decisiva en las supersticiones indígenas que, encuentran aceptación y aliento en las costumbres de los pueblos, buscando una mejor suerte y aplacando cualquier desgracia. La muerte en el mundo andino, es la disgregación del último resto, sin duda resto de suma importancia, del ser que animó la materia que va a reunirse con otras partes que se le adelantaron, por que el ajayu (espíritu) tal como lo concibe el andino es un ente plástico susceptible a dilatarse, esparcirse en todo lo que se desprende o ha usado el organismo humano

9 Para una clara comprensión de Pacha, ver: Fernando Untoja y Ana Mamani. *Pacha en el Pensamiento Aymara*. Fondo Editorial de los Diputados. La Paz. 2000.

10 Una descripción más detallada, realiza: Rigoberto Paredes en Mitos, Supersticiones y Supervivencias populares de Bolivia. Ed. Isla. La Paz. 1995. Séptima Edición.

al que pertenece, para después de la descomposición de éste, contraerse y condensarse en un conjunto invisible, misterioso, fantasmagórico y sutil. En algo que nadie lo puede ver pero lo siente, es algo que asusta pero a la vez tranquiliza, es algo que simplemente desconcierta.

Es así, como se puede interpretar esta creencia, la de las "ñatitas", celebrada una semana después de Todos Santos, el 8 de noviembre. En esta fecha las calaveras deben ser llevadas a misa para ser bendecidas, siendo este el inicio del ritual del preste. Si el día de la celebración llovizna o se presenta una fuerte lluvia, dicen que la ñatita está llorando, por el contrario si el día está soleado, la calavera se encuentra tranquila, alegre y contenta. El Cementerio General se consolida como el principal lugar de bendición en esta fecha.

Cada ñatita tiene un nombre y es adornada con flores y otros, además se les prende un cigarrillo en la boca y se les ofrece coca. La devoción a estas calaveras que forman parte de la familia en que se encuentran, son cuidadas por los miembros de esta para que los proteja, cuide su casa, les de suerte, etc. Alguna vez cuando un creyente cree sentir el eco débil de un suspiro, gemido, llanto en el silencio de la noche supone que viene de la ñatita que se lamenta por los infortunios que sufren sus protectores, e incluso se presentan en los sueños de sus devotos.

Cada 8 de noviembre es inevitable asistir a este curioso ritual que termina con la procesión y preste dedicado a las calaveras, en locales adyacentes al Cementerio General.

## Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo se ha querido reflejar el valor que encierra el Cementerio General más hallá de lugar de reposo eterno; considerando sus potencialidades, que permitan profundizar en mayores investigaciones al respecto de las diferentes disciplinas relacionadas con este espacio, donde se involucra el ser humano como activo participe de la sociedad.

El Cementerio General se constituye por sus cualidades descritas anteriormente, en un espacio de aprovechamiento educativo, que evite que permanezcamos indiferentes frente a su valor patrimonial que está siendo amenazado por el tiempo y la indiferencia del Estado.

Por otra parte, es importante rescatar la importancia de una visión y un interés multidisciplinario respecto al patrimonio histórico en nuestro país, así como se está trabajando en el proyecto relacionado con el Cementerio General de la ciudad de La Paz, dando la merecida importancia a la riqueza histórica, artística y sociocultural que contiene.

Finalmente, a partir de reconocer y exaltar las características patrimoniales del Cementerio General, se considera prioritario difundirlo, brindando información al visitante y otorgándole la posibilidad de encontrar entre sus rincones la memoria colectiva del país, expuesta en este caso en un Circuito Turístico, cuyos guías son adolescentes y jóvenes paceños que reconocen la importancia de los monumentos históricos de su entorno y por tanto de la ciudad que habitamos.

## Bibliografía


AGUILAR, Luis
1998 **Revista semestral del centro de ecología y pueblos andinos**. La Paz.

ALBO, Xavier
1998 "*La Paz es también Chuquiyagu*". En: **La Paz 450 años (1548-1988)**. Edición conmemorativa en dos tomos. Honorable Alcaldía de La Paz. La Paz.

ALIAGA, Miguel
1925 **Resumen histórico de la campaña del Acre**. Edit. Las Horas. La Paz.

ARANZAES, Nicanor
1915 **Diccionario histórico del departamento de La Paz**. La Paz.

ARZE, René
1987 **Guerra y Conflictos Sociales: El Caso Rural Boliviano Durante la Guerra del Chaco**. La Paz. Ed. Ceres

BENAVENTE, Antonieta
1997 *La vanidad en la iconografía funeraria chilena*. **Anales de la Universidad de Chile**. Editorial SISIB. La Paz.

DIRECCIÓN DE PATRIMONIO TANGIBLE
2003 **Rescate informativo y puesta en valor turístico del Patrimonio Intangible, Histórico y Artístico del Cementerio General de la ciudad de La Paz**. Gobierno Municipal de La Paz, La Paz.

DIAZ, Julio
1978 **Síntesis histórica de la ciudad de La Paz 1548 – 1948**. La Paz.

FERNÁNDEZ, Emilio
1903 **Campaña del Acre 1900 - 1901**. Edit. Peuser, Buenos Aires.

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ
1998 **450 años (1548-1998.)** Edición conmemorativa en dos tomos, La Paz.
1998a **Historia oral de los barrios paceños. Fascículo N° 2, Churubamba, Zona Central, San Pedro**. La Paz.
1998b **Los nombres de Chuquiago. Toponimias, antroponimias, hidronimias de la ciudad La Paz**, La Paz.

GONZALES, Susan
2006 **Proyecto "Guías Histórico Culturales del Cementerio General"**. Fundación La Paz, La Paz.

LORA, José
2004 **La Guerra Chile – Bolivia – Perú 1879 – 1979**. Juan Gutembreg: Lima.

OPORTO, Luis y et al.
1980 **La fiesta de todos santos: casos particulares**. La Paz.

PAREDES, Antonio
1976 **Fiestas populares de Bolivia**. La Paz.
1995 **Tukusiwa o la muerte**. Librería Editorial "Popular", La Paz.

PAREDES, Rigoberto
1995 **Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia**. Ediciones ISLA, La Paz.

PEREZ, Alexis
1994 **El Estado oligárquico y los empresarios de Atacama (1978 - 1878)**. Ed. Gráfica E. G., La Paz.

QUEREJAZU CALVO, Roberto
1965 **Masamaclay**. La Paz. Ed. Burillo.

ROJAS, Maida
1980 **Forjadores de la Historia**. Segundo tomo. Edit. América, Santa Cruz.

SAGARNAGA, Elías
1909 **Recuerdos de la campaña del Acre 1903**. Edit. La Prensa, La Paz.

SANABRIA, Floren
**Presidentes de la República**. Edit. Proinsa, La Paz.

UNTOJA, Fernando
2000 **Pacha en el pensamiento aymara**. Fondo Editorial de los diputados, La Paz.

VALENCIA, Alipio
1974 **Geopolítica del Litoral Boliviano**. Librería Editorial "Juventud", La Paz.

VISCARRA, Humberto
1965 **Las calles de la ciudad, su origen y la historia de sus nombres**. La Paz.

# El Simbolismo[1] en la Numismática[2] Boliviana (1825-1900) La moneda como instrumento de la formación del Estado

***José Eduardo Pradel Barrientos[3]***

## Introducción

Los símbolos desempeñan un papel vital en la identificación para el mundo entero de una nación y engloba a su pueblo. Canciones, lemas, representaciones de figuras humanas y emblemas que diferencian a un Estado de todos los demás, proyectan una idea de su carácter y sus valores, y actúan como elementos de unidad en tiempos de crisis nacional. Esta ponencia, es parte de un trabajo más profundo, que engloba a todas las emisiones de monedas producidas durante todo el siglo XIX, en Bolivia, y se divide en tres partes: monedas, medallas y Tokens o (monedas privadas). Pero en esta disertación solo mencionaré la primera parte, que corresponde a: "monedas".

En este trabajo quiero desarrollar a la "moneda"; no como una unidad de valor de medida de cambio dentro del comercio, sino un elemento lleno de simbología, que a lo largo del siglo XIX, ha sido testigo de la formación del Estado Boliviano y un instrumento más de propaganda.

Por otro lado, no quiero limitarme a las características y a los datos de acuñación, que nos ofrece la numismática, sino a la influencia que tiene la imagen (busto, uniforme militar o civil, y escudo de armás, entre otros). Al mismo tiempo la moneda, engloba leyendas, datos históricos: como leyes y sistemás monetarios que moldearon al Estado.

En este aspecto la moneda tiene características intrínsecas y extrínsecas, esto quiere decir que reflejan la noticia histórica, y geográfica, motivos políticos, económicos sociales, militares entre otros que se denomina a través de las leyes y ordenanzas monetarias que desarrollaré a continuación. La mayoría de las características presentadas anteriormente, se reflejan, en las monedas representan la individualidad de un personaje o caudillos que se encontraba a la cabeza del Estado del siglo XIX.

El Estado de Bolivia, tiene una variedad de signos que tipifican a esta nación, cada uno es especial para todos los bolivianos, cada uno fácilmente reconocible para la mayoría de las personas. Detrás de cada uno hay una rica y variada historia. Ha continuación examinaremos de cerca de través de la moneda, los símbolos que representan esa fortaleza, emancipación e ideales de nuestra patria.

Dentro de la historiografía boliviana son pocos los autores que trabajaron el tema de la numismática boliviana y su simbología, a comparación de otros países limítrofes, pero dentro de los escritores más sobresalientes podemos nombrar ha Julio Benavides que presenta una magnífica obra como es "*Historia de la moneda en Bolivia*", donde realiza un interesante análisis económico de la moneda como un instrumento de unidad de valor, y toda la transformación que sufrió a lo largo la historia de Bolivia hasta 1970, esta investigación realiza un interesante estudio acerca, de las leyes monetarias y sus consecuencias. En otro punto, este trabajo se encuentra apoyado en un análisis cuantitativo, al ofrecer datos, reflejada en números, acerca de la cantidad de unidades que se emitieron, el valor que contenían y gasto de emisión.

Por otro lado se encuentra dentro de la historiografía boliviana, otro sobresaliente escritor, como es Fernando Baptista, que presenta en su libro, *Las monedas de la independencia*, una obra muy creativa donde el autor, realiza un estudio de numismática hispánica, enmarcado en la época de 1808-1827. Este trabajo me sirvió mucho para comprender, la etapa de la Guerra de la Independencia, dentro del enfoque numismático y su simbolismo. Por que las monedas de este periodo representan los ideales libertarios que englobaban su identidad, y motivaron a sus personajes.

---

1 En el diccionario Larousse (1948; 847p) define al simbolismo como, una derivación etimológica "del latín (simbolum), que representa una imagen, figura o divisa con que materialmente o de palabra, se representa un concepto moral intelectual, por alguna semejanza o correspondencia que el entendimiento percibe entre este concepto y aquella imagen".

2 En el diccionario Larousse (1948; 847p) define a la numismática, como "Ciencia que trata del conocimiento de las monedas y medallas principalmente antiguas".

3 José Eduardo Pradel B., es estudiante de la carrera de Historia de la UMSA

En lo que sigue, el Banco Central de Bolivia editó mucha información acerca de la numismática boliviana, esto quiere decir, las colecciones que esta institución posee. Pero ninguna conserva información suficiente, porque se limitaron a ofrecer solo datos numismáticos y análisis cuantitativo ligado a la cantidad de monedas emitidas; el tema del simbolismo que contiene la moneda, no se lo desarrolló.

Las monedas que analizaré, son siete, y se encuentran agrupando dos bloques temporales. La primera etapa del trabajo abarca de (1825 - 1863) por que esta etapa es donde se construye una identidad de Estado por medio de la simbología, y la segunda etapa engloba de (1865 - 1900) por que en este periodo es donde se consolida el Estado por medio de medidas y campañas militares que se dieron anteriormente. Durante la administración de Melgarejo, se ofrece la libre acuñación a los bancos privados, que de alguna manera perjudica a la moneda emitida por el Estado.

Quiero aclarar que dentro de la descripción de las monedas, existe una remodelación de los símbolos, pero para no aburrir al lector no repetiré algunos elementos simbólicos que se repitan en la descripción.

## Características de las monedas (1825-1863)

Después de la victoria de Ayacucho, el mariscal José Antonio de Sucre, promulga el decreto del "9 de febrero", en el que se basó la independencia de Bolivia. Bolívar llegando a La Paz recibió la noticia de la Asamblea congregada en Chuquisaca, en sentido de que el Alto Perú se declaraba independiente, y lo nombraba presidente y tomaba su nombre para bautizar la nueva república. El 10 de agosto después de haber firmado el acta de independencia, el congreso de la nación, aprobó una ley de reconocimiento a los generales Bolívar y Sucre.

Al nacer la nueva república de "Bolívar", los constituyentes reunidos en Sucre, deliberaron con el objetivo de determinar emblemás patrióticos y leyendas acordes a la identificación de la nueva nación, con el objeto de que sea reconocida por los países vecinos y todo el mundo. Estos nuevos símbolos deberían desechar los símbolos constituidos en la Colonia, y representar los nuevos valores que imponía la libertad de y el reconocimiento de los derechos humanos promulgados, por la constitución.

**Primera moneda.**[4]

Se podría decir, que la primera ordenanza monetaria que establece las nuevas condiciones, que se debería reflejar en los símbolos de este país, que ayudaron por medio de la propaganda al desarrollo de la identidad del mismo, las siguientes medidas que tomaron los constituyentes, para lograr su meta:

> "…en su anverso llevara el cerro rico de Potosí, y un sol naciente sobre su cima, y a los costados del cerro ira expresado en numero y una letra mayúscula, el valor de la moneda. En la circunferencia se vera, el costado izquierdo, la palabra "república", y en el derecho "Bolívar". En el reverso, se grabara en el centro el árbol de la libertad y cinco estrellas coreándole: al pie del árbol de la libertad aparecerás dos alpacas sentadas enfrentadas, pero con el cuello levantado y la vista fija en la copa del árbol. En la circunferencia se leerá: Con Unión, Firmeza, Orden y Ley…"[5] (Ver figura Nº 1 y Nº 2)

La moneda de oro, agrega: "… no tendrá en su cuño otra diferencia de la de plata, que llevara grabado en su reverso el escudo de armás de la República, con dos pabellones a los costados trofeos militares al pie de dicho escudo…".[6]

**Características de su simbología:**

**Anverso:**

- El cerro rico de Potosí, fue considerado durante la época colonial, como un centro argentífero, comercial y cultural, muy importante. Equiparable en sus mejores momentos a Paris o Londres, su opulencia la hacia la ciudad más fastuosa y la más cara del virreinato del Perú. Junto con la ceca que se encontraba ahí. Al nacimiento de nuestra república, Cerro Rico de Potosí significo, la riqueza de nuestros minas, y engloba el tesoro de nuestros recursos naturales. (Ver figura Nº 3)

4 Durante la primera asamblea constituyente, se promulgó el Decreto del 17 de agosto de 1825, que fijaba, las nuevas medidas, acerca del nuevo tipo de monedas. Los parámetros con que dispone, su peso, ley y el diámetro con el que se debía acuñar, continuaban utilizándose las medidas de las últimas monedas hispánicas, y solo se determinó los emblemás y las leyendas del nuevo cuño. Se mantiene la denominación de sueldos.

5 Fue extraído del Decreto 17 de agosto de 1825, fue publicado durante comienzos del siglo XX, en muchos periódicos de nuestra ciudad e informes de ministerio de Hacienda.

6 Fue extraído del Decreto 17 de agosto de 1825, fue publicado durante comienzos del siglo XX, en muchos periódicos de nuestra ciudad e informes de ministerio de Hacienda.

- El sol, valioso elemento, objeto de adoración de los antepasados de los vencidos. Reflejaba la sabiduría, simbolizaba el nacimiento y el esplendor de la nueva república "Bolivar". (Ver figura Nº 4)
- La leyenda, como menciona Humberto Burzio en su *Diccionario de la Moneda Hispano Americana* (1958: 276p) "…se llama así a las palabras que generalmente ocupan el perímetro de la moneda…", y es una parte que ayuda a desarrollar esa identidad del nuevo estado por medio de la impresión escrita. Es parte de la acuñación en América, desde el siglo XVII. Las primeras monedas bolivianas reemplazan la inscripción "*Plus Ultra*" que mantenían las monedas coloniales españolas, por las divisas en el anverso "*República Bolívar*".
- En este juego de controlar el poder, en la primera moneda républicana, la leyenda, transporta a la cabeza, de la nueva República, y esta a la misma vez representa la nueva autoridad y toma el nombre de identificación de la república, y el nuevo soberano, resalta en la inscripción: "*Bolívar.*"

"*Pts*", es la letra o signo que sirve para identificar el taller o casa de moneda donde la pieza han sido acuñada.

En el reverso, la leyenda está constituida por la inscripción: *Con Unión, Firmeza, Orden y Ley,* esta divisa engloba los nuevos sentimientos de la consolidación del Estado, que trajo la idea de la libertad, estos nuevos valores rompían de raíz con el régimen colonizador impuesto anteriormente.
(Ver figura Nº 5)

**Reverso:**

- El árbol de la libertad, según Baptista (2002:161)," el árbol ornamental que los asambleístas de 1825, eligieron como árbol representativo, fue la Khiswara. Un árbol propio de las cabeceras de los valles con terrenos pedregosos, degradados y secos y con humedad subterránea".

Pero tenemos que tomar en cuenta que el árbol simboliza también la prosperidad y la abundancia de la producción agrícola. En las primeras monedas Hebreas, conservan en el (centro), el bosquejo de un árbol, junto a un niño naciendo, esto significaría la importancia de la valoración, de la unión de uno de los elementos más importan dentro del desarrollo del hombre que es la vegetación. Otro ejemplo, serían la de los colonos ingleses, que al llegar al nuevo mundo, acostumbraban a sembrar árboles, por que estaban iniciando una nueva vida, que se encuentra grabada en las primeras monedas emitidas por los mismos. También en América, el árbol engloba, la expresión de ciertos productos de la tierra que caracterizan a una nación y son parte de su base económica. (Ver figura Nº 6)

- Las Cinco estrellas de cinco puntas, circundando al árbol de la libertad, se relacionan, con las llamadas en ese momento intendencias de:

  - La Plata
  - La Paz
  - Potosí
  - Santa Cruz
  - Cochabamba

Las estrellas de seis puntas, se comienzan a utilizar en la acuñación de las cecas de Centro América, durante el régimen colonial y en Potosí, en 1797, en las monedas de Carlos IV, estas estrellas punzonadas representan un símbolo de suerte, destino y conquista de un mejor futuro. (Ver figura Nº 7)

Las dos alpacas, dentro de las características que menciona Baptista, es la alpaca, un animal de pelaje muy fino completamente blanco o negro. Se lo considera un animal muy representativo por la cotización que tiene su pelaje y ser representativo de la región del altiplano. (Ver figura Nº 8)

Por otro lado el uso de los animales como un elemento simbólico, fue universal ya que el "águila calva apareció por primera vez como símbolo de los Estados Unidos, en una moneda de cobre acuñada en Mássachussets en 1776". (Journal USA, 2006; 36p)

Al modificar esta ley, la casa de Moneda de Potosí, acuñó este prototipo de moneda desde 1825 a 1827. Las monedas de oro se acuñaron recién en 1831. La primera ley monetaria no duró mucho tiempo, solo un año y ocho meses, pero se realizó modificaciones a los troqueles bajo la administración del Mrcl. Andrés de Santa Cruz.

**Segunda moneda.**[7]

El congreso Constituyente, modifica los emblemas, reemplazándolos por los siguientes:

> "…en su anverso el busto de Bolívar con uniforme militar, laureles en la cabeza y mirada a la derecha. En el busto la palabra "BOLIVAR" y bordeando el busto del libertador en letra mayúscula, "*Libre por la Constitución*" y el valor de la moneda. En el reverso, se grabara en el centro el árbol de la libertad y seis estrellas coreándole: al pie del árbol de la libertad aparecerás dos alpacas sentadas enfrentadas, pero con el cuello levantado y la vista fija en la copa del árbol. En la circunferencia se vera, el costado izquierdo, la palabra "*República*", y en el derecho "*Boliviana*"…
>
> (Ver figura Nº 9 y Nº 11)

**Características de su simbología:**

**Anverso:**

- El busto es importante dentro la numismática y Baptista (2002:161) menciona, "que el uniforme del Libertador en la moneda correspondiente a lo dispuesto por el gobierno del Perú, mediante Ordenanza Suprema del 19 de abril de 1923, para los grandiosos mariscales."La solapa del cuello y la boca-manga de la casaca llevan un bordeado de oro para todas las costuras y tres soles en las charreteras." (Ver figura Nº 12, y Nº 13)

Si bien en Potosí, se comienza acuñar el busto desde 1778, la testón pertenecía a Carlos III, esta costumbre de grabar la cabeza de una divinidad se remonta desde la aparición de la moneda, en las acuñaciones de Bolivia, como menciona Humberto Burzio en su diccionario(1958: 38p), veremos el busto o efigie, es el que señala la cara principal de la moneda, generalmente se encuentra acompañado de otro u otros, se presenta de frente o perfil.

La efigie (imaginaria), "oficial" a la heroica, del Gral. Bolívar, que se halla con casaca militar, peluca, coleta, laureada (que simboliza la victoria después de la guerra) atada con una cinta, no incluyen la indumentaria española oficial, sino que estos implementos se caracterizaban dentro de la vestimenta de la elite de Lima y del Cuzco de la época. Esta forma de acuñación se encuentra en los metálicos sellados en la ceca de la capital del Virreinato del Perú, mencionada anteriormente, en los últimos reales coloniales, en que se encontraban el busto de Fernando VII.

- La leyenda "*Libre por la Constitución*", abarca la función que cumple y brinda la carta magna, dentro del desarrollo del Estado, colocando en un mismo plano al libertador, esta medida establece que el estado esta enlazado a la madre de todas las leyes y el gobernante supremo

**Reverso:**

Se establece el uso de seis estrellas de cinco puntas, circundando al árbol de la libertad, se corresponden a las intendencias mencionadas anteriormente, convertidas en departamentos. La inclusión de una estrella más se debe, a la creación del departamento de Oruro, mediante D.S. del 5 de septiembre de 1826. (Ver figura Nº 14)

Sobre esta emisión, el modelo del troquel se utiliza para la acuñación de los sueldos desde (1827 hasta 1855) es decir, que se utiliza en la acuñación de las monedas que contenían el valor de; 8,4,2,1 y ½ sueldos. (Ver tabla)

**Tercera moneda**

> "…en su anverso el busto civil de Bolívar, coronado con laureles en la cabeza y mirada a la derecha. Bordeando el busto del libertador en letra mayúscula, "*Libre por la Constitución*" y el valor de la moneda junto con el, la palabra "BOLIVAR". En el reverso, se grabara en el centro el Cerro Rico de Potosí, las seis estrellas se encontraran a bajo de el coreándole, junto a un sol radiante, llama y una espiga de trigo. En la circunferencia se vera, el costado izquierdo, la palabra "*República*", y en el derecho "*Boliviana*".
>
> (Ver figura Nº 15 y Nº 16)

7 La segunda ley monetaria, se promulgó el 20 de noviembre de 1826, el congreso modificó los emblemas de la primera moneda boliviana, sustituyéndolos, con el busto del libertador, a la "heroica", la inscripción de la "República Boliviana" y la leyenda "Libre por la constitución", se acuñó tanto en las de plata, como en las de oro.

**Características de su simbología:**

**Anverso:**

El busto de Bolívar, se encuentra, de edad más madura que los anteriores bustos, sus hombros se presentan desnudos, sin ningún adorno militar como en los anteriores, pero su cabeza se encuentra laureada, esto representa todavía, que se recuerdan sus glorias pasadas durante sus campañas.

**Reverso:**

Se sustituye, la alpaca por la llama, otro animal característico de la región andina. Este camélido se caracteriza por ser un animal de carga, su carne es parte de la base económica de su la alimentación de esa región. Simboliza a la fauna de nuestro país, desconocido especialmente el oriente, donde continúa siendo colonias. (Ver figura Nº 17)

La espiga de trigo, representa la riqueza alimenticia que ofrecía el Estado ya que, este alimento fue traído desde Europa por los españoles en la colonia y simbolizaba parte de la dieta de la época. (Ver figura Nº 18)

Sobre esta moneda, el modelo del troquel se utiliza para la acuñación de los soles desde (1834 hasta 1868). (Ver cuadro)

**Cuarta moneda**

> "…en su anverso el busto de Bolívar, se entra de civil, laureles en la cabeza y mirada a la izquierda. En el busto la palabra "BOLIVAR" y bordeando el busto del libertador en letra mayúscula, "*Libre por la Constitución*" y el valor de la moneda. En el reverso, se grabara en el centro el árbol de la libertad y nueve estrellas acompañándole: al pie del árbol de la libertad aparecerás dos alpacas sentadas enfrentadas, pero con el cuello levantado y la vista fija en la copa del árbol. En la circunferencia se verá, el costado izquierdo, la palabra "*República*", y en el derecho "*Boliviana*"…
>
> (Ver figura Nº 19 y Nº 20)

**Características de su simbología:**

**Anverso:**

El busto o la efigie, de esta emisión, corresponde a la petición de que el metálico se acuñara a lo "natural" y no adornado, con uniforme y condecorado, usado hasta entonces, disposición que cumplieron las dos cecas de Bolivia, es decir, la ceca de Potosí y la ceca de La Paz, la última inaugurada en el administración de Belzu, esta ceca desempeñó sus funciones por muy poco tiempo, pero sus emisiones fueron consideradas estrechamente significativas dentro de la numismática boliviana.

**Reverso:**

Después de haberla considerado por mucho a la Khiswara, como un instrumento, que simbolizara la riqueza y producción alimenticia, se la sustituyó por la palmera janchi, o conocida en el oriente como el árbol del coco o zunca, este elemento utilizado por los antiguos hebreos dentro de la acuñación de sus monedas, como habíamos mencionado anteriormente, la palmera janchi que puede alcanzar hasta cinco metros de altura, se caracterizaba por producir, el dátil, un fruto comestible. Sus fibras son empleadas para la confección de sogas y colchonetas, pero las hojas son aprovechadas para los techos y de abanicos.

## Características de las monedas (1865 - 1900)

Dando paso a la segunda parte de este trabajo, este periodo de 35 años se caracteriza por los continuos golpes de Estado, pero la figura más importante de este periodo dentro del área de la numismática, es la imagen de Mariano Melgarejo. Las continuas luchas internas por el poder, crean una nueva construcción de Estado, constituido por el modernismo de la época que da pasó a un nuevo sistema económico, como se lo considera al modelo decimal. Por otro lado emisión libre de los bancos privados o personas con dinero quiebra la participación de la moneda como instrumento de valor, ya que se ofrece metal al portador del billete pero en su simbología se encuentra más desarrollada.

**Quinta moneda**

> La moneda, en la administración de Melgarejo, se identifica por tener las siguientes características: en el anverso, los bustos sobre puestos de Donato Muños, sobre Mariano Melgarejo, los dos se encuentran sin uniforme militar. En el busto la de Melgarejo se encuentra la palabra "MELGAREJO", lo mismo para el busto de Donato Muñoz "MUNOZ" y bordeando los bustos de ambos en letra mayúscula, "*A los pacificadores de Bolivia. Melgarejo Muñoz*". En el reverso, se grabara en el centro "*Al valor y al talento*", circundando 9 estrellas: En la circunferencia se vera, las palabras "*Cantería de Potosí setiembre 5 de 1865*". (Ver figura Nº 21 y Nº 22)

**Características de su simbología:**

**Anverso:**

El busto de Donato Muños y don Mariano Melgarejo, se encuentran desnudos, esto quiere decir sin ninguna indumentaria militar, ambos se encuentran con el pelo recortado de la misma forma, y sus barbas tienen el mismo volumen aunque no se encuentran recortadas, como la imagen de otros personajes.

**Reverso:**

Dentro de la numismática la leyenda puede ocupar toda, la impronta y los costados de la moneda, la moneda acuñada por Melgarejo es un claro ejemplo, que para acuñar una moneda no se necesita un solo modelo. En este caso tan particular la frase que se encuentra inscrita: "*Al valor y al talento*" esta expresión significaba que otorgaba funciones a estos personajes "*Al valor"* (Melgarejo) y al *"talento*" (Muñoz), que los esposos Mesa mencionan en su obra citada (1998; 411pg), "…que los enemigos del gobierno parafrasearon así "Al valor y al talento del comepan (Muñoz) y al jumento (Melgarejo). (Ver figura Nº 23)

No solo esta moneda, comprometía a nivel político al general Melgarejo, o su primer ministro sino, que expresaba por medio de la inscripción una de las más sangrientas batallas que tuvo el departamento citado "*Cantería de Potosí setiembre 5 de 1865*". Esta batalla fue descrita por Tomás O'connor D'arlach, en su obra citada (s/d; 175pg), que menciona lo siguiente; *"…A fines de agosto, el general Melgarejo se dirigió con todo su ejercito sobre Potosí, y el 5 de setiembre derroto por completo al ejercito revolucionario en el sangriento combate de la cantería, donde sucumbieron tantos y tan ilustres jóvenes bolivianos que eran otras tantas esperanzas para la patria…".*

De esta forma el general Melgarejo, utilizó la moneda como instrumento de propaganda para consolidarse en el poder, y ninguno de sus enemigos políticos se quisiera sublevar.

Dentro de las características de las monedas las estrellas de esta emisión, aparte de representar los departamentos ya constituidos engloba al departamento creado por él, como es Tarata.

**Sexta moneda.**[8]

El producto de la asamblea de 1863, en esta etapa moneda el "boliviano" nace, con una nueva simbología, donde el orden simbólico propuesto se identifica al estatuto humano de la colectividad. Y esa la podemos encontrar en la descripción de Benavides (1972: 54p.), que es la siguiente: (Ver figura Nº 24)

**Características de su simbología:**

> "Anverso: Las armás de la república Reverso: una corona formada por dos ramás de laurel y el olivo, y al centro, el valor de la moneda. En el exergo superior el lema "la unión es la fuerza". Cordón: en alto relieve: "Bolivia Libre e Independiente-1825." Los metálicos de cobre serian de un centavo y de dos, con las armas de la república en el anverso y la corona de laurel y el olivo en el reverso, llevando el valor y el año en el centro".

**Anverso:**

Las armas de la república, se comienza acuñar en la moneda el escudo de armas que conocemos nosotros, producto de una misión militar francesa, se ordena la modificación de nuestro escudo de armas

8 Esta ley dictada, el 29 de junio por la Asamblea de 1863, introdujo el Sistema Métrico Nacional y la ley de especies monetarias. Esto quería decir, que el boliviano de plata de 100 centavos, fue sustituido por el peso fuerte de 272 maravedíes, esta medida fue adoptada como unidad monetaria de la nación.

y se coloca el cóndor en lugar de la moharra, de la misma manera que el águila francesa , esto quiere decir posándose sobre su asta.

**Séptima moneda**

En esta moneda existe un gran cambio en el diseño del símbolo, de las alpacas por instrumentos más modernos como símbolo representación de la modernidad. Las monedas acuñadas desde1893, fueron solventadas por las regalías de la aduana, y dieron paso al siglo XX.

Anverso: Las armas de la república Boliviana Reverso: una corona formada por dos ramas de laurel y el olivo, y al centro, junto con el valor de la moneda, se encontrará el caduceo. En el exergo superior el lema "la unión es la fuerza". (Ver figura Nº 25)

**Características de su simbología:**

**Anverso:**

Las armás de la república Boliviana, esta vez se representa de diferente manera, resultado de la modernidad del Estado Boliviano.

**Reverso:**

Lo importante de esta moneda es el caduceo, que es representación de una varilla con dos alas en la punta y rodeado de dos culebras, simboliza la concordia y del comercio dentro de un Estado

**TABLA CRONOLÓGICA DE EMISIÓN 1827 - 1900**

| Monedas 1825-1900 | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Nº | Tipo de emisión | Años aproximados de acuñación | Tipo de metal | Lugar de acuñación | Características de la moneda |
| 1 | 8 Sueldos | 1827 hasta 1840 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 2 | 4 Sueldos | 1828 hasta 1830 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 3 | 2 Sueldos | 1829 hasta 1830 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 4 | 1 Sueldos | 1830 hasta 1830 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 5 | 1/2 Sueldos | 1831 hasta 1830 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 6 | 8 Sueldos | 1831 hasta1840 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 7 | 4 Sueldos | 1834 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 8 | 2 Soles | 1834 hasta1839 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 9 | 1 Sol | 1831 hasta 1839 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 10 | 1/2 Sol | 1834 hasta 1840 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 11 | 8 Sueldos | 1841 hasta 1848 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 12 | 8 Soles | 1841 hssta 1847 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 13 | 4 Soles | 1841 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 14 | 2 Soles | 1841 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 15 | 1 Sol | 1841 hasta 1847 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 16 | 1/2 Sol | 1841 hasta 1847 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 18 | 8 Soles | 1851 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 19 | 1 Sol | 1851 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 20 | 8 Sueldos | 1848 hasta 1851 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 21 | 4 Sueldos | 1853 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 22 | 1/4 Sueldos | 1852 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |

| Monedas 1825-1900 | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Nº** | **Tipo de emisión** | **Años aproximados de acuñación** | **Tipo de metal** | **Lugar de acuñación** | **Características de la moneda** |
| 24 | 1 Sol | 1852 hasta 1856 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 25 | 1/2 Sol | 1852 hasta 1857 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Tercera moneda |
| 26 | 1/4 Sueldos | 1853 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 27 | 8 Sueldos | 1852 hasta 1856 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 28 | 4 Sueldos | 1853 hasta 1859 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 29 | 2 Sueldos | 1858 hasta 18588 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 30 | 1 Sueldos | 1853 hasta 1859 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 31 | 1/2 Sueldos | 1853 hasta 1858 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 32 | 8 Sueldos | 1859 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 33 | 4 Sueldos | 1863 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 34 | 2 Sueldos | 1859 hasta 1860 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 35 | 1 Sueldos | 1859 hasta 1865 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 36 | 1/2 Sueldos | 1853 hasta 1858 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Segunda moneda |
| 37 | 4 Sueldos | 1853 hasta 1859 | Plata (Ag) | La Paz (Paz) | Segunda moneda |
| 38 | 2 Sueldos | 1854 hasta 1856 | Plata (Ag) | La Paz (Paz) | Segunda moneda |
| 39 | 1 Sueldos | 1853 hasta 1858 | Plata (Ag) | La Paz (Paz) | Segunda moneda |
| 40 | 1/2 Sueldos | 1853 hasta 1855 | Plata (Ag) | La Paz (Paz) | Segunda moneda |
| 41 | Un Melgarejo | 1865 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Quinta moneda |
| 42 | 4 sueldos/ Medio Melgarejo | 1865 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Quinta moneda |
| 43 | 1/2 Sueldos/ 2 Melgarejo | 1865 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Quinta moneda |
| 44 | 1 Boliviano | 1864 hasta 1868 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 45 | 1/5 Boliviano | 1864 hasta 1866 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 46 | 1/10 Boliviano | 1864 hasta 1867 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 47 | 1/20 Boliviano | 1864 hasta 1865 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 48 | 1 Boliviano | 1867 hasta 1869 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 49 | 1 Boliviano | 1870 hasta 1871 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 50 | 20 Centavos | 1871 hasta 1871 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 51 | 10 Centavos | 1872 hasta 1871 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 52 | 5 Centavos | 1871 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 53 | 1 Boliviano | 1870 hasta 1872 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 54 | 20 Centavos | 1871 hasta 1872 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 55 | 10 Centavos | 1872 hasta 1872 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 56 | 5 Centavos | 1871 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 57 | 8 Soles/ 1 Onza | 1868 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 58 | 1 Sol/ 1/8 Onza | 1868 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 59 | 1/2 Soles/ 1/16 Onza | 1868 | Oro (Au) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 60 | Un Boliviano | 1872 hasta 1892 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 61 | 50 Centavos | 1873 hasta 1900 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 62 | 20 Centavos | 1872 hasta 1904 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 63 | 10 Centavos | 1872 hasta 1900 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |
| 64 | 5 Centavos | 1872 hasta 1900 | Plata (Ag) | Potosí (Pts) | Sexta moneda |

| Monedas 1825-1900 | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Nº | Tipo de emisión | Años aproximados de acuñación | Tipo de metal | Lugar de acuñación | Características de la moneda |
| 65 | 2 Centavos | 1878 | Cobre (Cu) | Paris - Francia | |
| 66 | 1 Centavo | 1878 | Cobre (Cu) | Paris - Francia | |
| 67 | 20 Centavos | 1879 | Plata (Ag) | | Sexta moneda |
| 68 | 2 Centavos | 1883 | Cobre (Cu) | Paris - Francia | |
| 69 | 1 Centavo | 1882 | Cobre (Cu) | Paris - Francia | |
| 70 | 10 Centavos | 1883 | Niquel (Ni) | Paris - Francia | |
| 71 | 5 Centavos | 1883 | Niquel (Ni) | Paris - Francia | |
| 72 | 10 Centavos | 1883 | Niquel (Ni) | Paris - Francia | |
| 73 | 5 Centavos | 1883 | Niquel (Ni) | Paris - Francia | |
| 74 | 10 Centavos | 1892 | Niquel (Ni) | Birminghan- Gran Bretaña | Séptima moneda |
| 75 | 5 Centavos | 1892 | Niquel (Ni) | Birminghan- Gran Bretaña | Séptima moneda |
| 76 | 10 Centavos | 1893 | Niquel (Ni) | Paris - Francia | Séptima moneda |
| 77 | 5 Centavos | 1893 | Niquel (Ni) | Paris - Francia | Séptima moneda |

Fuente: Asbun- Karmy

## A modo de conclusión

Como se ha podido demostrar, el Cerro Rico duró mucho tiempo como emblema, los poderosos empresarios mineros buscaron ser el todo sobre el Estado a fin de lograr políticas propicias a su trabajo. Durante gran parte del siglo XIX, Bolivia fue un país rural, esto quiere decir, que se lo representa manipulable. Donde la población, la minoría se encontraba en las ciudades principales, y la mayoría de la población se encontraba en el campo. Esto nos ayuda a comprender que la moneda fue el instrumento para transmitir los valores del Estado.

Al parecer los motivos emblemáticos fueron de conveniencia para los que se encontraban en el poder. La moneda fue un medio de propaganda en el siglo XIX, ya que tiene valor de cambio, y se trasladaba hasta el sector más alejado y llevaba con él, las inspiraciones de los ensayistas y convenciones constituyentes ofreciendo la idea de unidad y una participación más activa del Estado dentro de la población.

A lo largo del siglo XIX, la moneda ofreció a Bolivia un instrumento más para desarrollar la identidad del país, y así poder sobrellevar las penurias que afrontaba el país.

## Bibliografía

ASBUN – KARMY, Luís Alberto.
1977 **Monedas, Billetes, medallas y acciones documentos bancarios**. Editorial Quelco. Oruro; 461pg.

JOURNAL USA
2006 **"SOCIEDAD Y VALORES ESTADOUNIDENSES. Instantáneas de Estados Unidos"**, ed. Journal USA. Washington, DC, 65p.

BAPTISTA GUMUCIO, Fernando
2002 **Las monedas de la independencia**. La Paz, Editorial Santillana.

BENAVIDES, Julio
1972 **Historia de la moneda en Bolivia**. Ed. "Puerta del Sol" La Paz

BURZIO, Humberto
1958 **Diccionario de la Moneda Hispano Americana**. Santiago - Chile. Ed. Fondo Histórico y Bibliográfico.

MESA, José, GISBERT, Teresa, MESA GISBERT, Carlos.
1998 **Historia de Bolivia**. Ed. Gisbert. La Paz-Bolivia. 802 Pg.

O'CONOR D., Tomás
S/d **EL GENERAL MELGAREJO. "Dichos y Hechos de este hombre Célebre"**.

# Una Mirada Autocrítica a la Historia del THOA: 1980 al 1997

***Felipe Santos Quispe***[1]

## Introducción

A propósito de la acreditación comunal y el reconocimiento de la comunidad académica del PIEB, nos ha permitido hacer un balance de una de las únicas comunidades académicas, como es el THOA, en sus cuartos siglos de vigencia, que de alguna manera contribuyó a la profundización del movimiento social indígena contemporáneo.

El trabajo de investigación sobre la "Historia y Crítica del THOA", se sustenta en una escuela del pensamiento indígena, que se ha recreado sobre la base del referente del modelo comunitario. El modelo de referencia, entendida como el sistema socioeconómico y político-ideológico de las comunidades originarias. Este pensamiento comunitario se reproduce continuamente, late a través de la historia y adquiere fuerza en función de los medios y las finalidades, en la medida proporcional del avance de la civilización indígena. Este marco de referencia es el hilo conductor del presente trabajo de investigación.

Para el desarrollo del trabajo de investigación, se ha optado por la aplicación del método de la historia oral (reflexiones colectivas y personales) y la revisión documental, enmarcada en un proceso interactivo en relación directa con los poseedores de la memoria colectiva: Fundadores, miembros, personas cercanas, externas y comunitarias, como testigos de nuestro accionar. El trabajo de investigación se inició con sesiones de reflexión en forma permanente entre los miembros del THOA en base a preguntas estructuradas abiertas y cerradas, que viabilizaron el desarrollo de las temáticas. En esta ocasión, los resultados, del presente trabajo son puestos en consideración a las personas que cercanamente se vincularon con nuestra Comunidad-THOA.

## El escenario nacional

### El contexto nacional

Históricamente, los pueblos y naciones "indígenas" (Qullanas), demandaron respeto a su continuidad como civilización frente la sociedad q´ara, sean estos extranjeros o descendientes de éstos: Terratenientes, latifundistas, empresarios, militares, policías etc. La historia reciente, a partir del 1952, los criollos y mestizos imprimen una cooptación de la lucha Qulla, expresada en el "Congreso indígena del 45", como una forma de prórroga del poder con tintes democráticos. Y a fines del año 60 ensayan gobiernos militares defactos, por cierto muy delicado para el escenario qullana, pues la agudización del conflicto sacude la conciencia de las comunidades (ayllus) y a sus hijos de estos dentro los cuarteles, pues se mencionó en esferas urbanas un descontento de la "clase tropa" referida a los soldados y los suboficiales de bajo rango. Esta información de poca relevancia en medios masivos es un elemento a considerar, que por cierto, en los hechos estaba debilitando el discurso de la "defensa de la patria" que cada vez era débil la interpelación a la "clase tropa", sumado esto a las manifestaciones aisladas de los padres de familia de no enviar a sus hijos al cuartel, fue un elemento que minó las esferas del Ejército.

A partir del año 70, las aspiraciones y demanda de las naciones "indígenas" adquirió mayor fuerza en el ámbito de la práctica política del Estado. Se insiste en el derecho a participar como "indios" u "originarios", y no como "campesinos" ruralizados por el MNRismo. Esta demanda comunitaria basada en la identidad histórica requiere la redefinición del Estado oligárquico (Qara). Es decir, en primer lugar, que el qullana imprima su visión de Estado-Nación dentro o fuera del estado oficial. Y en segundo lugar el Estado se adapte a las grandes mayorías, y esto se traduce como el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de pueblos y naciones tradicionalmente excluidos. En la primera opción se ubica el pensamiento indianista, esta le imprime una lectura del "indígena" a partir de lo urbano con posturas radical y fundamentalista. En esa dirección, se orienta el pensamiento qullana, a partir de una visión

1 (Fundador de la primera comunidad)

olística rural comunal de equilibrios y convivencia entre forasteros, agregados y qullanas, este proyecto de civilización es una continuidad del movimiento de caciques expresada en el Congreso de 1945. En la segunda opción se ubica el movimiento katarista, y en el peor de los casos serán los kataristas de liberación que postulan la incorporación de la lectura revisionista de la izquierda y postulan la reinvidicación de derechos a través del sindicalismo.

La situación política e ideológica de los años 70 tuvo muchos que ver con la formación de los pensadores de origen indígena aymara y qichua. En ese contexto van surgiendo los nuevos actores orientados, unos al sindicalismo campesino y otros a la parte intelectual indígena. Los que posteriormente convergieron hacia una caracterización del movimiento campesino de orden clasista, étnico y nacional y, reflejado en la CSUTCB, sindicalismo centrado en el campesinado del altiplano. Por otro lado, lo popular-izquierdista es desplazado, poco a poco, por un carácter indígena, como un nuevo eje de rearticulación ideológica y orgánica, con proyecciones políticas, como lo harían los partidos de corte indianista y kataristas (PIB, PI, MITKA, MRTKA, MRTKL, FULKA y muchos otros). El ámbito político de esta última opción, sentía carecer de elementos teóricos del mundo comunitario para su reafirmación, ideológicamente en un sentido general orientaba el escritos Fausto Reinaga, pero en la demostración teórica y empírica del modelo del Ayllu se carecía de elementos estructurantes de un estilo de vida, de lucha y de organización. Específicamente, la segunda generación de indígenas tuvieron que ingresar a la UMSA, palpo concretamente esta debilidad de sistematizar los saberes de los abuelos. La necesidad de develar la sabiduría de los abuelos y traducirla en términos ideológicos y políticos fue un espacio de necesidad histórica y cubierta por el THOA a partir de los años 80.

El THOA, genera debates desde el ámbito académico, sobre temas vedados por el marxismo y el estructural funcionalista. Términos y temas como: q´aras, ayllu, chacha warmi, etc. permitió debatir, aun en esferas urbanas y rurales. La profundización de los movimientos de caciques, su difusión y educación permitió acumular saberes comunales que logró acompañar la dinamicidad de la federación de ayllus, que a un principio se la denominó la continuidad del Ayllu hacia el interior de las naciones qullanas.

Los años 90 se caracteriza por un escenario de continuidad de movimientos sociales indígenas con una visión propia y profunda, se trata de la Federalización de Ayllus en el altiplano del occidente boliviano, que cubre cinco departamentos: Oruro, Potosí, Sucre, Cochabamba y La Paz. Estas organizaciones locales pronto adquieren una representación departamental, para luego proyectarse a nivel nacional expresada en El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu "CONAMAQ", acompaña y profundizan el proyecto de la reconstitución de un Estado propio con equidad y justicia. Esta interrumpe ambos modelos de sociedad: la capitalista y la marxista expresada en la dualidad de la Izquierda y la Derecha, que en menor proporción aportaron en un proyecto de sociedad equilibrada.

**"Movimientos sociales indígenas"**

Las demandas y aspiraciones de los movimientos sociales indígenas son históricas, por lo mismo, todo abordaje de investigación debe partir de la comprensión de la continuidad de las luchas indígenas de forma paulatina. Por tanto, partimos del hecho que los levantamientos indignas más densos que la historia registra, están articuladas bajo el principio de la continuidad de una propuesta de civilización que tiene un referente cultural anterior a la colonia.

Una de las continuidades más recientes data del año 1980, donde los movimientos sociales indígenas y no indígenas, libraron un lucha desproporcionada contra las devastadoras políticas económicas neoliberales, que tuvo una seria intención de desestructurar las demandas socioeconómicas y políticas de los pueblos y naciones indígenas.

La acumulación de las demandas indígena fue progresivo bajo un común denominador de reconstruir su propio Estado u optar por la construcción de un nuevo Estado. Estas posturas posteriormente, agudizan las demandas y se articulan en las próximas décadas demandas inéditas que buscan la construcción de un nuevo país, dirigido por organizaciones indígenas de las tierras bajas, que organizaron el Primer Encuentro de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano conducido por (CIDOB), y posteriormente dio lugar a la marcha por la "Dignidad y el territorio". Esta propuesta compatibiliza con las demandas históricas de los indígenas de occidente, este fue una articulación natural bajo un proyecto similar de reconstruir un nuevo Estado capaz de expresar las demandas de los pueblos y naciones indígenas.

A partir de la misma década, entra en escenario las Federaciones de Ayllus en el altiplano del occidente boliviano, y después de media década, se fortalecen y conforman organización con basta representación departamental, para luego proyectarse a nivel nacional (CONSAQ y CONAMAQ). Esta organización matriz profundizan el proyecto de la reconstitución de un estado propio, y como un paso previo postulan

la Constituyente, que garantice la continuidad de su propuesta plurinacional. Esta demanda se articula con la guerra del agua, efectuada en Cochabamba, que posteriormente desembocaría en la demanda de octubre del 2003. Estas demandas quedan inconclusas, pero latentes dispuestas a manifestarse en plazos próximos, en función del no cumplimiento, básicamente de una constituyente con dosis mayor de visión indígena, en la que se incluya la nacionalización profunda del gas, la autodeterminación, autonomía y de otros recursos naturales y temas de interés nacional.

**Pensamiento comunitario**

El marco conceptual, entendido como la teoría, "...considerada como un conjunto de conceptos relacionados que representan la naturaleza de la realidad" (Hernández, Roberto y otros.1998; 37). del presente trabajo de investigación se enmarca en una escuela del pensamiento indígena, que se ha construido a partir del referente de la comunidad. A diferencia de la lectura de la realidad histórica lineal, cíclica o espiral, el THOA propuso una visión de contexto del "Qip nayr uñtasis sanaqapxañani", que articula el pasado y el futuro en un presente ahora: Pachakuti.

Esta visión del pensamiento circular, que parte de un punto y retorna con mayor fuerza de forma continua, caracteriza el accionar del proyecto político institucional del THOA. Simbólicamente, se configura a la gota de agua que cae y labra la tierra, penetra y se expande a medida que las gotas son continuas al igual que la vertiente madre, pero sin perder el punto de partida. Figurativamente, se asemeja a un punto, de la cual se desprende una línea expansiva que vuelve al mismo punto, y la siguiente línea surgen con más fuerza y vuelve con mayor intensidad, así sucesivamente se configura EL PACHA y el KUTI. Es decir, es un proceso traslapado o escalonado como el techo de paja, una sobre otra, sin perder su continuidad. De este pensamiento hecho realidad, se desprende la fuerza de los medios que debe ser proporcional o reciproco a la legitimidad del fin, que no es otra cosa que el fortalecimiento de la civilización Qullana.

La lectura de la realidad que nos condujo a tomar una posición inicial sobre el pensamiento del THOA, nos llevó a considerar que el pensamiento occidental es totalitario y apunta a eliminar la vida y la diferencia: las comunidades. Con dicho propósito se emplearon muchos recursos y trampas, que distorsionan el avance de las luchas de las nacionalidades. De esta manera, las contradicciones de la derecha y la izquierda o el capitalismo y el socialismo comparten un común denominador, de apostar al desarrollismo capitalista, esto se expresa en la producción a mayor escala con el mínimo esfuerzo y el saqueo y la destrucción de la naturaleza, que repercute a sí misma: la humanidad. De esta manera acabar con las civilización Qullana, a esto lo llamo descivilización.

Aquí el concepto colonial queda corto, pues esta visión colonial es solo una manifestación del pensamiento occidental que se reduce a una forma de ocupación territorial y administrativa y no supone un sistema de vida. Fanon ya lo digo, "el colonialismo es solo un concepto emocional llevado al plano estatal" (Fanon, Frantz.1965:88), superada este aspecto, no resuelve el problema occidental. Por lo mismo, el pensamiento Qullana apunta al pensamiento occidental como una totalidad de su estilo de "vida". Es decir, el Qullana no debe ubicarse en ninguno de los términos de occidente (pensamiento no indígena), esta acción de veras amenaza de muerte a occidente. Internamente, a los que aceptan ser colonizados es apropiado hablar de descolonización, pero para el indio o Qullana sería la desoccidentalización en todas sus dimensiones y fases que caracteriza a occidente. "Las descolonizaciones, por ejemplo, realizadas por la izquierda del sistema, son el reemplazo de los administradores europeos por administradores nativos. Es la misma cosa. Los nuevos países devinieron colonizadores justamente en el proceso de descolonización" (Roberth, Jaulin. 1980;9). De esta manera confirmamos nuestra posición política-ideológica, y evitamos ubicarnos en un referente occidental. Por tanto, evidenciamos, que lo único que amenaza al totalitarismo es la vida de la Comunidad. Por esta razón, interiorizamos el JACH´A QHANA (la claridad del pensamiento inagotable) el PACHA (fuerza dual del JAQI) que es nuestra QAMASA (energía inagotable) ilimitada y continua de lucha.

Este pensamiento caracterizó la lucha de los jilatas y kullakas (hermanos) antes y después del THOA, y marco el proyecto político-ideológico del THOA que se expresa en sus diversas dimensiones del que hacer del THOA, tanto en la acción académica, institucional y política. Por tanto, la misión del THOA es preciso: develar, acompañar, profundizar fortalecer y empoderar a los Ayllus. Este sueño, comparte con lo que decía, Gandhi. "No represento ninguna idea nueva, sólo pretendo arrojar nueva luz sobre muchas verdades antiguas"(Mahatma Gandhi), citado en el texto (Drevet, Camille.1976;87)

En este sentido, el proyecto político del THOA estuvo orientado en recrear el pensamiento indígena, sostenida en el pasado hecho presente a través de la historia oral, y se proyecto a un futuro presente: Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani, que permitió avanzar continua y paulatinamente en el fortalecimiento de la identidad Qullana, y a su vez incorpora visiones plurales que debe ajustarse a una relación reciproca o equidad proporcional con justicia al consenso legítimamente establecido en el Ayllu.

A partir de este concepto inicial, al interior del THOA, se generaron pensamientos urbanos denominada proceso de descolonización, enmarcada en una visión cíclica de la memoria larga y corta, que indujo a pensar en una suerte de pérdida/recuperación del pensamiento indígena. Esta forma de pensar es valida, en espacios con poco referente e identidad indígena. Pretender validar para una vertiente indígena, que significa considerar que el colonialismo es una forma de vida, una propuesta de sociedad. Lo cual, esta lejos ser considerado como tal. El colonialismo no es otra cosa que una ocupación de un espacio en base a una conquista, con fines de saquear y borrar todo vestigio de vida. Lo cual no es una propuesta de sociedad. "El término colonialismo creado por el opresor es demasiado afectivo, demasiado emocional. Es situar un problema nacional en plano psicológico" (Fanon, Frantz.1965:88). Es una especie de terrorismo sin rostro que simplemente gobierna con el miedo. Por tanto, la descolonización es válido para ciertos sectores, y será menos provechoso para los indígenas, sobre todo, si esta es contestataria o revisionista, que actúa en función de la agresión del colonizador, lo cual supone elaborar referentes a partir de un plano meramente emocional, sin atacar las esferas del poder y el pensamiento. "Así es como en el espíritu de estos demócratas, el contrario de colonialismo no es ya el reconocimiento del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, sino la necesidad del escalón individual de comportamiento menos racista, más abiertos, más liberales" (Idem.1965:88).

## Formación política, ideológica, académica e institucional de la primera comunidad del THOA

### Origen de la primera comunidad

La conformación del THOA se da bajo la articulación de dos proyectos políticos ideológicos, que se fueron gestando a partir del año 76 al 80. Uno de los proyectos políticos ideológicos a considerarse proponía conformar un trabajo académico a partir de una visión katarista. *"El primer intento de conformar un grupo de cientistas sociales aymaras dedicados a la practica de la historia oral en lenguaje materna surgió del efímero núcleo formado por Tomás Huanca, Roberto Choque, Simón Yampara, Víctor Hugo Cárdenas y mi persona, en el seno del polifacético movimiento katarista. Luego de disolverse este primer intento, la iniciativa –reducida a Tomás Huanca y mi persona- se plasmó desde fines de 1982 en la convocatoria a un segundo grupo de corte más académico, afiliado a la carrera de sociología de la UMSA"(Rivera Silvia. pag.3)* El segundo proyecto político ideológico se circunscribe a la visión indianistas y qullana, esta data a partir del l976. Como comunidad hemos mantenido nuestra convicción y lealtad al indianismo. A partir de finales del 70 conversamos con Tomás Huanca de conformar una comunidad académica que acompañe a los movimientos indianistas. Por tanto, el presente trabajo se circunscribe básicamente en la visión indianista y qullana de la cual soy parte activo desde sus inicios.

La conformación de grupos cohesionados vinculados a criterios ideológicos comunes y con carácter de mantener actividades reflexivas y generar comunidades organizativas institucionales y políticas, estuvo ya presente desde el ambiente colegial en el 40 por ciento de los miembros del THOA. Muchos de los que conformamos la primera comunidad del THOA estuvimos vinculados desde el colegio: Ayacucho y Bolívar. Estos establecimientos, por su naturaleza de absorber estudiantes indígenas y participar activamente en eventos de reivindicaciones de su entorno, eran denominados "combativos", estos eventos, logro generar amistades y comunidades de estudio que se complemento con la vida política partidista al interior del ambiente universitaria. Es decir, el origen de los miembros fundadores de la primera generación en su mayoría, el 60 por ciento se remonta a partir de la vida y ambiente universitaria, y el resto del 40 por ciento se remonta a la vida colegial.

En los años 75 al 80, en la vida extra universitaria, las actividades culturales zonales permitió reflexionar tímidamente y esporádicamente temáticas indígenas a partir de nuestra propia reflexiones y complementar nuestros debates con los textos polémicos del escritor Fausto Reinaga. Básicamente, el propósito consistía en compartir experiencias y participar en eventos culturales, musicales, religiosos y políticos. Algunos conformaron conjuntos musicales, organizaciones sindicales y hasta participaron en congregaciones evangélicas y no evangélicas. Previa a la interiorización política, tuvimos una formación elemental en la música y la religión. En este último ambiente, aprendimos muchos de las religiones fundamentalistas, sean estos cristianos o no, se trata de las congregaciones y centros místicos: Adventista, Bautista, Metodista, Fé Bhahia, Rosa cruces, Gnósticos y otros. En cada participación se generaban debates interminables, y en muchos casos se debatían acaloradamente, que herían el alma, porque se trataban de discusiones entre indios sobre temas no propios.

A finales del 70 nos vinculamos tímidamente a los movimientos sindicales y movimientos políticos: kataristas e indianistas. Desde el año 78 se profundizó nuestra participación en la vida universitaria. La actitud y comportamiento de los primeros años de la vida universitaria fue escuchar atentamente las co-

rrientes teóricas del marxismo, funcionalismo y el estructuralismo. No fueron temas sencillos que digamos, leer a los clásicos y de entrada abarcar los tres tomos del capital de Marx, Maxs Weber Talcot Parson, Willer, etc. sin previa introducción, muchos quedamos noqueados. Era entre el primero y segundo año, en que algunos hermanos cambiaron de carrera, ya sea por finalidades económicas o por dificultades de no tener acceso a la información de primera mano, pues el costo de los textos era elevado y pocos de los textos se podían encontrar en el mercado. Sin embargo, la reflexión comunal y el movimiento indígena siempre nos mantuvieron unidos.

A partir del tercer año, en la carrera de Sociología tímidamente se incorporó temáticas del mundo indígena en los trabajo prácticos, debido a que cada hermano al proyectar su tesis de investigación incorporaba temas indígenas. Esto permitió articular grupos de trabajo entre hermanos de forma natural al interior de la universidad, y participar activamente en movimientos sociales dentro y fuera de la universidad. Al interior de la universidad, desde del segundo año, la formación ideológica era muy activa, se participaba en eventos políticos y se formaron grupos de lectura del marxismo e indianismo. Y dentro el pensum regular de los talleres se formaron grupos de estudio con nombres indígenas, por ejemplo: los "Amautas" (sabios indígenas), con la finalidad de efectuar un t´inku (encuentro de pensadores) con los "Sofistas" en la que participaban los criollos y mestizos, estas actividades creativas muy pronto, provocó cierto disgusto en su entorno, pues era común escuchar en los pasillos de la UMSA "…estos indios tienen la osadía de manifestarse…"(Críales Lucila; C-2. 2003).

La primera generación de miembros fundadores de la comunidad THOA, estuvo compuesto por 11 personas, todos se formaron dentro el área de ciencias sociales, específicamente, pertenecen a la carrera de sociología. Del total mencionado, el 73 por cientos son de origen indígena Aymara y Qiswa, tanto de comunidades rurales como urbanos. El restante 27 por ciento estuvo compuesto por criollos y mestizos de origen urbano (Anexo: No.1). Estos jóvenes indígenas, pertenecen a la segunda y tercera generación de migrantes, que se incorporan a la carrera universitaria, posterior a la Reforma Agraria de 1952.

La elección de una carrera universitaria, como la de Sociología expresa previamente un bagaje de reflexión interna de búsqueda de justicia, equidad e identidad, bajo un referente cultural indígena. Sociología, no es una carrera que forme profesionales para un mercado capitalista, probablemente, para los mestizos y criollos, pero para los indígenas era un espacio de reflexión y de recreación del pensamientos indígena. Con dicha visión, muchos de los fundadores asumimos el reto de conocer los pensamientos occidentales de una manera crítica. Por cierto, la inserción en el ambiente universitario se da en condiciones no tan favorables, donde el entorno se caracterizó por concepciones y prácticas de visiones capitalistas y nostalgia marxista. En este tipo de escenario, la lectura de la realidad, por parte de los criollo-mestizos estuvo sesgada por el desarrollismo y el modernismo. En esta situación, el indígena era considerado un resabio del pasado, y como tal causa del atraso del país. Sin embargo, en los hechos la sociedad urbana intenta simular la existencia del movimiento social indígenas latente, que se reproducía paulatinamente. A partir de dicha apreciación, se explica la conducta criolla-mestiza de marcar las diferencias en los espacios de decisión. Indirectamente, ellos nos exhortaban que los espacios públicos y privados son feudos, que pertenecen a las "elites" y sus aparatos de control. Es decir, nuestra presencia en la urbe y en particular en el ámbito universitario fue una amenaza a la integridad de su sociedad, pues solo otro modelo de sociedad con pensamiento propio, puede debilitar significativamente las esferas de su poder. Frente a la realidad de los hechos, la sociedad urbana simuló ignorar el avance del "movimiento indígena", tal vez esta es una de sus debilidades de subestimar e ironizar lo diferente. Sabemos que la "… psicológica colonial consiste en la hipocresía más cínica que la historia a develado. La verdad sostenida por la mentira repercute por inercia con mayor fuerza a las estructuras que la sostienen" (Santos, Felipe. C-4; 2003).

A partir del nuevo orden socioeconómico mundial y el debilitamiento del bloque Soviético, resurgen las demandas nacionalistas de los pueblos Rusos. Sin embargo, en nuestro país la izquierda-derecha se aferraron a sus posturas tradicionales, consideraron que su pensamiento era lo único y último, del avance científico. Y el indígena, en el mejor de los casos, para la izquierda tradicional era considerado como campesino, por lo mismo pequeño burgués destinado a ser la masa, y pensar por ella y ser liderizado por los obreros. Sin embargo, en el fondo de los sentimientos eufóricos de los q´aras se manifestaba una actitud de sorpresa ante la reflexión y producción teórica ideológica al interior de la UMSA. La estrategia ya no era la exclusión del indio, sino su incorporación como ciudadanos bolivianos, "…integrados en sólido cimiento el mercado interno y la castellanización. El indio debía desaparecer con el mestizaje, la educación, la migración a los centros urbanos y la parcelación de las comunidades, y desaparecer sus vestigios en los museos y documentos culturales de la nueva nación" (Rivera, Silvia.1984; 19).

El proyecto integracionista de la sociedad criolla, fue una condicionante que intentó adoctrinar al indio al mejor estilo de los misioneros y evangelizadores coloniales. De otra manera no se explica el

hecho de que al interior de la UMSA, en foros, conferencias y reuniones, hacían alusión a que el indio se sintiera responsables del subdesarrollo, por no estar a la altura de los "cambios y la revolución", por lo mismo destinado a ser pongo político. En el peor de los casos, los movimientos indígenas kataristas de liberación eran más vulnerables, en cuanto se refiere a los indianistas que simpatizaban con Fausto Reinaga, la ala más radical del PI (Partido Indio) y kataristas de línea indianistas, todas expresadas al interior del MUJA (Muvimiento Universitario Julian Apaza), pocos se convirtieron a la izquierda, y poco o nada a la derecha. En lo que respecta a los miembros del THOA estos no fueron presa fácil del adoctrinamiento, si bien el 10 por ciento de los fundadores comunarios del THOA tuvo un "… recorrido efímero por partidos de izquierda o socialistas, pero, posteriormente retomaron a las sendas de los movimientos sociales indígenas" (Mamani, Humberto. C-6; 2004). Estos, entraron a los partidos de izquierda con un criterio de adquirir experiencia política antes que asumir sus postulados.

**Formación política, ideológica, académica e institucional**

La mayoría de los miembros fundadores indígenas tuvieron una formación política-ideológica indianistas. La articulación natural campo/ciudad generó una reflexión propia y dinámica, que condicionó a la articulación de movimientos sociales indígenas. A nivel urbano, se complementaba la reflexión propia y la memoria colectiva, esta última expresada en los seminarios, talleres, congresos y foros. Adicionalmente, se añadía con la lectura del escritor Fausto Reinaga y las producciones del centro Chitacolla. El año 1982, una buena parte de esta experiencia, participó activamente en la conformación del PI (Partido Indio), pero es preciso mencionar, que esta tienda política, fue más reflexiva que activa, sin embargo, fue una experiencia válida de medir el grado de identidad en el que se encontraba el "movimiento indígena".

La vertiente indianistas pertenece a un movimiento de basto alcance, tanto a nivel nacional, sudamericano y mundial. En ese momento, la práctica política del indianismo estuvo ligado al Consejo Indio Sudamericano (CISA) y esta al Consejo Mundial del Pueblo Indio (CMPI). El año 1985, la generación adulta del PI propuso postularse a las elecciones nacionales, pero por las condiciones limitadas de los medios y poca aceptación de tendencias radicales, se decidió no participar. Y la generación nueva consideró que los indígenas tenían una debilidad a superarse a largo plazo, se refería a la no articulación campo/ciudad, esta carecía del complemento fundamental de las autoridades comunales y antiguos caminantes.

El 20 por ciento de los fundadores de la primera generación tienen una experiencia política sindical katarista de tendencia indianista. La otra vertiente katarista tiene un referente revolucionario de liberación, esta tendencia no es compatible con la primera por dos razones. Primero, porque tiene una vertiente izquierdista o socialista, y por la otra, su práctica política se basa en la alianza, pactos y convenios de una manera muy elitista. Esta forma de práctica política, permitirá el año 1993 capitular en la derecha más recalcitrante, que registra la historia en nuestro país. Posteriormente, ambos sucumbirán ante los avances del movimiento social indígena. Es necesario precisar, que la ala del indianismo, desde su fundación no vendió su alma ni sus principios, menos su dignidad, a ello se debe su fortaleza y aún sigue como referente en los movimientos indígenas contemporáneos.

La formación política al interior de la UMSA, se caracterizo por participar militantemente en movimiento indígena al interior de la UMSA. El MUJA (Movimientos Universitario Julián Apaza) y el CEC "Centro de Estudiantes Campesinos". La acción política en el CEC nos permitió lograr obtener un programa de becas dirigido a estudiantes de origen rural, que tuvieran puntajes altos, más allá de los 70 puntos. Este programa, permitió articular diversas generaciones y orígenes, que dinamizo la formación y la reflexión política. A su vez facilitó la coordinación con MUJA y la CSUTCB "Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). El CEC un espacio de reflexión multicultural y práctica política, donde muchos jóvenes de distintos orígenes: indígenas de tierras bajas, de occidente, mestizos y criollos, generaron un escenario de hermandad y de reflexión teórica, que permitió fortalecer a los movimientos sociales indígenas al interior y fuera de la universidad.

Por otro lado, se debe considerar que lo miembros fundadores del THOA tuvieron avances previos de formación política intelectual fuera y dentro las aulas de la UMSA. La mayoría de los miembros ya tuvieron una experiencia institucional y política previa, por ello el THOA fue una consecuencia natural de articular las diversas tendencias, políticas, institucionales, académicas e intereses personales. El marco general sobre la cual nos articulamos fue la búsqueda de profundizar nuestra identidad y recrear el pensamiento indígena. Por tanto, los primeros miembros del THOA ya habían tenido una experiencia previa en otras instituciones. *"Es así, que Ramón Conde y Felipe Santos eran gestores del Partido Indio (PI). Y muchos simpatizaban la línea indianista del escritor Fausto Reynaga. Los partidos y los movimientos se articularon en el ambiente universitario en él, con MUJA (Movimiento Julian Apaza). Ruth Flores, como Marcelo Fernández y Humberto Mamani eran los que simpatizaban con los movimientos indígenas. Estéban Ticona, si bien simpatizaba, su accionar se orientaba a un interés académico – intelectual, era*

*un investigador de la cultura Andina y canta-autor de canciones de cambio social y de la música andina. Vitaliano Soria era dirigente de las juntas vecinales, deportivos y de la federación de maestros de La Paz y del sindicalismo magisteril, y a su vez, ligado a las primeras agrupaciones profesionales del katarismo"* (Soria, Vitaliano:2004)

A nivel de competencia de estudio expresada en el puntaje promedio, que no solo te mantenía vigente en el CEC, sino, esto nos daba un aval y prestigio de participar y vincularnos en diferentes organizaciones, tanto a nivel interno de la UMSA y fuera de ella. A nivel de la competencia de grupo de estudio, este tuvo un carácter intercultural, que se expresa en actividades de estudio, actividades deportivas, viajes, visitas a comunidades. El hecho de lograr buenas notas para el CEC y mantenernos vigentes como una forma de demostrar nuestra capacidad, fue una vía que nos permitió asumir retos tempranos en la enseñanza aprendizaje. Más allá de las buenas relaciones con los catedráticos y los compañeros, ¡ilatas y kullakas (hermanos indígenas) se valoraba también la trayectoria de la formación política e institucional. Por este hecho, que a partir del tercer año nos perfilemos como ayudantes de algunas materias no troncales, esto dio lugar a sumar prestigio que nos facilitó participar en los centros de estudiantes.

Paralela a la actividad institucional al interior de la UMSA, muchos de los fundadores se vincularon con ONGs (organizaciones no gubernamentales) como CERES (Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social), CIDOB (Centro de Investigación Documental de Bolivia), Instituto Indigenista Interamericano, INE (Instituto Nacional de Estadística), INDICEP de Oruro, Radio Bolivia (de Oruro) y otros. Esta acumulación de conocimientos permitió ensayar la creación de una primera institución indígena de nuestra generación en La Paz, denominada CITIC (Centro de Información Tiwanacu Integración Campesina). Este fue un primer ensayo intercultural de aglutinar aymaras y qischwas, a la cabeza de Rosendo Condori (abogado y estudiante de sociología) y Florencio Arratia (biólogo), el primero originario de Pacajes y el segundo de Santiago de Oje, ambos fueron parte de uno de las vertientes indianistas que estuvo a la cabeza de Raymundo Tambo, que falleció a fines del 70, por lo mismo se encontraban preocupados, pues su compañero falleció por un aparente accidente, sin embargo, fue un crimen de lesa humanidad, su error fue haber renunciado al colegio militar. Pues, el caminaba por la carretera y fue atropellado, y esto nunca se esclareció, quedó impune el hecho. Por lo mismo, había que reconducir el proyecto político, en este caso, lo más recomendable era la actividad indirecta política de mimetizarse en instituciones de beneficencia como las ONGs. Aquí se dio, el siguiente punto de continuidad de generar comunidad y activar la ideología directamente con los niños y jóvenes en las comunidades. Esta primera actividad se caracterizaba por imprimir una relación cultural con las comunidades originarias, escuelas y colegios en el área rural. La actividad consistía en dar clases y apoyar en la formación de bibliotecas comunales con textos en calidad de donación de hermanos y amigos, Embajadas y fundaciones. La experiencia fue valiosa, esto permitió fortalecer la identidad y la reflexión institucional. Después de dos años, la institución se redujo a pocas personas debido a la exigencia de la formación académica, y la institución se dedicó a la producción de camélidos en la provincia Pacajes.

## Primer t´inku entre q´aras e indios y el nacimiento, legitimación y fundación formal

### Del sueño comunitario a la misión y los objetivos

Uno de los primeros desafíos inéditos que experimenta la primera comunidad del THOA es el asimilar la enseñanza de los abuelos, referida al pensamiento olístico y plasmarlo al interior del THOA, confrontación la conformar de una comunidad de q´aras e indios (t´inku intelectual), en la que convergen dos proyectos centrales de kataristas e indianistas y en su interior con variación de visiones políticas- ideológicas e interés académico. El escenario del encuentro se da en las aulas de la universidad Mayor de San Andrés "UMSA". En las aulas y los archivos, surge la idea de conformar comunidades de estudiantes que reflexionen y fortalezcan las instituciones indígenas existentes. Previo a la formación del THOA, se efectuaron varios ensayos de conformar comunidades indígenas intelectuales con visión política-ideológica. Por tanto, la idea de reproducir una comunidad política institucional estuvo latente y manifiesta. "La conformación del THOA es una consecuencia de la articulación de proyectos políticos individuales y comunales, y de una experiencia urbana acumulado" (Huanca, Tomas:2004)

La conformación de la comunidad de pensadores indígenas fue coincidente por el avance del movimiento social indígena en las aulas de la UMSA. Esta se expresa en el escenario del THOA y esta a su vez plantea una propuesta política de continuidad de la comunidad indígena en un espacio urbano con raíces en el ámbito rural.

La visión que articuló las diversas motivaciones fue el fortalecimiento, la reproducción de un sistema comunitario de carácter plural. La misión fue la investigación / acción con la finalidad de develar la

historia no escrita a través del método de la historia oral, con el propósito de acompañar y empoderar a las comunidades.

**Principios y valores de la comunidad de pensadores**

Los principios y los valores de la comunidad de pensadores del THOA está plasmada en el primer estatuto orgánico, que no es otra cosa que la expresión de la continuidad de la comunidad (Ayllu). Entre los principios más destacados se encuentra el concepto de Ayni (reciprocidad), que debe regir a los fundadores y miembros de la comunidad. Los derechos y las obligaciones están encarnadas en la acción recíproca, es decir, toda acción individual se funde con la acción colectiva y ambos deben ser proporcionales, tal que garantice la continuidad del Ayllu. El esfuerzo individual debe merecer la cooperación de la colectividad, en la medida que dicho esfuerzo repercuta en el fortalecimiento del bien común. Es decir, el esfuerzo individual es proporcional al esfuerzo colectivo y viceversa. Esta correspondencia, en los hechos tuvo sus limitaciones, la limitada proporcionalidad de la correspondencia de la acción del bien común en la comunidad del THOA, se debió a las diferentes percepciones sobre el mis principio, más que todo estuvo determinado por las prácticas culturales no afines al ámbito indígena.

El principio básico de la convivencia en la comunidad es el respeto a la persona, a su autoridad, su rol y sus ideas, independiente de su apariencia o su posesión económica. Sin embargo, la comprensión y la práctica en la acción de la dimensión conceptual varía en función del origen cultural de la persona. Por este hecho, la convivencia entre diversos, no fue una panacea en la comunidad THOA, sino tuvo sus flujos y reflujos, que se expreso en la competencia intelectual, en la comprensión del concepto de poder o la toma del poder para fines estrictamente de interés personal. Esta a su vez, se expreso en la manipulación vía clientelismo, y prevaleciendo estatus no reconocidos legítimamente por la comunidad. Entendida la competencia como un t´inku (encuentro) leal y transparente y con convicción, fue y es favorable, desde ya en el espacio o ámbito indígena fue positivo, en la formación política, académica y la producción intelectual. Poco o nada se sabe, por ejemplo, del plagio intelectual entre hermano(as), pues es un valor sumamente preciado que enaltece el prestigio de la persona y por ende de la comunidad. Estos aspectos fortaleció la matriz fundamental de los miembros del THOA, especialmente de la primera generación.

Los principios a nivel organizativo de la primera generación del THOA, no se establecieron formalmente, menos legítimamente, por interés más personales que comunales, este hecho generó en muchas ocasiones conflictos gratuitos, que intentaron debilitar la comunidad. En un quiebre (pachakuti) de determinaciones, decidimos conformar una estructura organizativa, en primera instancia en base a consejos directivos después de 6 años (1986) de vida como comunidad. Y después de dos años, en 1988 se da lugar por primera vez una dirección administrativa legítimamente establecido por consenso. Este logro, fue producto de un desfase profundo entre las diversos proyectos político institucional al interior del THOA. Este es el punto de partida de una vida orgánica institucional, de establecer el escenario en un marco equilibrado (taypi), en la que nos reconozcamos como tal, que no se trata de jalar el coche a intereses mezquinos, sino hacia un mismo fin, de profundizar y fortalecer a las grandes mayorías nacionales. Esto dio lugar a la continuidad de la profundización y acompañamiento del Ayllu.

A nivel de la producción intelectual, los aportes teóricos, fueron respetados, sobre todo por los hermanos(as), hubo un desprendimiento de la colectividad de compartir los hallazgos teóricos sin temor al plagio intelectual, a pesar de que, inicialmente los aportes fueron orales, estos fueron respetados. Por lo demás, la autonomía y la autodeterminación de cada área y temáticas de investigación, eran respetados mutuamente, no hubo interferencias entre los miembros, ni deslealtad entre los miembros y autoridades en función. "Este control recíproco, se sustentó en políticas de sanciones, que se aplicó gradualmente al individuo y las áreas de trabajo" (Flores, Ruth. 1991:C-6).

**La fundación formal**

El THOA formalmente se funda el 13 de noviembre de l983, en conmemoración a la muerte del Cacique y Apoderado General de los ayllus de Pacajes, Santos Marca T´ula. Posteriormente, ante la necesidad de contar con una personería jurídica a exigencia de los organismos externos de apoyo económico, el THOA se refundó legalmente el año l991, tal como consta en el acta y el Estatuto Orgánico protocolizado. Es necesario aclarar, que los estatutos no reflejan la naturaleza plena de la institución, su elaboración es producto del calor del momento a exigencias legales como a ONGs. "Estuvimos apresurados, algunas cooperaciones dependían de la legalidad institucional, por lo tanto, dicha tarea de elaboración de estatutos y reglamento y trámite, tuvo delegada personas externas. Por esta razón, no logramos que se incluyera a todos del THOA"(Flores Ruth; C-2: 1992) La estructura orgánica original del THOA esta plasmada en el primer estatuto orgánico, esta se sustenta en el modelo comunitario del Ayllu, esto data del año 1980, con los primeros contacto con Tomar Huanca Laura.

El objetivo central de la institución se enmarcó en el acompañamiento y empoderamiento de las comunidades indígenas, en base al fortalecimiento de la identidad indígena, a través de la investigación, difusión, formación y educación. El THOA, generó espacio de reflexión y análisis sobre temáticas candente del que hacer nacional y las comunidades indígenas. Por último, la comunidad recuperó el modelo orgánico de la reciprocidad en la relación con la comunidades, esto facilitó la implementación del método de la historia oral en la investigación interactivó.

## La construcción del conocimiento, la memoria comunal y la historia oral

### La memoria comunal y la Historia oral

El punto de partida visionaria del THOA se circunscribe en la memoria comunal, que no es otra cosa que la reflexión interactiva en comunidad, este conocimiento colectivo reoriento las temáticas centrales del movimiento de caciques, que condujeron las investigaciones. Una de las dificultades de comunalizar la información y profundizar la investigación fue el idioma, no solo como resistencia de lucha sino como un manto que vela el conocimiento qullana. Ante esta situación es reconocible que uno de los aportes metodológicos del THOA fue la relectura y reelaboración de la historia oral, a través de los testimonios orales con los ancianos y familiares descendientes de los caciques/apoderados, los mismo que estuvieron relacionados con la autonomía de las comunidades, la lucha por la recuperación de tierras, la lucha por la ciudadanía y la reconstitución de los ayllus. La historia oral viene de "abajo arriba", puesto que cuestiona los documentos oficiales y pone al descubierto una contrahistoria y una contramemoria al mismo tiempo. (Watchel. 1986:207-8)

La fase de trabajo de campo, que consistía en realizar testimonios orales a los descendientes del movimiento de caciques/apoderados, que ya se encontraban ancianos, pero fueron la pista para el rastreo de otros familiares, entonces se buscó a los sobrevivientes que informaron sobre la documentación existente, como los títulos de composición y ventas de tierras; relatos de las memorias cortas de los acontecimientos insurreccionales, relatos sobre la lucha legal y las resistencia contra la usurpación de las tierras comunales.

La Historia Oral es un instrumento metodológico, en el que los investigadores recolectan la información tal como se da, y trasladar el documento tal como se recogió, sin modificación, debe mantenerse la versión original. A pesar, de que muchos en la traducción podrían ideologizarse o distorsionarse, para evitar los mismos, es importante la posición ética del investigador. Los miembros del THOA en lo posible han tratado de mantener la autenticidad de las recopilaciones orales y los registros en fichas, tal como se registraban o se encontraban los documentos provenientes de los archivos y las entrevistas.

Después de un trabajo minucioso de selección, operacionalización y sistematización de la materia prima de datos provenientes de la investigación de archivos y del trabajo de campo, pasaron paulatinamente a un procedimiento de archivo muy peculiar que impreso el THOA. Estos materiales han generado una reflexión continua, debates y análisis, que luego se plasmaron en textos escritos, con una peculiaridad única de ser una producción comunitaria con citas textuales bilingües. Posteriormente, se tradujo en medios masivos, es decir en novelas radiales y videos documentales.

Los textos tuvieron la característica de publicarse en idioma bilingüe, implementadas con testimonios contextualizados, para evitar distorsionar el contenido de los temas a tratarse. Las publicaciones, tuvieron una autoría colectiva, en la que se recetaban las autorías, tanto investigadores y comunarios. Entre los primeros textos publicados, tenemos: "El Indio Santos Marca T´ula, Cacique Principal de los Ayllus de Callapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República" (1983). El texto tuvo una aceptación plena por investigadores nacionales y extranjeros, y sobre todo por las comunidades, pues en ella reflejaron sus aspiraciones y demandas.

### La construcción del conocimiento, la olla común y las aynoqas de trabajo

La construcción del conocimiento en el TTHOA fue y es comunal (aruskipasipjañani), toda reflexión es compartida colectivamente, a partir de ella cada uno se alimenta su propia reflexión, dando lugar al sistema de aynnoqa (temas de trabajo). Sobre esta concepción, el trabajo operativo y logístico en el THOA se aplica la "Olla común", que consiste en el aporte individual al proyecto central. Es decir, a partir del fortalecimiento de la temática central, se generaron los subtemas de trabajo, de esta forma el miembro y la colectividad se cooperaron recíprocamente.

A medida que la institución se consolidaba y abarcaba mayor radio de acción en la investigación, tanto en la esfera local y regional, las áreas de trabajo se fueron definiendo paulatinamente, con el pro-

pósito de descentralizar las actividades y el poder central y generar una división social de trabajo, que permitiera afrontar un trabajo más organizado y controlado por los mismos miembros.

A medida que la producción del trabajo requería mayor concurso en las responsabilidades, el THOA fue incorporando nuevas generaciones con el propósito de conformar una comunidad interdisciplinaria en la investigación. Producto de ello surgieron nuevas áreas de trabajo con temáticas específicas: Educación, comunicación, difusión y producción. Esta última referida a la publicación (editorial THOA), que tuvo la finalidad de darle un sentido de autogestión a la Comunidad.

El interés académico en la universidad fue una motivación coyuntural, que permitió articular intereses académicas generadas por Tomás Huanca L. y Silvia Rivera C. En la parte política e ideológica estuvo impulsada por Ramón Conde Mamani, Felipe Santos Quispe y Ruth Flores Pinaya. La motivación académica, estuvo generada por Esteban Ticona Alejo y Vitaliano Soria Choque, Lucila Criales y Marcelo Fernandez. En el ambito del interés lingüístico estuvo conformado por Filomena Nina Huarcacho y Franklin Maquera. También se articulan experiencias de visiones socialistas de Hipólito Humberto Mamani Capchiri. Por último, se vinculan visiones históricas de orden académico, como el caso de Carlos Borombio Mamani Condori.

**Investigación acción: oral y documental**

La investigación oral se privilegió por el carácter interactivo y sustancial de la información, que apuntó a las estructuras mentales colectivos de la memoria comunal, por intermedio del idioma madre. Aún la menoría comunitaria se encontraba latente, solo se requería motivar y articular, y poner de manifiesto una sabiduría ancestral hecha presente. "Las mentalidades remiten de manera privilegiada al recuerdo, a la memoria, a formas de resistencia…" (Vovelle, Michel. 1985: 159).

La investigación documental centrada en la recopilación de información en los archivos, fue otra fase de investigación que se profundizó el año 1985. La misma comprendía específicamente la revisión del archivo histórico de La Paz, los archivos del Palacio Legislativo, el Archivo Nacional de Sucre y los Archivos Privados de las Comunidades. El análisis de la revisión documental fue meticuloso, de la misma manera el contraste con los testimonios orales fue activo, debido a que la información documental tenía sus sesgos por ser fuentes elaboradas por los aparatos estatales. En este sentido, la visión de la historia no fue considera como un fin en sí misma, sino un medio que nos permita aprehender la realidad. A partir de esta concepción "… el sociólogo quiere sacar de los hechos la problemática y los conceptos teóricos que le permitan construirlos y analizarlos…" (Bourdieu, Pierre. 1975; 57).

Las investigaciones de archivos, permitieron revelar las conexiones entre el movimiento de los caciques-apoderados con otras organizaciones urbanas y las rebeliones comunarias rurales. Esas investigaciones puntualizaron las conexiones del movimiento de los Caciques Apoderados con la FOL "Federación Obrera Local" y los sindicatos gremiales como de Floristas, Sastres, Carpinteros y otros de la época de los años 1920 al 1930. También, se develó las relaciones del movimiento de los Caciques con la rebelión de Chayanta de l927, como la alianza directa con un determinado gremio urbano de ascendencia aymara, como es el gremio de los matarifes de La Paz, liderizado por el apoderado Celedonio Paxi y otros.

Dentro el campo de la investigación documental se debe mencionar los Archivos de Hemerotecas, en las que se investigaron varios periódicos del siglo XIX y los primeros decenios del siglo XX. Entre ellos se revisó los periódicos: La Calle, El Norte, La Razón, El Diario, La Nueva Era, y otros periódicos vigentes del periodo estudiado.

La formación académica de los miembros del THOA estuvo sustentado en los seminarios sobre metodológica en Historia Oral y sus implicancias de la reconstrucción de la Historia de la sociedad andina. La preparación en la investigación documental, consistía en la revisión de archivos y bibliográfica, respecto a temáticas elegidas por los miembros. Con la finalidad de construir sus proyectos de tesis. Lo seminarios internos, tuvieron el objetivo de alimentar las temáticas, que posteriormente se han convertido en temas de estudio: Sublevaciones indígenas a cargo de Esteban Ticona Alejo, Testimonio biográficos de Antonio Alvarez Mamani a cargo de Ramón Conde, Educación Indígena a cargo de Vitaliano Soria, Los ritos y la mujer andina a cargo de Ruth Flores y Filomena Nina denominado grupo Mamanakas (mujeres), las estructuras del poder, del centro de residentes de la Acción cultural de Caquiaviri, estuvo a cargo de Lucila Críales y los movimientos de caciques y religión a cargo de Felipe Santos. Entre las otras actividades, tuvimos la preparación de ponencias y artículos para los encuentros regionales y nacionales y seminarios internos y externos.

En la formación académica, la mayoría de los miembros concluyeron su grado de licenciatura, este propósito fue un objetivo y un derecho por adquirir, en la medida de la cooperación recíproca entre la

comunidad intelectual y el individuo. De esta manera muchos lograron superar la Maestría, y tuvimos el primer grado de doctorado indio logrado por Tomás Huanca Laura.

## Segundo t´inku de legitimidad organizativa

### Desafíos en la búsqueda de la transparencia y respeto (ayni)

Desde los inicios de la conformación de la Comunidad se expresaron dos tendencias políticas ideológicas bien marcadas: pensamiento indígena y no indígena. Estas tendencias ideológicas caracterizan las pautas y conductas de accionar en la conducción, la ejecución de proyectos y en el accionar institucional.

La primera tendencia, propuso un proyecto central sobre movimientos sociales indígenas, de esta iniciativa nace la temática de investigación sobre "movimiento de caciques y Apoderados" con sus respectivos sub-temas: lucha legal, religiosa, educativo, derechos humanos, y temáticas específicas sobre el congreso del 45 y movimientos indígenas urbanos.

La segunda tendencia propuso, el estudio de los movimientos urbanos, referida al movimiento anarquistas de los años 30, que fueron los constructores de la FOL "Federación Obrera Local" esta a su vez fue la antesala de la COB "Central Obrera Boliviana". Las investigaciones de archivos, permitieron revelar las conexiones entre el movimiento de los caciques-apoderados con otras organizaciones urbanas. Esas investigaciones puntualizaron la conexión con sindicatos gremiales como de las Floristas, Sastres, Carpinteros y otros de la época de los años 1920 al 1930. Estas organizaciones urbanas, a su vez se articularon con vastos movimientos indígenas, como el caso de Chayanta en l927. Se conectaron a través de gremio indígenas urbanos de ascendencia aymara, como es el gremio de los matarifes de La Paz, liderizado por el apoderado Celedonio Paxi y otros.

Estas dos tendencias expresadas en espacios de investigación y temáticas distintas, se tradujo en que cada uno pretendía priorizar sus temas de investigación, y esto solo era posible a través no del consenso comunal, sino la forma de mantener el monopolio de la decisión, por cierto no era legitimo, puesto que aún no hubo una dirección orgánica. Por lo mismo, los indígenas propusimos democratizar las decisiones y generar una dirección orgánica que planifique y administre los proyectos democráticamente. Sin embargo, más pudo la expresión clientelar y lograron dividir a los indígenas: entre la primera y la segunda generación, e intentaron confrontarnos como si el propósito fuera la mera búsqueda del lucro, a pesar de que la estabilización organizativa de la Comunidad pasaba por el control equitativo de los recursos, pero no fue un fin en sí mismo. Sin embargo, "… las maniobras ideológicas dan a entender que el conflicto ya no es entre k´aras e indios, sino entre indios"(Soria, Vitaliano. 2004: C-7).

Ante esta situación, evitamos el enfrentamiento entre hermanos y de ello entramos en un receso obligado el año 1987 por el lapso de un año promedio. Pues aún hoy, se prolonga, la búsqueda de una comunidad orgánica capaz de convivir entre diferentes.

### La resolución de la situación

La demanda de autodeterminación data desde el inicio de la Comunidad, pues en este lapso las decisiones pasaban por una gestión no legítima, sin embargo, fue aceptada en función del perfil de currículo académico y los contactos financieros. La administración se caracterizo por un excesivo centralismo en las decisiones, estas fueron unilaterales, que condujo a privilegiar a unos en detrimento de las mayorías de los miembros. Producto del estilo de gestión, permitió acumular la disconformidad entre los hermano y a su vez se postergaba las aspiraciones de una Comunidad orgánica. La acumulación de estos variables agudizo las relaciones, y coincidentemente, con la obtención de un espacio propio por primera vez, en calidad de alquiler en calle Jaimes Freire, se puso de manifiesto la demanda. Inicialmente, las aspiraciones se manifiestan por una apertura a la participación en las decisiones, y establecer una institucionalización orgánica, con democracia comunal. Es decir, la demanda expreso la apertura a la democratización de las decisiones con legitimidad y consenso. Estos no era otra cosa que el paso previo a la autodeterminación de la comunidad.

El Receso generó profundas reflexiones, que depuro a muchas personas de la segunda generación, estas tuvieron diferentes formas de percibir la Comunidad. Tuvieron dificultades de articularse en un momento de agudización de las tendencias, "… no sabíamos como encajar, no sabíamos como se manejaba las cosas, era un grupo cerrado y me sentía incomodo y preferí avanzar mi tema en otro lado" (Orellaña, Manuel.C-7. 1988).

Y un año después, con la llegada de Tomás Huanca, uno de los gestores con prestigio y autoridad académica articuló y continuó el proyecto Comunal. Con la imperiosa necesidad de que sea parte de la conformación orgánica de la Comunidad-THOA, en la que empezada a democratizarse las decisiones. En ese marco, Tomás Huanca Laura, fue el primer Director Ejecutivo del THOA, a su vez se conformó el Consejo Directivo de forma democrática y transparente, y con ello empezó a vislumbrarse nuevos desafíos.

## La acción política producto de la profundización del conocimiento

### Esfuerzos de conceptualización del Ayllu

A saber, el concepto de Ayllu más conocido data del 1612, referido a Bertonio en su "Vocabulario de la Lengua Aymara", menciona como "parcialidad de indios", es decir organización propia de los habitantes del Qullasuyu. El término de parcialidad, denota a un grupo social, casta o familia, pero desde ya diferente a una organización no indígena. Lo cual permite una aproximación valiosa de diferenciación, a pesar de que no caracteriza puntualmente su contenido.

Conceptos posteriores acuñados por los cientistas sociales, lo asemejan como una relación de parentesco. Y aun pensadores indígenas del THOA lo denominaron sistemas de parentesco o modelo social (Ramón Conde y Silvia Rivera). Estos esfuerzos por caracterizar puntualmente el Ayllu, dieron duras polémicas, hasta dudar de la naturaleza propia del pensamiento indígena. Pues, considerar una relación de parentesco y tipo de organización peculiar, no profundiza sus múltiples componentes. Por ejemplo, Carlos Mamani, define como un estilo de vida diferente, pero no profundiza su consistencia. Por su parte, Maria Eugenia Choque, menciona que se trata de una parcialidad territorial, donde el parentesco recrea y desarrolla sus actividades. En esta última apreciación, se incorpora el término de parcialidad territorial, referida a la organización económica del Ayllu, esto es una pauta que puede aportar a la caracterización de la organización económica del Ayllu.

También, el término Ayllus, generó polémica con respecto a su origen lingüístico, especialmente en el ámbito indígena. Algunos investigadores indígenas mencionados se inclinan en afirmar que el término Ayllu se asemeja al término Jatha (semilla) o Ali (árbol), que sería el significado del concepto. Aún hoy, estos términos están en debate frente a otras perspectivas de orientación no lingüística, sino matemática, y mencionan que tiene mayor relación con el término Ayni (reciprocidad).

Independientemente del espacio que representa el término Ayllu, en este caso, dentro de la estructura organizativa del Qullasuyu, esta es la unidad más pequeña, seguida por la Marka y el Suyu. Pues las dimensiones y elementos (instrumentos) del Ayllus se reflejan tanto en la instancia organizativa más pequeñas (unidad familiar) como la Sayaña y el Suyu (conjunto de markas). El espacio del Ayllu causa interés de sobre manera, por el poco debilitamiento que sufrió por la arremetida de la hacienda, el sindicalismo, la cantonalización, y el municipalismo. Al nivel de las Markas y el Suyu se percibe un debilitamiento, sin embargo, en la parte occidental de Bolivia, la estructura territorial y simbólica se aprecia cada vez con mayor claridad.

En términos políticos, la propuesta apunta a la legitimación del espacio territorial del Ayllu, y buscar un reconocimiento legal como organización espacial, primero ante sí mismo y luego ante el Estado Boliviano. El Ayllu inherente a su propuesta de sociedad proyecta legitimarse ante otros sectores, es decir, revitalizar sus propias dimensiones de vida. El concepto en sí, se formula a partir de tendencias políticas e ideológicas de reconocimiento de sus autoridades legítimas, como únicos portavoces de dicha propuesta. Por ejemplo, el movimiento de caciques, planteo su propuesta estrictamente dentro el marco político, de legitimar el Ayllu y buscar un reconocimiento legal como organización ante el Estado. El concepto en sí se formula a partir de tendencias políticas e ideológicas del indianismo y el katarismo.

### Federalización: continuidad y reconstitución del Ayllu

Entre el año 1914 (inicio del movimiento de caciques) y el 1945 (Primer congreso indígena) no se enarbola el concepto de Reconstitución del Ayllu, pero se plantea **la reconstitución del Qullasuyu**, como una dimensión mayor de unidad de nación. El concepto tiene una proyección política, sobre la base de un pensamiento de mayor alcance, por el hecho, que el pensamiento y la memoria comunal tuvo mayor alcance en los acontecimientos históricos del periodo de referencia. Estos elementos fortalecen un posicionamiento político ideológico frente a los Q´aras (criollos y mestizos) y su estado. Los pensadores indígenas consideraron al Estado y los gobiernos de turno, como meros aparatos administrativos de la colonia. En el año 1930, el movimiento de Caciques, expresa a través de uno de sus líderes más lúcidos, Eduardo Leandro Nina Quispe, la reconstitución de la "Sociedad República del Qullasuyu", como un hecho establecido, su finalidad revitalizar y fortalecer lo ya existente. En este propósito, el movimiento

indígena apunta a la recreación y fortalecimiento de dicha civilización. Todas las estrategia organizativas de lucha del movimiento de caciques, está imbuido de una cosmovisión espiritual indígena. Toda acción, es simbólica y ritual. Toda acción tiene sus sueños y señales. Es decir, coyunturalmente en ese momento histórico lo político-ideológico y la cosmovisión espiritual, sustentan la lucha legal, territorial y económica. Evidentemente, la lucha legal sobre la propiedad de la tierra, cobro importancia, fue el aspecto más denso y visible de la lucha, pero no determinante. Creo que el determinismo, es una forma de eliminar la diferencia y explicar a partir de ellas todos los procesos como un hecho mecánico. Lo cual nos conduce a una visión globalizante, que encubre particularidades significativas de cada movimiento social.

En un proceso de recreación de una civilización frente a otra, observamos diferentes comportamientos, unas acciones son más o menos manifiestas y otras latentes, en función del tipo de agresión que sufre una civilización. Es decir, en una reacomodación al equilibrio, los diferentes elementos que hacen a una comunidad o sociedad se articulan para sostener y defender la parte que es agredido. Por tanto, concluimos, que todos los componentes de una comunidad hacen a la vida de la civilización, ningún elemento, que por insignificante que aparente, tiene su valor imprescindible dentro el equilibrio comunal. En ese momento histórico de referencia, existió un hecho simple y coyuntural, que las comunidades fueron agredidas en su factor objetivo, que fue la enajenación de sus tierras. Por tanto, todas las fuerzas naturales de la comunidad concentraron en resistir la ocupación, el saqueo y la agresión colonial.

En el año 1952 al 1970, las propuestas del movimiento indígena fueron latentes y no manifiestas en magnitudes sospechosas para el Estado y sus administradores. Sin embargo, existió una permanente rearticulación y reflexión en las comunidades indígenas (urbanas y rurales). Uno de los elementos que intentó distorsionar y frenar al movimiento indígena, sin duda, fue el sindicalismo y los partidos políticos, digitados desde el gobierno y el Estado. Esto fue una resistencia sin cuartel en el plano político. La imposición del sindicato generó su propia desarticulación. El año 1970 surge la Confederación Sindical Unica de Trabajares Campesinos de Bolivia (CSUTCB), pero nace muerta, no como una necesidad imperiosa de las comunidades, sino fue una imposición ficticia a partir del Estado, que al finalizar el mismo año, se celebra el "pacto militar campesino". Por cierto, un hecho inédito en la historia sindical, en la cual se desenmascara, una vez más las pretensiones de los Q´ara. Solo, las comunidades urbanas y rurales debilitadas en su identidad de nación, aceptarán como una alternativa de lucha al sindicalismo, ¿hasta cuándo? Aún no es preciso afirmarlo. Sin embargo, las reflexiones constantes de los comunarios aceleran el entierro prematuro del sindicato clásico, de limitaciones eminentemente economicistas.

Al nivel de las ex haciendas, los sindicalistas ligados a los líderes del MNR enarbolaban ideológicamente la reivindicación del campesino-indígena, sin embargo, apostaban plenamente por el sindicato, como una forma o modalidad de sus demandas en el plano económico. Al interior de los movimientos sindicales, la idea unánime fue aceptar el sistema del sindicato, como una vía supuestamente legítima y moderna de lucha. El Ayllu fue considerado, como una organización del pasado, que no se ajustaba al presente, y no tenía mayor representación que al nivel de las comunidades originarias, menos era considerada legitima, por el simple hecho de pensar que las comunidades se encontraban en caos y anarquía, sin vestigio de organización comunitaria. Lo poco que quedaba de la comunidad, se la consideraba en vías de extinción y sin mayor efecto político frente al Estado Boliviano. En conclusión, se pensó que no era un instrumento valido de demandas "campesinas". Puesto que, el objetivo político era limitado a un nivel de reivindicación políticas. Esta forma de pensar de los lideres sindicales fue legitima, pues el marxismo estuvo en su auge, y no cabía otro referente que no reivindicara las demandas económicistas y apoyase en los partidos políticos, que tenían la visión de reproducir su propio esquema social del capitalismo urbano. Esta visión, de alguna manera fue compartida por la izquierda y sectores progresistas como los partidos cristianos, donde el indígena era considerado un reservorio en vías de extinción. Véase por donde sea, solo observaban comunidades campesinas, minifundios y surcufundios. Es decir, trabajadores campesinos empobrecido y oprimidos, y como única vía de fortalecer sus demandas, fue incorporándolas al sindicato, como alternativa de reivindicar sus derechos. Y de esta manera depender de los partidos políticos. Pasaron de pongos de hacienda a pongos políticos.

Ocho años después de la reforma agraria, en la década del 60 surgen intelectuales indios, como Fausto Reinaga y Constatino Lima, Raimundo Tambo, Tuniri y otros, enarbolando al indio a partir de una posición política-ideológica del indianismo, enmarcada en una visión del indio a partir de lo urbano, sin soporte empírico de investigación. En este periodo, hasta la década del 80 no se escudriña con profundidad sobre el Ayllu, menos se habla de reconstitución de la misma. A partir del año 1980 el concepto de Reconstitución del Ayllu, se reflexiona al interior del THOA, producto de una intensa autoreflexión y proceso de investigación que se prolonga por una década. De hecho, es parte de una temática central de investigación de THOA sobre la historia de los movimientos indígenas, que abarco entre el año 1900 al 1960. En el mismo periodo, contemporáneo al THOA, CHITAQOLLA, postula el fortalecimiento del Tawantinsuyo y de ello se deriva el concepto "tawantinsuyanismo", como una postura político-ideológico

más de tinte literario que académico. En el ámbito político de los movimientos indios de la misma generación (indianistas y kataristas), postulan en términos políticos el Pachakute del Qullasuyo, o la restauración de las nacionalidades indígenas, y poco o nada se hace alusión a la Reconstitución del Ayllu, como unidad concreta de análisis, menos como postura política basada en la organización del Ayllu. Se hace alusión al termino, y se usan términos aymaras en las jerarquías organizativas indígenas, pero en los hechos al interior de las tiendas políticas, asumen organizaciones y jerarquías del pensamiento occidental.

El año 1985, después de la sequía del 1983 los pensadores del THOA se hicieron presente en los ocho Ayllus del Norte de Potosí, a pedido de Oxfam América, con el propósito de evaluar a las instituciones enmarcadas en alivio a la pobreza en la comunidades. El equipo de investigación, estuvo compuesto por Ramón Conde, Braulio Qolque y mi persona, efectuamos reflexiones internas en cada ayllu, más allá de los estrictamente planificado de investigar sobre la situación de las comunidades, y su relación con los aparatos del Estado y las organizaciones no gubernamentales, profundizamos sus organizaciones matrices, sus principios y valores, esto nos permitió efectuar un balance de visiones organizacionales con la parte occidental del La Paz. Constamos en los hechos, que muchos principios y valores compartíamos, aun su idioma, el aymara fue y es el idioma más profundo en las comunidades del Norte de Potosí, y solo hablado en la familia y la comunidad, permitía mantener una memoria histórica de mayor alcance que logró recrear la comunidad, organización y su cosmovisión.

En seis meses consecutivos de convivencia comunitaria, constatamos que, más que la sequía se profundizaba la extirpación de idolatrías y de su propia identidad, donde los capellanes, estuvieron vigentes y se arremetía con la imposición del sindicato en las comunidades, como única vía reconocida de demandas a cambio de ayudas caritativas (proyectos desarrollistas) Más que la sequía, que fue temporal. La desestructuración de su forma de vida, estuvo condicionada con la imposición e incorporación de valores ajenos a su realidad. Esto fue el ultimátum, de las ONGs dirigidas por partidos políticos de izquierda-populista.

Estas reflexiones al interior del THOA y de nuestras experiencias e investigaciones, profundizan paulatinamente a reconfigurar el concepto de Ayllu. Y producto de ella se conforma, los consejos y las aynuqas (áreas) de investigación bajo la temática central del movimiento de Caciques. Ocho años después, madura el concepto de Reconstitución del Ayllu, producto de un balance de las instancias de niveles de organización del que abstractamente se manejó el término de Tawantinsuyo. Entre las categorías sociales, de la organización del Qullasuyo, en forma descendente, después de la marka, constatamos que la unidad básica existente de la organización indígena, que se reproducía de manera orgánica y mantenía solidamente las comunidades originaras fue el Ayllu, esto fue la punta de lanza, que nos permitió explicar el estado de la situación de la sociedad indígena. A partir de ella el concepto de Ayllu se eleva a una categoría conceptual. Las investigaciones acumuladas y analizadas, genero una serie de textos de consulta en áreas urbano, suburbano y rural. La idea de devolver la información a nivel rural en forma masiva e inmediata nos condujo a llevar todo nuestras reflexiones, sobre el movimiento de caciques y el Ayllu, a generar novelas radiales, que en menos de l año de difusión, logramos tener una audiencia masiva, que fue premiada en Radio San Gabriel, el año 1987 y el 1988. Esta difusión radial de novelas y cuentos, fue complementada por una serie de reflexiones en las comunidades, apoyadas por festivales, programas de títeres y programas dramatizados, sobre la vida cotidiana a la luz del movimiento indígena y su cosmovisión. La acción política del THOA estuvo en marcha, y fue una forma de acompañar a la continuidad de la federalización del ayllu, generada por las comunidades originarias del país. Posteriormente, el año 1994 lo denominaron la "Reconstitución del Ayllu", como una forma de reconocimiento frente al Estado Boliviano. Esto fue madurando paulatinamente en diversas esferas del movimiento indígena, y sus efectos no se dejaron esperar.

A partir del año 1988, se profundiza la idea de "Reconstitución del Ayllu" en las comunidades y markas originarias en la parte occidental de La Paz. Lo que fue una iniciativa local a nivel de Ayllu, esto desembocó en un movimiento de F**ederalización de los Ayllus**, que abarcó al principio tres departamentos, La paz, Oruro y Potosí, posteriormente, se sumo Sucre. Tuvieron que transcurrir una década de procesos de reconstitución, para desembocar en un Consejo departamental a nivel de dos departamentos de Oruro y La Paz, que se denomino CONSAQ (Consejo Nacional de Suyus Aymaras y Qischuas). Para, luego desembocar del año 1997 en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), una organización con repercusiones a nivel nacional, que conformó 5 departamentos, esta se conforma en Ch´allapata en el mes de marzo del mismo año.

## Una mirada externa y el nuevo desafío

### Una mirada externa al quehacer del THOA

Sobre la base a la producción intelectual del THOA, se han generado propuestas de superar el pensamiento clásico del colonialismo, como los que se menciona. "Esfuerzos críticos dedicados a pensar de nuevo la esfera pública han dado lugar a la teorización de las esferas contrapúblicas, o lo que Nancy Frases llama esferas contrapúblicas subalternas, para señalar que son arenas discursivas paralelas donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen contradiscursos, los cuales a su vez, les permite formular interpretaciones contestatarias de su identidad..." (Stephenson, Marcia.1990; 2). Aquí, la propuesta contrapública tiene debilidades sustanciales, que se ancla en un pensamiento clásico del colonialismo. Al considerar, que los movimientos sociales tienen un sentido de invención a partir de una posición contestaría de su identidad, en este caso a partir de su realidad colonial. Lo cual, no es una propuesta sustantiva, puesto que el colonialismo no es un tipo de relaciones individuales de propuestas de sociedad, que a partir de ella se generen "inventos" de lucha, sino que la propuesta de lucha del Qullana va más allá de los movimientos sociales indígenas, se trata de una propuesta de civilización, con una lógica única y propia, de generar pensamiento, sociedades altamente comunitarias (Ayllu) y esta se proyecta partir de una cosmovisión propia, que genera propuestas de convivencia humana, que esta más allá de los movimientos sociales que surgen de acciones contestarías, productos de agresiones propias de los no indígenas.

En el mejor de los casos, el concepto de descolonización puede ajustarse a espacios con poco referente indígena. Si bien su naturaleza de acción está en función de una agresión del subordinado, por lo mismo se denomina contestataria, es decir, que reacciona en función del sujeto colonizador. Por tanto, en un proceso de construcción de sociedad y en un espacio con grado mayor de referente indígena, lo que cabe es la recreación del pensamiento indígena. Es decir, en la medida de que el concepto de descolonización se sustenta en el referente de una sociedad indígena y no colonial, es validad. Pero, el término no se ajusta, por que hace referencia directa inversamente al término colonización. Por tanto, el término o concepto mencionado queda limitado para explicar el avance de la civilización Qullana.

El pensamiento Qulla se desarrolla, si se quiere figurativamente, paralela al espacio del colonizador, y no está en función de la agresión del colonizador, sino en base a su referente propio, de su matriz de estructura mental. De esta manera, las propuestas sociopolíticas del Qullana no se acomodan a la visión capitalista o marxista, sino, en una vertiente comunitaria de Ayllu, que no nace en la colonia, sino antes que ella. Es una continuidad dinámica, que va más allá del colonialismo, más aún, va sepultando a las vertientes izquierdistas y derechistas de origen occidental. En este sentido el trabajo de investigación del THOA, se enmarcará en el pensamiento indígena, que nos permitirá explicar el accionar ideológico por más de cuarto de siglo de lucha que tiene el THOA, tanto en la temática del pensamiento, institucional y académico, y en el accionar público político.

### Nuevos desafíos

El proyecto original y central de la Comunidad-THOA fue recrear el pensamiento y cosmovisión indígena, con dicho propósito, iniciamos develando la sabiduría de nuestros abuelos y fortaleciendo la "Comunidad Indígena". A partir de ello, escudriñamos y descubrimos el contenido de nuestra sociedad traducida en el Ayllu, esta entendida como la célula del origen del pensamiento indígena e imbuido del método de la historia oral, los esfuerzos comunitarios nos indujeron a desplazarnos por todo el país a retirar el manto de la Inquisición y la espada, y mostrar la otra historia encubierta por los criollomestizos.

Producto de la energía desplazada por los miembros fundadores por más de una década, surgió a la luz uno de los movimientos sociales más significativos que el pensamiento indígena registra, y que se la denominó "Movimiento Indígena de Caciques y Apoderados", que no es otra cosa, que la recreación de una propuesta de sociedad, que se auto reproduce y se hace manifiesta, en la medida en que es asaltado. Este movimiento marca la diferencia con propuestas a partir de un referente único y propio: pensamiento y cosmovisión. A medida que se profundizada la investigación, surgieron temáticas diversas: de luchas legales a partir de una justicia comunitaria, derechos humanos, estructura organizativa, cosmovisión y educación indígena etc. Estos temas generaron espacios de investigación, que lograron forjar productos intelectuales comunitarios (sin autoría individual). Que posteriormente se tradujeron en novelas y cuentos radiales, documentos audiovisuales. Estos materiales en el proceso de socialización con las comunidades son constantemente evaluados y retroalimentados por nuestros jilätas/kulläkas (hermanos y hermanas).

Nuestro pensamiento actual es una continuidad de la propuesta inicial, que en 1980 nos propusimos. Por lo mismo nuestra visión (**Amuyt´awinakasa),** está abocada a la reconstrucción y construcción de una sociedad plural con equilibrios, identidad, equidad, reciprocidad, complementariedad y justicia; sobre la base del referente del pensamiento Comunitario, ésta entendida como un modelo de vida, que genera propuestas que resuelvan la condición occidental interna (colonial), y que permita una convivencia humana holística y fraterna.

En la misma dirección nuestra misión va orientada a echar luces a lo ya existente, develando la realidad a partir de una visión holística de los hechos, condensada en el concepto indígena del Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani, que articula el pasado y el futuro en un presente ahora, que permite avanzar y planificar nuestro accionar hacia el acompañamiento, fortalecimiento y empoderamiento a los movimientos sociales indígenas. De esta propuesta se desprende acciones específicas de trabajo, que se expresa en áreas concretas de investigación y acción social, en: Educación, comunicación, identidad, género, micro finanzas, justicia comunitaria/positiva, medio ambiente, bioproducción, documentalización audio-visual, edición de videos no lineal y producción de textos. La investigación está abocado a develar y recrear la sabiduría de nuestros abuelos, y fortalecer la identidad comunitaria. Y la acción social permite devolver, retroalimentarlos y contrastar con la vida comunal en el campo productivo con identidad. A su vez, nos permite interactuar orgánicamente con las comunidades.

## A manera de conclusión

La historia del THOA se circunscribe en un proyecto político institucional indígena y no indígena. En este sentido, es legítimo pensar que toda sociedad recrea su propia visión de civilización. El reto es, ¿como convivir fraternalmente en un espacio diverso? Esta es una de las experiencias valiosísimas de construcción de comunidad, es decir, expresar y plasmar su sentido de coexistencia con los no indígenas y demostrar que es posible articular una comunidad de convivencia fraterna y holística, con todo lo que trajo consigo el pensamiento occidental e internamente sus flujos y reflujos de t´inkus (encuentros) de pensamientos y acciones.

Si bien las comunidades indígenas antes y después de la conquista, saqueo e Inquisición, estuvieron permanentemente reproduciendo sus modelos de vida en diferentes espacios y tiempos históricos, aquí asume su rol el THOA, en las posturas, de continuidad de su propia civilización de vida, que se expresa en sus múltiples variantes culturales. Considerar, una persistencia del Ayllu, significa partir de una existencia plena de constitución de sociedad, si bien esta se encuentra debilitada, esto no significa que no sea válida, las sociedades andinas demostraron históricamente ser altamente comunitarias. A pesar de las extremas dificultades a que fue sometida, supo reacomodarse, reencausarse y reconocerse, es decir tiene su propia autointeligencia. Su continuidad se da, sobre la base de un referente de estructura de pensamiento y lógica única de vida. Por tanto, es una sociedad que ha probado ser válida y comunalmente holística. Los hechos históricos así lo confirman. Por lo tanto, una sociedad altamente comunitaria está destinada a pervivir por siempre en el PACHA.

## Bibliografía


DREVET, Camille
1976 **Gandhi, su Pensamiento y su Acción**. España.

LASSIER, Suzanne
1975 **Gandhi y la no Violencia**. España.

FANON, Franz
1973 **Los Condenados de la Tierra**. México.
1973 **Por la Revolucón Africana**. México.

DENBERG, Hans y Schiffer Norbert
1992 **La Cosmovisión Aymara**. Bolivia.

ARNOLD, Denise, Jiménez A. y Yapita J.
1989 **Hacia un Orden Andino de las Cosas**. Bolivia.

RIVERA C., Silvia
**Investigación interactiva y pertenencia socio-cultural: la experiencia del Taller de Historia Oral Andina con el Movimiento de Reconstitución de los Ayllus en la zona andina boliviana**. Trabajo inédito, no se sabe el año de la investigación.

STEPHENSON, Marcia
1999 **Forjando una Esfera Indígena Contrapública: El Taller de Historia Oral Andina en Bolivia**.

RIST, Stephan
2002 **Si Estamos de Buen Corazón, Siempre hay Producción**. Bolivia.


### Testimonios

| | |
|---|---|
| 1991 | Ruth Flores Pinaya. |
| 2002 | Vitaliano Soria Choque. |
| 2002 | Florencia Alarcón. |
| 2002 | Rosa Macusaya |
| 2003 | Ramoncito Calahumana. |
| 2003 | Cristóbal Condoreno Cano. |
| 2004 | Lucia Criales. |

### Anexo No. 1

**Primera generación del THOA / por formación (1980)**

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Tomás Huanca Laura | (CSO) |
| 2. | Silvia Rivera Cusicamqui | (CSO) |
| 3. | Ramón Conde Mamani | (CSO) |
| 4. | Esteban Ticona Alejo | (CSO) |
| 5. | Felipe Santos Quispe | (CSO) |
| 6. | Vitaliano Soria Choque | (CSO) |
| 7. | Marcelo Fernández Osco | (CSO) |
| 8. | Ruth Flores Pinaya | (CSO) |
| 9. | Lucila Criales | (CSO) |
| 10. | Zulema Lenz | (CSO) |
| 11. | Hipólito H. Mamani Capchiri | (CSO) |

**Segunda generación del THOA/por formación (1985)**

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Carlos Borombio Mamani Condori | (HIT) |
| 2. | Filomena Nina Huarcacho | (LIN) |
| 3. | Victor Hugo Ricaldi | (CSO) |
| 4. | Manuel Orellana | (CSO) |
| 5. | Braulio Colque | (CSO) |
| 6. | Maria E. Choque Quispe | (T. SOCIAL) |

**Tercera generación del THOA/por formación (1996- 2002)**

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Roberto Santos Chuquimia | (HIT) |
| 2. | Cristóbal Condoreno Cano | (CINEASTA) |
| 3. | Felix Callisaya | (HIT) |
| 4. | Orlando Huanca | (PSI) |
| 5. | Edgar Choque | (ABOG) |
| 6. | Guery Chuquimia | (ANT) |

**Cuarta generación del THOA/por formación (2004-2007)**

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Rodolfo Quisbert Quisbert | (ANT) |
| 2. | Ivan Berrios Constreras | (ANT) |
| 3. | Hugo Fernández | (ANT) |
| 4. | Beatriz Cambilla | (CSO) |
| 5. | Judith Lopez Uruchi | (ANT) |
| 6. | Verónica Hidalgo | (ANT) |
| 7. | Godofredo Calle Vallejos | (CSO) |

# La discusión de los límites entre historia y literatura. *Hayden White* y la disolución de fronteras

***Luis Claros Terán***

## Introducción y disquisición sobre el por qué de la discusión

Lo primero que debemos puntualizar es que en el presente artículo cuando empleamos el término *historia* no nos estamos refiriendo a la existencia de hechos pasados, estamos dando un paso atrás alejándonos de ese espacio para poder observar como es posible que exista una referencia a hechos pasados como existentes, por tanto, al emplear el término *historia* nos referimos al relato histórico, a la producción y al producto de los autodenominados historiadores, de aquellos que se inscriben en un campo de acción donde lo que dicen tiene que presentarse como la realidad de lo que existió.

Hecha esta aclaración se puede explicar ahora el por qué de la necesidad de una discusión no ya de la historia como acontecimientos que existieron, sino de la historia como generadora de acontecimientos. El hecho de que podamos hablar de historiadores, y de trabajos que son claramente definidos como obras de historia y otras a las cuales se les niega tal valor, nos muestra que se ha trazado algo así como un campo de la historia, es decir, un espacio que tiene sus reglas implícitas de acción y sus consensos iniciales que definirán desde el primer momento la pertenencia al campo. Esto nos hace ver en la historia una tendencia a solidificar lo que Thomas Kuhn denominó "matriz disciplinaria"[1]: siendo *matriz* por estar constituida de variados elementos en ordenaciones específicas, y *disciplinaria* por estar referida a un grupo que practica una disciplina en particular compartiendo elementos comunes. En la historia se puede percibir claramente la tendencia a consolidar una comunidad científica, es decir, una tendencia a delimitar a los practicantes de la especialidad en cuestión, a brindar una educación e iniciación profesional consensuada en sus elementos fundamentales, permitiendo así una comunicación casi plena y un juicio profesional en gran medida unánime, lo que hace finalmente que dicha comunidad se convierta en productora y otorgadora de validez de lo que se concibe como conocimiento científico[2].

Es justamente esta tendencia de la historia a atribuirse estatus científico lo que hace necesaria una discusión del discurso histórico, sus formas de producción, de circulación y de consumo. Decimos que dicha discusión es necesaria en la medida en que el discurso histórico al ser privilegiado generador de memoria se convierte en instancia de legitimación de prácticas presentes así como de la proyección de prácticas posibles. El carácter de ciencia que se atribuye a la historia se basa en una particular relación y concepción de la verdad que se convierte en agente fundamental del proceso global de la producción del discurso histórico. Dicho en otras palabras, la historia instaura un proceso de validación e imposición de lo que dice. En la medida en que la historia tiende a verse como instancia científica tiende a monopolizar la predicación del ser del pasado, y de ahí que pueda constituirse en una de las más fuertes instancias de poder.

Este tema -como se puede apreciar- es altamente complejo, así que para poder encararlo se debe delimitar una vía de ataque. Nosotros escogimos aquella en que la historia revela su relación con la verdad al diferenciarse -por oposición- de la literatura, y a partir de ahí abrir la posibilidad de la problematización de tal relación. Es en dicha tarea que Hayden White llevó la labor de manera más arriesgada, es él quien condujo las discusiones desplegadas por Foucault[3] hasta las consecuencias que en un momento se silenciaron. Para comenzar esta discusión de los límites entre historia y literatura y su disolución, es conveniente presentar la mirada convencional sobre el tema. Para cumplir este propósito analizaremos las formas convencionales de definir la literatura por oposición a la historia que se encuentran en los trabajos de Vítor Manuel De Aguiar y Amado Alonso. Una vez identificados los elementos que constituyen esta

1 KUHN, Thomas. ***La estructura de las revoluciones científicas***. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. Véase especialmente las páginas 270 -287. Un tratamiento específico de ese concepto también se encuentra en la obra: KUHN, Thomas. ***La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia.*** Ed. Fondo de Cultura Económica, México, Pág. 317 – 343.

2 Seguimos aquí la caracterización de la comunidad científica realizada por Thomas Kuhn en las obras ya citadas.

3 La obra de Foucault puede presentarse como eminentemente histórica pero no convencional, como formas de trazar la historia que se revelan contra anteriores maneras de encarar los asuntos que el aborda. Ver obras como ***Historia de la locura en la época clásica***, ***El nacimiento de la clínica***, ***Historia de la sexualidad***, etc. Uno de sus biógrafos, James Miller, mostraba a Foucault como alguien que concebía su propia producción como obras de ciencia ficción, pero al mismo tiempo mostraba su búsqueda de aceptación en la comunidad de historiadores. Ver ***La pasión de Michel Foucault***. Ed. Andrés Bello, Chile.

delimitación de la literatura por oposición a la historia, pasaremos a ver como dichos elementos pueden ser discutidos a partir de la concepción de Hayden White. Este es el sencillo esquema que seguirá el presente artículo.

## La mirada convencional

### Delimitación de la literatura por oposición a la historia

De Aguiar, después de reconocer la complicada labor de dar un concepto a la literatura, encuentra que el camino para abordar tal cuestión pasa por distinguir lo que es un lenguaje propiamente literario de aquel que no lo es. La característica esencial del lenguaje literario sería su atribución de generar universos de ficción, esto quiere decir que dicho lenguaje en el acto de su enunciación crearía su propia realidad. El lenguaje literario constituiría un organismo que instituye su propia verdad. Amado Alonso describe a su modo esta misma situación cuando nos dice que la obra lírica tiene como momento esencial la *configuración* de un modo de ser de la realidad.

Contraria a esta definición se encontraría lo que De Aguiar denomina lenguaje histórico. Este lenguaje existiría solo en relación a una realidad de hechos, es decir, que serían ellos los generadores de dicho lenguaje, que a diferencia del lenguaje literario -como acabamos de ver- no sería capaz de producir por sí mismo el sentido estructurado de mundos expresivos enteros y autónomos. Bajo esta mirada el discurso histórico no tiene un carácter esencialmente ficcional sino que existe por referencia a lo real. De ahí que uno de los criterios distintivos de un discurso histórico sea su cualidad de verificable, mientras que en la obra literaria al estar ausente este criterio se posibilita la existencia de las grandes obras clásicas, mismas que permanecen a través del tiempo sin perder ningún valor. Amado Alonso comparte totalmente este criterio cuando afirma que la validez de tipo racional es totalmente indiferente a la obra poética, y por el contrario, estas obras reciben una validez permanente y universal de la coherencia propia que hacen emerger.

El fundamento de todos estos criterios recae en una concepción epistemológica de lo que pertenece por derecho a la obra literaria y lo que es propio de las obras históricas, lo propio de estas últimas consiste en su carácter referencial respecto a hechos significativos externos al discurso mismo. Al respecto De Aguiar explicita que "en la obra literaria, el lenguaje no manifiesta tal uso referencial, y su verdad es *verdad de coherencia*, no de *correspondencia*, y consiste en una necesidad *interna*, no en algo *externamente* comprobable"[4]. Este criterio subyace a la idea de Amado Alonso de que el modo de sentimiento propio de la lírica no está causado por un modo de ser de la realidad.

Otra característica esencial del lenguaje literario es la modificación de las formas expresivas del discurso, es decir, los hábitos lingüísticos son modificados por el lenguaje literario en la creación de obras de un nuevo corte. A su vez esta modificación de las formas expresivas debe ser inscrita en una tradición reconocible para el receptor del mensaje verbal, tradición que es de corte literario. Esto quiere decir que es en relación a una tradición poética, estilística, de género, etc. que cobra sentido la variabilidad y mutabilidad de las propias formas expresivas del lenguaje literario. Aquí aparece otra característica que sería propia de lo literario, y es lo que Alonso denomina "contagio sugestivo" que viene a ser la forma de comunicación del lenguaje poético, esta comunicación consiste en las asociaciones adheridas a las palabras empleadas, mismas que motivan ciertos sentimientos anidados en la comunidad receptora. Veremos enseguida como esta necesidad de recurrir a la tradición de la comunidad en la cual adquiere sentido la obra literaria tiene una faceta que relativiza un poco su carácter eminentemente ficcional y autónomo, esto dentro la propia mirada convencional.

### Los cruces de límites en la mirada convencional

Sin embargo pese a la clara distinción trazada por De Aguiar entre lenguaje literario e histórico, ésta no puede ser absoluta. La capacidad ficcional del lenguaje literario no podrá desprenderse jamás de manera completa del denominado "mundo real", es decir que la necesidad específicamente interna de la creación literaria no puede abstraerse de una necesidad externa. Amado Alonso enfatiza que el acto de invención propio de la obra lírica no puede ser completamente arbitrario, ya que ella no puede funcionar sin los aportes de la experiencia, "estos aportes del exterior funcionan como imposiciones al libre crear del impulso poético, como la necesidad y la determinación que constriñen y pilotean a la libertad del espíritu"[5]. Esto parece entrar en contradicción con la idea que expusimos de Alonso donde lo lírico configura un modo de ser de la realidad. Lo que realmente ocurre es una acción recíproca de condicionamientos donde, sin embargo, el carácter esencial de lo lírico en cuanto tal es su capacidad configuradora.

4 DE AGUIAR, Vitor Manuel. ***Teoría de la literatura***. Ed. Gredos, Madrid. Pág. 33
5 ALONSO, Amado. ***Materia y forma en poesía***. Ed. Gredos, Madrid. Pág. 14

Esta relación entre el mundo real y el discurso literario consiste en que lo real es el espacio donde se genera la obra literaria. Si bien en ambos autores se enfatiza que el lenguaje literario no tiene un carácter referencial respecto a lo real, está presente la idea de que la creación imaginaria debe necesariamente mantener una relación de significado con la realidad objetiva. Esto quiere decir que el lenguaje literario sólo puede adquirir significación en el espacio de significados en el cual se encuentra el sujeto, y obviamente no puede existir fuera de ese espacio en la medida en que pretenda ser comunicable. El lenguaje literario no puede pretender liberarse de la naturaleza del signo lingüístico: los significantes que emplea deben traer siempre consigo al significado, o como De Aguiar dice: no se puede despojar a la palabra de su contenido significativo. Las condiciones de posibilidad de la experiencia literaria están constituidas por su existencia en estructuras lingüísticas ya existentes: "las dimensiones peculiares del cosmos de un poema radican en las estructuras comunitarias de que el poeta hecha mano, comenzando por las estructuras comunitarias del lenguaje"[6].

En lo que respecta a la obra de historia también se reconoce que alguna de dichas obras adquieren un carácter literario. Este se produce cuando en tales obras se presentan **re**creaciones imaginarias de acontecimientos y personajes. Observemos sin embargo que aquí se enfatiza en un carácter ***re***-creador y no simplemente creador, esto significa que pese a esta capacidad imaginativa de algunas obras de historia estas no generan por completo algo nuevo sino que intentan imaginar algo ya acontecido, y la recreación debe procurar no alejarse de lo ya acontecido, por tanto la actividad imaginativa está claramente limitada dentro la obra histórica. Además de esto De Aguiar observa que estos hechos son accidentales y no esenciales a la obra de historia tal como se la entiende en la actualidad.

Como puede apreciarse, los momentos en "los cuales se confunden las fronteras de la historia y la literatura"[7] son reducidos y están lejos de ser la característica esencial de ambas. Lejos de hacer un borrado de fronteras terminan indirectamente fortaleciéndolas en la medida en que ratifican que la ficción y la *verdad como coherencia* son lo distintivo de lo literario, y lo real y la *verdad como correspondencia* lo distintivo de la historia.

### Punteo de los elementos de la delimitación

Para terminar esta parte de la mirada convencional, presentaremos de manera puntual los elementos que se enfatizan a la hora de delimitar la literatura por oposición a la historia. Estos son: 1) La obra literaria crea realidades, es ficcional, instituye su propia verdad; mientras que la obra de historia se refiere a hechos, a lo real, y solo en relación a ellos encuentra su verdad. 2) Del primer punto se deriva el hecho de que la obra literaria se mueve eminentemente por una necesidad interna, mientras que la obra de historia lo hace por realidades externas, de ahí que la forma de verdad presente en la obra literaria es de coherencia, mientras que en la de historia es de correspondencia. 3) En la literatura existen obras clásicas válidas de forma permanente; mientras que las obras de historia estarían sometidas a la verificabilidad, y serían desechadas a la luz de los hechos. 4) La obra literaria tiene como acción esencial y propia la modificación de los hábitos lingüísticos a la hora de crear obras de nuevo corte. 5) La comunicabilidad de la obra literaria a diferencia de la histórica tiene como medio propio de operación un contagio sugestivo que gatilla disposiciones anidadas en la tradición del receptor.

Si bien estos cinco puntos están relacionados de manera intrincada, los exponemos de manera separada debido a las particulares expresiones que les dan sentido. Además esta separación será muy útil para fines expositivos, ya que la posición de White será expuesta discutiendo uno a uno estos puntos que son –como dijimos– los esenciales a la hora de trazar los límites que separan a la literatura de la historia. Pasemos ahora a dicha discusión.

## La mirada de Hayden White: la disolución de fronteras

### El carácter ficcional del texto histórico

White es conciente de que su concepción "molestará a aquellos teóricos literarios cuya concepción de la literatura presupone una oposición radical entre historia y ficción"[8]. Este autor considera que las narrativas históricas, es decir, las articulaciones explicativas que hace el discurso histórico deben ser consideradas como ficciones; sus contenidos serían inventados de manera homóloga a la literatura. La categoría que propone para entender la relación del discurso histórico con los denominados hechos, es la de "tramado". Se entiende por tramado a la codificación de hechos que hace de ellos elementos componentes de una estructura específica de trama. Los hechos solo adquieren sentido una vez que se los incorpora en una

6 DE AGUIAR, Vitor Manuel. ***Teoría de la literatura***. Ed. Gredos, Madrid. Pág. 39
7 Ibíd. Pág. 36
8 WHITE, Hayden. ***El texto histórico como artefacto literario***. Ed. Paidos, Barcelona. Pág. 109-110

trama, al margen de ella son incapaces de hablar. Lo único que ofrecen al historiador son un conjunto de elementos, y en la incorporación a una trama específica algunos elementos serán suprimidos y otros adquirirán distintos énfasis de acuerdo a su posición en la trama. Las relaciones en que consiste una trama no son inmanentes a los hechos sino que surgen en la propia acción creadora del historiador.

Un mismo hecho puede ser trágico o cómico según el lugar que se le otorgue en el tramado, dicha característica no es nunca inherente al hecho mismo. Entonces los hechos antes del tramado no tienen un valor determinado, sino que este le es dado por el propio tramado. Todo esto conduce a la afirmación de que los hechos son configurados por la estructura específica que los incorpora, por tanto, una misma secuencia histórica puede ser tramada de diferentes maneras lo que quiere decir que unos "mismos" hechos adquieren diferente significación según el tramado. El cómo de la configuración de los hechos históricos dependería -según White- de la sutileza del historiador para dotar a tales hechos de sentido en una estructura de trama específica. Esta acción del historiador sería una operación esencialmente literaria, por tanto generadora de ficción.

**Lo interno y no lo externo: la coherencia como forma de verdad de la historia**

La idea de "tramado" hace errónea la suposición de que la historia es como una réplica de algo externo a la trama misma que el historiador teje. Esta idea se torna errónea debido a que los hechos al margen de la trama carecen de significado, por tanto, no existe algo externo respecto a lo cual el relato histórico deba adecuarse.

Esto nos lleva a desechar la teoría de la verdad como correspondencia a la hora de explicar la forma en que actúa el criterio de validez de la obra de historia. White sigue a Lévi-Strauss en la concepción de que la validez de un hecho histórico depende de la forma en que este es integrado en el relato, es decir, depende de las relaciones de coherencia que guarde con el conjunto de los elementos internos a la trama y el orden en los que están dispuestos dentro de ella. Dicho esto en palabras de White: "La «coherencia total» de cualquier «serie» dada de hechos históricos es la coherencia del relato, pero esa coherencia se logra sólo adaptando los «hechos» a los requerimientos de la forma del relato"[9]. Entonces se puede enfatizar que la narrativa histórica no reproduce los hechos ni refleja las cosas que señala, por tanto no se mueve por referencia a algo externo. Lo que realiza el relato histórico es lo que este autor denomina una "metáfora extendida", esto consiste en que el relato histórico asemeja los acontecimientos relatados con alguna forma particular de entender las cosas que es ya familiar a la comunidad en la cual el relato es asimilado. Veremos esto con un poco de detalle más adelante.

**La validez perenne de las obras clásicas de historia**

La forma en que la historia genera momentos en que se siente un mayor progreso es mediante la aparición de obras clásicas, por tanto la situación aquí es la misma que en la literatura. Es la forma particular del tramado de una obra clásica de historia lo que le da dicho estatuto. Estas obras no pueden ser invalidadas, desautorizadas. Esto confirma que el criterio de validez de un relato histórico no puede consistir en un supuesto contenido fáctico de los hechos que funcionan como elementos del relato.

Lo que haría que una obra de historia se vuelva clásica sería la singularidad de que el historiador productor de tal obra, al mismo tiempo que logra un trazado altamente sugestivo, implícitamente reconoce la plausibilidad de otras formas de armar tramados. Según White es esta "tensión dialéctica entre dos o más tramados posibles lo que señala el elemento de autoconciencia crítica presente en cada historiador de talante clásico reconocible"[10].

**Aparición de una obra de historia diferente: la modificación de los hábitos lingüísticos**

Al igual que en la literatura la aparición de lo que se experimenta como una obra de historia diferente se da por una modificación de los hábitos lingüísticos. Esta modificación consiste en un acto de *retramado* que pone en diferente orden de relación a los hechos anteriormente codificados en una trama específica. La narración histórica "consistiría en un proceso de decodificación y recodificación en el que una percepción es clarificada al ser presentada en un modo figurativo diferente de aquel en el que fue codificada por la convención, la autoridad o la costumbre"[11].

Es en esta modificación del hábito en la cual –a través del contraste con lo que precedió a la modificación– la nueva narración histórica hace experimentar al receptor un mayor poder explicativo. El receptor

9 Ibíd. Pág. 124
10 Ibíd. Pág. 129-130
11 Ibíd. Pág. 134

experimenta esta situación no como una reestructuración de la percepción ofrecida a él, sino como una revelación de la verdadera forma en que se dieron los hechos, misma que al fin fue puesta a su alcance.

**El contagio sugestivo como operación de la obra de historia**

El contagio sugestivo mediante el cual el relato histórico opera su comunicabilidad corresponde a la cualidad de dicho relato como *metáfora extendida* que mencionamos párrafos arriba. El contagio sugestivo hace justamente lo mismo que la metáfora extendida: "no nos da una descripción o un icono de la cosa que representa, pero nos dice qué imágenes buscar en nuestra experiencia cultural codificada en pos de determinar cómo nos deberíamos sentir acerca de la cosa representada"[12].

Habíamos visto que el sentido de los hechos es configurado por el tramado que los incorpora, pero para que ese sentido pueda ser comprendido debe generar en el receptor la misma sensación que otorga la trama al hecho. Esto quiere decir que si un hecho es configurado de manera trágica, cómica, irónica, etc. esta codificación será reconocida con esa forma específica debido a que una sensación de lo trágico, lo cómico o lo irónico es parte de la herencia cultural de la comunidad que será afectada por el relato histórico correspondiente. Vemos que el medio por el cual la obra histórica genera comunicabilidad es el contagio sugestivo que gatilla disposiciones anidadas en la tradición del receptor. White va más lejos aún, dicha tradición por la cual es efectivo el contagio sugestivo de la obra histórica pertenece a lo que podría denominarse tradición literaria, ya que es en dicha tradición donde se ha trabajado de manera sostenida la sensación de lo trágico, lo cómico y lo irónico.

Vemos entonces que este contagio sugestivo es fundamental a la comunicabilidad del sentido de un hecho histórico. Cuando el lector percibe el tipo de trama que esta en la obra histórica, es decir cuando siente que se trata de algo ya sea trágico, cómico o épico, se genera en dicho lector la impresión de que el hecho histórico le ha sido explicado, esto justamente porque al reconocer los hechos dentro una sensación que forma parte de su legado cultural, estos se tornan familiares, es decir, conocidos.

## Conclusión y consecuencias

Se aprecia que a través del análisis de Hayden White es posible desechar uno a uno los elementos que identificamos como esenciales para la delimitación de la literatura por oposición a la historia. Respecto de cada uno de los elementos que autores como Vítor Manuel De Aguiar y Amado Alonso pensaban como definitorios de la identidad de la literatura, White mostraba que eran también propios de la historia, y no solo de manera accidental sino en forma esencial. Con esta discusión de los límites entre la literatura y la historia White termina difuminando tales líneas, en conclusión: disuelve las fronteras.

Cuando buscamos una respuesta que nos indique sobre la necesidad de este enfoque de la historia elaborado por White encontramos la siguiente aseveración: "la historia es una disciplina en mal estado hoy en día porque ha perdido de vista sus orígenes en la imaginación literaria. En aras de parecer científica y objetiva, se ha reprimido y se ha negado a sí misma su propia y principal fuente de renovación. Al volver a poner en contacto a la historiografía con sus fundamentos literarios… deberíamos estar en el camino de alcanzar esa «teoría» de la historia sin la que ésta no puede en absoluto pretender ser una «disciplina»"[13].

Vemos como White encuentra en la pretensión de la historia de considerarse científica y objetiva una limitación para la propia historia, una inhibición de las fuerzas renovadoras. Pero nosotros consideramos que el acento debe ser puesto en otra necesidad que tiene que ver con la autoridad que se apropia la historia en la medida en que ella misma resulta objeto de apropiación por un cuerpo profesionalizado, que es -como dijimos- la comunidad científica donde la historia surge como campo estrictamente diferenciado. Esta autoridad a la cual hacemos referencia se basa en el hecho de que el profesional de la historia considera tener acceso –con sus herramientas particulares– a la verdad de lo acontecido, operando así una separación respecto a los no profesionales. Jean Lave señalaba claramente que "la cultura occidental relaciona la ciencia, la enseñanza y la práctica cotidiana con un orden jerárquico de los tipos de pensamiento y conocimiento supuestamente característicos, respectivamente, de los expertos profesionales, los 'profanos'… y las 'simples personas corrientes'"[14]. Es ante esta imposición de jerarquías, que se basa en apropiaciones monopólicas de discursos legítimos, que encontramos la necesidad de discutir las pretensiones de profesionalidad y cientificidad de la historia.

Lo que la disolución de fronteras –operada por White– entre la historia y la literatura nos deja es a la historia como labor creativa que depende eminentemente del momento del acto enunciante y no de

12 Ibíd. Pág. 126
13 Ibíd. Pág. 139
14 LAVE, Jean. ***La cognición en la práctica.*** Ed. Paidos. España, Pág. 20

su referencia a una realidad externa acontecida e inmóvil que dicho discurso es capaz de revelar en su verdad. Es esta mirada la que nos impele a tener siempre presente ese principio básico sobre el cual Maturana y Varela llamaban permanentemente la atención: "todo lo dicho es dicho por alguien"[15]. White nos da variados elementos que nos permiten afirmar respecto a la historia que "la idea de una unión de la ontología de una teoría [ó historia] y su correspondiente verdadero en la naturaleza [ó en la realidad acontecida]… parece ahora, en principio, una ilusión"[16]. La historia crea y no revela, produce, no representa. Y parafraseando las reflexiones de Feyerabend sobre la ciencia en general podemos decir que la historia debe dejar de ser una matrona inflexible y exigente, para convertirse en una condescendiente cortesana que intente anticiparse a cada deseo de su amante[17], o caso contrario perder su figura propia alejándose en el horizonte dejando a la literatura ejercer soberana y sincera su rol lírico y aleccionador.

## Bibliografía

ALONSO, Amado
**Materia y forma en poesía**. Ed. Gredos, Madrid.

KUHN, Thomas
**La estructura de las revoluciones científicas.** Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
**La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia.** Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

DE AGUIAR, Vitor
**Teoría de la literatura**. Ed. Gredos, Madrid.

WHITE, Hayden
**El texto histórico como artefacto literario**. Ed. Paidos, Barcelona.

15 MATURANA & VARELA. ***El árbol del conocimiento***. Ed. Universitaria, Chile. Pág. 13
16 KUHN, Thomas. ***La estructura de las revoluciones científicas***. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. Pág. 314
17 FEYERABEND, Paul. ***Contra el método***. Ed. Ariel, España. Pág. 122

# El papel de la historia y del historiador en el contexto boliviano en pleno siglo XXI[1]

***Leslye Alejandra Pérez Miranda[2]***

*"La historia real…jamás es aburrido: quienes somos definitivamente aburridos somos los historiadores."* Franco Luciano J. (s/a).

*"…no llegaré a la gran masa del público. Este prefiere…la investigación policial a lo que yo pueda contarle. Sin embargo, hago lo posible para que se oiga mi voz…"* G. Duby.1988

Es agradable saber que en estos últimos años se ha empezado a "revalorizar" con mayor fuerza el papel desempeñado por la historia, debido a que ayuda a comprender de mejor manera los actuales acontecimientos que está sufriendo Bolivia. Sin embargo, surgen algunas interrogantes que necesitan ser reflexionadas, sobre el desarrollo historiográfico que ha tenido Bolivia, el cual está plagado de vacíos, y se ha hecho más notorio en el discurso manejado por los historiadores.

Por ello surgen las siguientes interrogantes ¿Para qué sirve la historia? ¿Cuál es la función de los historiadores? ¿Cómo se escribe la historia para el público en general? Son disyuntivas que se hacen presentes en un momento de cambio, donde se hace necesario reflexionar con mayor profundidad sobre el papel que cumple la historia dentro de la construcción de nuestras mentalidades en el siglo XXI.

No debemos conformarnos con los discursos ampliamente repetidos de que la historia es el instrumento gracias al cual podemos "recordar" (y también olvidar) acontecimientos que influyeron y marcaron nuestro quehacer histórico. Es decir, que bajo este discurso la historia nos sirve para no cometer los "errores" del pasado y proyectar un "mejor" futuro. O como lo sugiere Moreno F.[3] en su concepto de *"…para qué* sirve la *historia…"* y responde que *"la historia es como maestra de vida, ejemplo de las generaciones venideras, lección de presente…"*

Empero, se han preguntado algún momento ¿Qué tipo de historia es la que tenemos en Bolivia? ¿Quiénes se han encargado de elaborar esa historia? ¿Cuál es el papel de la historia en Bolivia? Y más aún ¿Qué hace el historiador frente a los cambios y cómo los muestra a la sociedad? En verdad son muchas preguntas, que pueden seguir surgiendo, y son muy pocas respuestas que satisfagan tales interrogantes.

El propósito de este artículo es el de tratar de responder la mayoría de las preguntas expuestas, y no juzgar la labor del historiador boliviano ni su trabajo realizado hasta el día de hoy, que sin duda en muchos casos es y fue sacrificado. El objetivo es el de dar una reflexión académica a los futuros historiadores para mejorar el aporte que debe ofrecer nuestro gremio a la nación boliviana. Es decir lograr ser más provechosos para Bolivia.

## ¿"La historia como arma" de combate o instrumento de ocultamiento?

No se puede negar el "poder" que posee la historia, ya que como hace mención Moreno F. (1983), gracias a ésta se pueden conocer y también desconocer ciertos acontecimientos. Debido a que los historiadores (es decir como individuos) utilizan a la historia como instrumento para exaltar ciertos acontecimientos (o momentos) que favorezcan, y releguen (o en algunos casos ocultan) ciertos pasajes de su historia. Es ahí donde radica el "poder", ya que a través de la historia los llamados historiadores van construyendo discursos, mentalidades sobre nuestro pasado. Diciéndonos qué debemos recordar, y escondiendo todo aquello que vean como perjudicial.

Entonces estamos hablando del poder que tiene la función del historiador. Y agregamos que el poder del historiador está ante todo, en la capacidad de modificar o influir en la memoria de la sociedad, lo

---

1 Este trabajo fue planificado a partir de los comentarios académicos entre compañeros y docentes de la carrera de Historia. Y no hubiera sido posible sin las palabras de la Mtra. Magdalena Cajías y el Mtro. Juan Jáuregui, y principalmente el apoyo y correcciones de Johnny Guerreros Burgoa.

2 Estudiante de cuarto año de la carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

3 MORENO Fraginals, Manuel. **La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones.** Ed.: Crítica. Barcelona, 1983. Pág. 12.

cual parece no existir en Bolivia, por la ignorancia que tiene ésta sobre la existencia de nuestra labor. De ser "exactamente verídica" esta situación, estaríamos hablando de un encierro entre historiadores, alejados de la sociedad. Sobre este tema, lo abordaré más adelante.

Entonces, sobre lo anteriormente expuesto, nos lleva a pensar que talvez tratamos de encubrir la realidad produciendo ignorancia, o es que tenemos miedo a algo. Porque es claro que la ocultación es uno de los procedimientos más corrientes en este dispositivo de control del pasado por el poder[4]. Y por lo tanto si no hay conocimiento, es porque la misma sociedad no hace que se lo conozca.

¿Cuál es el papel de la historia en Bolivia? Antes de entrar a observar el papel de la historia, retomemos el concepto de qué es historia. La historia es la ciencia del futuro desde el proceso que se inicia en el pasado. Es decir que su presencia es y será siempre importante para cualquier sociedad que vive su presente y piensa en un futuro.

Según G. Duby[5], historiar consiste en hacer preguntas sobre el hombre y en tratar de darles una respuesta considerando el comportamiento de nuestra sociedad en una etapa anterior de su existencia. Para ello, hay que interpretar vestigios, pero en el manejo de éste, hay que respetar reglas prescritas por la moral de nuestra profesión.

En Bolivia, el papel que juega la historia aún no tiene consistencia, pero eso también se debe al tipo de historia que planteamos a la sociedad. Esto incluye los temas que escogemos para estudiar, la época, el lugar, etc. Porque es muy real que muchos de los historiadores en Bolivia están alejados de la "realidad trabajando exclusivamente sobre el pasado, recopilando documentos muertos, aislados de la producción de bienes materiales por los muros del archivo o la biblioteca… y cuando el historiador profesional se ve obligado a trabajar en cosas modernas…lo hace de malagana, esperando el momento del retorno a la calma del estudio…"[6].

Pero, cabe nombrar que recientemente aparecieron temas de historia actual, lo que sugiere que elegir temas de años pasados, pero que aún se reflejen en la actualidad, no es muy complicado. Y de esta manera dejar de caer en la continua elección de temas de micro historia de treinta años atrás como mínimo.

Con respecto a la micro historia, su práctica se va expandiendo rápidamente en los trabajos de los nuevos historiadores. Esto se encuentra reflejado en los temas de tesis de grado para optar a licenciaturas. No hay duda que este tipo de historia es interesante y tiene su mérito, por ser parte la nueva historia, y su amplio enlace con otras ciencias.

Pero el problema principal con este tipo de historia se encuentra en la comunicación con el lector, es decir el relato. Ya que éste debería tener dos características, el intento de demostrar claramente el funcionamiento de la sociedad que se estudia, y la de incorporar al mismo tiempo los procedimientos de la investigación[7]. Pero esto restringe y clasifica a los lectores, porque necesariamente, una investigación de este tipo solo será entendida con facilidad por un académico del mismo ramo, o uno "afín".

Además, la gran masa del público prefiere la fábula o la investigación policial. Pero, evidentemente hay que intentar que el eco del discurso del historiador resuene en el sistema educativo, y hay que luchar para que el lugar de la buena historia, no disminuya sino se amplíe. También debemos intentar que nos entienda el mayor número posible de personas; para transmitir el placer que nos da nuestra profesión y demostrar la gran utilidad que podemos conseguir de ella.[8]

## La presencia del historiador en la educación boliviana

Los manuales de historia con los que contamos nos muestran un desarrollo histórico plano, y superfluo. Todos recordamos la instrucción (o mejor dicho la "programación") que hemos recibido desde los centros educativos, están llenos de deficiencias, y por ello más que historia de Bolivia, se nos inculca la "historia de los presidentes" o de ciertas luchas, revoluciones, batallas, guerras, de las cuales sólo nos queda el recuerdo amargo de la derrota.

4 CHESNEAUX, Jean. ¿**Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores.** Ed.: Siglo XXI, México DF. 1987. Pág. 34.
5 DUBY, Georges y LARDREAU, Guy. **Diálogo sobre la historia.** Ed.: Castellana Alianza S.A. Madrid, 1988. Pág. 163.
6 MORENO Fraginals, Manuel. **La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones."** Ed.: Crítica. Barcelona, 1983. Pág. 15.
7 LEVI, Giovanni. *"Sobre Microhistoria"* En: **Formas de hacer Historia. Segunda Edición.** Ed.: Alianza. Madrid, 2003. Pág.: 133
8 DUBY, Georges y LARDREAU, Guy. **Diálogo sobre la historia.** Ed.: Castellana Alianza S.A. Madrid, 1988. Pág. 165.

Si bien no ha existido por parte del Estado la preocupación de subsanar esta deficiencia, ya que la enseñanza de la historia debe consolidar su dominio, y no crear reaccionarios y mucho menos resentimiento nacional. Por ello, se percibe que no les preocupa lo que las nuevas generaciones aprendan y que repitan discursos, mientras se mantenga adormecido el espíritu de los ciudadanos.

O como lo reconoce Moreno F.[9] que el "*…historiar lo lejano no crea problemas a una burguesía gobernante…soportar quizás un leve vendaval sobre sus mitos históricos…historiar los hechos recientes implica para la burguesía gobernante el peligro de que los historiadores investiguen y denuncien la realidad del presente.*"

Bajo este panorama el papel de la historia parecería seguir repitiendo los discursos y consolidar el dominio del Estado. No se puede negar que ir contra la corriente es una tarea árdua, pero alguien tiene que empezarla.

Más aún las "nuevas" generaciones de historiadores quienes con nuevas preguntas e inquietudes, deben empezar a debelar el desarrollo histórico de Bolivia. Principalmente no inculcar en la sociedad una memoria que no se quiera recordar, ya que la tragedia de nuestro desarrollo histórico actual es deprimente.

Debo admitir que el ingreso de nuestros escritos historiográficos al "sistema" educativo es restringido. Incluso me atrevo a decir que sobre nuestra historia nacional, escriben más académicos de otras ramas (sociólogos, abogados, comunicadores sociales, etc.) o extranjeros, más que los mismos historiadores bolivianos, y son los escritos de aquellos los que son utilizados en las unidades escolares.

De la misma manera, lo dice Moreno F.[10]: "*…los libros de historiadores profesionales se leen poco… no nos referimos aquí a los textos que los estudiantes adquieren y leen obligatoriamente como medio de aprobar sus asignaturas. Nuestra mención es a los libros históricos.*" Este extracto se refleja exactamente en nuestra realidad educativa. Y no puedo evitar agregar, que esta historia que se escribe en estos libros escolares es superficial, enfocada solo en individuos cuyas decisiones parecen ser las decisivas para cambiar los acontecimientos. Y nosotros los historiadores "oficiales" sabemos que esta serie de procesos personificados, no existen en la historia.

Entonces ¿dónde radica el problema? ¿Por qué el Estado prefiere aceptar escritos de otros profesionales y no de historiadores formados en su mismo sistema? Talvez, un motivo es el encierro en el que nos hemos "acostumbrado" a trabajar los historiadores. Sobre este aspecto G. Duby[11] está "*…convencido de que nuestra profesión pierde su sentido si se repliega sobre sí misma…*", él cree "*…que la historia no debe ser consumida principalmente por los que la producen. Si las instituciones en las que se asienta nuestra profesión parecen estar hoy en día en mala situación, ¿no será por ese mismo repliegue por haberse separado tanto del mundo, por lo que el mundo se acostumbró a pasarse sin ellas, y muy bien?*"

Creo que sí. Los historiadores, escribimos sólo para nuestro grupo académico, usando palabras talvez demasiado académicas, y no tomamos en cuenta de que nuestros escritos deberían poder ser leídos por cualquier persona, que no necesariamente esté ligado(a) a nuestro gremio. Y al mismo tiempo podríamos romper con el sinónimo de historiador (a) = aburrido (a).

Este hecho, es consecuencia debido a que el lenguaje del historiador de oficio es un lenguaje cifrado, es accesible únicamente a los historiadores. Pero la historia, el pasado, es asunto de todos. *"Algunos historiadores profesionales lo han comprendido, y han tratado de dar de la historia y del conocimiento histórico una definición más colectiva, menos especializada y técnica"*[12].

Es en este punto donde podemos y debemos trabajar los futuros historiadores, es decir en nuestra forma de escribir. Olvidar por un momento, nuestro intento de tratar de estar al nivel intelectual y académico de muchos de nuestros maestros[13], mostrando nuestra facilidad de conocimiento y manejo de terminología o metodología historiográfica[14]. Ya que trabajando de esta manera nos olvidamos de nuestros principales lectores, la población común.

9 MORENO Fraginals, Manuel. **La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones.** Ed.: Crítica. Barcelona, 1983. Pág. 14.
10 Ibíd.
11 DUBY, Georges y LARDREAU, Guy. **Diálogo sobre la historia.** Ed.: Castellana Alianza S.A. Madrid, 1988. Pág. 164.
12 CHESNEAUX, Jean. ¿**Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores.** Ed.: Siglo XXI, México DF. 1987. Pág. 23.
13 Estas son también llamadas "vacas sagradas". Este denominativo hace referencia a los intelectuales "reconocidos" y que son los "especialistas" en ciertos temas, quienes han monopolizado el conocimiento, siendo que sus ideas son consideradas como la "verdad absoluta". Y se están encargando de ocuparse de los cambios, opinando y produciendo ampliamente.
14 Debo aclarar que no es mi intención desmerecer o infringir nuestras reglas y moral académica, que por supuesto son necesarias e importantes para la realización de las investigaciones académicas.

Ahora, sin la intención de revelar una receta puntual sobre cómo deberíamos empezar a escribir los historiadores, creo en el planteamiento de G. Duby sobre la facultad que debe poseer cada historiador para escribir. Primero el don de la simpatía, la fuerza imaginativa y una vivacidad en la escritura para animar un relato, que puede partir de unas cuantas informaciones cortas, secas y lograr que cobren vida los hombres de otra época. Todo aquello, no solo para cumplir con nuestro trabajo, sino para transmitir la emoción que sentimos al explorar y realizar nuestro oficio[15].

## Nuevos retos: nueva historia, nueva escritura histórica

Mucho se habla entre los historiadores sobre la nueva historia. ¿Pero, qué es la nueva historia? Para P. Burke, la nueva historia es una historia escrita como reacción deliberada contra el "paradigma" tradicional[16], es decir que es lo opuesto a la historia tradicional. Y según G. Duby, aparte de mantener en la investigación, la atención sobre muchos objetivos a la vez, hay que conservar el calor que anima el relato, el cual se debe avivar sin cesar, y al realizar esta labor se realiza la nueva historia.[17]

Entonces, la nueva historia consiste en cambiar la escritura tradicional de la historia, vale decir, dejar de lado: la historia política, la narración de acontecimientos, biografías de personajes, fuentes encerradas solo en documentos escritos, y la obligación de tener objetividad en las investigaciones.[18] Es decir, que la nueva historia consiste en trabajar todos los puntos contrarios a lo que es la historia tradicional. Ahora, en Bolivia ¿Qué tipo de historia es la que tenemos y practicamos?

Personalmente creo que existen y se practican las dos. Los historiadores "oficiales" practicamos la nueva historia. Esto se encuentra claramente en nuestros trabajos, además de ser el "sistema" que se nos inculca desde el ingreso a la carrera en los últimos años. Por ejemplo, el tratar de analizar más allá de los personajes, el realizar una historia desde abajo, acudir a otras fuentes y métodos, y principalmente nuestros cuestionamientos sobre la objetividad de la historia.

En cambio y como lo dije anteriormente, en la mayoría de los textos de historia que se utilizan en las unidades educativas, son puramente historia tradicional. Por la forma de escribir sobre los hechos históricos, enfoques políticos y personificados, que simplemente y con razón cansan a los estudiantes. Incluso me atrevo a decir que a partir de este hecho, muy pocos estudiantes piensan en estudiar la carrera de historia para su vida profesional.

Considero también, que el aspecto de trabajar con la nueva historia, conlleva muchos problemas, como el de definición, fuentes, método, etc. pero el trabajar con este "sistema" nos cambió la perspectiva que teníamos muchos sobre la historia. Es decir que expandió nuestras fronteras de pensamiento historiográfico, y nos hizo descubrir la importancia de la historia en una sociedad.

Pero "¿qué hemos hecho por la creación de la nueva historia, del nuevo historiador?"[19]. Personalmente creo que poco. Los historiadores bolivianos nos encontramos encerrados, limitando nuestras propias fronteras, trabajamos con la nueva historia pero aún no nos atrevemos a presentarla ante la sociedad.

## Palabras finales

Vivimos en un momento en que no se pueden seguir repitiendo los vacíos en la historia, tenemos el compromiso y el deber de cambiar el papel de la historia. Debemos entender la responsabilidad que se tiene con la sociedad. No creo que se deba continuar con la idea de que el historiador es un actor pasivo, que únicamente es un espectador. Hay que romper el tabú del historiador boliviano, porque nos quedamos solo con la investigación documental académica.

Incluso contextualizando a nuestra vigente realidad, la historia "oficial", tiene el propósito de validar los discursos utilizados tanto en occidente y oriente, consiguiendo ante todo confundir al conjunto de la población. Por ello cada extremo va recurriendo al pasado, seleccionando pasajes de su historia, construyendo así una historia fragmentada, que tiene el propósito de justificar el accionar de ciertos personajes, que dicen hablar por el conjunto de la población.

15 DUBY, Georges. **La historia continua.** Ed.: Debate, S.A. Madrid, 1993. Pág. 10 y 66.
16 BURKE, Meter. ***"Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro"*** En:**Formas de hacer Historia.** Segunda Edición**.** Ed.: Alianza. Madrid, 2003. Pág. 15
17 DUBY, Georges. **La historia continua.** Ed.: Debate, S.A. Madrid, 1993. Pág. 10 y 66.
18 BURKE, Meter. ***"Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro"*** En: **Formas de hacer Historia.** Segunda Edición**.** Ed.: Alianza. Madrid, 2003. Pág. 16 - 20
19 MORENO Fraginals, Manuel. **La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones.** Ed.: Crítica. Barcelona, 1983. Pág. 11.

Si no escribimos para la población en general, una historia nueva más completa, que ofrezca más producción intelectual, qué de provechoso podríamos sacar de nuestra profesión. Porque para eso estamos para que la población sepa la historia nacional de Bolivia.

Y es precisamente este aspecto, el que le falta conocer al resto de la sociedad boliviana. El cual está sólo en nuestras manos, el hacer conocer al resto de la población que "si el presente tiene primacía sobre el pasado, es porque únicamente el presente impone y permite cambiar el mundo…"[20].

## Bibliografía

BURKE, Peter
2003 **Formas de hacer Historia.** Segunda Edición**.** Ed.: Alianza. Madrid.

CHESNEAUX, Jean
1987 **¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores.** Ed.: Siglo XXI, México DF.

DUBY, Georges y LARDREAU, Guy
1988 **Diálogo sobre la historia.** Ed.: Castellana Alianza S.A. Madrid.
1993 **La historia continua.** Ed.: Debate, S.A. Madrid.

MORENO FRAGINALS, Manuel
1983 **La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones.** Ed.: Crítica. Barcelona.

THOMPSON, Edward Palmer
2000 **Agenda para una historia radical.** Ed.: Crítica. Barcelona

20 CHESNEAUX, Jean. ¿**Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores.** Ed.: Siglo XXI, México DF. 1987. Pág. 66.

# Negros en la Guerra del Chaco: En torno al testimonio de don Demetrio Medina

***Omar Molina***

*El presente es un homenaje a don Dentro Medina P., quien con su testimonio muestra que el negro hace parte de la sustancia identitaria del país. El tiempo es un tirano, ha frustrado la presencia física de él para la presentación de este trabajo.*

## Tema

El conflicto bélico de la Guerra del Chaco (1932-1935), se ha convertido para la vida del Estado boliviano en un hito importante que marca una etapa de transición de un Estado oligárquico liberal a un Estado nacionalista, integrando, en un proyecto común, la realidad multiétnica y pluricultural del país de aquella época.

Es justamente en ese complejo de realidad sociocultural, que se encuentra la experiencia de don Demetrio Medina Peralta, un combatiente afroboliviano presente también en la Guerra del Chaco al igual que cientos de otros combatientes como, por ejemplo, los soldados quechuas y aimaras. Con ellos, don Demetrio entabla un tipo particular de relación interétnica, que se hace explícita en los relatos del testimonio del veterano excombatiente del Chaco.

La presente investigación, tiene el propósito de contribuir al justo reconocimiento de la presencia afroboliviana en un momento histórico y concreto de la vida republicana, la Guerra del Chaco; esta vez, a través del relato oral de don Demetrio Medina Peralta, excombatiente y miembro de la comunidad de Cocayapu en la provincia Sud Yungas del departamento de La Paz. Es en la experiencia de la entrevista conversacional en el contexto de la región que se encuentra, de manera recurrente la referencia a don Demetrio como el único sobreviviente ignorado de aquella contienda bélica, situación que además lo corrobora un periódico de la región, el periódico Senda Yungueña ( foto 1).

La mirada a la comunidad afroboliviana lleva consigo un enfoque antropológico, puesto que se pone en consideración la percepción étnico cultural y lingüística, que don Demetrio tiene de sí, respecto a sus camaradas de la tropa combatiente. Incluso, como se podrá ver, en momentos de interacción social con efectivos del ejército enemigo, cuando el relator se encuentra en calidad de prisionero de guerra en territorio paraguayo.

Respecto a los antecedentes etnohistóricos relacionados con la presencia de grupos indígenas en los Yungas, el criterio coincidente es que, antes de la colonización española, esta región corresponde a un asentamiento mayoritariamente aimara[1]. Con la llegada de los españoles y el traslado de la población negra desde las minas de Potosí a mediados del siglo XVI (Portugal 1977: 75-83; Crespo 1995:21-30), se produce una experiencia de relación interétnica cada vez más compleja.

Trabajos de investigación con temas históricos, orientados al conocimiento general de la realidad afroboliviana en el país, son ciertamente considerables. Entre ellos se tiene, aquellos relacionados a su historia y los mecanismos de control y sumisión a los que fue sometida la cultura afroboliviana sea en la época colonial como también en el nuevo Estado republicano (Klein 1986; Martínez 1995; Centro Pedagógico y Cultural Simón Patiño 1998)[2] .

Al crearse el Nuevo Estado boliviano - a principios del siglo XIX - el proceso de mestizaje en los Yungas de La Paz ya era una realidad con sus propias características (Bridikhina 1995; Crespo 1995), de manera que ahora se puede sostener que la presencia del negro en la historia de Bolivia llega a formar parte de la sustancia identitaria del país.

---

1 SPEDDING Alison, en su texto **Wachu Wachu** (1994) comenta que los primeros asentamientos aimaras que se dieron en la región de los Yungas se ubican aproximadamente por los años 1200 d.c. (Morales 1929:10) Citado en Castro Chuquimia et al. (1989:12) sostiene que además esta región estuvo habitada antes por otros grupos indígenas.

2 Estos textos pueden además dar el marco histórico y general a los antecedentes etnohistóricos de la presencia del negro en el continente.

Al respecto, se debe hacer notar que al hacer una revisión bibliográfica de la historia de Bolivia, se puede comprobar cómo la historiografía nacional a más de hacer una mención, presta poca atención a la presencia e influencia de los negros en el proceso de estructuración del nuevo Estado boliviano, no obstante, de encontrar que la presencia del negro en la historia de Bolivia sí es un hecho digno de ser considerado. Es más, si se estudia una etapa concreta y muy importante de la historia de Bolivia - como es la Guerra del Chaco - se advierte la importancia de la participación de miembros de la comunidad afroboliviana en la contienda bélica del Chaco. A propósito, la obra de Criales Alcazar (1991) da cuenta efectivamente de la presencia de un afroboliviano en la Guerra del Chaco y lo hace en homenaje a don Pedro Andaveres, un héroe negro de aquella contienda bélica quien además, el año 1964, recibe condecoraciones como la del Cóndor de Los Andes por el Presidente Constitucional, Gral. René Barrientos Ortuño[3].

La diferencia sustancial respecto a la obra mencionada, radica que en este ensayo, es el propio don Demetrio Medina P. que en su testimonio, da cuenta de sus acciones como soldado afroboliviano en la Guerra del Chaco; el propósito radica justamente en conocer la experiencia personal de don Demetrio Medina P. como combatiente afroboliviano en dicha contienda y, esta vez, a través del relato oral como fuente de primera mano[4].

En torno a la Guerra del Chaco (1932-1935), el análisis de la historiografía nacional muestra su acuerdo en que tal experiencia bélica ha contribuido además, a la toma de conciencia de la nacionalidad, convirtiéndose así, en el detonante de la transformación social boliviana (Klein 1988; Sandoval 1990; Zavaleta 1992; F. y M. Cajías 1995). Sin embargo, el enfoque de la historiografía boliviana, en su lúcida interpretación respecto sectores sociales en la Guerra del Chaco - Arce (1987), Baptista G. (2002) o la Coordinadora de Historia (1999) - descuida la presencia de soldados afrobolivianos en dicha contienda. Situación que por lo demás se reproduce en la formación cívica e histórica que se imparte en escuelas y colegios del sistema escolar vigente, en la que el culto a los héroes se generaliza en todo el país con un acento romántico y bajo el estilo de narración épica[5].

Por lo expresado, se constata que la sociedad boliviana, se ve ahora forzada por los hechos, a revisar su concepción de sociedad y develar el espejismo de una supuesta nación homogénea, para encontrarse con una realidad de país que expresa explícita e implícitamente la diversidad del nuevo Estado boliviano.

## ¿Negros en la Guerra del Chaco?

Es en 1930 que don Demetrio Medina se traslada desde la población de Coripata hacia sud Yungas concretamente a la comunidad de Cocayapu y desde ese año hasta 1932, inicio de la Guerra del Chaco, se desenvuelve en la región como trabajador agrícola múltiple.

A dos años de haberse iniciado el conflicto bélico con el Paraguay (1932), don Demetrio Medina le da un nuevo rumbo a su vida, tomando hora la decisión de enrolarse a las filas del ejército boliviano, haciéndolo como quien emprende una nueva aventura que le orientará a rumbos y situaciones desconocidas, además, con el espíritu de experimentarlos íntegramente.

El bando del Presidente Salamanca, había tocado las fibras sensibles del patriotismo de los jóvenes de la época.

> <<... al último en 1932 se ha iniciado la guerra[6]. Ya ha habido orden de Chulumani que se presenten los voluntarios a la guerra, entonces los jóvenes de Ocobaya me han animau, vamos diciendo. Vamos

3 Una referencia respecto al reconocimiento que el Estado le hace a don Pedro Andaveres se tiene en la Revista, **Raíces, revista de la fundación de afro descendientes,** nº 2, año 2005, La Paz. Pág. 2-3.

4 La transcripción literal de las entrevistas que se presentan, corresponden a la expresión idiosincrásica del entrevistado. Por ello se presenta como complemento un instrumento de signos prosódicos, estos signos son:
¿? Entonación interrogativa
¡! Entonación exclamativa
/ Tono ascendente
\ Tono descendente
(p) Pausa
(p') Pausa larga.
...- Corte abrupto en medio de una palabra
:: Sonido alargado
*énfasis* letra cursiva para indicar énfasis.

5 Los autores clásicos leídos en los colegios son, por ejemplo; Alcides Arguedas, Augusto Guzmán, José F. Velarde, Alcides Pareja e, incluso, la editorial Santillana, tan de moda en estos tiempos de la Reforma Educativa, no se percata de la omisión de algunos actores sociales en la Guerra del Chaco como por ejemplo, la comunidad afroboliviana.

6 El conflicto bélico entre Paraguay y Bolivia se inicia el 18 de julio al anunciar Salamanca al país sobrecogido que las fuerzas paraguayas se habían apoderado de un fortín boliviano en el Chaco, HERBERT Klein "**Historia general de Bolivia**", Editorial La Juventud, La Paz 1988, pág 233.

a conocer La Paz ja ja ja, no conocíamos jay La Paz. La Paz era de andar tres días, de hay nos hemos animau entre muchos jóvenes de Ocobaya, nos hemos presentau en Ocobaya

Es entonces, que en su condición de voluntario llega a conocer al mayor Angel Tellería quien le da orientaciones para enrolarse como voluntario al ejército[7]

<<... con permiso cabo de guardia, vas a decir. Cuando te digan donde, *voluntario vas a decir*. Hu:: mey ido brincando.

-Permiso cabo de guardia, -dónde?-, *voluntario*. Pase. Me ha dicho ja ja ja. Adentro ya hey subiu gradas e saliu a la ventana jiu!!! E jalea, ¡aleau. Mis amigos también me han apladiu me han felicitau ja ja ja, cara hartos negritos hemos siu[8] (p), el Mayor ya estaba (p) haber soldado Demetrio Medina ¡, me

ha llamau. Firme mi Mayor!. \A su lado mey parau.

Bueno, dijo. - Por orden mío; comandantes, suboficiales, sargentos, cabos, dragoniantes. Aquí, esta Demetrio Medina Peralta *el único soldado del destacamento voluntario,* haber un aplauso para este soldado[9]. Han aplaudiu; otro aplauso, tres veces,(p') Al ultimo también mis compañeros tenían envidia. Al último ya el día de partir ya me ha hecho su asistente, de asistente del Mayor hey salido hasta La Paz>>.

Y el relato de quien goza algunos beneficios por su condición de voluntario continúa, de manera que se encuentra ahora en preparativos para salir rumbo al Chaco

<<... un día lunes hemos salido a Chulumani. De Ocobaya hemos saliu como 50 hombres, de ay nos hemos iu a Chulumani, en Chulumani nos hemos presentau, ay nos hemos reniu pal martes 700 hombres, el miércoles hemos salido vivando de Chulumani, 700 hombres. Nos han despediu, había banda en ese entonces, con banda nos han despachau. Hemos llegau a Coripata a eso de las cuatro de la tarde, también en Coripata nos han recibiu con banda. Ya faltando unos días para Todos Santos, en el mes de noviembre, hemos saliu de Coripata, éramos el destacamento Tellería \por el Comandante, a pie. *En Milliwaya nos han hecho un gran recibimiento,* ay habian cocinau comida de toda clase, en ollas. ¡*Que clase de comida para hacerse servirse* je je je de ay nos hemos subido. Hemos dormiu en Santa Rosita, siguiente día eran las 4 de la mañana, hemos ido a amanecer a Unduavi, de ay nos han recogiu en ferrobus. Así que al día siguiente hemos amaneciu en La Paz u:: una alegríaps. Domingo ya era, faltando pocos días para Todos Santos. Y éramos negritos una cosa de 8 o 9 haygamos siu, pocos, *había para escoger,* no había mucho la raza de los negros, eran más campesinos>>.

Y lo que viene a continuación, lo expresa con énfasis, como si quisiera rectificar lo que acaba de decir,

<<..más del pueblo, gente del pueblo, del campo gente del campo no había>>.

y aclara además con vehemencia.

<<... *todos se habian tirau el ancho*, hay comunidades que ha ido uno, hay comunidades que ha ido dos, ha ido tres, así parte de la indiada. Comunidades que ay que no ha ido ni uno a la guerra. >>.

Haciendo mención a las comunidades del entorno de su comunidad menciona.

<<... de aquí Quiaconi también ha ido dos, de aquí de Sienegani también ha ido dos también, Tinquipaya ha ido uno, Lilata ha ido uno, Siquilini no ha ido ni uno /y eran comunidades grandes. *Los patrones no dejaban pues*. \Dice que esos tiempos de la guerra con guardia trabajaban, todo el tiempo de la guerra taban así..., y ni han ido, su mayoría no han ido...>>.

Entonces viene la pregunta, ¿qué de los negros?

<<.... de los negros también, el que ha ido primerito más primerito que yo había ido en servicio un Tal Eloy Salinas, después un tal Apuco, después un tal Silverio, tres, cuatro, cinco negros han ido de aquí. Aquí su mayoría eran negros en este Cocayapu, en Sienegani no había ningún negro... solo en Cocayapu habían negros, eran los esclavos del Luis Alcazar. Negros queridos, así nos tenía...>>.

Sin embargo, tal percepción tiene su contraste en el mismo relato de don Demetrio, al referirse al trato que negros e indios sufrían de parte de sus patrones, cuando su padre era ¡ilacata de Gamarra, veamos;

7 En la tercera entrevista, don Demetrio nos aclara que llega a conocer al Mayor Tellería en su insistencia al presentarse como soldado voluntario.

8 En una tercera entrevista don Demetrio nombra a sus otros compañeros afrobolivianos que fueron a la guerra, éstos serían: de Coripata; Gregorio Andaveres, Felipe Andaveres, Celestino Andaveres. Luego sus familiares; Felipe Peralta, Mamerto Peralta, su primo Valentín Angola Medina y por último; Claudio Flores, Nicolás Flores, Evaristo Guadama, Paulino Guadama, Celestino Salinas y Gregorio Silvestre Flores.

9 Consultado don Demetrio sobre los primeros – o el primer negro – que fueron a la Guerra del Chaco él hace referencia a don Pedro Andaveres (don Demetrio añade el apellido Peralta) quien ya es reconocido por la historia al recordar su anécdota al lado del conocido Gral. Armando Escobar Uría.

<<... Antes u:: esto del aimara, esto de... al indio y al negro aquí en Bolivia peor que el perro lo trataban pues,(p) grave era estos patrones, estos gobiernos que había antes, sus esclavos era el negro y el indio, de manejarlos ya desde que yo tenía más o menos ya conocía y tenia mis diez años ya he conocíu en las haciendas, \ caraj.../ carajo, a puro ¡carajo!, puro regor, a pura wasca m ::, daba miedo el estar en el wacho de la hacienda. El jilacata arrastrándoselo su chicote (indicando con sus manos a la altura de la cintura) hasta aquí amarrau a la cintura hay esta subiendo, bajando, el gran administrador su chicote de aquí (levantando la mano derecha) de esta mano no salía, arrastran::do la wasca andaba el administrador. Así un lugarcito mal cosechau, que haz hecho mal cosechau, echau el mate al suelo o haz sacau guía, dos wascasos ¡¡bien tirau!!. Donde esta el wacho, si es en el conteo, un lugar mal cosechau, haz chonteau mal presentau, dos wascasos. Ni quien le diga nada al cojudo mierda, el jilacata que:: había que ver a las mujeres, a veces ca.../ diun wascaso le rompía la teta, y todo chorreando sangre la pobre mujer llorando, están hay (p) y tenían una wasca especial con tres nudos en la punta. Así que un wascaso que te daba, tres chinchones te sacaba. Así sabía ser, wasca especial, adentro prensau con plomo era. Con fierro dice que era, hasta mi padre tenía esa clase de chicote. Porque mi padre era jilacata de Gamarra, que no salía el carajo ji ji ji . Ese era mi padre.. carajo era, esclavizaba, carajo yo odiaba mucho... ese carajo...carajo yo mey llegau, llegau de la guerra a esa clase de gente odiaba yo, grave lo odiaba, ese administradores. A ese condenau del Gamarra, ése eraps el rey en Coripata, tenía 14 fincas en todo el rededor de Coripata, / pero no era él, el abusivo *El no era,* eran los administrado...- los chupas, los administradores y los jilacatas.

Pero bien, volviendo al relato de la experiencia del soldado voluntario a la Guerra del Chaco, se tiene la llegada del destacamento a la ciudad de La Paz.

<<...hu:: nos han recibido bien pues nos a recibiu bien. Hemos llegau a San Pedro en La Paz, San Pedro era cuartel...>>.

Y sonriendo al recordar dice,

*Al menos a los negritos nos querían bien*. Hemos saliu un día de Todos Santos, una maravilla!!!. \Estan yendo a la guerra, decían. Hu:: al menos a los negritos nos querían bien. Hemos saliu en día de...- u::, nos invitaban cosas pues, así grupo de negritos andábamos. Después a la cervecería también hemos ido, en ese tiempo la cerveza era rico, pero yo no sabía tomar, nos han dado cerveza en tutuma ja ja ja. Así saben darnos y después saben hacernos bailar en hay bien pues. *Más queriu hemos siu los negritos en cualquier lugar porque sabíamos hablar el castellano*.

Ata con el comandante nos hemos llevau bién porque entendíamos el castellano, los comandantes también eran castellano, raro el aimara quechua. Además de los soldados, sea del altiplano, sea de aquí de los Yungas eran pues, los de aquí de Yungas eran puro aimara. Los que eran del lau de Cochabamba, Potosí, Sucre también puramente quechua. Así que esa pobre gente ha sufriu grave, e::, *en las instrucciones a punta de piu e e a patada nomás le manejaba*. Lo que no entendían, pues para hacerle entender un giro a la derecha, a la izquierda je je je *a patada no...- ja ja ja era de enseñar*. Igual era en el Chaco, hu::, */por este quechua aimara se a tenido mucha derrota en el Chaco pues*>>.

Con el propósito de retomar el relato de la partida de los combatientes al Chaco se le consulta. ¿Cómo han partido de La Paz?

<<...de La Paz hemos partido pues, ya nos han despedido con la banda, de la estación en tren hemos salido ya dirección a Viacha...>>

Y continúa relatando el itinerario del recorrido a las estaciones importantes atravesadas para llegar a Villamontes, cuartel general del ejército boliviano

<<...ay hemos estau creo como tres días, nos han dado instrucciones, después ya nos han metiu adentro, *al matarife ja ja ja*. En la línea hemos dentrau de noche, de noche hemos llegau en la línea en el lugar que se llama fortín Tesen de segundo cuerpo yo ay entrau, hemos llegau, hemos desplegau la línea, y ya los pilas serquinga estaban, en la semana de carnaval serquinga estaban los pilas *despraraban nomás los morteros*. bolivianito!!, nos gritaban. Aquí viene una aguinaldo, que contiene coca, cigarro, legía, pipi, pumm::, y ése había siu su aguinaldo... ja ja ja. Bueno, esa noche a mi me a tocau centinela en el puesto de avanzada, me a tocau así sobre una tronca me ha posisiunao mi clase, hay estau, *y los pilas cerquita hasta lo que hablaban se sentía*.

Hu::, disparaban de rato en rato, tat tat tat, carj...- la pieza, venía la bala giuw giuw giuw(p) yo me gachaba, mi fusil ja ja ja, agarraba mi fusil (haciendo el ademán de disparar) k'aj k'aj tan, kàj kàj tan, ja ja ja. Disparaba también, */pero yo no sabía dónde estaba disparando*, yo me cuidaba jay de la balas que venían. Hasta el final (p) *me había orinaw jay, /me había orinaw yo*. \Cuando e levantau, */todito esto mojau, me había meaw*. /Un poco más me hubiese cagau... ja ja ja. Al último ya a veníu otro mostrengo también yay dau parte, mi, mi, mi sargento. Mi corazón bum bum bum, ja ja ja. Cuando eso había siu la guerra ya a lo cuanto rato nos han sacau. Nos han sacau de aquí como a Lilata. El enemigo nos a arreyau pues. Había un cadete un tal Cesar Caballero. Un perro carj que no se sabía su voz de mando...>>.

Imitando la voz de mando de dicho cadete,

…/*terrr arrsrr,* el primer. El primer combate ayque ligarlo carajo. Lo haygan tiraups por ay /porque era un perro, allá en la línea ese paradorcito *era de matar nomás,* era de matar. Allá tenías que…-, un sólo hermano, allá no había pues en la guerra como en tiempo de paz, sargentito, cabito, sub oficialcito, *ay al soldado lo agarran a punta pie.* Con todos un solo hijo un solo hermano hemos siu.

Ese aimara y quechua, */hay mamita esa gente era fregau, a ése era de matar a patada a puntapié noma también. ¡¡¡Se no nos entendíamos!!!*, no entendíamos. Otro del altiplano venía lo hablaba en aimara. No nos entendíamos así que ya con los puntapié nomás era, así nomás era. Han sufriu */esos pobres quechuas esos aimara desde en la guerra, en su vida de presión.* Era la peor gente pues que ha sufriu en la guerra. Ese quechua aimara han llegau nel paraway así como prisionero, allá lo mataban como a perro, los pilas. Diario los mataban pues a culatazos a puntapié, apuñalado lo mataban, así a esos quichuas, ese aimara ese han sufriu grave nel paraway, grave han sufriu esa pobre gente.

## La última derrota y caída como prisionero

<<…He caído yo prisionero después de muchas derrotas, hey caido prisionero may salvau. Pero ha sido mala suerte o la buena suerte sería después de la derrota de Campo Jurado.

Hemos saliu al descanso por orden del ejército, era una semana de descanso. Bueno, de ay hemos vuelto a entrar en la línea en el lugar que se llama "27 de noviembre". Hay hemos estau combatiendo y pues los pilas estaban atacando. Bueno, entonces había pasau del lado de la izquierda la voz de mando diciendo ¡¡¡qué se replieguen!!!, a la izquierda, porque esta lau iba a la derecha. Que se replieguen, ¡porque los pilas nos están atacando!, así había pasau la voz de mando y *se han encontrau un quichua y un aimara. No se han entendiu pues… ji ji ji, el uno que lo diría, el otro qué lo hayga dicho,* no se han entendiu ninguno, al último nos hemos replegau a la derecha. Hemos replegau a la derecha así que a la izquierda se ha ido habriéndose un claro, han sentido los pilas. Cha chan!!!, se han metiu los pilas y nos han cercau (p'). Nos habían puesto dos piezas pesadas en la picada (27 de noviembre), figurate haber, *dos piezas pesadas y éramos 130 nomás.* Yo he siu tirador de pieza (p) hay nos hemos desplegau, ¡¡¡abrir fuego!!! Hemos abierto fuego, hu::, *los pilas nos han metiu como echando con la mano la bala,* carajo.

<<Primerito yo ya hey agarrau la pieza disparau una, dos, tres, ráfagas lo ey dejau la pieza, ha caído un muerto a mí delante, ey agarrau ése muerto, lo hey acomodau, carj…- mey metiu tras ése muerto. No mey moviu más toda la noche \ay mey quedau. No mey moviu>>. <<… u:: los soldaditos ¡ay gritaban ¡¡¡acabame de matar!!! decían. Yo menos de sacar la cabeza de ay. Como moscas… de ay, hey agarrau un poquito mey dirijiu a la izquierda lo hey arrastau la pieza así lo hey arrastrau. Lo hey arrastrau, k'an mey metiu al chumi. Mey metiu al chumi hay mey tendiu ay hey estau en un lugar mey tendiu. Cuando a lo así un soldadito a pareciu, ya hemos siu dos, a lo así también otro soldadito ya hemos siu tres, a lo así otro soldadito hemos siu cuatro, hay hemos estau tonteando, ya dos días dos noches sin comer sen tomar awa ay temblando hemos estau>>. <<… y aura qué vamos a hacer?. No sabíamos si estamos yendo al norte o al sur, que vamos a hacer, después le hemos metiu así al norte, hemos estau yendo, hemos estau yendo, hemos estau yendo así chequeando, chequeando con nuestras armas todavía.

Cuando, en un lugar de esos, ¡¡¡ ya nos han brincau pues, *manos arriba*!!!, manos arriba diciendo, los pilas habian siu a lau de los pilas nos habíamos idops. Cuando un soldadito de esos habia teniu todavía cartucho.. kh'an kh'an tan n n a un pila lo ha matiu ji ji ji. Lo ha mataups al pila. Carajo así casi nos compromete a toditos. Lo ha agarrau a ése, lo han pateau, lo han rajau, lo han amarrau a un tronco. De hay han mirau hacia mí los pilas>>.

## Cautivos en el Paraguay

<<…Ese día nos han llevau a un lugar que se llamaba Fortín Camacho, hemos llegau nos hemos salvau, nos hemos salvau de ay hemos estau 48 horas, de ay nos han sacau con dirección a Puerto Casado, en hay en Puerto Casado nos han tirau ay nel medio, había habiu una islita, 48 horas también sin comer, sin tomar awa, ay hemos comiu hasta pescado crudo, sacado del río, el pescau esta moviendose esta gritando, lo estamos comiendo ja ja ja cara… grave esa vida hemos pasau de hay cumplió 48 horas nos han puesto en un corralón de manejar ganau, pura meca puro wano, hay nos han llevau dirección a Asunción, Hemos llegau eso de las cuatro de la tarde a Asunción. Nos han hecho desfilar por ande es el Palacio de Gobierno, por la Calle Estrella, por ay nos han llevau, otros desnudos, otro k'alancho. Así un desastre grande así temblando nosotros. Y de unas casitas por hay de dos pisos y nos echaban por ay unos paquetes en periódico. Se lanzaban otros paquetes, así contenido por ay diciendo algo de comer ay sasonau ay con pan con ph'uti de yuca, ph'uti de camote, dentro huesos de pescau con meca. A un lugar que se llama Tacumbú hay hemos descansau, hay había siu un alambrado como el estadio La Paz, así también con alambre de púas al rededor así que yo ni con la mano podías tocar,

> hay votau los bolis habian estau. Siguiente día eso de las 8 ha llegau una volqueta yo he estau casi a unos 20, 25 metros he estau yo, ay dentro de ése cercado me a gritau un hombre. *Ay ése brasilero, venga*!!!. Hey ido yo- \ordéneme mi jefe, ley dicho.

Los pasajes avezados de la vida de prisionero de guerra, ciertamente son aún más ricos de lo que aquí se logra transcribir, en los que, además, se logra establecer la particularidad de relaciones interétnicas y lingüísticas que se dan entre los combatientes de la contienda bélica ( foto 2 a, b.) .

**Consideraciones preliminares acerca del relato de don Demetrio**

Inmersos en el testimonio, ciertamente particular de don Demetrio, se toma para el análisis e interpretación antropológica; por un lado, *la autopercepción de la condición étnica que don Demetrio tiene de sí mismo, en su relación con el resto de sus camaradas combatientes al interior del ejército boliviano* y por otro; *la valoración que él hace de su supuesta ventaja del manejo de la lengua castellana respecto al resto de sus camaradas de extracción y lengua indígena originaria*, en un contexto de Estado moderno en el que precisamente se asume al castellano como lengua oficial.

Lo central del enfoque de investigación cualitativa, radica en el encuentro con el sujeto de la investigación; con sus expresiones y su conducta, es decir que la investigación cualitativa va al encuentro de una realidad social compleja en la que se encuentra el individuo. Una realidad holística global y polifacética, dirá Gloria Pérez (1994), que además, comporta significados símbolos e interpretaciones que el relator hace de su situación vivida.

Es en el marco de esta concepción de investigación, en la que se encuentra el trabajo realizado. Un trabajo que, tomando como núcleo un testimonio, intenta ahora, penetrar en el análisis e interpretación del relato de la experiencia de don Demetrio Medina, combatiente afroboliviano en la Guerra del Chaco.

Lo expuesto, demuestra que lo central en este estudio es el significado que tiene para el relator la condición de soldado negro. Al respecto, Roberto Castro (1996) recuerda justamente que el supuesto ontológico del método cualitativo privilegia el estudio interpretativo de la subjetividad de los individuos. Interpretación de una interpretación, dirán Tylor y Bodgan (1990).

## Contexto en el conflicto de la Guerra del Chaco

El conflicto bélico de la Guerra del Chaco (1932-1935), encuentra al país en un proceso histórico que bien podría denominarse como, periodo de transición, un puente de paso entre un periodo de Estado Oligárquico a la construcción del Estado Nacionalista, el cual expresa sin embargo, rupturas y continuidades respecto a la vieja concepción de Estado.

Así, se sostiene que la Guerra del Chaco como hecho bélico militar, no es más que el telón de fondo de otro tipo de procesos que involucran ámbitos políticos, económicos, sociales, ideológicos y culturales que trascienden el hecho de la guerra pero que a su vez se reproducen también en el escenario bélico; por ejemplo, el sistema de castas de la sociedad boliviana que se ve reproducido en el frente de batalla. Es decir, que la guerra, a decir de la Coordinadora de Historia (1999), fue más que trincheras, evacuados, mosquitos y cadáveres; fue la manera, en que, cada uno de los bolivianos vivió, experimentó, asimiló y enfrentó un acontecimiento histórico.

Es en este contexto de experiencia social, que se encuentra a don Demetrio Medina Peralta excombatiente afroboliviano que al igual que miles de anónimos y desconocidos excombatientes indígenas del país, no cuenta con un testimonio escrito de su participación en el Chaco, y sin embargo, tienen mucho que decir y contar.

El propósito es evidente, se da la palabra a un sujeto histórico quien al decir su vida, existe en el pleno sentido de la palabra, puesto que al objetivarse él en el mundo, se reencuentra encontrándose con los otros y en los otros. En otras palabras, es el reencuentro con el protagonismo de un hombre anónimo y desconocido para la historia oficial (foto3).

## Auto percepción de la condición étnica

Resulta ser uno de los aspectos, que una y otra vez, se viene manifestando y de manera recurrente en gran parte del testimonio del entrevistado. Por lo tanto, urge esclarecer el sentido de lo que se entiende por autopercepción de la condición étnica.

Para empezar, es necesario aclarar que el marco en el que se concibe la identidad étnica corresponde fundamentalmente al ámbito de las relaciones sociales, y no sólo, a la identificación de rasgos culturales, como generalmente suele hacerse cuando se habla de las características que identifican a tal o cual grupo, a tal o cual individuo.

Al hablar del relato testimonial de don Demetrio Medina, la identidad étnica se define como *la capacidad de reconocerse como miembro de la comunidad afroboliviana, con un origen común, el cual se manifiesta en la asunción de un cierto status social en las relaciones sociales manifiestas y expresadas en sus relatos como combatiente del Chaco*. De manera que la autopercepción de la condición étnica en don Demetrio, convoca a entender, la expresión de identidad personal que don Demetrio asume para sí respecto al resto de sus camaradas combatientes quechuas y aimaras.

La Guerra del Chaco, va más allá del fenómeno estrictamente bélico - militar, puesto que devela la compleja realidad social boliviana envuelta en conflictos internos de carácter social, económico, político ideológico y culturales.

Así, el Estado Mayor General (E.M.G) enfrenta una serie de contratiempos en su labor de convocatoria; por un lado, están quienes por cuestiones ideológicas se oponen a la empresa bélica, entre éstos se puede citar a distintas fracciones de un naciente espectro político de movimientos sociales y partidos políticos. Por otro, está también, la reacción de redes indígenas que marcan la continuidad de la lucha agraria en el país, a ello se suma la acción de los mismos señores hacendados que de una y otra manera boicotean la labor del E.M.G. (Coord. de Historia, 1999; René Arce, 1987) tal como lo confirma el mismo don Demetrio Medina.

> <<... ha si, los patrones no dejaban pues, se lo guardaban a su gente para que se los estea trabajando. Dice que en esos tiempos de la guerra con guardia trabajan... si para ver reclutas que venía a reclutar, así tenían su lugar vistoso, hay ponían wardia, y si venían, todito al chumi se escapaban ja ja ja...>> (a, 3)

Pero claro, en la situación de conflagración en la que se encuentra el país, las respuestas de la sociedad son variadas, así, junto a las contrariedades expuestas líneas arriba, pueden estar también, las manifestaciones de apoyo, de una y otra índole, ya sea porque se comparte la empresa bélica o porque conviene apoyar estratégicamente tal circunstancia, es el caso; por ejemplo, de los empréstitos otorgados al gobierno del Presidente Salamanca por los Barones del Estaño [10].

Junto a aquellas manifestaciones de apoyo, de círculos de poder económico, está también otro tipo de adhesiones que brotan de la emoción de individuos de la base misma de la sociedad boliviana, que impulsados por sabe que motivos, acuden al llamado del bando.

Es el caso de don Demetrio Medina, presencia que no parece ser motivada por una clara conciencia cívica para defender el territorio boliviano, sino, paradójicamente, por el propósito de conocer la ciudad de La Paz (pág 5).

En su paso por las calles paceñas, constata cómo casualmente, su condición étnica racial le trae ventajas.

> << ... al menos a los negritos nos querían bien, hu:: nos invitaban cosas pues, así grupo de negritos andábamos..>>.

Esa atención particular que dice haber recibido don Demetrio y sus compañeros afrobolivianos, puede quizá atribuirse más bien a la reacción normal de cualquier grupo social al confrontarse con un – o unos-otros "distintos" para el entorno, no otra cosa es la expresión del ciudadano común, aún hoy en nuestro medio, al identificar "en el negrito" un sujeto portador de capital simbólico en el sentido bourdiano. Pero claro, la convivencia social de los individuos en cualquier sociedad es mucho más compleja, en cuanto que la posición objetiva de éstos, expresa nomás un hábitus de exclusión social del cual no se libra el carácter del actual Estado nacional moderno. Es más, esta situación se ve también reproducida en el frente de batalla respecto a soldados de extracción originaria, situación que el mismo relator rememora.

> <<Ese aimara y ése quechua hay /mamita esa gente era fregau, a ese era de matar a patada a punta pie noma también. ¡¡ se no nos entendíamos!!!, no entendíamos...han

10 En 1933, durante el segundo semestre, la Patiño Mines prestó al gobierno nacional la suma de un millón quinientas mil libras esterlinas. El grupo Hoschild prestó ciento ochenta mil y la Compañía Aramayo ciento veinte mil. En compensación el gobierno les redujo la entrega de divisas al 48% y les aumentó la cuota de producción asignada, "*Una economía dependiente*" Fascículo 10 Pág. 5, en **"Bolivia en transición, la Guerra del Chaco".** Coordinadora de Historia, 1999.

> sufriu /esos pobres quechuas esos aimaras desde en la guerra, en su vida de prisión. Era la peor gente pues que ha sufriu en la guerra (b, 9-10. c, 3).

Ahora bien, todos los aspectos que se acaban de puntualizar respecto a la autopercepción de la condición étnica, serían incompletos, si no se pasara a considerar ahora otro elemento recurrente del testimonio del entrevistado, la valoración que hace del manejo de la lengua castellana relacionado al resto de sus camaradas de extracción y lengua indígena originaria.

## Percepciones de la diversidad lingüística en don Demetrio

Si bien es cierto que la lengua, no es más que uno de los muchos componentes de la expresión cultural de los hombres en su relación social, la importancia que adquiere el tema, responde a la actitud que sobre el tema, hace don Demetrio en su testimonio.

Ese resulta ser otro de los elementos, que hace particular el testimonio que se aborda en este estudio, el cual se manifiestan por ejemplo, en el caso de vivencias descritas por el relator.

En eso, don Demetrio vuelve a compartir otro aspecto de su experiencia de soldado afroboliviano, pero esta vez con el ingrediente particular en su manejo del habla.

> <<... hemos saliu un día de Todos Santos, una maravilla!! . Están yendo a la guerra decían. Hu:: al menos a los negritos nos querían bien... Más queriu hemos siu los negritos en cualquier lugar porque sabíamos hablar el castellano.
>
> Ata con el comandante nos hemos llevau bien porque entendíamos el castellano, los comandantes también eran castellano, raro el aimara, quechua. Además de los soldados, sean del altiplano, sea de aquí de los Yungas eran puro aimara. Los que eran del lau de Cochabamba, Potosí, Sucre también eran puro quechua. Así que esa pobre gente a sufriu grave, e:: , en las instrucciones a punta de piu e e a patada nomás le manejaban. Lo que no entendían, pues para hacerle entender un giro a la derecha, a la izquierda je je je a patada no...- ja ja ja era de enseñar. Igual era en el Chaco, hu:: / por este quechua aimara se a tenido mucha derrota en el Chaco pues...>>.

Lo cual denota que el elemento del lenguaje cobra ahora una importancia particular, manifestando nada más el predominio de una lengua de alto prestigio en una sociedad, paradójicamente multilingüe.

Las divisiones sociales de la sociedad boliviana, se hacen también presentes en el frente de batalla, de manera que la barrera del idioma ocasiona conflictos internos, no sólo, de exclusión social, sino también al interior de la tropa combatiente, es el caso concreto descrito por don Demetrio respecto a la comunicación entre castellano hablantes, quechuas y aimaras en el momento del despliegue de las acciones tácticas (págs. 10 y 12) y el detalle de las anécdotas de prisionero de guerra.

## A manera de conclusión

Recapitulando, el concurso de la comunidad afroboliviana en la Guerra del Chaco no ha merecido una atención particular por parte de la historiografía nacional, sin embargo, en el presente trabajo se establece:

- Que no fueron pocos los afrobolivianos que ingresaron al ejército en defensa del territorio nacional. Es más, don Demetrio asevera que fueron más los vecinos de las poblaciones que los comunarios quienes concurrieron al llamado del ejército. Tal afirmación encuentra su explicación en la acción de los señores hacendados que protegían su mano de obra.
- Los relatos de don Demetrio permiten corroborar que la Guerra del Chaco como hecho bélico, no es más que el telón de fondo de otro tipo de procesos que involucran ámbitos como el económico, político, ideológico y el social, basta constatar que el sistema de castas imperante en la sociedad de ese tiempo, también era reproducido en el frente de batalla.
- El supuesto ontológico de la investigación cualitativa se ve corroborado, puesto que la investigación privilegia la percepción de la subjetividad de don Demetrio en lo que concierne a su presencia afroboliviana en la Guerra del Chaco. Es verdad que se hace difícil sostener que sólo el testimonio de un sujeto pueda expresar toda la percepción de la comunidad afroboliviana en la Guerra del Chaco, pero a decir de Spedding (1999) si se hace un parangón con uno de los métodos favoritos de las ciencias sociales como es el cuestionario, se puede sostener que, tampoco un cuestionario encierra todo el sentido de la vida.

Como se pudo ver, indudablemente, la investigación tiene que ver con el ámbito de lo subjetivo de la percepción individual del entrevistado, de las situaciones contingentes, situaciones a las que difícilmente se determinan marcos de medición alguna, de manera que la certeza, la objetividad absoluta está supeditada a la comprensión que se tenga del testimonio recogido. Es decir, al antropólogo le corresponde *comprender*[11] el modo en el que, el relator, don Demetrio, expresa su experiencia vivida en cuanto combatiente afroboliviano en la guerra del Chaco. Aquí, que el lector se encuentra ante la condición humana del conocimiento subjetivo, pero también objetiva, esencia del ser humano, cuyas condiciones socio-culturales permiten plantear interrogantes sobre el hombre y el conocimiento humano.

- La autopercepción de la condición étnica que tiene don Demetrio de sí, es un elemento recurrente en los relatos, sea en su experiencia de relación interétnica con sus camaradas de extracción indígena originaria así como en la capacidad que don Demetrio tiene para reconocerse como miembro de la comunidad afroboliviana, y que le toca participar en la defensa de la heredad nacional, es ahí cuando él asume su identidad nacional por negación.
- El énfasis en el problema de la lengua es también otro elemento recurrente en los relatos del entrevistado, la cual se percibe de manera diferente de acuerdo a los hechos que le tocó vivir, por un lado; sostiene que el contraste las barreras lingüísticas entre la tropa aimara, quechuas y los oficiales monolingües, fueron obstáculos constantes, en el desempeño de las maniobras militares, pero que también, paradójicamente, tal diversidad lingüística, le traen ventajas a don Demetrio al ser portador de una lengua de alto prestigio en una sociedad homogenizadora y castellanizante.
- Al confrontar el testimonio de don Demetrio con otros testimonios, igualmente excombatientes del Chaco, e incluso datos de la historiografía nacional, se puede evidenciar que las percepciones étnicas y lingüísticas son efectivamente percepciones subjetivas que se hacen objetivas en cuanto son expresadas por un sujeto histórico y real don Demetrio Medina Peralta.
- Todas las percepciones son a la vez traducciones y reconstrucciones cerebrales, a partir de estímulos o signos captados y codificados por los sentidos, e aquí que la investigación permite encontrarse ante la real condición humana del relator, es decir, ante situaciones *contingentes* que finalmente son la expresión de lo que el relator captó de aquello que vio en cuanto soldado afroboliviano en la Guerra del Chaco.
- Aquello que sobre lo cual el relator hace énfasis en su testimonio, tiene que ver con la autopercepción de su condición étnica y la valoración que él hace de su supuesta ventaja del manejo de la lengua castellana respecto al resto de sus camaradas quechuas y aimaras, y aquí efectivamente los relatos permiten encontrarse con expresiones subjetivas pero que se hacen objetivas en cuanto son expresadas por un sujeto histórico real, don Demetrio Medina Peralta excombatiente afroboliviano de la comunidad de Cocayapu de la provincia sud Yungas del departamento de La Paz.
- Finalmente, la investigación cualitativa, en cuanto experiencia de investigación, no está interesada en la verdad *per se* ( Tylor y Bodgan 1990, 125; cf. F. Ferrarotti 1991, 148; Martínez, 1996; 57-83 ) ya que la historia de vida, como método de investigación, no permite ocultarse en pretensiones "científicas" y neutralidades supuestamente objetivas, ya que la ciencia social no busca establecer leyes en el proceso de investigación, puesto que se encuentra en un ámbito marcado por contingencias.

11 La *Verstehen* de la cual habla Weber, no busca hacer generalizaciones, sino que es ideográfica, estudia los motivos y las creencias que están detrás de las acciones del relator, en nuestro caso del excombatiente afroboliviano en la Guerra del Chaco. Cf. PEREZ S. Gloria (1994, pag 30) ; TYLOR- BODGAN ( 1990) se puede ver también el capítulo Las antropologías fenomenológicas del texto **Corrientes en Antropología contemporánea** de Carlos Reynoso (1998). También la palabra fenomenología en los **diccionarios de Antropología** de BARFIELD T. (2000); MAICHEL Payne (2002).

## Bibliografía


ALBÓ, Xavier
1988 **Raíces de América; el mundo Aymara** Editorial Alianza, Madrid.

ANDAVERES, Pedro
2005 *"Presentación de la fundación de afro descendientes"*, En: **Raíces, revista boliviana de la fundación de afro descendientes,** Nº 2, La Paz-Bolivia.

ANGOLA, M. Juan
2000 **Raíces de un pueblo; cultura afroboliviana,** Editorial CIMA, La Paz.

ARZE A., René D.
1987 **Guerra y conflictos sociales,** Editorial CERES, La Paz.

BAPTISTA, G. Mariano
2002 **La Guerra del Chaco. Historia (gráfica) y Literatura** Editorial El País; La Razón La Paz.

BARFIELD, Thomas
2000 **Diccionario de Antropología** Editorial Siglo XXI, México.

BARTH, Fredrik
1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras,** Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

BRIDIKHINA, Eugenia
1995 **La mujer negra en Bolivia,** Editorial Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz.

CAJIAS DE LA VEGA, Fernando y Magdalena
1995 **La historia de Bolivia y la historia de la coca,** Editorial Centro Italiano di Solidarietá, Roma.

CASTRO, R.
1996 *"Busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo"* Págs. 137-172.en Szasz y Lerner (comp.). En: **Para entender la subjetividad en la investigación cualitativa en salud reproductiva y sexual,** El colegio de México, DF.

CENTRO PEDAGÓGICO Y CULTURAL SIMÓN I. PATIÑO
1998 **El Tambor Mayor; canto y música de las comunidades negras de Bolivia,** Documento de Etnomusicología Nº 6, Coripata.

CRESPO R., Alberto
1995 **Esclavos negros en Bolivia,** Editorial Juventud, La Paz.

CRIALES ALCAZAR, Hernán
1991 **Un héroe negro en la Guerra del Chaco** Alcaldía Municipal de La Paz

CHOQUE C., Roberto
1999 *"La situación indígena en la Post Guerra"*. En: **Bolivia en transición; la Guerra del Chaco**, Fascículo 6, Editorial, Coordinadora de Historia – Entel- la Razón, La Paz.

FERRAROTI, F.
1991 **La Historia y lo cotidiano,** Península, Barcelona.

GEERTZ, C.
1987 **La interpretación de las culturas,** Gedisa. México.

GIMENEZ, G.
1994 *"La metodología y el análisis de la cultura; problemas teóricos y metodológicos" Págs.33-65.* En: Gonzales-Cáceres **Metodología y cultura,** Editorial. Consejo Nacional para las Artes y la Cultura, México.

JARAMILLO, U. J.
1986 *"Balance y perspectivas de afroamericanos y afrocolombianos"*. En: Cifuentes Alexander (Compilador) **La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas** Instituto Colombiano de Cultura-Instituto Colombiano de Antropología.

JIMÉNEZ V., Amalia
1986 **La Fonética y fonología española,** Editorial Pueblo y Educación, La Habana.

KLEIN, Herbert
1986 **La esclavitud africana en América Latina y el caribe,** Editorial Alianza, Madrid.
1988 **Historia de Bolivia,** Editorial La Juventud, Bolivia.
1995 **Haciendas y ayllus en Bolivia, S. XVIIy XIX,** Editorial EIP, Lima.

MARTINEZ M., Luz María
1995 **Presencia africana en Sudamérica,** Editorial Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MARTINEZ, C.
1996 *"Busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo"* en Szasz y Lerner ( comp.). En: **Para entender la subjetividad en la investigación cualitativa en salud reproductiva y sexual,** El Colegio de México, DF.

MICHEL, Payne
2002 **Diccionario de teoría crítica y estudios culturales,** Editorial Paidos, Buenos Aires.

MONTIEL, Edgar
1995 *"Negros en Perú. De la conquista a la identidad nacional"*. En: Martínez Luz María (1995), **Presencia africana en Sudamérica,** Editorial Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

ONG, Walter
1987 **Oralidad y escritura,** Editorial Fondo de Cultura Económica, México

PÉREZ S., Gloria
1994 **Investigación cualitativa, retos e interrogantes** Editorial La Muralla, Madrid.

PORTUGAL, Max
1977 **La esclavitud en la época colonial y república,** Editorial, IBC. La Paz.

PUJADAS, JJ.
1992 *"El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales"*. En: **Cuadernos Metodológicos** Nº 5, Centro de Investigaciones Sociales, Madrid.

REYNOSO, Carlos
1998 **Corrientes de la Antropología contemporánea**, Editorial Biblos, Buenos Aires.

RIVERA, S.
*"El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia"*. En: **Temas Sociale**s Nº 11, Carrera de Sociología, UMSA, La Paz.

SÁNCHEZ, Walter
1998 *"Los sonidos del tambor mayor"*. En: CENTRO PEDAGÓGICO Y CULTURAL SIMÓN I. PATIÑO **El Tambor Mayor; canto y música de las comunidades negras de Bolivia**, Documento de Etnomusicología Nº 6, Coripata.

SANDOVAL R., Issac
1987 **Historia de Bolivia; desarrollo histórico social boliviano,** Editorial Mundy Color S.R.L. , La Paz.

SPEDDING, Alison
1994 **Wachu Wachu; cultivo de coca e identidad en los Yungas de La paz**, Editorial. HISBOL-CIPCA-COCAYAPU.
1999 "Investigadores en apuros". En: **T'inkasos,** Revista boliviana de Ciencias Sociales Nº 3, Editorial PIEB.

SPEDDING, A.- LLANOS, D.
1999 **No hay ley para la cosecha; un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani,** *La Paz*, Editorial, PIEB/ SINERGIA, La Paz.

TABORGA T., Alberto
1956 **"Boquerón" diario de campaña, Guerra del Chaco**. Editorial Canata.

TAYLOR, SI y BODGAN, R.
1990 **Introducción a los métodos cualitativos de investigación** Editorial, Paidos, Argentina,1990, Cap. 1,2,3

THOMPSON, Paul
1988 **La voz del pasado. La historia oral,** Editorial Marnanim. España.

TICONA, Esteban
1999 *"Aymaras y chaqueños en la contienda bélica"*. En: **Bolivia en transición; la Guerra del Chaco**, Fascículo 6 Editorial, Coordinadora de Historia – Entel- La Razón, La Paz.
1999 *"Los movimientos indígenas en los andes bolivianos 1920 – 1932"*. En: **Bolivia en transición; la Guerra del Chaco,** Fascículo 4, Editorial, Coordinadora de Historia-Entel-La Razón, La Paz.

ULIN, Robert C.
1990 **Antropología y teoría social**, Editorial Siglo XXI, México.

WIEVIORKA, Michel
2003 **La diferencia,** Editorial Plural, La Paz.

WILLIAM, Eric
s/f **Capitalismo y esclavitud**, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

ZAVALETA, René
1992 **50 años de historia**, Editorial Amigos del Libro, Bolivia.

ZUBIZARRETA, Armando
**La aventura del trabajo intelectual. Cómo estudiar e investigar**, Estados Unidos de Norte América, Addison Wesley Iberoamericana.

# La importancia de recuperar la oralidad "Coadyuvante para la etnohistoria"

***Lizeth Daniela Troche Guzmán***[1]

## A manera de introducción

La historia no solo trata aspectos documentados, si no estudia la memoria histórica en base a las experiencias de vida personal con respecto a determinados acontecimientos y momentos de la historia, a través de la recuperación de narrativas. Estas narrativas, pues, nos permiten rescatar factores imprescindibles en la reconstrucción histórica como la identidad, las sensibilidades, la memoria de los actores sociales no como simples sujetos de estudio si no como protagonistas del proceso histórico. Anulando así la idea de una historia guiada por personajes, grupos gubernamentales y grupos de poder que ha dominado nuestra historia y a restado puntos a lo verdaderamente importante e imprescindible en el desarrollo histórico boliviano.

Las "historias" de diversos grupos tomados en cuenta como parte activa de la sociedad; deben ser de interés de todos aquellos que investigan y analizan la sociedad boliviana para entender los conceptos de pluralidad, diversidad, nacionalidad, etc. y así coadyuvar en el proceso de búsqueda de identidades y descolonización que en nuestro contexto es tan importante.

Este pequeño trabajo tiene como principal objetivo mostrar la importancia de valorar más la acción de los sujetos como parte imprescindible de los hechos socio – históricos a través de la recuperación de su oralidad. Para esto en una primera parte de la ponencia me referiré a la historia oral y el desarrollo de este paradigma historiográfico y así proseguir con una interpretación de la importancia de la oralidad, para esto usaré como ejemplo la recuperación de "tradición oral" de comunidades indígenas en relación a la educación, la identidad, el reconocimiento de su cultura y un bosquejo de los trabajos ya desarrollados en países latinoamericanos; para terminar después con un comentario final a manera de conclusión.

## La historia oral

La historia como lo habría especificado Herodoto sirve para que los hombres no olvidasen los grandes acontecimientos del mundo; idea que trascendió a lo largo de la construcción de la historia universal.

Esta reconstrucción histórica ha sido guiada por diversos paradigmas científicos. Durante el siglo XIX los paradigmas imponen la historia "moderna" ya no como un relato, si no como un quehacer científico; entre estos el positivismo que sitúa a las fuentes documentales como la única forma objetiva erudita de relatar una historia verdadera. Los estudios historiográficos desde entonces, debían estar guiados por lo que dicen los documentos para establecer así los hechos históricos y la sucesión de estos. Aquella historia que no tuviera su base en un documento carecía del carácter científico establecido a partir de la Ilustración. En el siglo XX los paradigmas guiadores de la actividad científica social sufren una crisis y es por esto que se precisan nuevas formas de realizar el quehacer científico[2], aunque ojo que esto no significa que los paradigmas mueran o se sustituyan definitivamente, estos coexisten y también son usados por muchos eclécticos.

En lo que a la historiografía se refiere, el postmodernismo, junto a la teorización crítica la idea obligatoria de uso de fuentes documentales y se empieza a recuperar los testimonios de personajes que vivieron o presenciaron algún hecho o acontecimiento considerado histórico; ya para mediados del siglo XX la historia oral toma peso en la reconstrucción histórica desplazando a los documentos como únicas formas de fuentes objetivas y científicas de la historia. [3]

La historia oral aparece[4] como una nueva forma historiográfica que considerada como una fuente para la construcción histórica coadyuva al análisis de lo que es la historia y que estudia los simbolismos

1 Estudiante de 3º año carrera de Historia UMSA
2 Aróstegui "La investigación histórica. Teoría y método". ED. Crítica. Barcelona: 2004
3 En Estados Unidos se recogen testimonios acerca de la Segunda Guerra Mundial.
4 Aunque hay que tomar en cuenta que Herodoto y Tucídides ya habían usado testimonios orales para la reconstrucción histórica

culturales a partir de los relatos de los sujetos tomados como una representación de estos [5] para la *"valoración del sujeto histórico y la acción social* (Aróstegui, 2004: 136)

## La importancia de la oralidad para la valoración de nuestra historia

La oralidad es una de las principales formas de comunicación en el mundo entero, gracias a ella la comunicación se efectúa expresamente como un reflejo de los momentos que vivimos.

Si bien los documentos fueron tomados e incluso aún lo son, como la principal fuente de la historia por la objetividad que se le pretende atribuir, se ha olvidado que estos también son producto de las ideas de un determinado grupo que plasma en el escrito su ideología y por ende su subjetividad; además también hay que tomar en cuenta respecto a la investigación objetiva a través de los documentos la subjetividad de quien los interpreta. Entonces, al saber que los documentos también contienen subjetividad, la principal razón de la negación de la oralidad como fuente histórica se ve menos amenazadora.

Una de las diferencias que sí debemos rescatar entre una fuente escrita y la fuente oral, es que esta última nos expresa los sentimientos, la memoria y el estado de quien a través de su narrativa nos habla de su participación dentro del proceso histórico estudiado aunque este no esté conciente de lo importante de su actuación. La expresión de las vivencias del narrador nos ofrece diversas perspectivas acerca del fenómeno histórico investigado, nos permite percibir un lado más humano de la historia donde cada entrevistado que a través de sus recuerdos nos da importante información acerca de las repercusiones en la sociedad que tanto nos interesa entender, de aquellos hechos que consideramos históricos.

Estas vivencias contadas por el artesano, el zapatero, el soldado, la ama de casa, el indígena el anciano citadino, el anciano del pueblo, el anciano del área rural poseen gran riqueza al lado de un artículo de periódico o un cuadro numérico de los fallecidos o heridos de determinado conflicto social.

La historia latinoamericana a estado guiada y personificada a través de héroes que son considerados como los precursores de la historia; este tipo de visión acerca de la realidad socio – histórica es muy pobre, por este motivo es imprescindible rescatar las experiencias de los individuos tomándolos en cuenta como participantes dentro de las acciones sociales, formando parte esencial del proceso histórico.

Es así como a través de la recuperación de la oralidad se puede tomar en cuenta a los que no tienen voz dentro de las historias generales bolivianas, aquellos marginados o considerados minorías de nuestro país aún sabiendo que dentro de la torta estadística donde figuran ocupan gran parte del porcentaje poblacional.

A partir de la historia oral se da importancia a lo que el "…hombre dice, escribe, siente e imagina…" (López, 2006: 102) y a la significancia que tienen estas actitudes dentro del colectivo activo social.

## La importancia de la oralidad reflejada en el trabajo con comunidades indígenas

La historia oral como vimos antes nos permite recuperar los testimonios de los que no fueron tomados en cuenta antes como protagonistas de los procesos históricos. Las comunidades indígenas en el país y en toda Latinoamérica han sido excluidos de la sociedad. La visión de Estados modernos que se implantaron durante el siglo XIX hicieron que estos "indios incivilizados" desde el ideal europeo, sean vistos como incapaces de incluirse en la nueva sociedad, que como señala Silvia Rivera mantiene como secuela las características de organización social colonial.

En el caso de la historia oral de las comunidades indígenas – como colectivo – y el indígena o indio – como individuo – se puede rescatar una "tradición oral", que es la mayor evidencia de una permanencia y trascendencia cultural. La tradición oral es muy valorada por antropólogos, historiadores[6], por ser esta una transmisión de generación en generación como muestra de la importancia de la oralidad. Aunque últimamente por la globalización y la realidad social que vivimos[7] esta transmisión se ve en peligro por la desvinculación y otros intereses de las nuevas generaciones; y por que los principales cofres de tradición existentes, que son los ancianos mueren llevándose toda esa rica información sin contársela a nadie.

Es sumamente necesario recuperar esa tradición y valorar a estas comunidades por lo que poseen en cuanto a cultura, creencias; al mismo tiempo esto permitirá que comprendamos su realidad y sus necesidades comprendiendo su identidad y lo que es pluralidad y heterogeneidad.

5 Aróstegui también menciona dentro de estas nuevas concepciones la historia de la vida cotidiana, la historia de los conceptos de historia, y la historia del tiempo presente que acá en Bolivia muchos denominan historia inmediata.
6 En especial extranjeros.
7 Obviamente influenciada por la globalización.

En 1973 Martinez Cobo[8], planteó la siguiente definición sobre pueblo indígena:

> "Las poblaciones indígenas están compuestas por los descendientes actuales de pueblos que habitaban parcial o completamente el presente territorio de un país en el momento en que personas de diferente cultura u origen étnico llegaron allí desde otras partes del mundo, los superaron por conquista, asentamiento u otros medios, y los redujeron a una condición no-dominante o colonial; hoy viven en mayor conformidad con sus costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales particulares que con las instituciones del país del cual ahora forman parte, bajo una estructura estatal que incorpora principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos de la población, que son predominantes".
>
> (Citado en Civallero, 2007: 9)

Por esta definición podemos ver como los indígenas son vistos como los eternos excluidos y colonizados dominados por un grupo superior. Es esto precisamente lo que hay que cambiar, este tipo de definiciones y el solo tomar en cuenta a los indígenas dentro de las estadística para luego llamarlos "minorías" sabiendo que son mayoría poblacional en nuestro país.[9]

Algo sumamente importante y en lo que la historia oral contribuye es en el cambiar la visión que se tiene acerca del indígena, acabar con aquello que Rivera llama "estereotipos impuestos al otro"; y ver al "indio" no como el simple agricultor, el herrero, el carpintero, el aymara , el quechua, etc. sino como parte de nuestra realidad y de nuestra sociedad. El identificarlo como diferente no debe significar ser indiferentes o creerlo inferior, debemos valorar su cultura, sus creencias, su lengua.

Si bien actualmente la mayoría de los indígenas han mostrado el querer desvincularse de su realidad y han mostrado muestras de enajenación, debemos estar concientes de que es un fenómeno resultado de la desvalorización de su cultura, otro punto en que la tradición oral y la historia oral juegan un papel importante como posible solución de la desvinculación cultural.[10]

El papel de los indígenas a sido tomado y moldeado dentro del Estado siguiendo intereses propios de los grupos gubernativos de poder que los han usado como peldaños políticos y han implantado reformas y políticas que no están acordes a su realidad. Aunque últimamente en el país por las características del gobierno esta realidad está siendo modificada aunque con algunos serios errores. Estos mismos grupos han demostrado como señala Xavier Albó su adaptación a los diversos momentos políticos, que pueden ser entendidos como "... procesos de negación y negociación..." (Anders, 2006: 4)

Para entender estos fenómenos es también importante rescatar una historia oral, por la cual nos enteremos de cuales son los impulsores de estas actitudes, del por que de la migración a la ciudad, del por qué de ser manejados por un líder sindical, del por qué hablar castellano; etc.

Este año se realizó un Taller denominado "Bibliotecas para comunidades indígenas". El orador de este taller fue Edgardo Civallero un bibliotecólogo argentino que tiene muchas experiencias con las comunidades indígenas. En este taller principalmente se manejó la idea de que todo trabajo que realice un licenciado en cualquier rama social y/o humana debe tener en cuenta que realiza un servicio para éstas, por lo tanto las bibliotecas en las comunidades o para gente indígena migrante al área urbana debe partir del desarrollo de base, identificando así cuales son las necesidades primarias que recibirán el servicio bibliotecario. Pues muchas veces estos intentos de acercar estas comunidades a la realidad social del país en el que se encuentran adheridos por los límites administrativos; pero el material que contienen las bibliotecas no son de interés de los comunarios por lo cual estos proyectos fracasan o no cambian en nada la realidad de los indígenas.

Muchas organizaciones y bibliotecarios comprometidos con el trabajo bibliotecario en las comunidades indígenas han detectado uno de los problemas más importantes para solucionar que es la pérdida de la tradición oral. Es por esto que como un servicio de estos profesionales es el formar grupos de comunarios que son identificados una vez que se percibe la compleja organización de las comunidades.

El hecho de reconocer las capacidades de la comunidad con la que se trabaja, es reconocer la importancia de su tradición y para esto es necesario utilizar como fuente los "canales de circulación tradicionales

8 Relator Especial de las Naciones Unidas, José Martínez Cobo, en su Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (1983).

9 Según el PNUD (2004) los países con mayor población indígena son Bolivia, México y Guatemala.

10 Este fenómeno se va invirtiendo poco a poco por la realidad social que vivimos. Ahora los indígenas reconocen de donde provienen, aunque esto no signifique en realidad que se valoren al mismo tiempo de reconocerse

de la información y el saber comunitario" (Civallero, 2007: 47). El respetar estos canales permitirá poder plantear proyectos de educación y progreso socio - económico que sean aceptados y asimilados por los comunarios permitiendo que estos sin tener que dejar a un lado su manera de desenvolverse en la vida puedan adherirse a las exigencias sociales y políticas del Estado del que forman parte.

El tema de la educación es esencial para la permanencia de identidad ya que "...transmite la cultura de un grupo y su patrimonio cultural intangible. Tal elemento es la base para la construcción de identidades y para el mantenimiento de una característica clave del género humano: su diversidad" (Ibíd: 48); es por ello que los trabajos con bibliotecas de comunidades indígenas también desarrollan talleres de alfabetización que en un futuro podría permitir la escritura de la tradición por los mismos comunarios. Esta relación de educación y conocimiento de tradición "... habilita la comunicación intercultural, el reconocimiento mutuo, el diálogo, el aprendizaje, y evita uno de los mayores males de las sociedades multiculturales actuales: la discriminación y el racismo." (Ibíd).

La valoración de la riqueza tangible e intangible de una cultura se da a partir de su conocimiento y reconocimiento. No podemos hablar de riqueza si no sabemos a qué se debe ésta y no se puede hablar de diversidad sin conocer los motivos de las diferencias. El patrimonio intangible cultural es reconocido como oralidad, los cuentos, las leyendas, los cantos, la música, las costumbres, etc. no solo tomados como esto sino sujetos a una interpretación ayudan al reconocimiento de la identidad, ya que esta identidad es resultado de estas representaciones, que en el caso que tratamos es llamado etnicidad.

La etnicidad, la pertenencia a una etnia, a un grupo, a un pueblo y por ende a una cultura debe ir acompañada de un reconocimiento individual, colectivo y social. Es en base a esta idea que en países latinos se han ido desarrollando trabajos que además de la educación – como expliqué antes- toman en cuenta la revitalización de la identidad usando la mejor herramientas de todas la "tradición" para el conocimiento de "saberes y experiencias".

Se han desarrollado una serie de proyectos de implementación de bibliotecas que poseen fuentes orales en sonoro y audiovisual como una parte de sus colecciones y servicios. En el Brasil se ha trabajado con comunidades como la de los Ticuna, los Waimiri-atroari, los Makuxi de Roraima, los Karajá, los Guaraní y otros. En Colombia en Wayuu de la Guajira y en los cuatro pueblos originarios de la Sierra de Santa Marta, en la zona del Cesar. En Chile con los Mapuche en la que se estableció una audioteca. En México en la zona Náhuat de la Sierra Central. En Perú en la sierra de Cajamarca, en las comunidades Asháninka del Gran Pajonal, en Ayaviri, etc. en Venezuela a lo largo de los ríos de la cuenca del alto Orinoco. En Argentina con los Wichí y Avá y en el Chaco argentino en comunidades Qom (toba), Moqoit (mocoví) y Wichi (mataco).

Todos estos proyectos no solo permiten tener documentos sobre las comunidades para las nuevas investigaciones sino para las mismas comunidades que disponen y las utilizan para sí mismos. Dejando de lado el ver a estas comunidades como simples entes portadores de memoria o vivencias sino como participantes del proceso histórico, proceso social y el presente de los estados latinoamericanos. Se está permitiendo el armazón de nuevos archivos orales valorando su fuerte carga histórica, además de esto se establecen archivos con documentos acerca de leyendas dibujadas por los niños de la comunidad que también por estar en relación y provenir de la transmisión de la tradición son tomados como fuente oral.

En Bolivia también se han desarrollado y presentado trabajos importantes de recuperación de tradición en el área circumlacustre, del norte de Potosí, Oruro, Sucre. Siendo la principal muestra de este trabajo el de los Kallawayas quienes transmitiendo sus saberes medicinales naturales han salido fuera de sus fronteras, han sido conocidos y reconocidos en su cultura y como bolivianos sin significar esto su desvinculación como grupo con propias representaciones culturales.

## Comentario final

Espero haber transmitido la importancia de la oralidad y en qué forma coadyuva en el reconocimiento, elegí poner como una muestra de esta importancia a las comunidades indígenas ya que estas están relacionados con el contexto en que nuestro país y muchos otros se desenvuelven. La búsqueda de identidad, descolonización, anulación de discriminación, aceptación de la diversidad, etc. puede ser un proyecto muy interesante no solo para el "indio" sino para todos los bolivianos, pero debe estar guiado por una perspectiva más humana libre de polarización, debe ser útil para el que va dirigido.

No solo se trata de buscar una identidad a diestra y siniestra, hay que encontrarla mediante el reconocimiento de lo más importante el saber y la experiencia, la vivencia es muy importante y nos puede ser transmitida gracias a la palabra hablada, la oralidad. Como bien se puede trabajar mediante la oralidad

sobre temas actuales o historia inmediata, también lo podemos hacer con la tradición de las comunidades o grupos indígenas y así conocer y coadyuvar a su aceptación, inserción y sobre todo reconocimiento dentro de nuestra sociedad, no como oprimidos y explotados si no como parte activa del proceso que junto a todos nosotros construyen.

## Bibliografía


ANDERS, M.A.
2006 De Descendencia a Pertenencia. Abuelos y Nietos en el Paisaje del Sarawi Aymara Reivindicador. Ponencia presentada RAE.

ARÓSTEGUI, Julio
2004 **La investigación histórica. Teoría y método**. ED. Crítica. Barcelona.

CIVALLERO, Edgardo
2007 **Bibliotecas para comunidades indígenas. Conceptos, planteamiento y gestión**. Taller en el espacio Simon I. Patiño.
2006 *"Bibliotecas aborígenes: recuperación de un patrimonio olvidado"*. En **Al filo**, revista virtual de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Nº 8, abril. <www.fffyh.unc.edu.ar/alfilo>.
*"La casa de las palabras: un modelo de biblioteca para comunidades indígenas argentinas"*. En <http://eprints.rclis.org/archive/00003049/01/mso7EBF5.pdf>.

LOPEZ, Lorena
2006 *"Historia Oral: La importancia de recuperar la palabra hablada como una nueva propuesta de escribir historia en Colombia."* En: **XI simposio internacional de estudiantes de historia - SIEH 2006**. Escuela Profesional de Historia: Arequipa.

SORIA, Vitaliano
2006 De la colonización espiritual a la descolonización en la educación. Ponencia presentada RAE.

# La versión aymara: Hechos y dichos

***Vidal Quispe Hancco***[1]

¿Cómo puede haber gente pobre si tienen pies, manos y cabeza igual que yo?
Mariano Hanq'u Mamani. 1910 -1989

## Presentación

*"Con el mirar al horizonte de la vida: nuestra luz crecerá y nuestra sombra declinará"*

En el presente trabajo tratamos de revalorar las memorias ancestrales del poblador rural del altiplano peruano-boliviano. Saber que el campesino es forjador de una cultura que perennizó en el tiempo. El medio geográfico fue el escenario para el desarrollo de una gran civilización ancestral: Tiwanaku.

En verdad son varios los eventos en donde venimos presentando estas versiones las mismas son los pensamiento del campesino, así como también el modo de fundamentar sus creencias y su historia propia. De esta manera, expongo las principales versiones de los cronistas de los siglos XVI y XVII, esto con relación a los monumentos funerarios en estudio. La versión de los cronistas la hemos comparado con la versión rural. Para este caso se ha tomado en cuenta a varios pobladores adultos: lo que vieron y oyeron en sus mocedades. Seguidamente exponemos los íconos y los fundamentos del campesino para la dualidad. También algunas descripciones sobre los monumentos funerarios. Y para finalizar exponemos el pensamiento enigmático de Guamán Poma de Ayala, y también el origen posible de la voz *Phukullo*. Acompañamos a este trabajo con un video que es ficción. Toda vez que esto es una hipótesis, para el estudio de los monumentos funerarios.

Es nuestra intención el querer aportar esfuerzos para construir conceptos de rigor científico, que nuestra arqueología tenga que incrementarnos mayores perspectivas de ingreso económico. En este quehacer, entendemos y somos concientes de que cometemos yerros, los cuales los iremos reparando conforme aprendamos en el trayecto de esta vida. Por lo demás; menos palabras y más trabajo quisiera yo, ya que el hablar envanece y el esfuerzo robustece.

## Reseña cronística y versión rural

En el altiplano aymará, peruano-boliviano de América del sur, el rasgo arqueológico más notable y representativo lo constituyen las construcciones funerarias conocidas en el ámbito de la arqueología internacional con la denominación "chullpa"[2] unas de bóveda y otras son sencillamente circulares de piedras rústicas. Ambas tienen un origen probable en el periodo preincaico. Su finalidad indiscutible en ambos casos es el de servir a las funciones del sepulcro o tumba, pero esto de acuerdo de la sociedad de ese entonces. Los circulares rústicos son de los habitantes de los ayllus o comunidades locales, mientras que los de la bóveda construida son de clase dominante.[3]

La gran realidad de estos monumentos es estar rodeados de contradicciones y nebulosas.
Las contradicciones comienzan con las denominaciones que se les conoce en ámbito arqueológico y muchos estudios no enfocan como óptica de estudios a la versión escrita por los cronistas.

Las nebulosas vienen dándose ya que aparecen nuevas alternativas para su estudio, pues están relacionados con el pensamiento filosófico del hombre aymara. Es decir de todo esto existe cierta contradicción del concepto de la ciencia moderna y con la de los cronistas, luego también con la versión rural. Se considera que la versión rural es una de las fuentes primarias para el estudio de la historia como ciencia, esta tomando

1 Coautor: Prof. Juan Alí Mamani. Representan a: Colegio Secundario Pedro Vilca Apaza. **Email**: hijosdelsol_tk@hotmail.com. Azangaro-Perú - 2007

2 En el museo de Tiwanaku con el término Chullpa se le conoce a los restos óseos que están dentro de una urna. Ahora, dentro del conjunto arqueológico de Sillustani la denominación Chullpa es dado para las construcciones funerarias de los aymaras. Probable confusión.

3 Estas construcciones son las más numerosas, luego también son las más difíciles de estudiar. En la parte de adelante cuando son en conjunto, aparecen las que son con piedras más grandes, y así disminuyen las que están en la parte de atrás, en los últimos casi son ya poco notorios. Parece ser según las clases sociales del ayllu local. En la foto Q'allamarka.

en cuenta la variación en el tiempo y la posibilidad de su veracidad. Estas versiones las hemos recogido de las personas más avanzadas en edad: lo que vieron y oyeron en sus mocedades, entonces, aquí la versión de Simón Mamani Sanca: *"…caminando por la rivera divisé en el frente contrario una ciudad antigua. De sus inmediaciones se levantaba algo majestuoso como una torre de color blanco. Esta visión me impresionó, por lo que interrogué a unos pastores que estaban cerca de mí: el más anciano me respondió señalando al objeto en cuestión: aquel es "phukullu" el otro que también quería acotar, agregó: aquel es "Nawpa wasi" (casa antigua) finalmente el primero complementó: en su interior hay muchas ropas de los gentiles, ollas y platos también"* (Simón Mamani Sanka. Nació en 1923.) Esta versión probablemente fue recogida en el primer quinquenio de la tercera década del siglo XX (¿1933?).

Esta versión corresponde a la construcción funeraria que aparece en la fotografía, ubicada en Yauri-Cusco.

Hoy después de tantos años cuando se le presento la foto de esta construcción funeraria, el anciano la reconoció y afirmó que era este el que él había visto en ese entonces. Considerando que el anciano que pronunció la voz "PHUKULLO" lo hubiera recogido de la tradición oral a fines del siglo XIX, estos a su vez también, y así sucesivamente. Por todo esto, probablemente que esta voz sea original. Ahora confrontando con la crónica de Guamán Poma de Ayala*: "y acauado el mes, enterrauan y lo lleuan a la bóbeda que llaman pucullo…entier(r)a en pucullos desde el tiempo de auca runa"* (Nueva Corónica y Buen Gobierno. 1616).

La voz pucullo nombrado en la obra nueva crónica y buen gobierno probablemente sea la voz corrompida de *Phukullo* a *pucullo*. Al primero se le encontró vigente en la memoria del campesino quechua y en el habla del campesino aymara. En la memoria de la población adulta y siempre en los lugares donde existen tales monumentos: *"los' tan cambiando su nombre. Mi abuelito se llamaba Saturnino Chawaris. El lo había sabido llamar PHUKULLO"* (Emilio Chawaris Flores).

Como se verá, la voz pucullo aparece únicamente nombrado por Guamán Poma de Ayala, luego sus similares aparecen en otro diccionario de la época, y aún mucho antes, en 1560 así como también tales voces existe sin mucha variación y otro de origen muy moderno.

Provocaría una situación de resentimiento en el campesino al saber que no se tomó en cuenta la versión rural. Porque la situación en que se encuentra el campesino de hoy no es solamente problema educativo. La depresión que padece no es de hoy día. Esto lo ha adquirido en la colonia, este mismo se ha engrandecido aún más en la República con el gamonalismo. Por ello el campesino necesita saber que es amado como en la época incaica. Necesita saber que su cultura tiene valor científico: *"¡mi señor! ¡Mi señor! No le habían sabido llamar chullpa* (señalando con las manos a la construcción de Qiñalata). *Ahora nomás lo'stan llamando chullpa diciendo. Phukullu, Phukullu diciendo mi abuelita decía. Chullpa dice que era gente siempre. Antes de los Inkas dice…"* (Félix Chambi Ilasaca 67 años). El poblador andino solamente ha tenido en su historia alguien que pueda abogar por su vida. Esta obra filantrópica fue un gesto noble de parte del padre Bartolomé de las Casas, pero sin muchos resultados. Alguien quien pueda abogar por la originalidad de su creación y obra intelectual no ha habido. En este último todavía nadie se ha empeñado. La arqueología de los finales del siglo XIX y comienza del siglo XX fue una arqueología anticuarista. En esta ciencia se desempeñaron personas sin mucha preparación: unos porque ostentaban economía y otros por el afán de hallar los rastros de alguna antigua civilización, un ejemplo de esto es: *"con su accionar el país sufrió uno de los mayores despojos arqueológicos de nuestra vida contemporánea, se dice que Hiram Bingham, tiene el mérito de haber logrado para Machupicchu la revelación de su existencia para el mundo científico (Varcarcel; 1964. Pag.68) y la resonancia mundial que posee, pero nosotros consideramos que si esto es así, el país ha pagado un precio altísimo por este favor o ayuda", como todos los países dominados. "(www.unitru.edu.pe. Machupicchu la historia no conocida).*La ciudadela Inka hallada en las primeras décadas del siglo XX fue el último refugio de los descendientes de la estirpe real de los "Hijos del sol": los Inkas de Vilcabamba. La cuestión con respecto a este último es ¿Quién o quiénes lo descubrieron? Se presume que el supuesto autor en el descubrimiento solamente se dedicó a usurpar autorías que ya se habían dado. Este mismo manifiesta declaraciones confusas al respecto: *"¿creería alguien lo que yo había descubierto?… a esa ruinas se les llamó Machupicchu porque, cuando las descubrimos nadie sabia en qué otra forma denominarlas y ese nombre se aceptó y se continuará usando, aunque nadie discute que este era el sitio de la antigua Vilcapampa"*. Pero ¿Qué necesidad había para dar a conocer el nombre? Si estos estaban escritos en las crónicas. Las posteriores investigaciones se encargarían de la verdadera identidad. Es de esta manera como la investigación extranjera ha dado a conocer los estudios sobre los monumentos.

La originalidad de la ciudadela Inka antes mencionada no pudo conservarse en la memoria rural, debido a que era solamente acaso habitado por la élite dominante y el clero incaico. Además de que

también se encontraba en lo más recóndito de la geografía del imperio. Pero no pudo suceder lo mismo con los monumentos funerarios de los aymaras, estos estaban al descubierto en el paisaje. El campesino siempre debió de observarlo y conservar sus tradiciones respecto a los monumentos en este estudio. Un testimonio cronístico de los finales del siglo XVI dice así: *"…eran fuera del pueblo cuadradas y altas a manera de bóvedas y el suelo empedrados, y por arriba cubiertos con losas, y por afuera pintados con algunos colores" (*Mercado de Peñalosa, Pedro. (1583) 1965:339*).* Este testimonio es después de dos años que culminase el gobierno del virrey Francisco de Toledo (5to virrey del Perú; 1569-1581). Más tarde casi cien años después de la llegada de los españoles a Cajamarca Antonio Vázquez de Espinosa ofrece su testimonio al pasar por la provincia de Canas: *"las sepulturas de los antiguos están por los campos, son como torrecillas; todas las puertas a donde sale el sol; hay en ellas cuerpos de aquellos gentiles enteros y secos que parece están acabados de meter ahí, con haber más de cien años que están desde su gentilidad; lo cual son la tierra de un mismo temple frío, y esto se entenderá para todas las provincias del Collao y las de arriba que así tenían sus entierros en tiempo de la gentilidad"* (Antonio Vázquez de Espinosa .1630 libro IV. Cap. CIX, nro.1.609.)

Ahora, recordando la versión de Simón, en sí la versión de este mismo no tiene mucha distancia con el testimonio de Antonio Vásquez de Espinosa y Alonso Ramos Gavilán: *"los indios Collas enterraban a sus difuntos fuera del pueblo, en los campos usando de unas sepulturas en forma de torrecillas, donde juntamente con el difunto encerraban alguna comida, bebida y el vestuario que tenía"* (Alonso Ramos Gavilán .1621, cap. XXIII.1976:73).

Es probable que los objetos que contienen estas construcciones no todos son de una misma época, estos debieron de llegar junto con los restos del difunto y hasta talvez hasta muy pocas décadas antes de que nuestros informantes vieran también aquí otra versión de la región de Puno, de la ceja de selva de Ollachea - Chichaquri. *"…y así derrumbamos con tractor muchos de esos…los lugareños nos advertían que en el interior vivían "chullpa". Por curioso me atreví a mirar lo que contenía, a penas pude ingresar a gatas hasta medio cuerpo. Vi ropas tejidas finamente; cuando las agarré se deshacían por si mismas también había ollas, platos, recipientes para agua y otras cosas más"* (Sirilo Quispe Carcausto. 77 años).

Este suceso fue probablemente en los finales de la década del cincuenta del siglo XX, cuando se iniciaba la construcción de la carretera para la penetración a la selva de puno.

Pedro Cieza de León es un temprano escritor de las crónicas. En su *Crónica del Perú* en una de las partes cuando él describe a los monumentos funerarios, luego presenta una oración de siete palabras difíciles de interpretar, como una duda para personas: *"…y así, por las vegas y llanos cerca de los pueblos estaban las sepulturas destos indios, hechas como pequeñas torres de cuatro esquinas, unas de piedra sola y otras de piedra y tierra algunas anchas y otras angostas; en fin como tenían la posibilidad o eran las personas que lo identificaban. Los chapiteles algunos estaban cubiertos con paja…" (Cieza* de León, Pedro. (1583, Cap.C) 1984:357*).* Y así prosigue en su descripción.

Rómulo Cuneo – Vidal en su obra "Enciclopedia Incana. Nombra toponimias relativas a la voz chullpa: *la voz chullpa repercute en los siguientes nombres geográficos: chullpa, chullpaca, chullpachullpa, chullpani, chullpauyo, chullpo" (Enciclopedia* Incana. 1977*).* De esta manera en la mayoría de las veces las voces de los vocablos autóctonos para denominar a grupos humanos o personas se originan así: *Kuraca* (la autoridad burocrática del Imperio Inka); *Panaka* (la nobleza cuzqueña); Kullaka (en aymara la hermana del varón); *Willaka* (todo el clero Incaico); *Machaka Killaka, Lupaka*, etc. Por ello que la voz "Chullpaca" o "Chullpaka" nominada por Rómulo Cuneo-Vidal es de la misma variedad que las anteriores. Entonces, como dice Cieza de León "o eran las personas que lo edificaban…". Entonces ¿eran chullpa las personas quienes construían estos monumentos?

Por lo dicho mismo que el cronista Ludovico Bertonio refiere en su vocabulario de la lengua aymara. (Ludovico Bertonio. Vocabulario de la Lengua Aymara. 1612) Al respecto dice: *"chullpa: entierro o serón donde metían sus difuntos"* luego este otro *"sepultura o serón como izanga donde ponían el difunto"*. El primero de los conceptos parece ser algo confuso, pero el otro es más claro. Tiene carácter comparativo, afirmando que chullpa es un objeto parecido a la *"Izanga"* entonces, para esto dice así: *"Izanga: véase azanga"; "azanga: aparejo para cargar botijas*". En la época de entonces esta voz aparece en el diccionario aymará, y hoy lo encontramos en el vocablo quechua denominando a la canasta. También en la costa de Arequipa *"Izanga"* es la malla circular en forma de bolsa que sirve para capturar camarones. Justa transformación.

La excelente obra de Róger Ravines induce a imaginar que probablemente fue Antonio Raimondi el primero en introducir la voz chullpa para los monumentos funerarios: *el uso del término "chullpa" para denominar a este tipo de estructura arqueológicos data del siglo XIX, al parecer fue introducido por Antonio Raimondi, en 1864. Las ruinas de Sillustani consiste en crear torres de forma casi cilíndricas con*

*la parte superior mas ancha y construida con piedra muy bien labrados. Estos momentos son conocidos en el país con el nombre de chulpas"(Historia General del Perú. En varios autores. Róger Ravines. Los reinos aymaras. Tomo II).*

Tardíamente e incluso después de diecisiete años de la publicación de Raimondi, el Padre Marcos Jiménez de la Espada publicaría un concepto parecido a Bertonio*: "chullpa es la cubierta tejida de paja o totora en la que se envolvían los cuerpos de los muertos"* (Tomo II Róger Ravines).Este último probablemente se basaría en los conceptos dados por Bertonio, luego también, es probable que el cronista Bertonio cometiera una equivocación: lo uno por lo otro. Es probable que el cronista hubiera visto el contenedor más su contenido, luego él entendió que los indígenas estaban designando como "***chullpa"*** al contenedor, pero ellos tampoco se interesarían que el cronista llegue a entender cabalmente. Para el cronista, el contenedor estaba a simple vista, y el contenido dentro de este objeto parecido a una canasta. Para fundamentar esta probabilidad, se aclara que el cronista en mención cofunde el concepto del "kallapu" (litera funeral) con el concepto de la escalera europea, y esto por su semejanza física: "*callapu: escalera para arrimar a las paredes con atravesaños".* Así como las construcciones funerarias son similares a las torres europeas; lo mismo el "kallapu" también es parecido a una escalera cuando está confeccionado, pero, tanto las construcciones funerarias como el *Kallapu* no cumplen las funciones occidentales. El *Kallapu* nunca está en forma de escalera, si no es únicamente en el momento de las exequias, pero siempre están arrimados en las paredes; son dos palos hombre y mujer. Si están en forma de escaleras llaman a la muerte. Talvez los indígenas vieron una escalera europea por la forma del *kallapu* estos lo confundieron y esto oyó el cronista para luego escribir en su vocabulario.

## Novedades e íconos de la dualidad

Dentro del conjunto de las construcciones funerarias (las de bóveda y las de sin bóveda) lo espectacular es su única proyección, para el saliente. Según la tradición este lado es considerado como el horizonte de la vida (kawsay). Así también lo manifestaron los cronistas. Para tener idea una pequeña descripción sobre como están apiladas las piedras en las construcciones de bóveda:

- Todas tienen en el frontis al nivel de la base una pequeña abertura, con la diferencia de que no todos son de las mismas dimensiones, en algunos casos tales aberturas son más angostas, otras son anchas, otras desiguales e inclinadas, etc.
- Una homogeneidad en la única forma de las aberturas. Unas son angostas, otras anchas pero con poca altura, otras desiguales, etcétera.
- En la gran mayoría de las construcciones las piedras oscuras están en la parte de atrás, incluyendo en Sillustani, en este proceso las piedras han sido colocadas en horizontal y sustancias son mayores que los del lado apuesto.
- En la parte que proyecta para el saliente, las piedras disminuyen en tamaño de las contrarias, luego el orden de apilado es distinto y los colores de las piedras también
- Para definir los Iconos del hombre y de la mujer utilizan piedras según sea el caso: piedras más claras para el hombre y oscuro para la mujer.
- La construcción que suponemos que tienen ojos, la parte de adelante lo tiene más plano, como imitando a un rostro.

Estas descripciones hacen suponer la siguiente hipótesis:

*"Las construcciones funerarias del mundo aymara imitan en su estructura a la figura humana".*

Simultáneamente, en la vida del poblador aymara las dualidades se suceden así: la derecha y la izquierda. El hombre representa a la derecha y la mujer a la izquierda. De esta manera: lo fuerte y lo débil; lo blanco y lo negro; lo angosto y lo ancho; lo alto y lo bajo; el mayor y el menor, etc. En sus funciones cada cual tiene sus funciones bien definidas y al final se complementan. No pueden existir de manera normal el uno sin el otro, pues ambos se necesitan. Siguiendo sus funciones, la izquierda nunca podrá superar a la derecha. En esta secuencia, llega un momento en que lo fuerte tampoco podría superar a lo débil. En la creencia aymara al añas (zorrino) no se le puede matar con palo y piedra, pues no le hacen efecto porque son elementos fuertes. Mientras que un terrón seco o el excremento del caballo que es más débil todavía a este si pueden llegar a matar el animal.

En estas versiones no se puede vencer al "*supay"* o demonio andino con objetos de la derecha. Los objetos de la izquierda como el *llu'ˋi q'aytu* (pita de izquierda) tienen efectos. También con la mano izquierda.

Solamente existen dos géneros: MASCULINO Y FEMENINO. El homosexual probablemente nunca existió en la mente del poblador aymara, así lo acreditan los íconos más antiguos. Simultáneamente el día y la noche; el sol (elemento masculino) y la luna (elemento femenino). De la unión del hombre y la mujer resulta un hombre (derecha o *paña* en quechua) o una mujer (izquierda o *lluq'i* en quechua). Ahora en los colores, de la combinación del blanco y el negro resulta plomo, pero esto es más claro o más opaco. Entonces de ahí que en las construcciones el claro es para el hombre y el opaco es para la mujer. El día representa al hombre, su color es claro, en él se hace las actividades y en él está el astro masculino "Inti" (sol); luego, la noche representa a la mujer y su color es oscuro, en ella no se puede hacer las actividades, y en ella está el astro femenino "Killa" (luna). Cada quien cumple con sus funciones y no se pueden intercambiar, al final se complementan para dar origen a una nueva vida ejemplo: a falta de la noche es imposible que exista vida en la tierra. Por ende, esta vida está compuesta por derecha e izquierda sería imposible la vida a falta de uno de ellos.

De esta manera, si en el día aparece el sol con la luna, entonces el primero sigue siendo superior. La luz de la luna es más opaca que la del sol. Esta misma secuencia tenemos en las hojas de la coca.

Por ello, los íconos del hombre son lo angosto y lo alto. La de la mujer es: lo ancho y lo bajo. Pero sin exagerar. Luego los colores y los sonidos: blanco, colores claros y calidos, luego los sonidos agudos es para el hombre; luego, negro y colores opacos, colores frígidos y sonidos graves es para la mujer. Este mismo ícono es la actual figura del campesino, puesto que el hombre es más delgado y alto, la mujer es más ensanchada y algo baja que su pareja. No hay un campesino gordo. Algo que es importante hacer resaltar, que este ordenamiento es según las edades pero siempre conservando el hombre y la mujer sus íconos.

La imagen que aparece es una visión muy distinta cuando se las toma en pareja y con su abertura (foto tomada en julio del 2007). Recortando las fotografías se ha logrado esta representación.

En Bolivia el único caso ubicado como uno de los ejemplares de la dualidad es en Sajama (extraído de la Internet).

Es consuetudinario decir que todo tiene anverso y reverso.

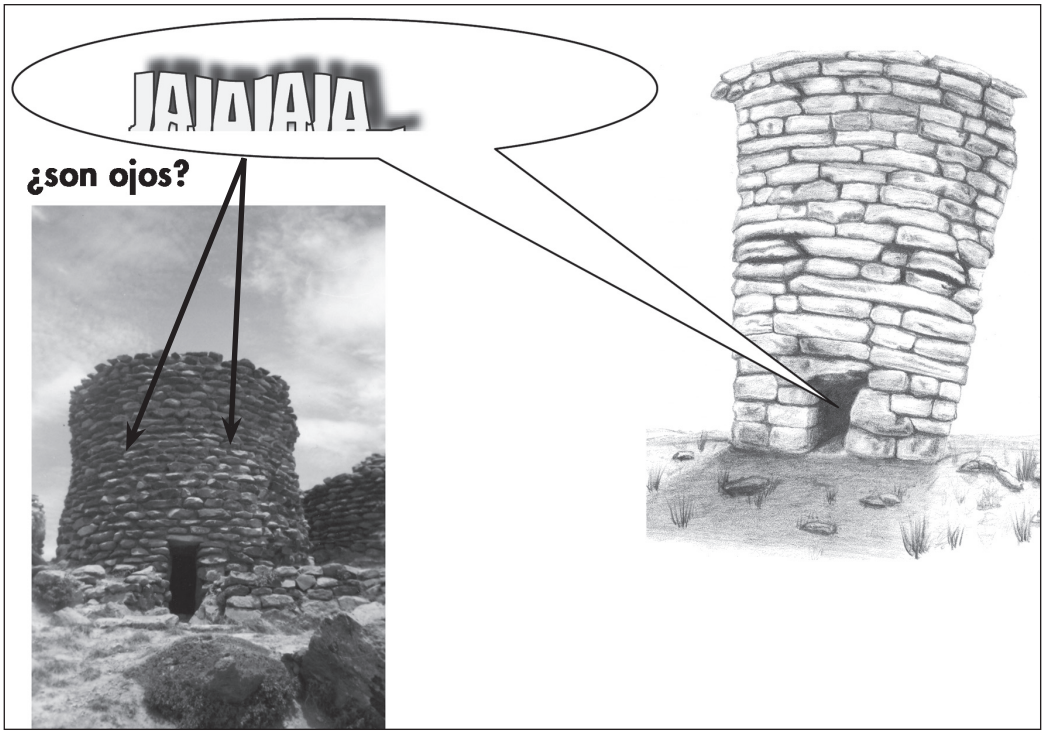
Por ejemplo un libro tiene carátula y contra carátula; un documento escrito tiene anverso y reverso si ocupa dos páginas; una moneda también. A todos estos se les comienza a entender desde el anverso y termina en el reverso. Al hombre no se le podría reconocer fácilmente si uno lo ve de espaldas, pero del rostro sí. Entonces el anverso es lo más importante, el reverso lo complementa, este es el proceso que se sigue en el momento de mirar las hojas de la coca. En un sentido concreto, estas mismas también están relacionadas con las características físicas, psicológicas, emocionales y entre otras que padece el hombre.

Ojo derecho

Ojo izquierdo

Esta construcción funeraria está en el Conjunto funerario de Sillustani. Después de que había sufrido destrozos fue reconstruido con fondos destinados por el Instituto Nacional de Cultura de Perú. No sabemos si tomaron ciertas reglas para su restauración. Pero los mismos trabajadores afirman que solamente se le reconstruyó desde la parte media. La puerta no fue variada para nada. Pues es la forma de la abertura que juega los papeles de puerta está dándole ese estado de ánimo. Parece estar bostezando. De esto que todas las construcciones no tienen una única forma de sus aberturas. Unas son angostas, otras desiguales, otras más anchas que altas, etc. La piedra que casualmente pusieron en su restauración ahora resulta lo que observamos.

Las habitaciones del campesino tienen vida, por ello explica que estos también están ordenados en pareja: la habitación como dormitorio representa al hombre y la cocina representa a la mujer. Para todos los casos anteriores la versión rural explica que el saliente (este) es el horizonte de la vida (kawsay) y el poniente (oeste) es el horizonte de la muerte.




**1.** Pareja de hombre y mujer (qhari – warmi). Conservan la derecha y la izquierda. Según las características de la hoja corresponden a una pareja joven. No padecen de ninguna enfermedad.

**2.** Una pareja joven de estatura por debajo de la talla regular. Ambos son habladores. La abertura del extremo arriba se le identifica como bocón que habla mucho, parlero.

**3.** Este es el ícono del cadáver (*Amaya* en aymara). Anuncia la muerte de alguien.

**4.** Mujer mala. Muy malvada. Bocona, luego, por las manchas que tiene en el borde de la abertura es signo de que es mal hablada. Que no tiene miedo proferir cualquier ofensa.

**5.** Hombre alto hablador. Bocón. Por la abertura de abajo se interpreta que también es traidor y habla muy mal de sus amigos a espaldas.

**6**. Joven hablador

**7**. Carretera, viaje.

**8.** Una mujer joven que tiene carcoma en las entrañas; puede ser la silicosis o también la tuberculosis.

Como conclusión de las hojas de la coca, para el proceso de querer saber del hombre las características de estos, solamente se debe relacionar con las características físicas, estados de ánimo y los defectos que estos presentan.

## Enigmas en un pensamiento y una denominación escrita

Todos los diccionarios de la habla hispana tienen consagrados en sus páginas a Guamán Poma de Ayala como el autor de la obra ***Nueva corónica y buen gobierno.*** Nunca ha habido serio cuestionamiento sobre su identidad. Cronista indio salido de la población del Tawantinsuyo, único autor andino. En su obra denuncia los vejámenes que sufre la población andina; así mismo la corrupción de la burocracia y virreinal, y esta corrupción lo extiende al clero: *"los jueces, corregidores, padres de las doctrinas, teniente de las ciudades, villas y provincias de este reino con poco temor a Dios y de la justicia y de ley cristiana, andan rondando y procurando mirar la guerguenza de las mujeres casadas y doncellas"*. Así mismo también aborrece al andino por sus creencias y rebeldías: *"ci los dichos yndios hiciesen cin borrachear las fiestas ni comer coca y cin ydolatrear, fuera fiesta de cristiano…la indiada insolente ahora se subleva"* en esta otra confunde a las wak`as con los demonios: *"este fue brabo juez y castigo a los padres, a los soberbiosos y castigo a los demonios, uacas ýdolos de los indios. Y lo quebró y quemó y corosó a los hechiseros yndios, yndias y castigo a los falsos hichiseros y taqui oncoy…"*. El cronista confunde al extremo el demonio europeo con el supay andino. Ahora tomando en cuenta la existencia de un manuscrito del siglo XVII *"historia et rudimento linguae piruanorum Illanes"*, cuyos autores son Blas Valera, Joan Anello Oliva y Joan Cumis di Catanzarro. Tal manuscrito declara que el único autor de la obra "N*ueva Corónica y Buen Gobierno"* es el padre Jesuita Blas Valera. El autor de esta crónica es una persona con pensamiento enigmático. Confunde a las versiones andinas con las de Europa. Es un andino que aborrece a sus semejantes por las idolatrías y rebeldías. Al mismo tiempo declara su generosidad con los indios. Por si fuera poco magnifica el gobierno de los inkas.

La voz pucullo fue mencionado únicamente por este cronista. El estudio del origen de esta voz ampliaría entre otros temas el conocimiento aún más. Porque, palabras de esta calidad aparecen el las serranías de lima "*Wallallu"*, luego, el ave de las zonas alto andinas se llama *wallata,* teniendo en cuenta que la última silaba es una partícula que aparece y desaparece: *walla + ta*. Por ello que la toponimia *Pomata* no se origina de *puma uta*. Es de *pumata*. Otro: *qulluta*. La partícula *"llu"* en la mayoría de las veces requiere de un adjetivo relacionado con el objeto, animal o cosa, resultando entonces un sustantivo. En las personas sigue resultando otro adjetivo. Para ello requiere de otro sustantivo, así:

WALLALLU KARWINCHU ⟶ Una denominación mayor.

Adjetivo sustantivo

Es de imaginar entonces, que la etnia cusqueña de los *wallas* tiene por denominación un adjetivo que está relacionado con ellos ¿Qué es walla?

De la misma manera, el adjetivo walla debe tener alguna relación en walla wisa. Es decir, tanto *wallallu karwinchu*, *walla wisa,* la etnia *walla* y el ave *wallata* deben tener algo en común que los caracterice. El cronista Poma de Ayala escribe *"ualla uiza - pontífize*. Esto para el sacerdote andino.

El cronista mencionado líneas arriba nomina la voz **pucullo** en más de una vez. La etimología del mismo posiblemente sea así:

- Un adjetivo que se relacione y califique los defectos del objeto o animal.
- La partícula "LLU" se agrega al adjetivo.
- Finalmente resulta un sustantivo. Entonces:

PHUKU (para los objetos que tienen vacío en su interior), entonces:

Phuku + llu = Phukullu. Este sustantivo resultó del vacío en forma de tubo que padecen las construcciones.

Vocablos familiares existentes hoy son como por ejemplo:

**1**.- CHHUCHU (adjetivo del siglo XVI que califica lo que tiene características de dos), entonces:

CHHUCHU + LLU = CHHUCHULLU. Se les denomina con el vocablo CHHUCHULLU a las patas de la llama, vaca, oveja y todos los que terminan en dos pezuñas. No reciben esta denominación las patas del caballo, gallina y otros porque no terminan en dos pezuñas. Se les llama solamente con la voz mestiza PATAKU de PATA (español) y la partícula KU del aymara.

**2.-** Q'IWI (califica al objeto chueco y alargado), entonces:

Q'IWI + LLU = Q'IWILLU. Este sustantivo es para la papa alargado y chueco.

**3.-** HUQ'U (califica lo que está mojado), entonces:

HUQ'U + LLU = HUQ'ULLU. El renacuajo del sapo o de la rana recibe este nombre, esto, porque, necesita estar debajo del agua. En el proceso de su metamorfosis cuando este se transforma, entonces recibe otra denominación: CH'ICHIQANA (sapo pequeño).

**4.-** USQHU (color que designa a lo que es jaspeado o blanquizco), entonces:

USQHU + LLU = USQHULLU. El gato salvaje de los andes es de aspecto jaspeado.

**5**.- QUYSU: Lo que es más largo que ancho. Entonces:

QUYSU + LLU 0 QUYSULLU. Sustantivo recogido de Yawri y Sillustani. Nombre de la papa largo. Se usa el adjetivo *quysu* para las mujeres altas, y que la pollera les cae largo si sobresalir.

**6.-** T'IRI.- Denota la cicatriz. Por afinidad de ideas puede ser la herida. Denota el defecto por la cicatriz. Ejemplo:

T'iri uya: rostro cicatrizado. Entonces:

T'IRI + LLU = T'IRILLU. Este sustantivo el campesino lo usa para el alcohol. Lo que lleva en el bolsillo de la casaca en pequeñas botellas, unas veces combinado con agua, y otras veces puro. Su sinónimo es: Waqtu.

**7.-** YUQALLU, luego: YUQA + LLU = ¿YUQALLU? El cronista Ludovico Bertonio escribe así: "**Yoca:** ***Hijo varón;*** luego, **Yoca: *Algunas veces es lo mifmo que Allu, pudenda virilia, aunque no lo ufan para efto, fino quando trefcan entre fí, o cuando lo dizen afrentas por enojo, y entonces dizen yoca, vel allu mancama.*** ¿Es yuqalla o yuqallu?... **Yocalla:** ***muchacho de edad hafta doce o catorze años.*** Es probable que la dicción yuqalla sea el más original, mas no yuqallu. Probablemente este último sea la confusión con el término estudiado en este caso.

**8**.- QHIYALLU, luego: QHIYA + LLU = QHIYALLU. **Qhea:** ***algodón;*** luego, **Qhea hanchini:** ***Vno de cuerpo muy blanco*** (Platzman, J. ***Vocabulario de la lengua aymara. Parte I***). seguramente el nombre del cactus enano es ***Qhiyallu*** consecuencia de la fibra parecido al algodón del que padece.

**9.-** El campesino reacciona con estos términos por naturaleza. Una prueba de ello es la voz **siqrillu**, que lo usa para las papas que se han quemado en el horno de la *watia*. Entonces:

SIQRI: Lo que está muy dorado.

SIQRI + LLU = SIQRILLU. Probablemente no sea muy difundido, usado solamente por alguien en particular.

THITIRILLU: Se origina del verbo quechua *thintiy*, que es reír sin motivos. Su origen está en la onomatopeya: *thin thin thin thin*...Esto lo ha adaptado al oír la voz española tentirillo, que es para la persona que ejerce la abogacía. Entonces: THIN THIN THIN + LLU = THINTIRILLU. Mayormente es para los adolescentes.

También un anciano me pregunta toda vez que me encuentro con él así: ¿En *todos tus viajes no has visto una papa color amarillo y muy harinoso? A esa papa cuando yo era niño lo llamábamos SAPHALLU. Su fruto era como la yema del huevo sancochado. ¿Ya nadie las cultivará?*...Entonces:

SAPHA + LLU = SAPHALLU.

**10.-**De los muchos ejemplos otros sustantivos familiares son: phililu (el disco de la rueca); q'awsillu (sustancia blanca y resinosa como chicle que segregan la raíz de algunas plantas);; qimillu (pasto de

raíces rastreras); chiwillu ( dos palillos pequeños de las chakitakllas); tukillu (cinta que envuelve a la copa del sombrero); k'usillu (el mono); qiqullu¿?, etcétera. La voz MAQT'ILLU mencionado por Arguedas en su obra *"El Barranco"* no es quechua ni mestiza, porque es la confusión con el sufijo español ILLO. Es decir MAQT'ILLO (¿niño?) es el diminutivo de MAQT'A (joven). El LLU autóctono no es diminutivo.

En el territorio aymara de Bolivia el término de mayor difusión es la voz *Chullpar*. También en el español los sustantivos colectivos son origen así: palomar (dormidero de palomas); olivar (plantación de olivos); muladar (lugar de basura); caballar (establo de caballos), etcétera. Entonces, ¿*Chullpar* es la construcción de muchos Chullpas? Luego también al voz *Gentilar*. Son los investigadores quienes están introduciendo nuevos términos. El campesino sigue conservando la reciprocidad y la filosofía de las construcciones funerarias. Porque para quien, lo que fue, siempre será lo que ha sido.

Esta cita bibliográfica avala esto*: "En esta ocasión nuestro informe ofrece referencias sobre el conjunto chullpario de Qaqsi. Los monumentos se encuentran en el distrito de Atuncolla…"*[4] O también este otro: *"**II. TORRES MORTUORIAS. LOS CHULLPARES SEGÚN LOS CRONISTAS…**pudieran ayudarnos a interpretar aquella información relativa al fenómeno chullpario… "*[5]. No se puede entender ¿cómo pretendemos entender a las construcciones si no lo entendemos al campesino? Supongo que de esta manera se ha logrado introducir como denominación la voz chullpa en las construcciones funerarias desde Antonio Raimondi. Seguramente en unos años más tarde también se haría muy popular la voz GENTILAR, y esto que ningún cronista menciona las voces *Chullpar* y *Gentilar*.

Probablemente el término mencionado por el cronista sí tuvo vigencia. No lo nombra otro cronista, pero también la voz *Chullpa* es nombrada sola mente por Bertonio. Ahora, este último nombra la voz *isanqa* (*izanga e azanga*), y hoy estos términos existen en los diccionarios modernos de quechua, y dados para la canasta. Los cronistas mencionan palabras parecidos a la voz **pucullo**. *"***Ozcollo.** *Gato montés".*[6] *"**Chopollo**: Vifnieta"*[7]. Esta versión también: *"Con la caza traían antecogido leones y osos y muchas zorras, garos cervales que llaman ozcollo" .*

La voz PHUKULLU de hoy ha sido rescatado de las voces en las comunidades aymaras. Probablemente fue vigente para la aristocracia señorial dominante y, en reducidos grupos de los ayllus donde se encontraban tales monumentos. En sí no hay mucha diferencia entre **"pucullo"** y **"phukullu"**, el primero escrito por el cronista en mención, y el otro es la versión de varios campesinos. Además, muchos reclaman este último.

Como conclusión, el cronista escribió la denominación funeraria de las costumbres del Kunti Suyu y del Qulla Suyu. Pero ahora, la cuestión más grande de definir es la gran interrogante ¿la voz PHUKULLU es vocablo quechua o aymara? Consultado a los expertos hablantes de cada idioma en algunas comunidades, estos afirman cada quien para sí, conservando su identidad. Pero toda vez que términos parecidos aparecen en los mitos de las serranías de Lima, de ahí que la dicción nominada por Guamán Poma justifica ser antiquísima: *"el relato cuenta que en otros tiempos los hermanos Pariaqaqa hallaron a un hombre que de la región que caminaba llorando en profundo llanto, llevando a su querido hijo, para sacrificar en honor de **huallallo carwinchu…".*** Casi en todas las veces los cronistas corrompen los vocablos autóctonos. Probablemente **es Wallallu**. Entonces es así:

WALLA + LLU = WALLALLU. Este resultado, es todas las veces para el hombre es un adjetivo; y como el ser a quien denomina es un Dios, entonces, este adjetivo necesita de un sustantivo, así:

Wallallu Karwinchu. Como resultado es la denominación de un Dios.
Adjetivo sustantivo

También esta forma de denominar adjetivos puede tomar como base un verbo, pero, siempre relacionado al ser; así:

CH'AQWAY (del verbo gritar), entonces:
CH'AQWAY + LLU = CHAQWAYLLU (gritón).

En los animales y objetos esta denominación no es por géneros, también no lo es en los seres humanos.

En otros casos la partícula "LLU" también puede tomar como base las interjecciones y las onomatopeyas. Al final siempre resulta un sustantivo. Ejemplos:

4 Boletín del Seminario de Arqueología Nº 15-16.
5 Anales Museo de América, 2001-Nº 9.
6 GONZALES HOLGUIN, Diego. Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inga. Lima. Editorial UNMSM (1989)
7 F. Domingo de Santo Tomás. Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú.

**1.-** TURTUYLLU. Este sustantivo es para el pájaro de las alturas que emite con su canto la onomatopeya: turrr turrr turrr… En este caso a la partícula LLU se le antepone la "Y" griega y como resultado es el sustantivo Turrr turrr turrr + llu = TURTUYLLU.

**2.-** De la interjección: ¡wik wik! Esta interjección se utiliza así: *"Qayna p'unchay Chhuchu Urqu qhatapi, Mariyanu Qari Anastu Kalsinata hayt'anaqan; hinataq, Anastu kalsina, hukta takaspa Mariyanu Qarita ¡wik wik! Wikch'uykamun urayman.*

**El día de ayer en la ladera de CHHUCHU URQU, Mariano Cari le dio de patadas a Anastasio Calcina, luego, Anastasio Calcina de un puñete mandó rodar ladera abajo a su contrincante.**

Es decir ¡*WIK WIK!* es la interjección que denomina al proceso violento de darse varias vueltas en un mismo sentido, luego, como resultado es así:

Wik wik + llu = wikwillu, y también el verbo: **wikwillukuy (**revolcarse en un mismo sentido y viceversa varias veces). Además, el resultado necesita de otro sustantivo para completar una idea completa, así: **Hak'u wikwillu** (para la masa de harina en forma de tubo, porque, para esto se ha conseguido haciéndole rodar varias veces en la mesa con la mano).

**3**.- UPHULLU: este sustantivo se origina de la onomatopeya: **uph uph uph…** que producen las burbujas en las ollas al hervir lentamente la mazamorra. Entonces, del **uph uph uph… + llu = uphullu.** Se denomina así a las burbujas del pan que salen después que estos quedaron horneados, entonces presentan burbujas; o también, cuando la piel se quema con agua en alta temperatura.

Entonces estos sustantivos para originarse toman como base principal la característica que es propio de cada ser. El cronista Poma de Ayala probablemente esté corrompiendo a la partícula "LLU" por el sufijo español "ILLO". Ambos en sí no tienen ninguna relación, pues este último es diminutivo.

Lo de ayer y lo de hoy, comparándolos no han variado mucho; esto comparado varios aspectos con la crónica de Guamán Poma de Ayala. Que también muchas tradiciones del hombre aymara son ancestrales; luego, muchos platos típicos mencionados se preparan hoy; y, como conclusión de esto, en la comunidades campesinas de Azángaro, Vilquechico y Tanka Tanka varios pobladores afirman haber recogido por tradición oral según ellos la denominación de las construcciones funerarias: "PHUKULLU". Luego también lo está este vocablo en la mente del poblador boliviano.

Como conclusión de este estudio es reconocible que cometemos errores, pero, en ese afán seguiremos desplegando esfuerzos. Por lo otro, es de vital importancia que se debe estudiar los conceptos que tiene el campesino sobre las habitaciones y para el proceso mismo de morar en ésta. Esta investigación puede especificar si en el pasado las construcciones funerarias fueron consideradas con vida o no. También es necesario estudiar los iconos del hombre y la mujer que se utilizan tanto en las prendas como en el pensamiento, ya que los monumentos posibilitan llevar los iconos del hombre y la mujer aymara. Finalmente es necesario investigar el verdadero origen de la voz ***pucullo*** mencionado por el cronista Guamán Poma de Ayala, luego saber del origen de la voz campesina ***phukullu.*** Porque no es de justicia que los monumentos funerarios deban estar sin reconocimiento en el diccionario de habla hispana, y por que pueden aumentar o disminuir de la cantidad que hoy existen.

## Bibliografía


ARGUEDAS, José María
**Yawar Fiesta**. Editorial: LOZADA S.A. Buenos Aires.

BOERO ROJO, H**.**
***La Civilización Andina***. Editorial: ALCEGRAF.

BUSTIOS GÁLVEZ, L.
1956 ***Nueva Corónica y Buen Gobierno*** – Época prehispánica. Lima. Edit. CULTURA.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1986 **Crónica del Perú**. Dirigida por Franklin Pease – PUC del Perú – . Colección Clásicos Peruanos.

CHARLES, J. y Adorno, R.
2006 ***La nueva Corónica y Buen Gobierno***. Bibliotecas virtuales.

CORAMINAS, Juan
1983 **Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana.** Tercera Edición – Madrid: GREDOS.

CUNEO-VIDAL, R.
1978 ***Enciclopedia Incana***. Volumen XII. Lima .Editor: Prado Pastor, I.
1978 ***La Historia de la Civilización Peruana. La historia de los Cacicazgos del Sur. Lima.*** Editor: Prado Pastor, I.

DEL BUSTO DUTHURBURU, J A.
1994 ***Historia General del Perú***. Tomo II, Ravines, R.***Culturas Preincas.***

ESTERAN, Josef
1998 ***Filosofía Andina*** – Estudio Intercultural de la Sabiduría Andina. Cusco. Ediciones: Abya Yala.

GARCILAZO DE LA VEGA, Inca
**Comentarios Reales de los Incas.** Edición al cuidado de Ángel Rosemblant del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Tomo I. EMECE EDITORES S.A./Buenos Aires.

GIL GARCÍA, Francisco M.
2001 **Museo de América**. Nº 9

GONZÁLES HOLGUÍN, D.
1989 ***Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inga***. Lima. Editorial: UNMASM.

KAUFFMAN-DOIG, F.
1991 ***Introducción a la Historia del Perú Antiguo.*** Lima.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1987 **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** EMPRESA EDITORA AMAUTA. Lima – Perú.

MATOS MENDIETA, Ramiro
**Historia del Perú Antiguo.** Tomo I.

PACHECO FARFÁN, J.
1993 ***La filosofía Inka y su Proyección al Futuro.*** Cusco. UNSAAC

PAWELS, Gilberto
1998 **Eco Andino.** Nº 6.

PLATZMAN, J.
1879 ***Arte de la Lengua Aymara***. Compuesto por el P. Ludovico Bertonio. Edición Faccimiliaria: LEIPZIG. B. G. TEUBNER.
1879 ***Vocabulario de la Lengua Aymara. Parte I*** Español-Aymara. Compuesto por el Padre Ludovico Bertonio. Edición Faccimiliaria LEIPZIG.B.G. TEUBNER.
1879 ***Vocabulario de la Lengua Aymara.*** Parte II. Compuesto por el Padre Ludovico Bertonio. Edición Faccimiliaria LEIPZIG.

PONCE SANGINES, C.
1999 ***Tiwanaku* 200 Años de Investigaciones Arqueológicas. La** Paz-Bolivia. CIMA.

RUIZ ESTRADA, Arturo
1974-1975 **Boletín del Seminario de Arqueología**.

# El interés por los quipus en el siglo XVIII y los textos de Garcilaso y Calancha

*Teresa Gisbert*

## Un libro polémico

Resulta muy significativo que en el siglo XVIII, y en la ciudad de Nápoles, se hubiera publicado un libro que trata de los quipus incaicos. Este libro fue escrito por Raimondo di Sangro, príncipe de San Severo, y titula "***Lettera Apologética***" (Nápoles 1750). Está inspirado por una pequeña novela: ***"Lettres d'une Péruvienne***" de Mme. de Graffigny (Francoise d´Happoncourt) que trata de los amores de una peruana que es llevada a París y desde allí se comunica con su amante utilizando un sistema de quipus. El libro, publicado en París en 1750, tuvo extraordinario éxito y fue traducido a v arios idiomas. Para nuestro estudio valga decir que las referencias a los quipus son escasas y muy generales. El libro de San Severo se puso vigente a través de las publicaciones de la profesora Laurencich sobre unos documentos existentes en colección privada de Nápoles[1]. No es el objeto de este trabajo referirse a la polémica que se sucitó, sino tratar tan solo de la "***Lettera Apologética***" en lo referente a los quipus cotejándola con la información de algunos cronistas.

La "***Lettera Apologética***" tiene como principal objetivo mostrar un nuevo sistema de escritura basado en los quipus mediante el cual podrían comunicarse tanto en latín, como español, italiano o francés. Para ello di Sangro hace una eruditísima introducción citando a Eusebio Nieremberg y Atanasio Kircher, ambos jesuitas; a Benito Arias Montano, a Maimónides y, por supuesto al "Mercurio Trimegisto". Pero sus fuentes sobre los quipus son el libro Garcilaso de la Vega ***"Historia de Los Incas"***, utilizando de él solo las citas que hacen referencia a Blas Valera; añade a esta información un manuscrito que le entregó el jesuita Pedro Illanes en Roma. En este punto es necesario determinar la existencia de este jesuita, si estuvo en Italia contemporáneamente a Sansevero y cuál era su conocimiento de la cultura indígena. Illanes es citado por Hanisch Espíndola S.J en ***su HISTORIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN CHILE*** y allí dice: "***El P. Pedro Illanes, chileno que falleció en Roma en 1746 como sustituto de la asistencia de España, es autor de una breve gramática y sucinto vocabulario del habla del Perú en tiempo de los Incas***..."[2] lo que coincide con el texto del napolitano el cual explica : ***"Venuto in Italia dal Chili il Gesuita P. Illanes, che n´era Procuratore; e contratta con esso lui conoscenza mi feci un giorno a ragionargli appunto sul propósito dell´ Idioma di quelle Indie; ed egli, comeché avesse per ogni cont oproccurato soddisfarmi a voce; pure per una singolar finazza volli farmi dono del studdetto Manoscritto; che ha l´aria giustamente d´una breve Gramatica, e d´un succinto Vocabolarietto, della maglior favella Peruana, cioé, di quella usata un tempo dal Inca***"[3]. Al citado manuscrito se refiere San Severo en páginas anteriores diciendo que había caído casualmente en sus manos algunos años antes, sin embargo se sabe que él lo compró. En este manuscrito se describen los quipus y la forma de usarlos. Illanes además de entregarle el manuscrito que él había recibido de manos de un cacique, le entrega un vocabulario y una gramática, probablemente de su autoría. Illanes dice a Sansevero que los quipus aún estaban en uso en Chile y Sansevero añade que Frezier afirma lo mismo[4]. El encuentro de Sansevero con Illanes debió suceder en 1740 cuando el napolitano fue nombrado Gentilhombre de Cámara por el Papa, ocasión en la que fue a Roma, en esta ciudad Sansevero contactaría con el jesuita.

---

**Notas:** Al presentar este trabajo debo hacer referencia al que inicialmente redacté para la "Guide to Documentary Sources for the Andes, coordinada por Joanne Pillsbury, y patrocinada por la National Gallery de Washington, que me sirvió de base. El proyecto se realizó los años de 1996-1999.

1 Laurencich.

2 Hanisch , Santiago 1974, pag 99.

3 Sansevero 241-242. "Venido de Chile el jesuita P. Illanes que era Procurador; y .con él venía su conocimiento, me dio una cita con el propósito (de hablar) sobre el idioma de aquellos indios, y él aunque podía de cada relato conseguido satisfacerme a viva voz; tuvo la gentileza de darme el susodicho manuscrito que tenía el aire, justamente de una breve Gramática y de un sucinto Vocabulario, de la mayor habla peruana, es decir, de aquella usada en un tiempo por los Incas".

4 Frezier pag77. Frezier al hablar de Chile dice: "Para llevar la cuenta de sus rebaños y recordar sus asuntos particulares, los indios se valen de ciertos nudos de lana, que por la variedad de vueltas y colores suplen la falta de signos y de escritura. El conocimiento de estos nudos, que llaman quipos, es una ciencia secreta que los padres solo revelan a sus hijos cuando creen haber llegado al fin de sus días, y como sucede muy a menudo que por falta de inteligencia no comprenden su misterio".

Conviene saber quién era este napolitano interesado en la lectura de los quipus en pleno siglo XVIII. Por la introducción a la segunda edición de su obra sobemos que Raimondo di Sangro, Príncipe de San Severo, nació en Nápoles el año de 1710, era hijo de Antonio di Sangro, Duque de Torremaggiore. Estudió en el Colegio Clementino de Roma con especial interés por la filosofía aristotélica, los derechos civil y canónico, y la pirotecnia. En 1735 vuelve a Nápoles para casarse con una noble dama: Carlotta Gaetani. El virrey de Nápoles, futuro Carlos III rey de España, lo nombra gentil hombre de cámara en 1740 confiriéndole el título de la Real Orden de San Jenaro. En 1743 entra a la Academia Florentina y a la Academia de la Crusca, la cual era una Academia encargada de preservar la lengua. Tenía su estudio y los talleres de trabajo en su propio palacio de Nápoles, donde realizaba experimentos tanto en física y química, como experimentos alquímicos[5].

En 1744 Sansevero obtiene del Papa Benedicto XIV el permiso para leer libros prohibidos, y entre 1750 y 1751 monta una imprenta en su palacio. En esta misma época di Sangro refacciona la Capilla de Santa María de la Piedad, en Nápoles; los escultores que la decoraron fueron Antonio Carradini di Este y Francesco Queirolo. Sansevero ingresa en la masonería de que llegó a ser Gran Maestre. La masonería fue condenada por la Iglesia Católica mediante las bulas "***Eminenti Apostolatus Specula***" (1738) y **"*Providas Romanorum Pontificum***" (1751). El Príncipe de Sansevero muere el año de 1769.

Vale la pena indicar que Illanes tuvo contacto con Sansevero, y le entrega los citados documentos, cuando aún éste no se había hecho masón, pues el jesuita Pedro Illanes muere en 1748 y el Príncipe di Sangro entra en la logia dos o tres años después.

Sansevero imprime en su tipografía su ***Lettera Apologética***, libro erudito, cuya parte principal radica en la publicación de un quipu incaico y su interpretación, utilizando para ello el manuscrito que le había dado Illanes. A raíz del análisis que hace del quipu, Sansevero propone una escritura secreta con cordeles de colores y nudos, adaptable a diferentes idiomas. El libro desató una gran polémica y la ***Lettera Apologética*** fue puesta en el "Índice".

Podemos decir que la obra es de una erudición propia de los heterodoxos y ocultistas aunque su objetivo, como Sansevero advierte (Sansevero, pág 60), es el manejo de los jeroglíficos y los signos, para lo que se vale de los conocimientos de la antigüedad. No excusa la referencia a Henoc, aunque esta fuente solo la conoce de segunda mano, con este motivo se refiere a la angelología y demonología: también tiene una parte dedicada al árbol del Paraíso Un libro que se ocupa de la demonología bastaba para ingresar en el "Indice" de libros prohibidos como ocurrió con la ***Lettera Apologética***, sin que su autor consiguiera, pese a sus influencias, que esta censura fuera levantada por el Papa. Además, el libro vertía opiniones adversas sobre los jesuitas (Sansevero pág 100) y sobre el Tribunal de la Inquisición (Sansevero pág 72).

Lo expuesto explica el momento en que se vivía, está en vigencia la ilustración dieciochesca y a un paso de la disolución de la Compañía de Jesús, hecho que ocurrió en 1767. También estamos en los albores de un racionalismo y de un conocimiento científico que arrollaría con todo; aunque Sansevero, pese a su modernidad, seguía la antigua ciencia como alquímico y hermético.

Lo importante del libro es que Sansevero escribe en él sobre varios tipos de quipus, el estrictamente numeral y aquel que permite "leer" textos literarios y religiosos valiéndose de tocapus. Además menciona al paso, en base a Garcilaso, el quipu que registra los hechos históricos mediante hilos de colores y también alude a los quipus que guardan ciertas señales, los que durante la colonia fueron usados por los indios penitentes para sus confesiones[6].

Esta extraña e interesante obra tiene 320 páginas con exclusión de las licencias más dos grabados ornamentales el uno alusivo a la alquimia y el otro con unos niños que muestran quipus. Tiene además las ilustraciones correspondientes al quipu numeral y a la lectura de ***Sumac Ñusta*** con el extenso dibujo del quipu, más el esquema correspondiente a las "palabras maestras".

## Quipus numerales

Sansevero refiriéndose a los quipus numerales enseña, con dibujo adjunto, como éstos se deben interpretar; nos dice que si los nudos son simples indican unidades, y si tienen varias vueltas, como los cordones

5 Los datos biográficos están tomados de D'Alessandro **Introduzione a la** "***Lettera Apologética***" publicada nuevamente en 1984**.**

6 Sansevero se extiende en los "quipos literarios" los cuales se leen a través de "tocapus" y explica el quipu numérico con detalle. Sobre su uso en la Colonia ver Loza ***Los quipus y la prueba en la práctica del derecho…***Los quipus históricos los describe Calancha, indicando que la referencia de Garcilaso par comprenderlos es Insuficiente. El mismo Calancha describe el quipo usado para la confesión y también hay una descripción equivalente en "***Monumenta Peruana***" . Sobre los quipus literarios y su relación con los tocapus ver Laurencich ***Il documento seicentesco 'Historia et rudimenta linguae piruanorum'.***

de los franciscanos, estamos ante decenas, centenas, etc[7]. Si unen dos nudos estamos ante decenas, si son tres ante centenas y con cuatro se indican los miles. En los quipus no es posible hacer operaciones, solo se indican cantidades. Las sumas, restas, multiplicaciones, etc se hacen en las yupanas que son tableros de piedra divididos en varias casillas[8].

## Quipus históricos

Respecto a los quipus "históricos" Sansevero nos dice que se componen de una cuerda maestra de la que están sujetas todas las otras cuerdas. La cuerda maestra tiene un color que indica la materia de la cual el quipu trata, como religión o guerra (Sansevero pag. 190). Para explicar esto, el napolitano cita a Garcilaso, pero Garcilaso no es lo suficientemente claro y de esto se da cuenta el agustino Antonio de la Calancha quien al escribir su crónica en 1636 amplía la explicación de Garcilaso dándonos un ejemplo; Calancha escribe: "*No dice particularidades el Inca Garcilaso, pero yo he trabajado algo en entender este modo de quipos, y en breve lo daré a entender con este ejemplo…"* y añade que *"si antes de Mancocapac….. no había en esta tierra Reyes, ni cabezas, ni culto, ni adoración y que al cuarto año de su reinado sujetó diez Provincias, y que ganó con muerte de sus enemigos…..Pondría el quipocamayo o Secretario en esta forma los hilos, y los nudos en un cordón negro, que significaba tiempo, muchos hilos pajizos, y millares de nuditos sin color diferente, y en medio de él un gran nudo, y atravesando un hilo de color carmesí finísimo, que este significaba rey……Puesto este hilo carmesí en el cordón, pondría cuatro nuditos, que era significar, que sucedió la cosa al cuarto año de su reinado, ….."*[9].

Calancha tomó a Manco Capac como centro del relato para explicar que antes de Manco Capac no hubo verdaderos reinos, señalando que es lo que él hizo en el cuarto año de su reinado. Esto lo explica de la siguiente manera:

**a)** tenemos un hilo principal negro que significa tiempo.

**b)** encima muchos hilos pajizos y muchos nuditos **sin color**, que indican la no existencia de organización política.

**c)** en medio del **hilo negro** había un gran nudo del que colgaba un **hilo carmesí** finísimo que significa el rey (Manco Capac). En este mismo hilo carmesí pondría 4 nuditos que indican que el relato sucedió en el 4º año de su reinado.

**d)** del mismo gran nudo saldría otro **hilo pardo** con 10 nudillos y en c/u atado un hilo verde con millares de indios que murieron de los contrarios, los primeros nudos señalan los muertos que tenían de 70 años para arriba, luego 60 y así sucesivamente. Para diferenciar la provincia de donde eran se ponían torçales de diferentes colores.

**e)** del mismo lugar de donde salía el hilo pardo salía otro **hilo colorado**, con nudos que representaban los guerreros del Inca muertos en la guerra.

**f)** Cada Provincia adicta al Inca tenía su cifra, uno, dos o más nudos, pero el Cuzco se marcaba con tres o cuatro nudos, uno sobre otro. Y Calancha añade *"y así poniéndole de **color verde** al lado de los vencidos, dezía que aquel Rey lo avía ganado. Y para decir que tuvo de despojo mil libras de oro i treinta mil de plata, pondría al ramal de los contrarios un **hilo amarillo** con mil ñudos y treinta mil en **ilo blanco**".*

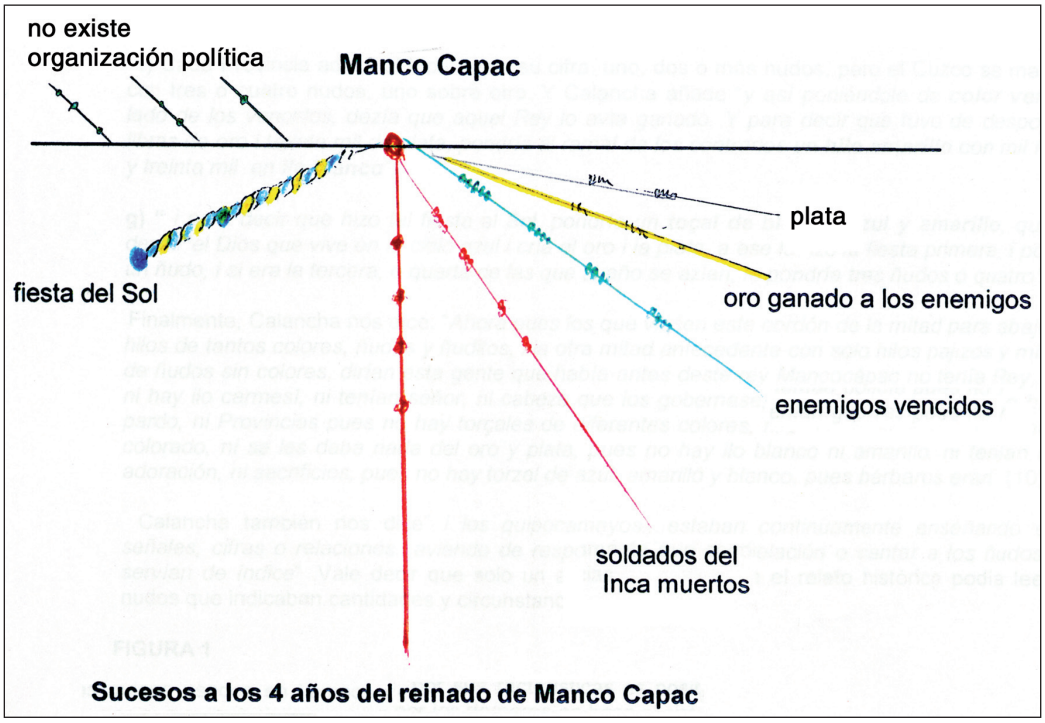
**g)** ***"** i para decir que hizo tal fiesta al Sol, pondría un **toçal de blanco, azul y amarillo**, que era decir: "el Dios que vive en el cielo azul i cría el oro i la plata, a ese le izo la fiesta primera, i poníale un ñudo, i si era la tercera, o quarta de las que al año se azían, le pondría tres ñudos o quatro**"***

Finalmente, Calancha nos dice: "*Ahora pues los que viesen este cordón de la mitad para abajo con hilos de tantos colores, ñudos y ñuditos, i la otra mitad antecedente con solo hilos pajizos y millares de ñudos sin colores, dirían esta gente que había antes deste rey Mancocápac no tenía Rey, pues ni hay ilo carmesí, ni tenían señor, ni cabeza que los gobernase, ni tenían policía pues no hay ilo pardo, ni Provincias pues no hay torçales de diferentes colores, ni tenían guerras pues no hay ilo colorado, ni se les daba nada del oro y plata, pues no hay ilo blanco ni amarillo, ni tenían culto, adoración, ni sacrificios, pues no hay torzal de azul, amarillo y blanco, pues bárbaros eran*"[10]

Calancha también nos dice" *i los quipocamayos….estaban continuamente enseñando en la señales, cifras o relaciones…aviendo de responder el cuento, relación o cantar a los ñudos que servían de índi-*

7 Al respecto consultar los estudios de Urton y Parssinen.
8 Quien explica el uso de las yupanas es Percy Aieken quien según afirma la aprendió de los indios potosinos en la hacienda de Cayara. Explica el sistema en ***Doce cuentos y una tradición de la comunidad Cayara en Potosí.*** Pág 100-104. Ver especialmente la recopilación de ***Quipu y Yupana*** págs 219-272.
9 Calancha págs 205 y 206.
10 Ibidem pág. 207.

ce". Vale decir que solo un amauta que conocía el relato histórico podía leer los nudos que indicaban cantidades y circunstancias.




Esquema tentativo del texto de Calancha por T. Gisbert.

## Quipus doctrinales

Sobre los quipos usados en tiempos virreinales con fines de doctrina y confesión hay varias referencias, por sus características es posible que esta técnica naciera después de la conquista propiciada por los doctrineros en base al sistema antiguo de los quipus.

En Acosta se lee: *"Yo ví un manojo destos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como hiciera por papel escrito; y aun pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarle enteramente"*[11].

A su vez en la ***Crónica Anónima de 1600*** encontramos también dos citas interesantes que dicen: *"y así había de ordinario delante de la iglesia ocho y más coros de gentes aprendiendo el catecismo y oraciones, otros por unas piedras los quince misterios, otros haciendo memoria por unos cordeles y nudos de diferente color para confesarse"*[12] *y así movidos de la piadosa mano acudían a las confesiones… trayendo sus memoriales que llaman quipos, unos en hilo, otros en escrito, y otros en rayas, lo mejor que podían"*[13].

Finalmente hay una carta del padre Cabredo a Acuaviva, General de Compañía, escrita en abril 1603, sobre la confesión, en Cuzco, de un indio ciego por medio de un quipu. La carta dice; *"Entre los muchos casos particulares… que se han topado en este collegio en el ministerio de los indios, diré a V. paternidad algunos. Y será el primero de un indios ciego, que guiado de la poderosa mano de Dios, vino….con mucho ferbor, aunque enfermo, buscando la Compañía…..Era cosa maravillosa ver el* ***quipo*** *que hizo para confessarse. Llaman estos indios* ***quipo*** *muchos cordones juntos atados por una cabeça y sueltos por otra en forma de ramales de disciplina. En cada uno déstos atan sus ñudos según la quenta*

11 Acosta ***Historia Natural y Moral de las Indias***...Madrid 1984, pág 167, Lib. VI, cap. VIII.
12 ***Crónica Anónima de 1600***. o ***Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.*** Madrid 1944. Tomo II, pág. 101.
13 Ibidem pág. 128.

Niñas chipayas mostrando los quipus de su uso. Foto Gisbert 1963.

*que cada uno tiene, de suerte que en un quipo de éstos tendrá un indio armada qüenta con ciento, sin que se puede jamás olvidar de lo que una vez señaló en su* ***quipo****. Hízolo este indios de seis varas de cordel torzido y de trecho en trecho un hilo que lo atravesava y algunas señales de piedras o güesos o plumas, conforme a la materia del pecado que avía de confesar, sin que en quatro días que gastó en confessarse, dudasse en cosa alguna, y por el tiento del* ***quipo*** *y de las señales puestas en él, se confessó con tanta distinción y puntualidad como si tuviera ojos y muy grande entendimiento…"*[14].

De este tipo son los quipus que encontré en Chipaya el año de 1963, estaban aún en uso, y cada uno de los cuales correspondían a una niña de la doctrina y todos estaban atados a una cruz de caña. Con ellos comenzaban sus oraciones con una frase en castellano que decía "por la señal de la Santa Cruz…". No podían ser tocados por los hombres y por las mujeres casadas que ya no eran doncellas.[15]

## Los quipus literarios y la importancia de los tocapus

Garcilaso nos habla de las escuelas que había en Cuzco para los hijos de los nobles y nos dice que los maestros eran los "***amautas***", añadiendo que los poemas que allí se componen se llaman "***haravec***" que es lo mismo que "inventador". Sansevero recoge esta explicación cuya autoría es de Blas Valera y que publica Garcilaso en sus ***Comentarios Reales*** (Lib. II cap 27), allí hay un poema que comienza con las palabras: ***Sumac Ñusta*** que Garcilaso traduce como Bella Infanta (princesa bella). El poema relata una leyenda en la que una doncella que está en el cielo lleva un cántaro que contiene la lluvia, el granizo y la nieve, un joven rompe el cántaro con una honda produciendo truenos, rayos y relámpagos. Garcilaso nos dice que Valera halló esta fábula en los ***"****ñudos y cuentas historiales"*. La característica es que los versos de este poema siempre tienen cuatro sílabas.

Garcilaso no lo dice, pero Sansevero (posiblemente basado en el manuscrito que le entregó Illanes) indica que el verso puede leerse en los quipus a través de ***"palabras maestras"*** de las cuales hay que extraer la sílaba correspondiente para formar el poema. En estos quipus a cada "palabra maestra" corresponde un trozo textil con cierto diseño, así la palabra Pachacamac presenta un espacio rodeado por un borde amarillo, espacio que está dividido en cuatro partes. De la palabra Pa-cha-ca-mac, u otra de las palabras maestras, extraemos una sílaba de acuerdo a lo que indica el quipu mediante los nudos (uno para la primera sílaba, dos para la siguiente, y así sucesivamente). Con las sílabas extraídas se forma una nueva palabra y luego la frase entera. La lectura del quipo supone conocer las palabras maestras y leer los numerales que permiten sacar las sílabas correspondientes. Hay para ello una tabla de las "palabras maestras" con sus respectivos ideogramas. Allí se explicada cada palabra, como Pachacámac, Inti, Quilla, etc. La diferencia de los ideogramas de Sansevero con los presentados en el manuscrito de Nápoles está en que los de Sansevero se disponen en círculos en lugar de los rectángulos del manuscrito los que nos dan unas imágenes más próximas a los "tocapus" incaicos[16].

Sansevero dibuja todos los signos de las palabras maestras y muestra un esquema integral del quipu ***Sumac Ñusta*** aunque no hay que olvidar que la verdadera finalidad de la obra es "inventar" un nuevo

14 ***Monumenta Peruana vol VIII (1603-1604)*** Ed. Fernández Enrique S. J. Roma 1986. pág 215.

15 Mesa Gisbert. ***Los Chipayas*** págs. 111-112. Gisbert en un segundo viaje a Chipaya realizado de 1977 complementó la información sobre el que no era posible que las mujeres chipayas tocasen los quipus. Ese año ya no estaban en uso.

16 Recientemente en nuestro medio la antropóloga Denis Arnold se ha interesado por la relación tocapus-quipus en el capítulo segundo de su libro ***Hilos sueltos: los Andes desde el textil***. Así mismo, en este capítulo se refiere al controvertido caso de los manuscritos de Nápoles. La colabora Elvira Espejo Ayca.

## Lectura de los quipus según Sansevero V

**LECTURA DE UN QUIPU NUMERAL**

El número a leerse es 21.314. La lectura se hace de la siguiente manera:

Cinco nudos señalan las decenas de mil
2 grupos de 5 nudos da 20.000

Cuatro nudos indican miles
1 grupo de 4 nudos da 1.000

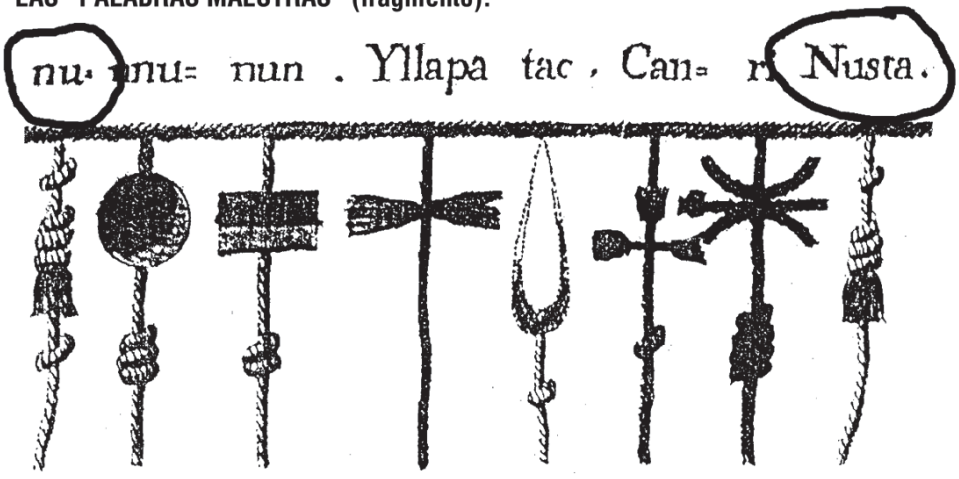
3 nudos indican centenas
3 grupos de 3 nudos da 300

2 nudos indican decenas
1 grupo de 2 nudos da 10

1 nudo indica la unidad
4 nudos indican 4

Total: 21.314

**LAS "PALABRAS MAESTRAS" (fragmento).**




Observar el signo de la palabra *ñusta* -al extremo derecho del lector-. Para obtener la sílaba *nu* (primer signo a la izquierda), se ha puesto un nudo debajo de la palabra *ñusta* lo que equivale a decir que sólo se debe leer la primera sílaba. Sansevero, por escribir en italiano, sustituye la ñ española por la n.

sistema de escritura para el mundo europeo basado en la tecnología de los quipus. Sansevero en su sistema no usa palabras maestras sino que crea un código de colores basándose en el sistema silábico de los incas y se lanza a componer un alfabeto fonético solo con nudos dando a los colores la función de los símbolos.

## Colofón

La "Lettera Apologética" testifica que en el siglo XVIII se conoció en Roma y Nápoles un manuscrito que pretende explicar el uso de los quipus incaicos. Pero el quipu allí descrito tiene sobre cada cuerda- en la parte alta- un símbolo tejido, similar a los "tocapus" que permite la lectura de determinadas sílabas las cuales componen palabras y frases que pueden ser leídas. La dificultad estriba en que no se conoce ningún quipu con estas características, o porque se han perdido, o porque no se reconocen, o porque nunca existieron.

Junto a los quipus de tema religioso –o literario- están los estrictamente numéricos que son los más abundantes y los más estudiados. Sansevero explica la lectura de esta clase quipo, en forma similar a como se hace hoy.

Para los quipus que guardan memoria histórica San Severo se refiere a Garcilaso y, a través de él, a Valera; a su vez el texto de Garcilaso es analizado y explicado por Calancha, en una versión mucho más clara que la brinda San Severo. Finalmente alude a los quipos con "señales" sin detenerse en ellos, se trata de aquellos quipos usados durante los siglos XVI al XVIII los cuales estaban destinados a la cristianización y también se usaban en las confesiones. Según muchos autores son producto de la cristianización y tienen intervención española, algunos autores suponen que los quipus con tocapus pueden derivar del deseo de europeos de dar una forma silábica a los quipus y que son un producto posterior a la conquista.

No hago mención de los múltiples y muy meritorios estudios posteriores a 1750 pues ello está más allá de este apretado resumen.

> La cita de **Calancha** (págs. 205-206). es extensa y entre otras cosas indica (transcripción): "No dice particularidades el Inca Garcilaso, pero yo he trabajado algo en entender este modo de quipos, y en breve lo daré a entender con este ejemplo. Demos que quiso decir uno destos Secretarios que antes de Mancocapac..... no había en esta tierra Reyes, ni cabezas, ni culto, ni adoración y que al cuarto año de su reinado sujetó diez Provincias, y que ganó con muerte de sus enemigos.....Pondría el quipocamayo o Secretario en esta forma los hilos, y los nudos en un cordón negro, que significaba tiempo, muchos hilos pajizos, y millares de nuditos sin color diferente, y en medio de él un gran nudo, y atravesando un hilo de color carmesí finísimo, que este significaba rey.....Puesto este hilo carmesí en el cordón, pondría cuatro nuditos, que era significar, que sucedió la cosa al cuarto año de su reinado, etc." (págs. 205-206). Por este ejemplo vemos que los hechos se distinguen por el color de los hilos, y los numerales por nudos, lo que parece no ser lo suficiente para entender un texto. No alude Calancha a signo alguno en este ejemplo salvo en el párrafo en que nos dice( pág 204) que los quipocamayos enseñaban en las señales.

## Bibliografía


ACOSTA, José de S.J.
1984 **Historia Natural y Moral de las Indias**. BAE. Madrid.

AITKEN-Soux, Percy
1995 **Doce cuentos y una tradición de la comunidad Cayara en Potosí**. La Paz.

ALBO, Xavier
1998 **La Nueva Crónica y Buen Gobierno ¿Obra de Guamán Poma o de jesuitas?** Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, Año 1997, vol 3. Sucre.

ANÓNIMO
1944 **Crónica Anónima de 1600. o Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú**. Madrid.

ARNOLD D., Yapita y Espejo
2007 **Hilos sueltos: los Andes desde el textil**. Ed. Plural. La Paz

ASCHER, Marcia and Robert
1981 **Code of Quipu** University of Michigan.

BURNS, Glynn William
2004 **Decodificacción de Quipus**. Bco de Reserva del Perú. Lima.

CALANCHA, Antonio de la
1974-1981 **Crónica Moralizada** 6 tomos. Ed. Prado Pastor. Lima.

D'ALESSANDRO, Domenico
1984 **Introduzione a la Lettera Apologética.** Luca Torre Editore. Nápoles.

FREZIER, Amadeo
1982 **Relación del Viaje por el Mar del Sur**. Ed. Biblioteca Ayacucho. Venezuela.1ª edición. **Relation du voyage de la mer du sud aux cotes du Chili et du Pérou (1716).**

GARCILASO de la Vega
1965 *Comentarios Reales de los Incas* en "**Biblioteca de Autores Españoles**" 4 vol. Madrid.

GISBERT, T., Arze S. y Cajías M.
2006 **Arte textil y mundo andino**. MUSEF. La Paz.

GISBERT, T. y Mesa José.
1979 **Los Chipayas**. Revista Aeronáutica N. 34 La Paz.

GRAFIGNY Mme.de
1826 **Lettres d'une Péruvienne, précédées d'une introduction a l' Histoire du Pérou**. Ed. Werdet et Lequien Fils. Paris.

HANISCH ESPÍNDOLA, Walter S.J.
1974 **Historia de la Compañía de Jesús en Chile** Ed. Francisco de Aguirre Buenos Aires.

LAURENCICH Minelli, Laura, Miccinelli Clara y Animato Carlo
1995/1996 **"Il documento seicentesco 'Historia et rudimenta linguae piruanorum'** en Studi e materiali di storia delle religioni. Vol 61 . Ed. Roma, Universitá La Sapienza.

LOZA, Carmen Beatriz
2000 **El quipu y la prueba práctica del derecho de Indias 1550-1581**. "Historia y cultura" N. 25 La Paz.

MESA, José y Gisbert Teresa
1997 *Los chipayas. Revista Aeronáutica*. N. 34. Junio. **Monumenta Peruana** vol VIII (1603-1604) Ed. Fernandez Enrique S.J.

PARSSINEN, Martti y Kiviharju Jukka
2004 **Textos Andinos**, Tomo I, Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

SANGRO, Raimondo di, Principe di Sansevero
1750 **Lettera Apologética del Esercitato Accademico della Crusca/ contenente la Difesa del libro intitolato Lettere d'una Peruana per rispetto alla supposizione de Quipu**. Nápoles.

URTON, Gary
2003 **La vida social de los números.** Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas. Cuzco.

VARIOS
2003 **Contar anudando en el Imperio Inka**, Museo Chileno de arte Precolombino y Universidad de Harvard Santiago de Chile.
1990 **Quipu y Yupana**. Homenaje a Carlos Radicati. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Lima.

# Una aproximación a la historia del Conservatorio Nacional de Música 1907-1932

*Remberto F. Ramos V. - Senddy Gutiérrez Macías*

En este trabajo sobre la historia del Conservatorio Nacional de Música en relación con el período 1907 a 1932, estableceremos los primeros elementos de la creación de tan importante centro de estudios cuya vigencia ha continuado por todo un siglo. Es muy importante hablar del contexto cultural de aquellos años para así remontarnos al momento de confluencia en el que el mismo Estado vio la necesidad de inaugurar un espacio de estudios y de instrucción musical a nivel nacional. Es preciso señalar cómo, año tras año, esta institución mejoró su organización, principalmente creció a nivel de arte e instrucción. Pero, finalmente, es necesario diferenciar los distintos roles sociales que jugó desde su funcionamiento en aquella dorada época del período liberal.

Esta aproximación a la historia del Conservatorio Nacional de Música es un trabajo exploratorio, que permite sentar las bases para la construcción de futuras hipótesis de trabajo más complejas, que ahonden sobre el tema.

## Instrucción Musical y Sociedades Artísticas

El momento cultural de principios del siglo XX se vio enriquecido con la formación y/o continuación de distintas instituciones y sociedades artísticas, religiosas y militares que cultivaron el aprecio por la música; contribuyeron de gran manera al espíritu musical del momento y, al interés por organizar una institución superior de instrucción, como lo fue el Conservatorio Nacional de Música.

Dentro de esas instituciones podríamos citar a la Sociedad Haydn de La Paz (1884-1889), la Estudiantina Paceña, la Sociedad Filarmónica de Sucre, la Estudiantina Verdi de La Paz, el Centro Musical de La Paz, la Escuela Militar de Música, el Círculo de Bellas Artes de La Paz, el Círculo Artístico Helios, la Filarmónica Obrera 1º de Mayo, el Centro de Estudios y el Centro Musical Sousa, entre otros[1].

El año de la fundación del Conservatorio por ejemplo, las sociedades "Sucre, Centro Militar y Centro Musical" celebraron una velada lírico – literaria en conmemoración del 82 aniversario de la república. Entre los intérpretes del Centro Musical se hallaba el subdirector del Conservatorio, el señor Francisco Molina, y los primeros socios de éste; el primer acto estaba a cargo de ellos:

> "Acto 1º
>
> 1. Obertura de Caballería ligera, Suppe, ejecutada por el Centro Musical, compuesto por los señores H. Sanjines, A. Sánchez, S. Shepar, F. Muñoz, L. Weill y la cooperación de los señores F. Molina H., R. Torrico, C. Torrico y teniente Valdez"[2]

## El Conservatorio Nacional de Música como institución académica

El Conservatorio fue fundado el año 1907, por Resolución Suprema de 30 de agosto, desde entonces se trabajó año tras año buscando una correcta organización administrativa, una propuesta académica clara y fundamentalmente, un papel trascendente en la sociedad del momento. Para tener una visión correcta de la historia del Conservatorio es necesario tomar uno a uno estos tres puntos.

## Fundación y organización administrativa

El Conservatorio Nacional de Música fue fundado por los señores David H. Molina y Francisco Molina P., padre e hijo profesores de música de nacionalidad peruana. Ellos enviaron una carta al señor Ministro de Instrucción Juan M. Saracho el 1º de agosto del año 1907 desde Arequipa expresándole su interés

1 Estas instituciones se desarrollaron en el marco del clasicismo musical y también la música popular. Cultivaron de gran manera el arte y la cultura. Un ejemplo de ello es la revista "Claridad" sostenida por la Sociedad Filarmónica de Sucre, que por los años 1886 reflejó las actividades y las inquietudes en aquella ciudad.

2 El Diario, 10 de agosto de 1907. Pág. 3

por crear dicho centro de estudios por la carencia en Bolivia de uno similar, y las valiosas aptitudes musicales de los habitantes de esta república. Ellos estipulaban una serie de pedidos, que podríamos reproducir en las siguientes cláusulas:

- Que los gastos de instalación del local y del instrumental corran por parte del gobierno.
- Que desde ese momento dicho centro estará bajo la dirección de David H. Molina y la subdirección de Francisco Molina.
- Que se asignará tres horas diarias de clase por cada uno de los profesores.
- Que se aceptaría máximo 50 alumnos
- Que los suscritos requerían un sueldo prima para la traslación e instalación en la ciudad de La Paz.
- Que el contrato durará hasta el 31 de diciembre de 1909
- Que se enseñará violín, viola, violoncello, contrabajo de cuerda, flauta, oboe, clarinete, basón, clarone, cornetín de pistones, trombón de pistones, saxofón, corno, bandurria, mandolina, guitarra y canto.
- Que se distribuirá el tiempo de enseñanza de cada curso dependiendo del número de alumnos y se dictará un reglamento interno.
- Que el Conservatorio podría empezar a funcionar desde los primeros días de septiembre del mismo año.

La propuesta fue aceptada y se resolvió la creación del Conservatorio Nacional de Música en La Paz el 30 de agosto en el gobierno de Ismael Montes[3]. Un mes antes de su creación legal, la prensa de la época refleja un marcado entusiasmo por la próxima apertura: "Tenemos que comunicar a nuestros lectores y á los jóvenes amantes de la música, que el profesor David H. Molina, cuyos prestigios no necesitamos recomendar, escribe que vendrá luego, contratado por el Supremo Gobierno para fundar un conservatorio *vero*. Con él vendrá su hijo Francisco, el aplaudido violinista"[4]

Sin embargo existen algunos indicios por los que se consideró en algún momento que el Conservatorio había sido creado el 6 de enero de 1907 por la señora Emilia L' Houmeau Des Essarts de Rabdil y que una de las primeras presentaciones públicas se dio en la fecha de cumpleaños de la supuesta fundadora, el 10 de mayo del mismo año, una noche de viernes con un variado programa y la presentación de las señoritas[5]. Dicho centro se ubicaba en la calle Bolívar Nº 18 y su existencia y funcionamiento también es corroborado por la Historia de la Universidad Mayor de San Andrés de José Salinas[6].

> "Conservatorio Nacional de Música
>
> Este importante plantel de educación musical cuyos cursos le siguen desde el 1º de Octubre con éxito satisfactorio, esta amparado definitivamente por el supremo gobierno.
>
> Los estudiantes se rigen bajo un plan de enseñanza amplio y sólido…las alumnas serán tituladas profesoras y es el único establecimiento cuyos diplomas son válidos ante las Universidades de la República.
>
> Se enseña toda clase de instrumentos
>
> Sigue la matrícula hasta enero, Calle Bolívar 18" [7]

Sin embargo se ha llegado a comprobar que se trataba de un primer Conservatorio de Niñas, ya que la verdadera fundación tiene prueba en el documento de la resolución.

En octubre de 1907 junto a la concesión de 50 becas por parte del supremo gobierno se estipulan las condiciones de admisión:

> "Para ser alumno se requiere no tener más de 20 años, ni menos de 12; saber leer, escribir y las principales operaciones aritméticas.
>
> Las horas diarias de aprendizaje serán tres, siendo de preferencia la noche.
>
> Habrán también socios en número, que á propuestas de directos serán nombrados por el señor ministro de instrucción…"[8]

3 El Conservatorio Nacional de Música se creó por Resolución Suprema de 30 de agosto de 1907. Anuarios Administrativos, 1907, Pág. 532
4 El Diario, 6 de julio de 1907, Pág. 4
5 El Comercio de Bolivia, 10 de mayo de 1907, Pág. 5
6 En el acto de inauguración de aquel Conservatorio de Niñas se habían pronunciado los discursos de la señora Rabdil y del Cnl. Benedicto Goitia en representación del Supremo Gobierno. Salinas, 1967: 325-326
7 El Comercio de Bolivia, 25 de enero de 1907. Pág. 4
8 El Diario, 12 de octubre de 1907. Pág. 3

De esa manera este centro de instrucción musical comenzó a funcionar desde 1908, bajo la dirección del señor David H. Molina y su hijo Francisco Molina con algunos profesores en la Calle Recreo No. 12 de la esquina de la Plaza San Francisco, en un local "muy lujoso"[9]. En honor a este acontecimiento se prepara el primer concierto que irá a inaugurar su vida institucional. Se invita al Ministro de Instrucción Sr. Juan Misael Saracho y a lo más "notable de la sociedad". El Sr. Horacio Ferrecio, uno de los más conocidos mecenas de la ciudad, ofrece la instalación eléctrica para el nuevo local. Y prevé incluso, la asistencia de su excelencia Don Ismael Montes. El programa ofrecido dice la prensa "es muy atrayente y promete horas gratísimas á los aficionados de la música"[10]

Himno Nacional, orquestación del maestro señor Francisco J. Molina

Discurso inaugural, pronunciado por el señor Adán Sánchez

**Primera Parte**

Supe, «Schubert», obertura, orquesta.

S. A. Margaria «Marta de Flotow», gran trío para piano, violín y flauta, por los señores Sydney, Sheppard y Julio Sagárnaga.

Paolo Tosti, «Povera Mamma» melodía sentimental para bajo, cantada por el señor Carlos Polar

Montey, «Serenata española» por los señores M. Adrián, Juan Muñoz y Reyes, A. Sánchez, S. Sheppard, F. Molina P., J. M. Baldivia G., W. Guynn, N. Muñoz, F. Muñoz, C. Polar, J.M. Martinez, L. Salmón, L. Weill, J. Tejada y A. González.

E. Becucci, «Amulettes»,vals lento, orquesta.

**Segunda parte**

C. M. Weber, «Der Freyschtz», obertura, orquesta.

Porcinai, «Serenata Lombarda», Dúo de violines por los señores Marcelino Adrián y Adán Sánchez.

G. Verdi «Un balloin maschera», recitado y gran aria para barítono, cantada por el señor Italo Chiavelli.

H. Vieux temps, «Fantasía capricho», concierto para violín y piano, por el señor Francisco Molina P.

R. Wagner, «Tanhauser». Fest march, orquesta.[11]

Luego de David H. Molina, desde 1912 se hizo cargo de la dirección la austriaca Antonia Maluchka y como sub directora la señora Esther V. de Perou. A partir de 1915, esta última tomó el primer puesto hasta 1918, año en que regresa Antonia Maluchka[12] para encargarse del Conservatorio hasta 1920 y presentar por primera vez el plan de estudio y reglamento interno ante el señor Presidente de la República Gutiérrez Guerra.

El año 1921 se pone a la cabeza el señor Manuel Sagárnaga. De 1922 a 1924 se encarga el señor Antonio Gonzáles Bravo. Desde 1924 es director el profesor italiano de piano, Pietro Bruno[13]. Desde 1925 se hacen cargo los señores Manuel Sagárnaga, nuevamente, y Humberto Vizcarra Monje llegando incluso hasta el año 1931. La gestión del señor Manuel Sagárnaga fue apoyada por:

Sub Dirección: Claudia Acosta

Pianos Medios: Humberto Vizcarra

Violín Superior: Lino Cañipa

Violín y cello medios: Eduardo Calderón

Vientos: Adrián Patiño

Teoría y canto coral: Cesar Garcés (peruano)

Solfeo y canto coral: E. Sánchez Málaga (peruano)

En todo este periodo que abarcamos, el Conservatorio Nacional de Música dependió primero del Ministerio de Instrucción de Gobierno y luego pasó a ser parte de la Universidad Mayor de San Andrés, en cuyo estatuto de 1932 se toman el Conservatorio de Música y el Colegio de Artes como Escuelas de Arte

9 Ricardo Alarcón. *Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia*. 1925: 722
10 El Diario, 27 de febrero de 1908. Pág. 3
11 Ibíd.
12 Antonia Maluchka es también la autora de 3 volúmenes de "Canciones para las escuelas de Bolivia" utilizadas en gran parte de los establecimientos con instrucción musical.
13 Al marcharse el señor Pietro Bruno funda su propia Academia Musical en La Paz.

dependientes de dicha Casa Superior. Esto continuó hasta 1936, año en que pasó al Departamento de Educación Musical del Ministerio de Educación, muy paralelamente a los años de la autonomía universitaria.

Los gastos iniciales corrieron enteramente por parte del gobierno, asignándose un presupuesto de 25.560 Bs. En la misma Resolución se acepta la instalación y el sostenimiento por parte del gobierno, incluyéndose los salarios de los primeros directores.

## Propuesta académica e institucional

Inicialmente fueron los señores Molina quienes impartieron la instrucción (Francisco era violinista y director de orquesta). Se comenzó, por aquellos años, con Teoría y Solfeo, materia que era enseñada a todos los alumnos, Piano que se daba con preeminencia, los primeros años, a las alumnas, y violín, violoncello, guitarra, mandolina, flauta y cornetín, instrumentos que eran reservados para el aprendizaje de los alumnos. A la llegada de la señora Maluchka en 1912 se implementó el Canto, la Historia de la Música y la Armonía. Con Antonio Gonzales Bravo se extendió la Teoría y el Solfeo, además de la Harmonía, y se impulsó el coro polifónico. Para 1921, el violinista Manuel Sagárnaga, en compañía de José Tamayo, amplió los estudios de la Historia de la Música y se inició elementalmente la Estética Musical. Pero cada instrumento fue ampliando sus niveles a través del tiempo, por lo que nos sería útil aclarar la figura con el siguiente esquema:

| | |
|---|---|
| 1908 | Teoría y Solfeo, Cello, Piano y Vientos. |
| 1911 | Cursos medios de Piano y Violín |
| 1912 | Coros, medios de Piano, Violín, cuerdas y vientos. |
| 1913 | Canto preparatorio |
| 1914 | Harmonía |
| 1915 | Piano preparatorio, medio, superior y de perfección |
| 1916 | Curso completo de viento |
| 1918 | Ampliación de la Historia de la Música |
| 1921 | Estética Musical |
| 1921 | Curso superior de violín; se suprimió el de Canto |
| 1922 | Se suprimió la enseñanza de la Historia de la Música |
| 1924 | Suprimidos los cursos infantiles y preparatorios de todos los instrumentos, funcionando sólo los medios, superiores y de perfección, además de impulsarse la Orquesta, el Canto Coral y el Solfeo y Teoría. |

Según los datos que nos proporciona *La Paz en su IV Centenario Monografías Literarias* la matriculación de alumnos desde 1910 no fue menor a los cien alumnos, siendo evidente que no todos llegaban a la conclusión del curso. Podríamos extraer esta tabla:

| Año | Matriculados | Examen final |
|---|---|---|
| 1908 | 90 | 58[1] |
| 1910 | 149 | 50 |
| 1911 | 148 | 60 |
| 1912 | 170 | 55 |
| 1913 | 137 | 50 |
| 1914 | 124 | 60 |
| 1915 | 113 | 50 |
| 1916 | 106 | 50 |
| 1917 | 132 | 60 |
| 1918 | 241 | 44 |
| 1919 | 216 | 55 |
| 1920 | 241 | 40 |
| 1921 | 192 | 51 |
| 1922 | 165 | 71 |
| 1923 | 144 | 88 |
| 1924 | 81 | 54 |

De los registros de "El Diario" extractamos la siguiente lista, de los primeros exámenes y notas, para mostrar la gran cantidad de señoritas asistentes y los parentescos; en sí, el gran interés de la élite intelectual por la música de Conservatorio:

"Teoría y solfeo
(Profesor señor David H. Molina)

Señoritas: Matilde Ascarrunz 21, Maria Fortún 19, Maria Illanes 18, Maria Rosas 20, Maria P. Reyes Ortiz 21, María Solís 19, Emma Pérez 20, Elvira Dick 16, Elena Suárez 18, Maria J. Oropeza 18, Susana Velarde 16, Maria C. Molina 18, Maria L. Torrelio 18, Margarita Palacios 19, Pastora Torrelio 16, Angélica Maney 16, Palmira Ramírez 16, Maria H. Aparicio 17, Carmen Terrazas17, Asunta Simbrón 17, Juana Medina 15, Carmen Urquidi 16, Elena Tejada 18, Rebeca Mendoza 15, Hortensia López 16, Aurora Barragán 17.
Señores: Luciano Bustios 20, Teodoro Díaz y V. 20, Donato Concha 20, Fernando Veintemillas 21, Agustín Trujillo 16, Genaro Tejada 21, Gabriel Valverde 17, Ernesto Peñaranda 18, Enrique Mendoza 20, Ángel Verástegui 18, Gregorio Larrea 19, Alfredo Villacorta 19, Carlos Urquidi 18, Alberto Saracho 20, Eduardo Cuenca 20, Arturo Torrico 16, Vicente Cáceres 18, Manuel Aramayo 16, José M. Escalante 16, Alberto Cuenca 19, Guillermo Yanguas 19, Enrique Reyes Ortiz 19, Luis Ibáñez 17, Miguel Llanos P. 18, César Reyes Ortiz 17, Carlos Muñoz 16, Manuel B. Sagárnaga 19, Víctor Ergueta 19, Avelino Oropeza 15, Félix Parrado 19, José F. Sagárnaga 18, Guillermo Fortún 18.

Violín
(Profesor señor Francisco Molina y P.)
Señores: Enrique Reyes Ortiz 20, Guillermo Yanguas 17, Alberto Saracho 18, Carlos Urquidi 17.
Primer año
Señores: Genaro Tejada 19, Ernesto Peñaranda 19, Alberto Cuenca 17, Luis Ibáñez 20, Luciano Bustios 19, Teodoro Díaz y V. 20, Manuel B. Sagárnaga 21.

Segundo año
Señores: Alfredo Villacorta 20, Arturo Torrico 20.[14]

Mandolina primer año
(Profesor señor David H. Molina)
Señores: Agustín Trujillo 20, Fernando Veintemillas 19, Vicente Cáceres 19, José M. Escalante 15.
Guitarra primer año
Gabriel Velarde 17, Enrique Mendoza 16, Carlos Muñoz 14, Eduardo Cuenca 20.

Segundo año
Angel C. Verastegui 21, Félix Parrado 21, Gregorio Larrea 21.
Flauta preparatoria
Señor: César Reyes Ortiz 17.
Primer año
Señor: José Francisco Sagárnaga 21.

Cornetín primer año
Donato Concha 21"[15]

Inicialmente la enseñanza se hacía en base a tres profesores. El director, David H. Molina, su hijo Francisco Molina Prieto y Antonia Maluchka. A partir de 1909 se incorpora la señorita Juana Lullemán, y a partir de enero de 1910, con la renovación del contrato a los señores Molina, el personal docente aumenta al número de siete[16]. En 1914 fueron contratados en Roma, Fantoni y Pietro Bruno para dictar piano superior y de perfección. El primero abandonó el país muy pronto por enfermedad, pero Pietro Bruno se quedó en el Conservatorio Nacional de Música hasta diciembre de 1924, pues a principio de 1925 instaló una propia academia de Música bautizada con su nombre.

Desde un principio el Conservatorio Nacional de Música contó con magníficos profesores titulados en el extranjero. En 1908 llega el notable pianista alemán Carlos Witte, que luego pasaría a ser profesor de piano en el Conservatorio, aunque de forma temporal. De su primer concierto dice la prensa "En cuanto al señor Witte. Podemos decir que los grandes maestros de la música. Como Beethoven, Listz, Chopan, etc.

14 El Diario, 9 de diciembre de 1908. Pág. 2
15 El Diario, 11 de diciembre de 1908, Pág. 5
16 El Diario, 14 de enero de 1910. Pág. 2

le son familiares"[17]. En diciembre del mismo año observamos en el Tribunal examinador de los primeros exámenes, la calidad con la que el Conservatorio como centro de Instrucción musical, contaría siempre:

Señorita Lulleman, diplomada en el Conservatorio de Hamburgo, Señorita Malusch, diplomada en el Conservatorio de Viena, Señor Adán Sánchez, el mejor técnico de violín de esta localidad, y que ha hecho sus estudios de perfeccionamiento en París, socio honorario de este Conservatorio.

Señor Marcelino Adrián y José Valdivia, distinguidos artistas nacionales, ejecutores de varios instrumentos y socios honorarios de este Conservatorio.

Señor Nataniel Bravo, eximio guitarrista.

Doctor J. Felipe Esprella, subdirector del Colegio Nacional y doctor Napoleón Muñoz, secretario general de la Universidad, ambos han sido y son magníficos solfistas y ejecutores de instrumentos.

Delegados universitarios para estos exámenes: señor Elias Monje C., el mejor teórico y director en La Paz[18]

## El Conservatorio Nacional de Música en la sociedad del momento

El Conservatorio Nacional de Música causó "gran entusiasmo de la juventud"[19]. Como ya veíamos, en aquella sociedad cada vez más próxima al interés cultural y musical, no tardaron en inscribir a sus jóvenes hijos en un centro de instrucción tan importante. Varones y señoritas asistían de igual manera a recibir aquella formación.

Pero no solo fue tiempo de los alumnos de sociedad, sino también de la nueva demanda de servicios complementarios, "Pianos Lubitz", maestros guitarreros, templadores de pianos, profesores de danza y demás comerciantes de artículos musicales. Ya desde el siglo XIX, la cotizada tienda de don Severino Zapata en la calle del Comercio era el lugar más visitado para comprar métodos, cartillas y música para piano, flauta, etc.

Como en el siglo pasado el piano era el instrumento más comprado, vendido, reparado, afinado y enseñado. Este instrumento musical representaba la visión de la élite sobre la cultura y la modernidad, Las marcas más conocidas y solicitadas eran la Werner, Bechstein y Apollo, de fabricación alemana. Junto a la tienda de don Severino Zapata aparecieron nuevas casas comerciales: Biggeman & Cia., Reinoso Hnos. en la calle Mercado, el Gran Almacén de Música en la calle Chirinos, y la Casa Comercial de Pedro Bernachi en la calle Mercado que sostiene que sus pianos "no admiten rivalidades por su formato solidez, y elegancia, por lo cual cuenta con 110 testimonios de esta"[20].

En la confluencia de todos estos factores vemos una sociedad ávida por la música. El Conservatorio cultivó mucho de esto no solo con la formación pedagógica y artística sino con sus presentaciones a la sociedad. El alumnado de este Conservatorio pudo ser admirado públicamente en distintas ocasiones. En el Comercio de Bolivia ya teníamos una referencia para el 10 de mayo de 1907, fecha en la que el prestigioso Conservatorio de Niñas hizo una inolvidable presentación. Pero fue el Conservatorio Nacional el que se mostró continuamente en fechas importantes como las efemérides patrias o las actividades del mundo académico de esos tiempos.

Se efectuaban cuatro conciertos al año: el de Semana Santa, el dedicado a los maestros (6 de junio), el ofrecido a las fiestas patrias (4 de agosto), y el concierto juvenil (21 de septiembre)[21]. Aunque en sus primeros años, se añadía el concierto dedicado a las fiestas julias. El Comercio de Bolivia nos lo contará de esta manera: "Programa para el 16 de Julio (...) 8 y 30, velada literario musical por las diferentes sociedades artísticas y literarias de la ciudad"[22]; o "Programa para el 6 de agosto (...) 8 pm, Concierto Musical preparado por los alumnos del Conservatorio Nacional de Música y los socios de número en el Teatro Municipal conforme a programa especial..."[23].

Socios, profesores y alumnos formaron una discreta Orquesta y Coro "que hizo conocer bastantes obras del buen repertorio"[24]. Pese a los problemas propios de una naciente institución, su interacción con la socie-

17 El Diario, 2 de abril de 1908. Pág. 3
18 El Diario, 15 de diciembre de 198. Pág. 1
19 Ricardo Alarcón. *Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia* 1925: 722
20 El Diario, 14 de enero de 1909. Pág. 7
21 Antonio Gonzáles Bravo. ÐMedio siglo de vida musical boliviana: 1900 - 1957Ð. En: Khana. Revista Municipal de Arte y Letras. Año VIII. Vol. I. Nº 35. Empresa Gráfica E. Burillo, La Paz, Pág. 98.
22 El Comercio, 8 de julio de 1908. Pág. 4
23 El Comercio, 2 de agosto de 1907.
24 Antonio Gonzáles Bravo. "Medio siglo de vida musical boliviana: 1900 - 1957". En: Khana. Revista Municipal de Arte y Letras. Año VIII. Vol. I. Nº 35. Empresa Gráfica E. Burillo, La Paz, pág. 99.

dad fue desde un principio muy fuerte. Participó junto al Centro Social de Obreros, el Liceo de Niñas, y en repetidas ocasiones en conciertos de beneficencia junto a la Sociedad Protectora de la Infancia.

El principal mérito del Conservatorio, dice Antonio Gonzáles Bravo, se debe el haber "sistematizado los estudio técnicos, conforme a los planes ya establecidos, en los buenos centros de educación musical"[25]. El Conservatorio trajo disciplina, método y severas técnicas que ayudaron no solo a la formación musical, sino también a la templanza del carácter de la juventud.

La instalación del Conservatorio Nacional de Música refleja un momento histórico. Un ciclo liberal en economía y política, y una idea de la modernidad a la europea en la cultura y la sociedad. Pero también refleja una necesidad histórica, la aplicación de severas reglas y técnicas que guíen la enseñanza musical.

## Bibliografía


ALARCÓN, Ricardo ed.
1925 **Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia**. S/E, La Paz.

COMITÉ PRO IV CENTENARIO DE LA FUNDACIÓN DE LA PAZ
1948 **La Paz en su IV Centenario 1548-1948. Monografías Literarias**. Tomo III. Editorial López, Buenos Aires.

GAMARRA, María del Pilar
1998 *"La Metrópoli Andina. Urbanización de la ciudad de La Paz"* En: **450 años Historia de la Ciudad de La Paz**. La Razón, La Paz.

GONZÁLES BRAVO, Antonio
*"Medio siglo de vida musical boliviana: 1900 - 1957"*. En: **Khana**. Revista Municipal de Arte y Letras. Año VIII. Vol. I. Nº 35. Empresa Gráfica E. Burillo, La Paz.

PRESENCIA, ed.
1975 **Edición en Homenaje al Sesquicentenario de la República de Bolivia**. Editorial Presencia, La Paz.

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

SOUX, María Eugenia
1992 **La música en la Ciudad de La Paz, 1845-1885**. Tesis de licenciatura. UMSA. Carrera de Historia, La Paz.
1997 *"Música de Tradición Oral en La Paz: 1845-1885"*. En **Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos**. **Data 7**. Música en la Colonia y en la República. INDEAA, La Paz


### Fuentes Consultadas


ANUARIO ADMINISTRATIVO AÑO 1907

EL DIARIO 1907 - 1932

El COMERCIO DE BOLIVIA 1907 - 1932


25 Antonio Gonzáles Bravo. "Medio siglo de vida musical boliviana: 1900 - 1957". En: Khana. Revista Municipal de Arte y Letras. Año VIII. Vol. I. Nº 35. Empresa Gráfica E. Burillo, La Paz, pág. 98.

# Los inicios del Conservatorio Nacional de Música: Una obertura institucional

*Mario Castro Torres*[1]

## Resumen

El Conservatorio Nacional de Música es fundado originalmente el 1 de Octubre de 1906, bajo la dirección de Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil, traída expresamente de Concepción, Chile, con ese propósito por las autoridades del Ministerio de Instrucción. Aunque las actividades del Conservatorio se inician con éxito, es la educación de mujeres la que tiene prioridad, eliminándose la de varones a inicios de 1907, cuando se procede a una nueva inauguración que coincida con el inicio de la gestión escolar, el 6 de Enero de 1907.

Para abastecer al mercado de estudiantes varones, David H. Molina y Francisco J. Molina solicitan y obtienen del Gobierno autorización para abrir un Conservatorio de Varones. Posiblemente por susceptibilidad o por perder el apoyo del Gobierno, Emilia L'Houneau des Essarts es "borrada" de la historia oficial del Conservatorio. En cambio, Francisco J. Molina, importante compositor e investigador de la música andina, inicia una importante gestión, que coloca al Conservatorio Nacional de Música como una entidad reconocida a nivel local y nacional. Es bajo su dirección que se procede a la tercera inauguración del Conservatorio, el 27 de Febrero de 1908.

El Conservatorio Nacional de Música inicia sus actividades a inicios del siglo XX en La Paz como una institución destinada a mejorar la formación musical de la élite hispánica paceña, muy afín a la música clásica[2], ya que entonces existe una alta demanda de formación especializada en este arte. Dado que los géneros musicales preferidos por la élite paceña privilegian instrumentos que requieren de años de formación para su adecuada ejecución, como el piano y el violín, así como el canto lírico, hay en esta época un gran número de profesores dedicados a su enseñanza.

Cabe mencionar, en primer lugar, que la correcta ejecución de piezas musicales es una importante demanda social en la élite hispánica, principalmente para las mujeres. Tal vez una de las primeras disposiciones a este respecto sea el Reglamento Orgánico de la Instrucción y Educación Popular de Febrero de 1879, el cual ordenaba que "en los colegios de Educandas y en las escuelas superiores de niñas se enseñe la música vocal e instrumental"[3]. Los instrumentos a que se hace referencia son, principalmente, el piano, el violín y la flauta[4].

De esta manera, por lo menos desde fines del siglo XIX, es común que en las reuniones sociales las damas se reúnan a cantar y tocar el piano mientras que los varones charlan o juegan rocambor[5]; entretanto, parejas de jóvenes danzan valses[6], polcas[7] y cuadrillas (que es el baile más elegante y el obligatorio para cualquier recepción en la alta sociedad paceña)[8]; la zarzuela[9], la redova[10] y la ópera[11] también son populares entre los hispánicos[12]. Hasta la música que tocan en sus reuniones informales, que incluye

1 CARRERA DE HISTORIA - UMSA
2 Un término más adecuado para este género musical es el de música elaborada, aunque prácticamente nadie se refiere a ella de esta manera.
3 *El Telégrafo*, 3 de Febrero de 1879. Citado por FERNÁNDEZ, 1948, p. 273.
4 FERNÁNDEZ, 1948, p. 273.
5 "Juego de naipes muy parecido al tresillo." Y el tresillo es un "juego de naipes carteado que se juega entre tres personas, cada una de las cuales recibe nueve cartas, y gana en cada lance la que hace mayor número de bazas [i.e. de cartas recogidas en una mano]". Definiciones del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 1992.
6 El vals es un "baile, de origen alemán, que ejecutan las parejas con movimiento giratorio y de traslación. Se acompaña con una música de ritmo ternario, cuyas frases constan generalmente de 16 compases, en aire vivo." Definición del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*.
7 La polca es una "danza de origen polaco de movimiento rápido y en compás de dos por cuatro". Definición del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 1992.
8 DIEZ DE MEDINA, 1955, p. 24.
9 La zarzuela es una "obra dramática y musical en que alternativamente se declama y se canta". Definición del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 1992.
10 La redova es una "danza polaca, menos viva que la mazurca". Definición del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 1992.
11 La ópera es una "obra teatral cuyo texto se canta, total o parcialmente, con acompañamiento de orquesta". Definición del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 1992.
12 CÁRDENAS, 1997, p. 253.

yaravíes[13] y tristes[14], suele requerir de acompañamiento con piano[15]. E incluso durante los carnavales, fiesta informal que elimina momentáneamente las barreras etnoculturales, en el exclusivo Club de La Paz se baila cuadrilla, cuadrilla francesa[16] y valses[17].

Y es necesario mencionar que una importante política del gobierno liberal de entonces es el fortalecimiento de la educación en todos los niveles. Así, se abre en esta época la Normal de Maestros (1909) y un gran número de establecimientos educativos, no sólo en el ámbito urbano, sino también en el rural. Por este motivo, una institución como el Conservatorio Nacional de Música no sólo es bien recibida, sino que además cuenta con el respaldo oficial, como se va a ver en detalle más adelante.

Por todo esto, el Conservatorio Nacional de Música encuentra un ambiente muy propicio para sus primeros pasos en 1906.

## Preludio: Las primeras actividades

El Conservatorio Nacional de Música se funda como una institución educativa de primer nivel y cuenta desde su inicio con el apoyo del gobierno liberal. Es posible rastrear incluso algunos datos previos a la aparición del mismo. Así, al parecer el Conservatorio aparece por iniciativa de algunas personas de la alta sociedad paceña interesadas en cultivar el arte de la música clásica. Es así que se contacta en Concepción, Chile, a la profesora Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil, maestra de piano, canto y diversos instrumentos musicales. Al respecto, el periódico El Comercio de Bolivia menciona el día 14 de Septiembre de 1906 que dicha maestra cuenta con muchas alumnas en Concepción y que su partida hacia La Paz, Bolivia, deja pesar en la alta sociedad de la ciudad chilena[18]. Días después, el mismo periódico indica que se va a inaugurar en La Paz el Conservatorio con una subvención del gobierno, motivo por el cual van a existir becas para estudiantes, las cuales pueden ser solicitadas en la Sección de Instrucción del Ministerio de Instrucción y Justicia[19].

Pocos días después, se estrena en La Paz la marcha militar "Bolivia", compuesta por la profesora L'Houneau des Essarts, dedicada al Ministro de Instrucción y Justicia Juan Misael Saracho; la première se realiza durante la retreta ofrecida el 23 de Septiembre por la banda del Batallón Independencia, probablemente en la Plaza Murillo[20]. Y pocos días después, el 27 de Septiembre, se repite esta marcha en la retreta nocturna (cosa muy poco usual en la época)[21].

A partir de estos datos se puede considerar que es poco probable que la profesora L'Houneau des Essarts dejase Concepción, donde tiene un mercado asegurado, por iniciativa propia y menos aún que consiguiese sola apoyo del gobierno boliviano; por ello, es muy posible que personas del gobierno (o muy allegadas a él), como el Ministro Saracho, la hayan contactado y ofrecido apoyo oficial para su traslado a La Paz y para la fundación del Conservatorio.

Así, el 26 de Septiembre de 1906 el gobierno emite una Resolución Suprema que autoriza expresamente el funcionamiento del Conservatorio y dice[22]:

> Se resuelve conceder autorización á la solicitante [Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil] para fundar un "Conservatorio de Música" con las condiciones y programas indicados en la anterior solicitud, debiendo ser válidos en las Universidades de la República los diplomas de maestrías [i.e. de maestra en música] que se otorgan en dicho Conservatorio, con las formalidades legales.

Con este aval, el Conservatorio Nacional de Música inicia sus actividades académicas el 1 de Octubre de 1906. Al respecto, resulta muy interesante reproducir aquí el contenido de un aviso que informa a la opinión pública la apertura de la institución[23]:

13 El yaraví es un género musical propio de la región andina, probablemente aparecido en la época prehispánica.
14 El triste es un género musical tocado en instrumentos occidentales, pero con aires andinos, según CÁRDENAS, 1997, pp. 252 – 253.
15 CÁRDENAS, 1997, pp. 252 – 253.
16 Cuadrilla de ritmo más alegre, según MONJE, 1948, p. 254.
17 MONJE, 1948, p. 254.
18 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1712*, 14 de Septiembre de 1906, p. 6.
19 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1725*, 29 de Septiembre de 1906, p. 4.
20 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1720*, 23 de Septiembre de 1906, p. 2.
21 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1723*, 27 de Septiembre de 1906, p. 3.
22 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1899*, 25 de Diciembre de 1906, p. 3.
23 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1730*, 5 de Octubre de 1906, p. 8. Las cursivas aparecen en el documento original. El mismo aviso sale en varias oportunidades más, por lo menos en las siguientes fechas: 9, 10, 13, 16, 18, 22, 24 y 26 de Octubre de 1906 en el mismo periódico. Llama mucho la atención que este aviso no salga el 29 ó el 30 de Septiembre, en la víspera del inicio de actividades, sino sólo una nota de prensa.

Habiendo resuelto establecer en esta ciudad un Conservatorio Musical, bajo mi dirección personal, me es grato poner en conoci-miento de los padres de familia que el Establecimiento abrirá sus puertas el

**Lunes 1º de octubre próximo**

Se enseñará:

Canto [lírico], piano, violín, viola, violoncello, guitarra, bandurria[24], mandolina, mandola[25] y cítara[26]

**PROGRAMA DE ENSEÑANZA**

Conforme con los métodos más modernos y principalmente de los famosos *Conservatorios de Milán y París* donde he tenido el honor de terminar y perfeccionar mis estudios.

Los exámenes se sujetarán estrictamente á las reglas universi-tarias y serán válidas ante el Supremo Gobierno; pudiendo las dis-cípulas obtener títulos de profesora para ejercer el profesorado en los establecimientos públicos.

Habrá en la semana un curso especial, *únicamente, para niños varones*.

La matrícula de inscripción queda abierta desde hoy, en mi casa habitación, calle Bolívar Nº 18.

La Paz, 28 de Septiembre de 1906.

Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil

Un elemento muy importante que llama la atención de este anuncio es el alto nivel de formación de la profesora L'Houneau des Essarts, quien estudia nada menos que en las más prestigiosas escuelas de música a nivel mundial. Además, se indica que el nivel de exigencia para las alumnas va a estar sujeto a reglas universitarias, por lo que es probable que la profesora L'Houneau des Essarts busque crear una institución de perfeccionamiento de alto nivel; no se descarta, por otra parte, la enseñanza desde niveles iniciales, por lo que probablemente las primeras clases del Conservatorio contaron con varios cursos con distintos niveles de destreza en los diversos instrumentos y en canto lírico.

Otro elemento que llama la atención es que no existe ninguna mención a otros profesores, ya sean extranjeros o bolivianos. Incluso el aviso de prensa de El Comercio de Bolivia es redactado por la profesora L'Houneau des Essarts en persona. Dado el nivel de exigencia pregonado para el Conservatorio, es probable que ella sea la única docente de este periodo, en todas las disciplinas.

Es igualmente sugestivo notar que casi toda la formación está dirigida a formar mujeres y sólo queda un horario semanal para niños. Esto permite inferir, en primer lugar, que las mujeres efectivamente contaban con varias opciones de formación, no sólo en distintos instrumentos, sino también en variados niveles de destreza. Por otra parte, queda claro que la formación para niños posiblemente se limita sólo al piano, ya que es muy improbable que se formen en otro instrumento más con sólo un periodo de estudios a la semana (y tampoco es factible que lo hagan en canto lírico). Esto reafirma, una vez más, que la formación musical es una exigencia sólo para las mujeres de la élite hispánica.

Otro aspecto interesante que la matriculación de las nuevas alumnas se realiza en la casa habitación [i.e. domicilio] de la profesora L'Houneau des Essarts, aún a finales de Octubre de 1906. Las clases tienen lugar en el mismo inmueble de la calle Bolívar Nº 18, que puede ser considerado, entonces, como el primero con que cuenta el Conservatorio Nacional de Música en su historia. Cabe recordar que la ubicación del establecimiento es muy céntrica, ya que está emplazado en un espacio con gran importancia tanto social como económica. Por otra parte, al no haber ninguna mención a otros profesores ni a un inmueble diferente al de la calle Bolívar, es probable que los grupos de alumnas hayan sido reducidos y muchas clases incluso dictadas de forma individual.

Finalmente, y no de menor importancia, a partir de la redacción del citado aviso se puede inferir que la profesora L'Houneau des Essarts tiene un carácter egocéntrico. Esto se demuestra al expresarse en

24 La bandurria es un "instrumento musical de cuerda compuesto por una caja de resonancia en forma aovada, un mástil corto con trastes y seis cuerdas dobles que se hacen sonar con púa". Este instrumento, muy parecido a la mandolina, es muy común en el ámbito hispánico por lo menos desde mediados del siglo XIX. Cf. SOUX, 1997, p. 237.

25 Probablemente se refiere a la mandora, que es un "instrumento de unos cincuenta centímetros de largo, que tiene la forma de un laúd". Definición del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPANOLA DE LA LENGUA, 1870

26 La cítara es un "instrumento musical antiguo semejante a la lira, pero con caja de resonancia de madera. Modernamente esta caja tiene forma trapezoidal y el número de sus cuerdas varía de 20 a 30. Se toca con púa." Definición del DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPANOLA DE LA LENGUA, 1992.

primera persona, no en modo impersonal; además, referencia la dirección del Conservatorio en función a sí misma; finalmente, hace precisiones personales innecesarias (e.g. "me es grato"). Al ser egocéntrica, necesariamente Emilia L'Houneau des Essarts debe desarrollar un comportamiento y forma de pensar impregnados de susceptibilidad en su trato cotidiano; más adelante, esto va a ser decisivo para el final de su gestión.

También se determina, haciendo un análisis lingüístico, que su idioma materno es el francés, a partir de la estructura gramatical del aviso: e.g. "habrá en la semana un curso..." es traducción literal de "il y aura dans la semaine...".

Y el Conservatorio, definitivamente, no satisface la demanda de la población masculina. Cabe recordar que la profesora L'Houneau des Essarts sólo tiene una clase semanal para niños, por lo que excluye tácitamente de la formación a jóvenes y adultos deseosos de mejorar su formación musical.

Durante 1906, las primeras actividades del Conservatorio son muy satisfactorias; a pesar de las limitaciones, se enseña una gran variedad de instrumentos y es el único establecimiento de enseñanza musical en el país que puede otorgar diplomas válidos ante las universidades[27]. Sin embargo, es probable que no colme las expectativas de la profesora L'Houneau des Essarts, motivo por el cual se procede a una nueva inauguración que coincida con el inicio del año escolar[28]. Para ello, se escoge el 6 de Enero de 1907 para proceder a la "solemne inauguración del Conservatorio de Música"[29].

## La nueva fundación del Conservatorio

La nueva fundación es anunciada desde fines de Diciembre a través del siguiente anuncio[30]:

**Conservatorio Nacional de Música**

Este importante plantel de instrucción musical, cuyos cursos se siguen desde el 1º de octubre, con éxito satisfactorio, está amparado definitivamente por el supremo gobierno.

Los estudios se rigen bajo un plan de enseñanza amplio y sólido. *Las alumnas serán tituladas profesoras, y es el único establecimiento cuyos diplomas son válidos ante las universidades de la república.*
Se enseña toda clase de instrumentos.

Sigue abierta la matrícula hasta enero. Calle Bolívar 18.

Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil.

Como se ve, las clases para varones ya no existen para fines de 1906. Esto va a dar lugar a importantes repercusiones más adelante, en desmedro de la gestión de su directora.

Durante los primeros días de 1907, se reparten invitaciones para la nueva inauguración del Conservatorio, las que a la letra dicen[31]:

Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil, saluda atentamente al señor ... y tiene el honor de invitarle á la inauguración del "Conservatorio Nacional de Música", que bajo su dirección ha fundado en esta ciudad, debiendo tener lugar el acto oficial el domingo 6 del presente, á horas 2 P.M. en su casa, calle Bolívar número 18, al lado del ministerio de colonias.

La Paz, 1º de Enero de 1907.

La nueva inauguración es un éxito, siendo presidida por el Ministro de Instrucción Juan Misael Saracho en persona. Además, la inauguración es apadrinada por Benedicto Goytia, importante político del Partido Liberal y uno de los personajes más destacados de la élite paceña. Como cabe esperar, luego de la inauguración, a la que concurre una gran cantidad de personalidades, hay una "animada matinée"[32]. Durante este acto, pronuncian discursos la directora, Emilia L'Houneau des Essarts, y "en representación del Supremo Gobierno", Benedicto Goytia[33].

27 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1898*, 23 de Diciembre de 1906, p. 4.
28 El año escolar se inicia entonces el 2 de Enero y las pruebas finales se realizan a principios de Octubre, acabándose éstas máximo hasta mediados de este mes.
29 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1899*, 25 de Diciembre de 1906, p. 3.
30 *El Diario, Año 3, Nº 870*, 25 de Diciembre de 1906, p. 3. Las cursivas, negritas y versales son del documento original. Este aviso se publica nuevamente al menos los días 26, 27, 28 y 30 de Diciembre de 1906, También aparece los días 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30 y 31 de Enero de 1907. Igualmente lo hace los días 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 17, 19, 20, 21 y 22 de Febrero de 1907.
31 *El Diario, Año 4, Nº 879*, 5 de Enero de 1907, p. 3.
32 *El Diario, Año 4, Nº 881*, 8 de Enero de 1907, p. 3.
33 SALINAS, 1967, p. 327.

Sin embargo, no todo es de color de rosa para el Conservatorio, ya que aparece una institución competidora desde principios de Enero: el Conservatorio Internacional de Música [sic], dirigido por Francisca B. de Soley, diplomada en los Conservatorios de París, Madrid y Barcelona. Esta nueva institución ofrece, además otorgar[34]:

> [...] diplomas válidos ante las Municipalidades de Bolivia, Universidades E. U. de Norte América [sic] y de los Colegios de Chile, Argentina, Perú, Brasil y Paraguay. A este efecto hemos contratado profesores en Norte América, especialistas en violín, guitarra, mandolín [sic], etc.

El Conservatorio Internacional se ubica en las instalaciones donde se inaugura, meses después el Instituto Americano, primer colegio metodista de Bolivia. Muy probablemente todos los avales internacionales que oferta están relacionados directamente con las instituciones educativas metodistas en los países mencionados.

Por lo que concierne a la convalidación de los estudios ante las Municipalidades, cabe recordar que existe en los primeros años del siglo XX una fuerte pugna entre éstas y el Ministerio de Instrucción y Justicia por la imposición del sistema gradual concéntrico en las escuelas municipales. Probablemente, el auspicio "municipal" al Conservatorio Internacional es una forma de "devolver el golpe" al Ministerio de Instrucción y Justicia, atacando a su institución apadrinada, el Conservatorio Nacional de Música.

Y queda muy claro que el Conservatorio Internacional, desde su mismo nombre, intenta ser la competencia acérrima del Conservatorio Nacional de Música.

Por otra parte, la aparición del Conservatorio Internacional puede, paradójicamente, ser un indicador del éxito del Conservatorio Nacional de Música, el cual posiblemente no podía abastecer toda la demanda existente en La Paz. El que ya no existan clases para niños en el Conservatorio Nacional de Música en 1907 posiblemente indica que la profesora L'Houneau des Essarts ya no se da abasto con ellos y prefiere dejarlos de lado.

Pocos meses después, muy probablemente obligado a demostrar su buen nivel ante la sociedad paceña, el Conservatorio Nacional de Música realiza una presentación de las alumnas, el día del natalicio de su fundadora, el 10 de Mayo, con un variado programa[35]. Según una lista transmitida por José María Salinas (1967), las jóvenes que actúan en este evento son: Luz Echazú, Elvira Blanco, Carmen del Castillo, Emma Pérez Echazú, Albertina de la Vega, Blanca Pérez Echazú, Olga Rabdil[36] y Graciela Carvajal.[37] Se puede ver que esta lista no sigue un orden alfabético y, probablemente, es copiada de un programa original; por ello, muy probablemente las primeras de la lista son alumnas de niveles iniciales, mientras que las últimas son las más diestras (y posiblemente también las de mayor edad). Asimismo, se debe tomar en cuenta que esta lista toma en cuenta sólo a las mejores alumnas, ya que difícilmente podrían actuar a un nivel público alguna que mostrara deficiencias técnicas porque afectaría tanto a su propia honra como a la de la institución. Por otra parte, aparece otro posible indicador de egocentrismo de la directora: el realizar una presentación en su propio cumpleaños, o sea necesariamente en su honor.

En contraste, a pesar de su rimbombante inicio, el Conservatorio Internacional fracasa pronto. A partir del 10 de Agosto, la profesora Francisca B. de Soley abre su propio curso de música en su vivienda de la calle Yanacocha[38]. Y nunca se menciona ni siquiera una sola presentación del elenco del Conservatorio Internacional en todo 1907 (si llega, de hecho, a haberlo). Además, es poco probable que el Gobierno Liberal se quede de brazos cruzados frente al abierto desafío que la existencia del Conservatorio Internacional representa.

A pesar de ello, el Conservatorio Nacional de Música probablemente se desestabiliza. ¿La profesora L'Houneau des Essarts se ve defraudada irremediablemente en sus altas expectativas? ¿Hay presión por parte de la Municipalidad en contra del Conservatorio Nacional? ¿Es determinante el que no se continúen las clases a los niños? ¿Acaso existen otros factores que la prensa de la época no consigue indagar o no quiere comunicar? Probablemente, todas estas cosas juntas.

Otro importante punto de análisis es la ausencia de comunicaciones acerca de la partida y menos aún despedida a una persona que, en su momento, está muy allegada a los círculos del poder del Gobierno

34 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 1926*, 25 de Enero de 1907, p. 4. Este aviso aparece al menos una vez más el 30 de Enero de 1907. Es importante mencionar que se publica en la misma página en que aparece el aviso del Conservatorio Nacional de Música de la profesora L'Houneau des Essarts, pero en un tamaño mayor.
35 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2016*, 10 de Mayo de 1907, p. 5.
36 Casi con absoluta certeza, hija de Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil.
37 SALINAS, 1967, p. 327.
38 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2083*, 11 de Agosto de 1907, p. 5.

Liberal. Y, principalmente, el que Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil prácticamente es borrada de la "historia oficial" del Conservatorio Nacional de Música, al punto que varios autores que realizan la historiografía del Conservatorio ni siquiera la mencionan (cf. Alejo, 1925; Alarcón, Valdés, Gosálvez y Urquieta, 1925; Guillén, 1948), aunque existe sin lugar a dudas reconocimiento oficial y apoyo (al menos moral) a su institución por parte del Gobierno Liberal. De donde no puede borrarse a Emilia L'Houneau des Essarts es de la información publicada en prensa, a partir de la cual se puede seguir sus pasos… y los del Conservatorio Nacional de Música durante su gestión.

El inesperado epílogo de este capítulo de la historia del Conservatorio Nacional es difícil de rastrear, pero se puede inferir a partir de un aviso de remate de un terreno en la zona de Cusipata, propiedad de Alejandro Rabdil, quien es casi con toda certeza el consorte de Emilia L'Houneau des Essarts de Rabdil (dada la rareza de su apellido en el círculo social paceño). Para mediados de Septiembre de 1907 se anuncia públicamente el remate de la propiedad, lo que indica que ya está agotada la instancia de conciliación, que además se termina un proceso legal con varios pasos y… que probablemente Alejandro y Emilia ya no están en Bolivia (o que por lo menos ya no cuentan con la "protección" del Gobierno Liberal), al requerirse de forma pública (y por ello, sometido a la deshonra social) la presencia física de Alejandro Rabdil, a fin de delimitar el terreno de forma inequívoca. La suma base del remate del terreno, Bs. 8484, relativamente alta, puede indicar también que los Rabdil planean inicialmente establecerse en La Paz por un largo periodo, lo cual se trunca de raíz. Por otra parte, también indica que tienen durante su estancia en Bolivia, muy probablemente, altas deudas.[39]

## Obertura: Llegada del profesor David H. Molina y del maestro Francisco J. Molina Prieto al Conservatorio

Aunque es poco lo que se sabe de David H. Molina, se puede indicar que es un músico reconocido en la sociedad paceña[40]. En cambio, por lo que respecta a su hijo Francisco J. Molina Prieto, se cuenta con algo más de información. Nace en 1863, probablemente en La Paz, aunque su familia es oriunda de Arequipa. Al estallar la Guerra del Pacífico, en 1879, se enrola en el Batallón "Amarillos", participando en la Batalla del Alto de la Alianza (1880) con tan sólo 17 años cumplidos.[41] Al parecer su vida transcurre las siguientes dos décadas entre Arequipa y La Paz; se dedica, como pocos, a recopilar y rescatar la música andina[42].

Mientras el Conservatorio Nacional de Música va dando sus primeros pasos, a fines de 1906 se anuncia la aparición de la revista "Lira y Arte Nacional"[43], dirigida por el maestro Francisco J. Molina, quien funda con anterioridad el Centro Musical de La Paz, institución libre [i.e. no reconocida por el Ministerio de Instrucción y Justicia] dedicada a la enseñanza de la música[44]. Es posible que la publicación de la revista aquí mencionada consiga para él la notoriedad necesaria para que llegue a ser en 1907 Director del Conservatorio, ya que está destinada a promover el arte nacional [i.e. andino y mestizo, lo que más adelante va a ser conocido como folklore boliviano], poco apreciado por la élite hispánica.

Probablemente a partir de la insuficiente atención de la demanda existente por parte del Conservatorio Nacional de Música dirigido por Emilia L'Houneau des Essarts, principalmente en lo referido a la población masculina, el gobierno decide crear un Conservatorio paralelo para varones, contactando (o siendo contactado) por el profesor David H. Molina, entonces residente en Arequipa. Estos contactos preliminares llegan hasta la prensa[45]. Según Ramos y Gutiérrez (2006), el 1 de Agosto de 1907, los Molina dirigen desde Arequipa una carta al Ministro de Instrucción y Justicia Juan Misael Saracho, solicitándole crear un centro de estudios musicales en La Paz, bajo las siguientes cláusulas[46]:

- Que los gastos de instalación del local y del instrumental corran por parte del gobierno.
- Que desde ese momento dicho centro estará bajo la dirección de David H. Molina y la subdirección de Francisco Molina.
- Que se asignará tres horas diarias por cada uno de los profesores.
- Que se aceptará máximo 50 alumnos.
- Que los suscritos requieren un sueldo prima para la traslación [sic] e instalación en la ciudad de La Paz.

39 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2109*, 11 de Noviembre de 1907, p. 6.
40 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2122*, 26 de Septiembre de 1907, p. 4.
41 GUILLÉN, 1948, p. 387.
42 ALARCÓN ET AL., 1925, p. 394.
43 *El Comercio de Bolivia, Año 7, Nº 1888*, 12 de Diciembre de 1906, p. 4.
44 ALEJO, 1925, p. 360.
45 *El Diario, Año 4, Nº 1035*, 6 de Julio de 1907, p. 4. Citado por RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, p. 2.
46 RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, p. 2. Los autores no indican la fuente de esta muy valiosa información.

- Que el contrato durará hasta el 31 de diciembre de 1909.
- Que se enseñará violín, viola, violoncello, contrabajo de cuerda [sic], flauta, oboe, clarinete, basón, clarone, cornetín de pistones [i.e. trompeta], saxofón, corno, bandurria, mandolina, guitarra y canto.
- Que se distribuirá el tiempo de enseñanza de cada curso dependiendo del número de alumnos y se dictará un reglamento interno.
- Que el Conservatorio podría empezar a funcionar desde los primeros días de septiembre del mismo año.

Pocos días después, hay una velada literaria musical de etiqueta en el Teatro Municipal, organizada por la Sociedad "Sucre", el "Centro Militar" y el "Centro Musical"[47] (dirigido y creado por Francisco J. Molina), lo que podría ser una forma de hacer lobby e influir a favor de una decisión positiva por parte del gobierno hacia la solicitud de los Molina, a la par de demostrar la capacidad de Francisco J. Molina como organizador y docente en música. Casi de inmediato, los esfuerzos de los Molina dan fruto, pues el 6 de Septiembre de 1907, El Comercio de Bolivia anuncia que el gobierno acepta el citado contrato, para el establecimiento de un "Conservatorio de Música", indicando, además, que[48]:

> Para la inauguración del referido plantel, sólo se espera la presentación del Reglamento interior y distribuciones del tiempo de aprendizaje, que deben elevar al Ministerio de Instrucción los contratistas.

Entonces, Francisco J. Molina se ausenta a Arequipa, para ayudar en el traslado de su familia a La Paz, regresando junto con su padre antes de fin de mes, anunciándose, además, el próximo inicio de actividades a la opinión pública[49]:

> Encuéntrense ya en La Paz, los conocidos artistas señores David H. Molina y Francisco Molina P., quienes vienen á instalar, en virtud del respectivo contrato con el Supremo Gobierno, el "Conservatorio Nacional de Música" para hombres.
>
> Referencias de fuente fidedigna que hemos recogido, nos aseguran que, en poco tiempo más, se instalará el referido Conservatorio, el cual, dada su índole altamente educativa y culta, ha de prestar importante apoyo á la instrucción popular.

Cabe destacar algunos elementos de esta valiosa información. En primer lugar, se reconoce de manera tácita la existencia del Conservatorio Nacional de Música "de mujeres", la institución creada por Emilia L'Houneau des Essarts. Además, la institución que los Molina van a crear tiene un carácter complementario al del ya existente Conservatorio Nacional. Este es un indicador de que la gestión de L'Houneau des Essarts es "borrada oficialmente" con posterioridad.

Y también conviene hacer hincapié en que el nuevo Conservatorio ya no aparece con un carácter tan elitista como el de la profesora L`Houneau des Essarts. Así, el trabajo previo de valorización de la música andina realizado por Francisco J. Molina y la mayor gama de instrumentos (cf. cornetín de pistones y saxofón) a ser enseñados por el nuevo Conservatorio indican que no sólo se va a trabajar dentro del campo de la música clásica o elaborada, sino que se va a incluir al menos la música de banda, muy popular en la época. Refuerza este argumento el que durante su trayectoria musical, Francisco J. Molina componga marchas militares, canciones escolares, canciones populares e incluso "aires nativos"[50]. Un último indicador de este aspecto es el uso del término popular, difícil de aplicar a la élite hispánica.

¿Es por el carácter más popular del nuevo Conservatorio que Emilia L'Houneau des Essarts decide hacerse a un lado? ¿O tal vez el gobierno piensa supeditar el Conservatorio de Mujeres al de Hombres? Tampoco puede descartarse que se haya sentido poco valorada y celosa de la nueva institución, ya que justo luego de superar la amenaza planteada por el Conservatorio Internacional, aparece un Conservatorio de Varones[51], el cual, aunque no es una amenaza directa en términos de mercado, sí lo es en términos de prestigio.

Por estos motivos, el trabajo inicial de los Molina es el de la organización del nuevo Conservatorio, prácticamente al margen del Conservatorio ya existente. Resulta llamativo que aunque los dos Conservatorios cuentan con el respaldo del gobierno y del Ministro Saracho, no haya habido el apoyo necesario

47 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2083*, 11 de Agosto de 1907, p. 5.
48 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2105*, 6 de Septiembre de 1907, p. 5.
49 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2122*, 26 de Septiembre de 1907, pp. 4 – 5.
50 GUILLÉN, 1948, p. 387.
51 Cabe recordar que muy probablemente es una persona egocéntrica y, por lo tanto, muy susceptible.

para que los Molina inicien sus actividades en 1906. Posiblemente por ello es que el Conservatorio de Varones debe ubicarse en la Calle del Recreo Nº 12, en la esquina con la Plaza San Francisco. ¿Es esto motivado por alguna rivalidad entre los Molina y L'Houneau des Essarts? ¿O sólo se piensa en crear una institución completamente separada en términos de gestión? Tal vez ambas y otras cosas, ya que hubiera sido difícil someter a Emilia L'Houneau des Essarts al ostracismo sin contar con al menos la aquiescencia de los Molina.

En Octubre de 1907, el gobierno otorga becas para el nuevo Conservatorio, bajo las siguientes cláusulas[52]:

> Para ser alumno se requiere no tener más de 20 años, ni menos de 12; saber leer, escribir y las principales nociones aritméticas.
>
> Las horas de aprendizaje serán tres, siendo de preferencia [durante] la noche.
>
> Habrán también socios en número, que á propuestas de directos serán nombrados por el señor ministro de instrucción [...]

Durante el resto del año, los Molina participan en diversas actividades musicales, pero no como parte del Conservatorio, ya que la gestión escolar está terminando. Por ello, la nueva inauguración (la tercera de la historia del Conservatorio Nacional de Música) se retrasa recién para 1908. De esta manera, recién a inicios de Diciembre llega para establecerse en La Paz la familia de David H. Molina[53], que inicia de inmediato su presentación social a través de apoyo a las populares bandas de música: Carmen y Ángela Molina obsequian a la banda del Regimiento "Artillería de Montaña" la partitura de la marcha "Luna de miel", del artista norteamericano G. Rosey, la que se estrena en la retreta del 8 de Diciembre.[54]

Pocos días después, Francisco J. Molina realiza su principal actuación de agradecimiento a la confianza del Ministro Juan Misael Saracho: dirige a la orquesta de su querido Centro Musical en varios números durante la inauguración del Centro Comercial[55], de la cual Saracho es Presidente Honorario. En esta oportunidad se tocan las siguientes piezas musicales: la marcha "Los clarines de Tarapacá", el vals "Brisas del Oriente" y la mazurca "Juanita".[56]

## Tercera inauguración del Conservatorio: La consolidación

Ya en 1908, Francisco J. Molina es el Director oficial del único Conservatorio Nacional de Música, cuando se vuelve a inaugurar el 27 de Febrero de ese año, con el apadrinamiento de Horacio Ferrecio. Asisten al solemne acto el Presidente Ismael Montes[57] y el Ministro Juan Misael Saracho, además de "lo más notable de la sociedad paceña"[58]. En esta oportunidad, se sigue el siguiente programa[59]:

I. Himno Nacional, orquestación del maestro señor Francisco J. Molina.

II. Discurso inaugural, pronunciado por el señor Adán Sánchez[60].

**Primera Parte**

III. Supe [sic], "Schubert", obertura orquesta.

IV. S.A. Margarita "Marta de Flotow", gran trío para piano, violín y flauta, por los señores Sydney, Sheppard y Julio Sagárnaga.

V. Paolo Tosti, "Povera Mamma"[,] melodía sentimental para bajo, cantada por el señor Carlos Polar.

VI. Montey, "Serenata española"[,] por los señores M. Adrián, Joan Muñoz y Reyes, A. Sánchez, S. Sheppard, F. Molina P., J. M. Valdivia G., W. Guynn, N. Muñoz, C. Polar, J. M. Martínez, L. Salmón, L. Weill [sic], J. Tejada y A, Gonzáles.

VII. E. Becucci, "Amulettes", vals lento, orquesta.

52 *El Diario, Año 4, Nº 1119*,12 de Octubre de 1907, p. 3. Citado por RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, p. 3.
53 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2178*, 5 de Diciembre de 1907, p. 6.
54 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2181*, 8 de Diciembre de 1907, p. 5.
55 El Centro comercial es una asociación de los principales comerciantes de la élite, equivalente a una Cámara de Comercio.
56 *El Comercio de Bolivia, Año 8, Nº 2187*, 15 de Diciembre de 1907, p. 15.
57 ALEJO, 1925, p. 360.
58 RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, p. 3.
59 *El Diario, Año 5, Nº 1237*, 27 de Febrero de 1908, p. 3. Citado por RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, pp. 3 – 4.
60 El ingeniero arquitecto Adán Sánchez, a la par de ser el máximo exponente del neoclasicismo en Bolivia, es el más eximio violinista de La Paz durante la primera parte del siglo XX.

**Segunda Parte**

VIII. C. M. Weber, "Der Freyschtz", obertura, orquesta.

IX. Porcinai, "Serenata Lombarda", Dúo [sic] de violines por los señores Marcelino Adrián y Adán Sánchez.

X. G. Verdi[,] "Un balloin maschera [sic]", recitado y gran aria para barítono, cantada por el señor Italo Chiavelli.

XI. H. Vieux temps [sic], "Fantasía capricho", concierto para violín y piano, por el señor Francisco Molina P.

XII. R. Wagner, "Tanhauser". Fest march [sic], orquesta.

Llama mucho la atención que David H. Molina ya no figura en este programa. Tal vez, dada su avanzada edad, no le es ya posible asumir la principal responsabilidad directiva del Conservatorio Nacional de Música.

Es así que se da inicio a la gestión de Francisco J. Molina a la cabeza del Conservatorio, la cual se extiende hasta 1912 y es muy fructífera, al punto de prácticamente borrar de la memoria institucional las actividades anteriores[61]. Durante su trayectoria musical, y probablemente también dentro de su gestión docente, Francisco J. Molina compone piezas de música sacra, "de salón, de teatro, etc."[62] Y entre sus publicaciones, posiblemente inspiradas, escritas y/o usadas en esta etapa se encuentran: Elementos de música, Reseña histórica de la música boliviana e Importancia de la "música" [63].

Como la Gestión 1908 del Conservatorio se inicia prácticamente con dos meses de retraso, el año académico acaba recién en Diciembre. Por ello, El Diario publica el 9 de Diciembre de 1908 una lista de los alumnos que aprueban los exámenes finales, donde llama poderosamente la atención que las mujeres sólo lo hacen en teoría y solfeo, sin que ninguna apruebe un examen de instrumento[64]. ¿Acaso todas se aplazan? ¿Es que se las "castiga" por ser alumnas de L'Houneau des Essarts? O tal vez no son evaluadas para "nivelarlas" con los demás.

Con todo, el Conservatorio Nacional de Música ya se encuentra consolidado, empezando su Primer Movimiento, acabados ya su Preludio y Obertura Institucionales, caracterizándose por un crecimiento y prestigio cada vez mayores no sólo a nivel local, sino nacional, como su propio nombre reclama. Muestra clara de sus frutos es que el maestro Francisco J. Molina llegue a ver en 1922, tres años antes de morir, a Manuel B. Sagárnaga, quien es su mejor alumno de primer año de violín en 1908[65], convertirse en nada menos que Director del Conservatorio, cargo en el que permanece hasta 1924[66].

61 Prueba clara de ello es que Benjamín Alejo (1925), lo considere el fundador y primer director del Conservatorio Nacional de Música, junto a su padre David H. Molina. Cf. ALEJO, 1925, 360.
62 ALARCÓN ET AL., 1925, p. 394.
63 ALARCÓN ET AL., 1925, p. 394.
64 *El Diario, Año 5, Nº 1488*, 9 de Diciembre de 1908, p. 2. Citado por RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, pp. 6 – 7.
65 *El Diario, Año 5, Nº 1488*, 9 de Diciembre de 1908, p. 2. Citado por RAMOS y GUTIÉRREZ, 2006, p. 6.
66 ALEJO, 1925, p. 360.

## Bibliografía


ALARCÓN, Ricardo; VALDÉS, Jorge; GOSÁLVEZ, Gabriel; URQUIETA, Miguel
1925 *"Apuntes para un Diccionario Biográfico Boliviano"*, En: Ricardo ALARCÓN (C.), **Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia**. The University Society, Inc., pp. 362 – 420.

ALEJO, Benjamín
1925 *"Notas para la Historia del Arte Musical en Bolivia"*, En: Ricardo ALARCÓN (C.), **Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia**. The University Society, Inc., pp. 357 – 361.

CÁRDENAS, Jenny
1997 *"La música criollo-mestiza de Bolivia"*, En: Carlos SEOANE y Andrés EICHMANN (Eds.), **Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos. Música en la Colonia y en la República**, *7*, pp. 249 – 278.

CHÁVEZ, Ángel
1925 *"Resumen de la Instrucción Pública en Bolivia"*, En: Ricardo ALARCÓN (C.), **Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia**. The University Society, Inc., pp. 573 – 584.

DIEZ DE MEDINA, Eduardo
1955 **De un siglo al otro. Memorias de un hombre público**. La Paz: Don Bosco y Alfonso Tejerina.

FERNÁNDEZ, Nicolás
1948 *La vida musical en La Paz*, En: Carlos MUÑOZ, (D.), **La Paz en su IV Centenario. Tomo III. Monografía Literaria, Científica, Artística, Religiosa y Folklórica**. Buenos Aires: Imprenta López, pp. 249 – 257.

GUILLÉN, Alfredo
1948 *Breves semblanzas de paceños ilustres*, En: Carlos MUÑOZ, (D.), **La Paz en su IV Centenario. Tomo II. Monografía Histórica**. Buenos Aires: Imprenta López, pp. 259 – 277.

MONJE, Zacarías
1948 *Costumbres sociales de la Época Colonial y de los primeros tiempos de la República*, En: Carlos MUÑOZ, (D.), **La Paz en su IV Centenario. Tomo II. Monografía Histórica**. Buenos Aires: Imprenta López, pp. 249 – 257.

RAMOS, Remberto y GUTIÉRREZ, Senddy
2006 **Una aproximación a la historia del Conservatorio Nacional de Música 1907 – 1932**. La Paz: inédito.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA
1870 **Nuevo Diccionario de la Lengua Castellana**. París: Rosa y Bouret.
1992 **Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua**. Madrid: Espasa Calpe.

SALINAS, José
1967 **Historia de la Universidad Mayor de San Andrés. Tomo Primero [es el único que se publica]**. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

SOUX, María Eugenia
1997 *"Música de tradición oral en La Paz: 1845 – 1885"*, En: Carlos SEOANE y Andrés EICHMANN, (Eds.), **Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos. Música en la Colonia y en la República**, *7*, pp. 219 – 247.

# Rutas y visiones de los Misioneros Franciscanos hacia las tierras bajas de los Mosetenes (S. XVII - S. XIX)

*Vannya Gómez – García Krust*[1]

## Introducción

El presente ensayo pretende describir las rutas y visiones de los Misioneros Franciscanos hacia las tierras bajas de los Mosetenes, que son un grupo de comunidades indígenas que viven en las montañas de los yungas[2] y llanos de Bolivia; en la Cordillera Oriental, abarcan un territorio entre los 14º 25` - 15º 27` de latitud sur; y 66º 55` - 67º 40`de longitud oeste.[3] Desde el río Quiquibey y sus afluentes, entre las cabeceras del río Maniquí y la capital de la provincia de San Borja, provincia Ballivián del departamento del Beni; y centro este del departamento de La Paz, en las provincias Sud Yungas y Franz Tamayo.[4] (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa Nº 1)

Están asentados en cuatro comunidades principales: Covendo, Santa Ana de Huachi, Inicua y Muchanes. Pero existen otros asentamientos dispersos en los municipios de San Borja y Rurrenabaque en el Beni; Palos Blancos y Apolo en La Paz; y Ayopaya en Cochabamba.[5]

Los Misioneros Franciscanos serán los encargados de fundar las Misiones de San Miguel de Muchanes, Santa Ana, Covendo y Apolobamba. Estos Misioneros ingresaron por distintas rutas al territorio de los Mosetenes, donde se establecieron, convivieron con ellos y crearon Reducciones.

Los Misioneros Franciscanos describirán sus travesías, experiencias y vivencias en las distintas Misiones con los Mosetenes. Y comprobaremos que sus aportes etnográficos son valiosos.

## Misiones Franciscanas en territorio de los Mosetenes

El ingreso de la Orden Franciscana marca el comienzo de su verdadera historia en el entonces Virreinato del Perú, por el año de 1600. Apolobamba, una de sus misiones más importantes, había sido fundada por Pedro Legui Urquizo, gobernador de Larecaja, en 1615, con el nombre de "Nuestra Señora de la Concepción de Apolobamba".

El explorador, Alcides D`Orbigny, le atribuye a los Misioneros Franciscanos, el mérito de haber iniciado el mejoramiento de la vida salvaje, en las distintas comunidades de las tierras bajas. Y de introducir a la civilización a los indígenas, a través, de la creación de aldeas que se componían de iglesias y conventos. [6]

Las entradas que los padres franciscanos de la provincia San Antonio de Charcas, hicieron en las comunidades de las tierras bajas, por la frontera de Carabaya[7], o mejor dicho, por San Juan del Oro, tuvo como propósito llevar la fe católica a la región de Moxos. No obstante, para José Chávez, los franciscanos a

---

1 Politóloga - Historiadora

2 **Yungas.** Yunka = Tierra caliente. Esta región está situada en las estribaciones orientales de la Cordillera Oriental de los Andes. Ancestralmente, fue apta para el cultivo de la kuka (coca), ají, maíz, cítricos, cacao, café, banano, tumbo, granadilla, yuca, etc. Históricamente ha quedado definida con claridad por sus atributos climáticos, económicos y étnicos (tierra de chunchos). Ya los aymaras habían descubierto las oportunidades de ampliar su gama alimentaria, mediante la formación de colonias para el cultivo del maíz, el ají y la kuka (coca); política ampliada por el Tawantinsuyo con el transplante de población de Mitmacunas. **Fuente:** BARNADAS, Josep (y otros). **Diccionario Histórico de Bolivia**. Grupo de Estudios Históricos. Sucre. 2002. pp. 1198 - 1199

3 BOLIVIA. MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE. SERVICIO NACIONAL DE AREAS PROTEGIDAS. **Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia.** Segunda edición. La Paz. 2001. p. 125

4 PLAZA, Pedro y CARVAJAL, Juan. **Etnias y lenguas de Bolivia.** Instituto boliviano de Cultura. La Paz. 1985. p. 84

5 ASTETE, Álvaro y MURILLO, David. **Pueblos indígenas de tierras bajas.** PNUD/ Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. La Paz. 1998. p. 167

6 ALBARRACIN, Juan. **Una visión esplendorosa de Bolivia.** Las exploraciones de Alcides D`Orbigny en Bolivia. Plural. La Paz. 2002. p. 70

7 **Carabaya:** Algunas Crónicas apuntan que proviene de *Caruwaya*, que quiere decir "Alforja Lejana". *Qoriwaya*, que quiere decir, "Alforja de Oro". Finalmente el concepto más aceptado es el de Carabaya, quien gobernó un pueblo antiquísimo asentado en esta zona, derivándose luego en callahuaya. **Callahuayas:** eran gente que se dedicaban al pastoreo y la agricultura, poseían fama de ser grandes curanderos y conocían sobre astrología. Poblaron un extenso territorio que es la actual provincia de Carabaya y Sandia en Perú y pare del norte boliviano por Larecaja, manteniéndose como Carabaya hasta los inicios del Virreynato.

comparación de lo logrado por las Misiones Jesuitas en Moxos y Chiquitos, progresaron muy poco[8] en esta región de la serranía y cuenca; siendo la misma dueña de la más variada producción y geográficamente importante por su relación con los Andes y los llanos.

El establecimiento de las Misiones de los Mosetenes fue llevada a cabo en varias etapas, por los Franciscanos que pertenecían a diferentes colegios. Gracias a sus escritos contamos con fuentes sobre los mosetenes. Una de las fuentes que proporciona información sobre las Misiones Franciscanas es la de José Cardús *Los Misioneros Franciscanos. Entre los infieles de Bolivia*. Estos "infieles" son definidos por el mismo autor como "Tribus Salvajes" entre las que estaban los Chimanes – Mosetenes. Los Misioneros Franciscanos tenían cuatro grandes Colegios en todo el país: Tarija, Tarata, Potosí y La Paz.

De estos cuatro Colegios en Bolivia dos colegios serán los que envíen misioneros exploradores a la tierra de los mosetenes, el Colegio de La Paz y el Colegio de Tarata en Cochabamba. Asimismo, del Colegio de Moquegua del Perú saldrán muchos sacerdotes franciscanos hacia el mismo territorio.

En cuanto a las misiones del Colegio de La Paz, según Cardús eran siete: Covendo, Santa Ana, Muchanes, San José de Tumupasa, Ixiamas y Cavinas. Las tres primeras estaban pobladas por los mosetenes.[9]

**San Miguel de Muchanes**

La primera fundación de Muchanes fue realizada en 1808, por el franciscano Domínguez, que se encontraba en la Misión Leco de Mapiri, nuevamente reestablecida. La Misión se situaba entonces entre los ríos Tinendo y Muchani, que se reunía poco antes que se uniese al Beni, ligeramente en una ondulación de la embocadura del Guanay. Abandonada desde el año siguiente la Misión de los Muchanes, tiene una existencia esporádica desde 1815 hasta 1820, a ritmo de epidemias, de fugas y refundaciones. La Misión tuvo como tentativa, entre 1810 a 1814, establecer a los mosetenes como vecinos a los Lecos. La Misión de muchanes fue todavía una de las más desplazadas, su emplazamiento era el más distante de su lugar de origen. Ella se encontraba de nuevo entre los ríos de Tinendo y Muchanes cuando fue fundada nuevamente en 1890.

En 1887, una epidemia de viruela mató a numerosos habitantes, después de esto, las familias se retiraron a la selva y decidieron mantener a un misionario en la misión. Luis Balzán, naturalista y explorador italiano, visita los lugares en 1891, no encuentra más que cuatro familias, que fueron integradas a la Misión de Santa Ana. Posteriormente, algunos mosetenes se establecerían en Muchanes al finalizar la vida de la Misión.[10]

**Santa Ana**

El 24 de junio de 1815, fue fundada la Misión de Santa Ana, entre los ríos Bopi y Beni, por el padre Andrés Herrero, con 30 pobladores entre hombres y mujeres. Dada la fertilidad del suelo y la abundante cacería y pesca, en 1819 aumento la población a 150 habitantes, según informe del Prefecto de las Misiones Padre. Fr. Jerónimo Berdión.[11]

Para lograr mayores facilidades de comunicación fluvial, en 1821 fue trasladado el pueblo al encuentro del río Suapi; haciéndose la travesía en balsas, por el río Bopi o río La Paz. Y de allí en cuatro días a Irupana o Chulumani.

Según la relación del padre Berdión (citado por Morales), la región poseía ricas salineras, motivo por el que se mantenía el comercio activo con las "tribus" inmediatas, intercambiando sus productos naturales con otros enseres, pieles y plumas de variados colores.

El Censo de 1900, señala que en Santa Ana existían 124 habitantes. El pueblo tiene una iglesia y convento, con diferentes talleres de aprendizaje obrero, bajo la competente dirección de los padres recoletos del Colegio de Propaganda Fide, fundado en la ciudad de La Paz el 12 de octubre de 1839, bajo la advocación del Patriarca San José; siendo el primer superior y guardián del convento el Padre José Comas.[12]

8 ALBARRACIN, Juan. Op Cit., p. 369
9 CARDUS, José. **Los misioneros franciscanos. Entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884.** Librería Inmaculada Concepción. Barcelona. 1886.
10 COSTA DE LA TORRE, Arturo. **Exploraciones en el Norte de Bolivia.** Revista "Illimani" del Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales del HAML. N.7. La Paz. 1974.p. 52
11 MORALES, José Agustín. **Monografía de la Provincia Nor y Sud Yungas del Departamento de La Paz.** Imp. Artística Ayacucho. La Paz. 1929.p. 99
12 Ibid.,p. 100

Lo que más sorprende al padre Berdión es como los Mosetenes sabían curar la terrible enfermedad de la espundia con aplicaciones de arena caldeada. Remedio doloroso, pero eficaz, sostiene. Asimismo, la extracción de un insecto llamado *motoy*, que se les incrustaba en el ojo y que era bastante peligroso porque podían perder la vista, se lo extraían a través de una cirugía. Y por último, Berdión, menciona la utilización de yerbas y raíces para sus dolencias comunes.[13]

**Covendo**

La Misión de Covendo fue establecida, alrededor de 1839. En un principio en las cercanías del río Guachi, frente a la desembocadura del Bopi, por el R. P. Fr. Angel Baldovino; comenzándose la reducción[14Ð15Ð] de los "neófitos" entre los años de 1838 y 1839. Sus habitantes componían, afirma Baldovino, la "tribu" de los Magdalenos (Mosetenes), "salvajes", "vagabundos", que vivían de los crímenes y robos continuados en sus incursiones a los yungas.[16]

Según lo que cuentan los del lugar, sostiene, Morales, en uno de estos ataques sorpresivos, capturaron a una señora que llevaba su hijo en brazos, mientras paseaba por la huerta de su propiedad, en el cantón de Irupana. La criatura fue arrojada al río y la madre fue raptada por el capataz de los asaltadores, que la hizo su mujer y formó con ella una numerosa familia. Como ella se llamaba Magdalena, sus descendientes optaron por denominarse Magdalenos.

La Misión estaba ubicada en un lugar fértil y con abundante agua. Pero en 1855 se produjo un gran incendio, que redujo a cenizas la iglesia, el convento y la mayor parte de los caseríos, armados de palos de agave y palmeras. No obstante, la iglesia y el convento fueron reconstruidas en 1857, por el R.P.Fr Benigno Bibolotti; los Madalenos o Magadalenos (Mosetenes), aprovecharon la llegada del Padre Visitador de las Misiones para pedirle el traslado de pueblo a las playas de Covendo, distante a seis leguas del río de La Paz, comprometiéndose a trabajar en la construcción de un nuevo templo, con sus dependencias y su escuela.

Aceptada la proposición en junio de 1862, al año siguiente, la actual Misión conversora de Covendo, por el R. P. Fr. Luis Zacagni, empezó a trabajar, en mejores condiciones que las demás del departamento; alcanzado a tener en cierta época 600 habitantes, dedicados a la agricultura y al intercambio de productos entre los Yungas y el Beni, por vías fluviales y terrestres.[17]

(Ver: ANEXOS Nº 1 y 2. Cuadro nº 1 y Mapa nº 2)

**Apolobamba**

Fueron los religiosos Misioneros Franciscanos de la provincia de San Antonio de Charcas (hoy La Paz), los que dieron principio y llevaron a cabo la fundación de varios pueblos de Apolobamba; y de la Misión de San José de Uchupiamonas. Es necesario dar una ligera idea del origen de dicha provincia, y de los conventos de que se componía. Por ello se tomará en cuenta la Crónica de la Provincia de San Antonio de Charcas, de la orden de San Francisco por el Padre Diego de Mendoza, cronista definidor de dicha provincia. [18]

La provincia de San Antonio de Charcas en 1627 contaba con 14 conventos: Cuzco, San Francisco de Chuquisaca, San Francisco de Potosí, Nuestra Señora de los Ángeles de Chuquiabo, San Francisco de Arequipa, San Francisco de Cochabamba, Nuestra Señora de los Ángeles de la Villa de Mizque,

13 Ibid.,p. 101

14 **Reducción.** Las Reducciones como tal comenzaron en el periodo colonial, con la visita del Virrey Toledo en 1575. Este Virrey extendió un proceso de reasentamiento de la población indígena, quien fue forzada a construir pueblos, con calles rectangulares, una plaza central, un templo, un edificio de cabildo y viviendas alineadas en calles. Inspirados en los pueblos castellanos y construidos para "civilizar" a la población indígena rural, facilitando la conversión al cristianismo (a cada pueblo o reducción fue destinado un sacerdote) como el acceso de los españoles a su mano de obra (organizada por su propio señor local), los nuevos pueblos reunieron a veces una variedad de grupos étnicos autóctonos, bajo la autoridad de un solo "Mallku" o Kuraka. Con frecuencia estuvieron situadas a considerable distancia de las zonas de cultivo y dieron lugar a que muchos retornaran a sus campos. Asimismo, existieron las reducciones misioneras, las que fueron un medio de evangelización y control político que los jesuitas pusieron en práctica con la aprobación de la Corona para concentrar en asentamientos fijos a la población. Las reducciones, administraban estancias, donde los indígenas aprendían la crianza de ganado vacuno y caballar, así como las manufacturas que continuaron sosteniendo la economía de Mojos y Chiquitos, después de la expulsión de los jesuitas en 1767. **Fuente:** BARNADAS, Josep (y otros). **Diccionario Histórico de Bolivia**. Grupo de Estudios Históricos. Sucre. 2002. p. 689

15 **Nota.** Se le atribuye solamente a los jesuitas el establecimiento de Reducciones. Sin embargo, la Orden Franciscana también adoptó esta nueva forma de administración territorial, no se conoce con exactitud como fue su manejo.

16 MORALES, José Agustín, Ob. Cit., p. 102

17 Ibid.,p. 103

18 s.a. **Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba, por otro nombre frontera de Caupolicán.** s.e. La Paz. 1903.p. 1

Nuestra Señora de Guadalupe Oruro, San Francisco de Tarija, San Francisco de Arica, Yanqui en la provincia de Collaguas, Callalli, Nuestra Señora de los Ángeles de Urcus en el Valle de Yucay y San Francisco de Pocona. [19]

Ya el Obispo del Cuzco en una comunicación del 17 de abril de 1678 dirigida al Rey, decía que pasaban 24 años de la entrada de dos padres franciscanos por Carabaya, de los cuales pereció uno de ellos en manos de los "salvajes". No se podría decir los nombres de dichos religiosos, sostiene el Obispo, puesto que no recordamos expedición alguna realizada en el año indicado por dicho prelado (1654), salvo que con alguna diferencia sea la que ejecuto el Padre Domingo Álvarez de Toledo. También informó que, en otra ocasión, penetraron a dichas regiones otros dos padres Franciscanos, pero como eran de distintas provincias, al no ponerse de acuerdo con la jurisdicción a la cual iban a pertenecer las tierras que exploraban, tuvieron que regresar sin ningún resultado.[20]

Recién en el año 1677 el Virrey Conde de Castellar a petición del Obispo del Cuzco, ordenó al Vice - comisario General de la Orden Franciscana para que dispusiera de Misioneros por la entrada de Carabaya, por la frontera de los "chunchos", por el Cuzco. Con el objetivo de convertir a los denominados "infieles" de tierra adentro. Para ese fin se envió a los padres Bartolomé de Jesús de Zumeta, nombrado Superior, Francisco Cortes, Andrés Castro y Pedro de la Peña, más el Hermano Juan de Ojeda. Según lo descrito por Morales, parece que no llegaron a entrar todos juntos por el mismo lugar. Pero un grupo de ellos ingresó por las proximidades de Sandia y consiguieron recoger treinta familias de "infieles" Caranaguas (Caranavi), con las cuales formaron el pueblo de Santa Bárbara, que se anexó al curato de Sandia. [21]

En la *Relación Histórica de las Misiones de Apolobamba*, se afirma, que se tenía fundada la Misión de Nuestra Señora de la Concepción de Apolobamba en 1681, en una zona que creyeron pertenecía a Carabaya, cuando estaban en la provincia llamada de los "chunchos", que para llegar allí habían tenido que pasar por el pueblo de San Juan de Sahagun de Moxos. El verdadero restaurador de esta Misión fue el P. Fray Pedro Sáenz de Mendoza en 1690, que la trasladó en 1698 al sitio donde actualmente se encuentra, con indios Araonas, Uchupiamonas, Lecos, Chumanos, Aguachiles, Pamainos, etc. De esta manera los Franciscanos abandonaron definitivamente los deseos de penetrar Paucartambo, San Juan del Oro, San Cristóbal, aceptando la vía de San Juan de Sahagun para llegar a Apolobamba.[22]

La escasez de religiosos franciscanos de la provincia de los Charcas, no les permitía atender debidamente las Misiones de Apolobamba, y obligó al padre provincial, Fray José Martínez en 1793, a manifestar su renuncia ante el Virrey de Buenos Aires de dichas Misiones, proponiendo que las Misiones de Apolobamba, pasarán a la jurisdicción del Obispo de La Paz. Así lo manifestó, según José Chávez:

> Estas Misiones se componen de ocho pueblos que son: Apolobamba, Valle – Ameno, Buenavista, Moxo, Tumupasa, Ixiamas y Uchupiamonas. Y estando ya instruidos suficientemente en la Fe los indios naturales de aquel país, teniendo erigidas Iglesias Católicas y civilizados tan políticamente que en el día están ya gobernados por un juez Subdelegado de todo aquel partido, y acuden con tributos al Real erario, y aun pagan diezmos a la Iglesia central de La Paz..[23].

La Misión de San José de Uchupiamonas, fue la tercera Misión fundada, en Apolobamba y se llevó a cabo por la Orden de los Franciscanos, de la provincia de San Antonio de Charcas. Pero, antes de instituirse la Misión, se fundó el pueblo de Uchupiamonas en 1716, con 600 habitantes, que habían reunido de las inmediaciones del río Tuichi y sus afluentes. Según, la *Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba,* la viruela y la desintería hicieron estragos en la población y en los años subsiguientes el número de habitantes quedó reducido a 295, que más tarde se reduciría a cinco familias. Es así, que el pueblo tuvo que ser trasladado varias veces sobre la misma ubicación.

La orden de los Franciscanos de San Antonio de Charcas, fundó cinco pueblos más: Santísima Trinidad de Yariapu, San Antonio de Ixiamas, San Juan de Sahagun de Mojos, Santa Cruz de Valle Ameno y San Antonio de Aten.

> **Santísima Trinidad de Yariapu**, se la llamó así por haber sido fundada en un principio a orillas del río Yariapu, afluente del Tuichi, por la margen izquierda, a una corta distancia de la junta del Tuichi con el Beni. Este pueblo fue fundado con los esfuerzos y recursos de los religiosos franciscanos, que

19 Ibid., pp. 4-5
20 Ibid., p. 89
21 Ibid., p. 89
22 Ibid., p. 92
23 Ibid.,p. 94

llegaron de los curatos de Charazani y Pelechuco, que le había otorgado el Obispo de La Paz, a cambio del curato de San Pedro de la ciudad de La Paz.[24]

**San Antonio de Ixiamas**, fue fundado también por los Misioneros Franciscanos de la provincia de San Antonio de Charcas, el año 1721, a distancia de veinte leguas de Yariapu, y a diez y seis de la población de Tumupasa, en la margen izquierda del arroyo Itaca, que es afluente del Tequeje. En un principio contó con una numerosa población proveniente de distintos grupos indígenas como los: Tacanas, Arponas, Marcanias, Toromonas, Huawayanas y otros. En la *Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba,* se afirma que en este pueblo existían muchos "indios salvajes", quienes tenían caminos de tribu a tribu que cruzaban aquellos bosques en todo sentido, y que ya existía un camino en el siglo XVI, que desde Mojos conducía al Madre de Dios. Asimismo, se afirma que la mortalidad en aquella población fue grande, producto de la viruela y la desintería. Se dice que estos "indios", la contraían de sus viajes a Apolo y Pelechuco, donde, además, reinaban las fiebres palúdicas y tercianas.[25]

**San Juan de Sahagun de Mojos**, fue fundada en 1616, por Pedro de Legui Urquiza; y adoctrinada por la Orden de San Agustín. Los padres de esta orden trabajaron en la conversión de los indios "Lecos" y "Chunchos", que vivían en esa región. En 1687 pasó a la administración de la Orden de los Franciscanos de San Pedro de La Paz. Para 1740, los Franciscanos se establecieron definitivamente en la misión. [26]

**Santa Cruz de Valle Ameno**, este pueblo fue fundado en 1720, por el P. Fr. Esteban de Aramburu y fue destinado desde su fundación para el convento regular y Colegio de Misioneros, para que estos aprendiesen las lenguas que se hablaban en las diferentes Misiones; al mismo tiempo sirvió de refugio para los enfermos. No obstante, los padres de la Misión se dedicaron a la evangelización de los indígenas de Santa Cruz de Valle Ameno; y lograron recoger setenta y ocho personas entre hombres y mujeres. [27]

**San Antonio de Aten**, este pueblo fue fundado por el R. P. Fr. Antonio Verrio en 1736, con gente que fue sacada del territorio de los "Lecos". El padre murió al año siguiente, y la misión pasó a ser administrada por el misionero de Apolobamba el Padre Fr. Pedro Duran. [28]

El Colegio de La Paz, no podía cubrir con la demanda de Misioneros y realizó una petición formal al colegio de Moquegua, bajo una Correspondencia Real del 15 de abril de 1795, donde se dispuso traspasar al Colegio Franciscano de Moquegua, las misiones de Cabinas; Pacaguaras, Mosetenes y Mapiri, es decir, cuatro en vez de tres, aunque las dos últimas estaban ya abandonadas. [29]

Asimismo, realizaron mayores esfuerzos para reducir a la mayor cantidad de indígenas "infieles". Y en 1680 entró al territorio de los mosetenes, el Padre Fray Bernardo Jiménez Bejarano, del Colegio de Tarata, y a los dos años, los padres Hilario Coche y José Boria, que consiguieron fundar la Misión de la Purísima Concepción e Mosetenes, sobre el río Beni. [30]

Más tarde ingresaría el padre fray Andrés Herrero, del Colegio de Moquegua, para la conversión de los Mosetenes, desde el año 1683 y las nuevas fundaciones de Santa Ana de Chivoy, Covendo, San Miguel de Muchanes, las de San Pedro y San Pablo de Chimanes, etc. [31]

(Ver: ANEXOS Nº 1 y 2. Cuadro nº 2 y Mapa nº 3)

## Misioneros franciscanos

Grande es el vacío que encontramos en las crónicas de las Órdenes religiosas en el Alto Perú, durante todo el primer siglo de la Conquista española, y la primera mitad del siglo XVII y; sin embargo, fue en esta época que los Misioneros trabajaron con más ímpetu en la propagación de la fe y de la "civilización" de los indígenas. Entre los Misioneros exploradores hacia el territorio de los mosetenes encontramos a:

### Gregorio de Bolívar

El padre Gregorio de Bolívar fue Misionero apostólico de la Orden de San Francisco, natural de Alcaraz (España), residió en el Convento de La Paz desde 1603, a quien lo llamó el padre Diego de

24 s.a. **Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán.** s.e. La Paz. 1903.pp. 56 – 57
25 Ibid.,p. 57
26 MENDEZ, Felipe. **El Arzobispado de Nuestra Señora de La Paz.** Imprenta nacional. La Paz. 1949.p. 221
27 Ibid.,p. 60
28 Ibid.,p. 61
29 Ibid., pp. 94 - 95
30 CHAVEZ, José. **Historia de Moxos.** Editorial "Fénix". La Paz. 1944. p. 96
31 Ibid.,p. 96

Mendoza en su Crónica de los Charcas "Varón de gran espíritu", la suerte de haber podido recorrer grandes extensiones de tierra montañosa y de los llanos, poniéndose en contacto con los indígenas de numerosos pueblos que consiguió visitar, gracias a que el mestizo Diego Ramírez, hijo y vecino de La Paz, que había pedido permiso al Virrey del Perú, Príncipe de Esquilache, para realizar la conquista de los Chunchos, mediante una solicitud, que decía:

> *…habiendo entrado en la provincia de Larecaja en busca de un esclavo halló que en la frontera de dicha provincia indios Chunchos de guerra había cantidad de ellos que se habían retirado a aquellas partes.*[32]

La Audiencia de Charcas resolvió en fecha 15 de julio de 1621, aprobar dicha autorización, disponiendo que acompañaran a Diego Ramírez dos religiosos y se le subvencione con cierta cantidad de dinero. El padre dominico Francisco Monroy quiso comprobar las aseveraciones del mestizo y penetro hasta las regiones de Zongo y Challana, de donde regresó completamente desilusionado, y manifestó lo siguiente:

> *…y al cabo de algunos meses me sacó a mi solo y me llevó hacia los yungas de Zongo y Challana muchas leguas de donde el había dicho y había hallado los pueblos de los indios retirados. Por estos pueblos de Zongo y los Yungas nos detuvimos algún tiempo…*
>
> *…Una carta del Oidor de la Audiencia de Lima, don Juan Solórzano y Pereira, al Obispo de La Paz, don Pedro de Valencia, nos ilustrará sobre este punto. Decía la carta que había llegado a Lima Diego Ramírez Carlos con el hijo del cacique de los Chunchos, y que por información de Fray Gregorio de Bolívar, se asegura la pacificación y conversión de aquellos infieles, habiendo en consecuencia la Audiencia de Lima resuelto enviar seis religiosos franciscanos…*[33]

El padre Gregorio se quedó con los Lecos, para aprender su lengua, y convertirlos a la fe católica, y con la ayuda de Diego Ramírez, sacó un muchacho Chuncho o Leco llamado Cusabandi, y lo llevó hasta Lima, con engaños y promesas. Por su parte, el padre Fray Diego de Mendoza, afirma, que este muchacho tenía muy buena disposición, era blanco y diferente a los indígenas del Perú que eran más tostados. Diego Ramírez, lo llevó a Lima muy aseado, sostiene Mendoza, con nuestras ropas, que le hizo a la usanza, y muy adornado con plumas de colores, con que causó en la ciudad de los Reyes la novedad. [34]

Dicho indio Chuncho o Leco llamado Cusabandi, fue bautizado en Lima, siendo su padrino el mismo Virrey Príncipe de Esquilache, donde recibió el nombre de Francisco de Borja y fue vestido con trajes de seda. Este hecho, fomentó el regreso del mestizo y la entrada de varios franciscanos, en 1621, antes de su partida a España en ese mismo año, habiendo dejado luego el gobierno en manos de la Audiencia de Lima.

Mientras tanto, el padre Bolívar se ocupó de recorrer la provincia de los Lecos, descendió por los ríos a los llanos, conoció una infinidad de naciones de indígenas, llegó a las confluencias del Beni con el Madre de Dios y de aquel con el Mamoré, escribió después a instancias del nuevo Virrey Fernández de Córdoba, una interesante y completa relación de sus viajes, que lleva fecha de 9 de enero de 1628.

En el título *Las naciones de indios pobladores de los llanos*. Al referirse a los Moxos, menciona lo siguiente:

> *Bien arriba en algunos valles por donde bajan las cabeceras de estos ríos, están los indios Moxos, de mucha fama, por ser muchos pueblos y mucha gente vestida y que han tenido buena correspondencia en sus rescates. A estos se puede entrar por Ayopaya y desde el distrito y corregimiento de Cochabamba y aún por Pocona, entrando primero a la provincia de Arechunchos, por donde yo pensaba comenzar…*[35]

De esta forma clara y precisa el padre Bolívar explica la ubicación de los Mosetenes como los habitantes de los estribos andinos orientales en esa zona y con el mismo nombre a sus montañas (Tenes viene del latín Tenus que quiere decir hasta, como para decir que esa la palabra Moxos iba hasta esas montañas).[36] (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 4)

32 MENDOZA, Diego. **Crónica de la Provincia de San Antonio de Charcas.** Ediciones Casa de la Cultura "Franz Tamayo". La Paz. 1976.p. 93
33 CHAVEZ, José. **Historia de Moxos.** Editorial "Fénix". La Paz. 1944. p. 78
34 MENDOZA, Diego. **Crónica de la Provincia de San Antonio de Charcas.** Ediciones Casa de la Cultura "Franz Tamayo". La Paz. 1976.p. 95
35 CHAVEZ, José. Ob.Cit., p.88
36 Ibid.,p. 81

**Bernardino de Cárdenas**

Bernardino de Cárdenas, nació en 1562 en La Paz; y a la edad de 16 años fue enviado por sus padres a Lima, donde tomó el hábito religioso de la Orden de San Francisco. En 1622, retornó a La Paz y se estableció en el convento de los franciscanos. Ese mismo año organizó una expedición hacia la región de Apolobamba con el propósito de convertir a los "Chunchos" a la religión católica.

El mestizo Diego Ramírez había llevado a Cusabandi a Lima a principios de 1622, quien fue bautizado por Bernardino de Cárdenas. Diego Ramírez convenció a Bernardino Cardenas de la necesidad de llevar más Misioneros a las tierras de los "Chunchos", para evangelizarlos en la religión católica; es así que Cardenas envió a los Padres Bernardino de Medina, Luis Ramos y Alfonso Mejia para que llevasen al indio "Chuncho" bautizado. [37]

Esta comisión entró por Camata, atravesó la Cordillera, ingreso al territorio por caminos difíciles y de mucha vegetación, hasta llegar a la orilla del río Grande para embarcarse en canoas. Después, ingreso Bernardino de Cárdenas, y se quedo a vivir con los Lecos unos meses, pero viendo que no pudo lograr ningún resultado regresó a La Paz por Camata.[38]

En 1623 se produce una sublevación de los Lecos de Zongo, a la cabeza del cacique Gabriel Guanaiquile, quienes estaban molestos por los abusos del Teniente Corregidor de Larecaja, Francisco Ortiz. Guanaiquile sublevó a todos los habitantes y dio muerte a todos los españoles y mestizos que acompañaban a Ortiz. En la *Crónica de San Antonio de Charcas*, el Fr. Diego de Mendoza, describe así el hecho:

> *…fue a casa del Teniente, fingiendo que traía el resto de coca, que les faltaba por entregar, y envió un muchacho…, que le servia …para que le entregase la coca, apenas salió el muchacho con luz, cuando le echarán mano, sin dejarle volver a dar aviso de lo que había dentro de la casa…percibiendo el Teniente mayor ruido,…se levantó, y viendo tanta multitud de gente armada, cerro las puertas por dentro y se fue a vestir, y preparar las armas de su defensa: comenzaron los indios a destechar la casa, y aunque con arcabuz procuró defenderse,… como por todas partes le tiraban flechas,…pudo coger la iglesia ( y los indios lo siguieron), y aunque se subió sobre el altar de la Madre de Dios…pedía a voces misericordia: llegó el cacique y quitándole la espada de la mano, le dio con ella muchas estocadas, diciéndole esta es la coca que te traigo ladrón, y pues por ella nos matabas, por ella has de morir.*[39]

La noticia de la sublevación, alarmó a las autoridades de La Paz. El Corregidor don Diego de Lodeña, organizó un grupo de cien hombres, lo armó y le puso a la cabeza al Maese de Campo. Mientras tanto Guanaiquile, para justificar su conducta, envió al Obispo de La Paz, don Pedro de Valencia, una carta donde le exponía las causas que le habían obligado asumir esa actitud rebelde. El Obispo, después de informarse creyó que lo mejor era someter a los indios sublevados por medios pacíficos, antes de llegar a enfrentarse con las armas.

Aprovechó la aceptación que tenían los Lecos hacia el padre Bernardino de Cárdenas, y le encomendó a este la misión de ir a pacificar por la persuasión a los indígenas de los pueblos sublevados. El padre fue acompañado de los padres Luis Ramos y Diego de Ovando, ingresó a pie por el valle de Zongo en 1624.

No obstante, el corregidor Lodeña, faltó a la promesa de no ingresar a Zongo y aprender a los rebeldes, e ingresó con su división militar el 4 de octubre de 1624, y mandó a ahorcar a Gabriel Guanaiquile y a Gabriel Hagla, así como a otros indígenas más. Este proceder, sostiene Crespo, amargó a Bernardino de Cárdenas; quien decidió volver a La Paz, después de haber estado presente en las muertes de los rebeldes.[40]

Bernardino de Cárdenas fue conocido, según la descripción de Luis Crespo, como un gran predicador y conversor de "salvajes". El Concilio Provincial de Chuquisaca, de 1629, le extendería el título de "Visitador y Juez de Idólatras". Durante diez años trabajó como misionero en medio de los indígenas de Mojos, Chiquitos, Chiriguanos y otros. Y en 1636, el rey Felipe IV, lo presentó para Obispo del Paraguay. [41]

37 CRESPO, Luis. **Episodios Históricos de la Historia de Bolivia.** Don Bosco. La Paz. p. 231
38 MENDOZA, Diego. Ob.Cit., p. 96
39 MENDOZA, Diego. **Crónica de la Provincia de San Antonio de Charcas.** Ediciones de la Casa Municipal de la Cultura "Franz Tamayo". La Paz. 1976.pp.101 - 102
40 CRESPO, Luis. **Episodios Históricos de Bolivia: Conquista y Colonización.** Don Bosco. La Paz. p. 233
41 Ibid., p. 234

Una vez en el Paraguay Cárdenas visitó a los Misioneros Franciscanos en: Yute, Gasapa y Apogeti, para después trasladarse a Ituapa y San Ignacio, reducciones gobernadas por los jesuitas. Los padres de la Compañía de Jesús tenían en el Paraguay y en el Uruguay, más de 20 reducciones, con una población cerca de 100.000 indígenas. Se afirmaba, entonces, que los Jesuitas poseían minas de oro y que las explotaban en secreto y que el producto era enviado desde Buenos Aires hasta Roma. Pero lo cierto, sostiene, Crespo, es que las minas no existían, hecho comprobado por los comisionados enviados por el Consejo de Indias.

Lo que sí fue evidente, argumenta Crespo, fue que los jesuitas habían hecho del Paraguay un gran feudo, el mejor organizado en América. El Obispo Cárdenas decidió visitar esas misiones, pero los jesuitas no lo dejaron entrar, se resistieron y, consiguieron el apoyo del gobernador del Paraguay Gregorio Hinstrosa, para evitar su visita. Asimismo, a los diez días el gobernador hizo traer ochocientos indígenas armados, de Paraguay y de Uruguay, a la cabeza del capitán Sebastián León de Zarate, y se dirigieron a la Misión Franciscana de Yaguaron, donde se encontraba el Obispo, realizado sus labores misionales. Lo tomaron preso y lo desterraron a la ciudad de Corrientes en 1644.[42]

El Obispo desposeído acudió a la Audiencia de Charcas, la cual no aceptó la expulsión del Obispo Cárdenas y ordenó que este volviese a su Diócesis con los honores respectivos. Cárdenas volvería a Asunción, después de cuatro años como Obispo - gobernador interino del Paraguay, pero debería enfrentar una fuerte oposición apoyada por el capitán León de Zarate y las personas que apoyaban a los jesuitas, que habían sido expulsados del Paraguay.

La ciudad de Asunción fue tomada por el capitán León de Zarate y sus soldados que se encaminaron en busca del Obispo – gobernador, hasta la Catedral, donde Cárdenas se había refugiado con pocos soldados, clérigos y niños. León de Zarate y sus soldados lo tomaron preso. Por su parte, los jesuitas nombraron al padre Pedro Nolasco como juez conservador para que los librara de todos los cargos que les había hecho el Obispo.

Los jesuitas lograron su propósito de alejar al Obispo Cárdenas de Paraguay. Fray Bernardino, se dirigió a Chuquisaca a preparar su defensa. Se presentó ante la Real Audiencia y entregó los documentos que declaraban su inocencia. La Audiencia de Charcas, por sentencia de 29 de abril de 1651, lo declaró nulo todo hecho contra el Obispo, y ordenó que éste se restituyese a su Diócesis en Lima. Cárdenas pasó de Chuquisaca, después a Potosí y luego a La Paz, donde recibió el nombramiento como Obispo de Santa Cruz. Según, Crespo Cárdenas moriría en Arani en 1668, a la edad de 106 años.[43] (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 5)

**Josep Joquera y Agustín Marti**

Ambos son españoles, lo más probable es que hayan nacido en el siglo XVIII. Si consideramos la carta dirigida por Josep Joquera al Virrey Nicolas de Arredondo, el 8 de mayo de 1792. En esta carta Joquera describe todo lo ocurrido en la nueva reducción de San Francisco de Mosetenes con su compañero Martí de esta manera:

> *Lograda la habilitación…salí de dicha ciudad de La Paz para el Puerto de Mapiri el día 26 de junio de 1790 llevando en mi compañía al padre Fr. Agustín Martí Religioso de mi Serafica Orden, y que con el mismo designio havia pasado a estos Reinos, y arribando al citado Puerto o Pueblo de Mapiri el 13 de Agosto, hallé no haver interprete de la nación mozetena por lo que me vi precisado a despachar dos balsas, y con ella a mi compañero al Puerto de los Santos Reies de Mojos (Reyes) a solicitar a dichos interpretes con orden de reunión en las juntas del veni (Beni) con el río Coroyco (Coroico)…*
> *El 16 de mismo haviendo implorado la divina protección por medio de nuestra Gran Patrona y señora María Santísima de la Concepción cantandole una mui solemne misa por el acierto (de) a empresa tan peligrosa, me dirigí al embarcadero…me puse a navegar en nombre de Dios todo poderoso, en cuias manos y de su santísima Madre encomendé toda mi felicidad.*[44]

Del 17 al 21 de agosto, Josep Joquera, después de navegar 18 leguas llegó primero al río Aten, siguió su curso hasta llegar al río de Tipuani. Y el 22 de agosto llegó a las juntas del Beni que hacen la unión de los ríos de Chulumani y de Coroico, donde descansó y armó un campamento a fin de esperar

42 Ibid., p 235
43 Ibid., p. 238
44 JOQUERA, Josep. **Reducción de indios mosetenes.** Intendencia de La Paz. Biblioteca Etnológica de Cochabamba. Cochabamba. 1792. pp. 2-3

a Martí que se encontraba en Reyes. Joquera fue acompañado por un grupo de Lecos. Se quedó en el campamento hasta el 1 de septiembre y, durante su estadía entabló relación con los mosetenes; quienes les preguntaron si eran reyesanos y adonde iban. Joquera, les respondió que venían de Mapiri y se dirigían a Chulumani; les ofreció machetes y cuchillos. Los mosetenes preguntaron de nuevo quienes eran esos dos *viracochas*, refiriéndose a él y a Martí, y Joquera le respondió que comerciantes. Ellos no iban vestidos como sus hábitos. Y sabían que era la única manera que tenían para que los mosetenes se acercaran al campamento.

Después de recibir los obsequios, los mosetenes, se retiraron y volvieron con presentes para ellos, con plátanos, yuca, loros, tejidos de algodón. Joquera, sostiene, que uno de ellos se le acercó y le dijo que era el capitán y le regaló un collar tejido de plumas y le dio plátanos, y le dijo: *come come amigo*.

Joquera, manifiesta:

> …acepte la ofrenda con demostraciones de cariño, y en recompensa le regale al dicho capitán un machete y un cuchillo; quedando tan contentos con sus dadivas que no cesaban de darme gracias ofreciéndome víveres para el viaje, luego que llegásemos a su casa.[45]

Se dirigieron al lugar donde vivían los mosetenes y los intérpretes, no quisieron entrar al bosque, afirmando, que eran gente guerrera. Los Lecos que los acompañaban fueron los que ingresaron con los mosetenes, y los que al volver le describieron a Joquera el lugar donde vivían ellos y que sólo tenían seis casas que quedaban a una legua de distancia del río hacia la montaña. Josep Joquera, relata, que esta población estaba situada en la ribera del río hacia la parte de Mojos, a unas seis leguas de distancia de las juntas de Coroico con el este de Chulumani.[46]

Desde el 4 al 8 de septiembre siguieron el curso del río, hasta llegar al río de Tuichi, después a Covendo, hasta llegar a Reyes, para fundar la Misión de San Francisco de Mosetenes. Durante el recorrido fue acompañado por los mosetenes y, acampo en una comunidad de ellos, donde le ofrecieron víveres y chicha. Le mostraron un lugar donde habían construido una iglesia de madera. El 10 de septiembre Joquera celebro su primera misa y concluida la misma nombro cacique, alcalde y fiscal, para la administración de la reducción.[47]

No se sabe qué es lo que pasa después con Joquera y Martí. Lo más probable es que ellos se hayan quedado en Reyes, por los menos dos años. Este dato se lo puede considerar por la carta escrita de Joquera al Virrey que se encuentra en el legajo de la Intendencia de La Paz, y que tiene las fechas desde 1792 hasta 1794. (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 6)

**Francisco Borja**

Nació en Pisku, Perú en 1615 y murió en Mojos en el S. XVIII. Fue Misionero Franciscano y entró al noviciado de Lima en 1660. En 1693 fue destinado a la Misión de Mojos, con la ayuda del padre Sotomayor. Su gran actividad pastoral estuvo en las ciudades de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba, La Plata (Sucre) y Tarija. La preocupación por la evangelización se extendió mas tarde a otros grupos de indígenas como la de los Aguachiles y Lecos en el Noreste de La Paz.[48]

Cuando el padre Bejarano abandonó la expedición del Quetoto y del Altamachi, de indígenas que parecían ser los Mosetenes; y decidió confiar esta misión a otro misionero del Colegio de Tarata a Francisco Borja, quien se dirigió a Cochabamba para fundar en 1802 Nuestra Señora de la Concepción de Cooti (o Cohoti), muy cerca del antiguo San Francisco de Mosetenes. [49]

Borja no ingresa solo, sino que va acompañado del padre Coche. Ambos religiosos, abandonaran la Misión en 1806, por la falta, según Isabelle Daillant, de medios materiales y el de hacérseles difícil la conversión de los indígenas.[50] Es así, que se puede decir que Borja ingresó al territorio de los Mosetenes, pero no se conoce ninguna descripción ni desarrolló de su visita, ni cómo fue su ingreso. Solamente la ruta por la que incursiona con su compañero, al territorio de los mosetenes. (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 7)

45 Ibid., p. 4
46 Ibid., p. 5
47 Ibid., p. 8
48 BARNADAS, Josep (y otros). **Diccionario Histórico de Bolivia.** Grupo de Estudios Históricos. Sucre. 2002.,p. 76
49 Ibid.,p. 26
50 DAILLANT, Isabelle. **Sentido desde abajo. Organización social y espacial de los Chimanes de la Amazonia boliviana**. Universidad de París. París. 1994. p. 26

**Andrés Herrero**

El padre Andrés Herrero era natural de Armedo, provincia de Logroño del reino de España. Nació en 1782. Fue estudiante de la Universidad de Zaragoza, se hizo Franciscano y en 1810 vino a América a los 18 años. Del Convento de Moquegua pasó al de Arequipa y de este fue enviado a la región de los Mosetenes, para su conversión. Fue fundador de la Misión de Santa Ana, donde permaneció 15 años; asimismo, fue reductor de los "neófitos" de Covendo; prefecto de misiones: comisionado por el gobierno del general Santa Cruz en 1836, para traer de Europa religiosos que se encarguen de las misiones existentes, arribó a La Paz en 1837. Murió de tránsito en Mendoza, el 17 de agosto de 1838, en la república Argentina.[51]

El padre Herrero fue fundador de la Misión de Muchanes, según Boria. Quien, sostiene, que en uno de los numerosos incendios que sufrió la extinta misión de Muchanes, en el libro de "Necrologías" de este Colegio se le da al padre Herrero el título de fundador de Muchanes. Y se manifiesta lo siguiente con respecto a la misión:

> *1º Que los indios Muchanes de Oyapi arrepentidos de sus crímenes cometidos contra los Lecos del Guanay vinieron a este pueblo o misión a ser cristianos y que el Padre conversor Domínguez se fue a Tinendo con ellos y les trazó la Capilla y casa que debían hacer y para que la misión bajo la tutela de San Miguel Arcángel. 2º Que más tarde los indios se trasladaron a Oyapi. 3º Que allí tuvieron como conversor al Padre Ramos quien aprecio ahogado en el río Kaka, 4º Que esta misión duró poco, 5º Que después el Padre Herrero, se dio a esta conversión de los indios Inicuas y que fundó o verifico la reorganización de Tinendo con los Muchanes. 6º Que hecho esto el Padre Herrero quedaron de conversores de Tinendo los Padre. Rocamora y Pozo.*[52]

En 1815, reunidos los Inicuas y los Suapi se fundó por el Padre Herrero la Misión de Santa Ana, junto al río Suapi y en frente al lugar que hoy ocupa y de donde ha quedado de fijo después de muchas traslaciones en diversos lugares.

El Acta de fundación dice así:

> *En el año del Señor de mil ochocientos y quince, día diez y siete de Junio se presentaron en el Pueblo de San Miguel de Tinendo, seis indios infieles de la nación inicuania (del río Inicua) de los que viven en la costa del Río Beni, vinieron movidos de la curiosidad porque avían sabido que los Muchanes estaban haciendo pueblo en el dicho río de Tinendo.*[53]

Así decía el pronunciamiento del padre Herrero:

> *Yo Fr. Andrés Herrero, individuo del Colegio de Propaganda de Moquegua, y pareciéndome oportuna ocasión de anunciar el reino de Dios a estas gentes, después de haberles hablado allí lo conveniente, los dos o tres días que se detuvieron, me embarque con ellos, acompañado también de otros curatos de los Muchanis, y nos encaminamos río arriba con dirección a este pueblo.*
>
> *A los cuatro días de viaje llegamos, sin más novedad que haberse enfermado uno de los Muchanis, que desde el río Suapi se volvió a su casa al tercer día de nuestra navegación.* [54]
>
> *Encamináramos hacia las casas, donde nos trajeron luego de comer con abundancia pescado, micullos, yuca, camotes, etc., que de todo esto abundan, y habiendo pasado hasta la hora de oraciones, mandé tocar la campana y cantos de Avemarías a que todos asistieron arrodillados ante la imagen de Maria Santísima que yo llevaba en una estampa de papel en forma de estandarte: la campana ya la tenían ellos antes, lo que trajeron de encuentro del río Bopi donde en otro tiempo hubo pueblo de Madalenos, neófitos con Padres de La Paz. A la mañana siguiente, día Sábado, muy temprano, enarbolé la Santa Cruz en medio de la Plaza, luego allí mismo con asistencia de todos resé el texto de la doctrina cristiana, la que todos fueron repitiendo, y concluido les hable sobre el fin de mi venida que era hacerlos cristianos y sacarlos de las tinieblas e ignorancia en que vician*

51 BORIA, José. **Diario ocurrido en la entrada que en el año de 1802 hicieron los PP. Fray Hilario Coche y Fray José Boria del Colegio de Propaganda Fide de San José de Tarata a la nación de los Indios Infieles llamados mocetenes.** pp. 89 – 94 En: Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia. Año 7. Nº 75. Tarata 1915.p. 89
52 Ibid.,p. 89
53 Ibid., p. 89
54 BORIA, José. Ob. Cit., p. 90

*y enseñarles la ley santa de Dios la cual estaba cifrada en aquello que acababan de oír. Convinieron gustosos de abrazarla.* [55]

Permaneció el padre Herrero en la Misión de Santa Ana hasta que, el año 1820, fue nombrado Prefecto. Entonces, intentó la reducción de los Magdalenos del Bopi, del Iquiñi, del Tucupi, del Quetoto, etc. Pero no fueron bien recibidos y sufrieron rechazo de parte de los pobladores. A pesar de ello, Herrero realizó un cuarto viaje para exhortarlos y logró reunirlos a todos en el río Quetoto., quebrada al lado de Cochabamba. También logró reunir a los habitantes del río Bopi que queda en la quebrada de La Paz. El esperaba una respuesta aceptable, pero, según lo que expresa Boria, no los recibieron bien ni a él ni a los frailes que lo acompañaban, y le dijeron que no los molestasen más, y que los dejasen cazar y pescar. La reducción de Quetoto, tuvo una corta duración, no sólo por el desinterés de los lugareños, sino por falta del personal, afirma, Boria. [56]

Ese mismo año de 1820, en el mes de Septiembre poco días después de su elección de Prefecto, Andrés Herrero, decidió renunciar, por falta de personal de las misiones de Cuzco, que sostenían, que los de Moquegua, Cocabambilla y Chapo, se comprometían a trabajar con más por las misiones de La Paz. No Obstante, afirma Boria, su renuncia no fue aceptada y se tuvo que concretar a la atención de estas últimas y a las de Caupolicán en donde también fueron faltando operarios, excepto en Cavinas en donde residira el anciano Padre Yangurén. En vista de esta falta de misioneros que sería ocasión de perderse los trabajos de tantos años, y ruina inevitable de la religión cristiana implantada con tanto sacrificio, Andrés Herrero, permaneció en las misiones unos bueno años más. [57] (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 8)

**Nicolás Armentia**

Religioso Franciscano, nació en Bernedo de Victoria, España, el 5 de diciembre de 1845. Llegó a Bolivia por los años de 1885 a 1887 con el cargo de Comisario General de su Orden. Diez y siete años más tarde, en 1902, recibiría la consagración episcopal como Obispo de La Paz en la ciudad de Sucre.

En 1884, el padre Nicolás Armentia, emprende la gran expedición al Madre de Dios. Inicia la misma, por Pelechuco, atraviesa las aguas de río Beni y todo el norte de Bolivia con dirección a la desembocadura del río Madre de Dios. También realiza el recorrido desde la región de Irupana a Covendo y de Covendo a Reyes.

En su libro *Navegación del Madre de Dios*, Armentia, describe así el río Beni:

*El río Beni tiene sus cabeceras en las inmediaciones de la ciudad de La Paz, en el alto de la Cordillera que separa esta ciudad de los Yungas, denominado Chacaltaya. Después de haber atravesado la ciudad corre primero al Sudeste y después al Este por la quebrada de Mecapaca y Millocato engrosando rápidamente con los diversos arroyos que continuamente recibe de las quebradas de Tahuapalca, Luribay y Araca y multitud de otros que tienen su origen en el gigantesco Illimani, hasta llegar al desemboque de Miguillas, que es el punto donde salen con sus balsas los mosetenes.*
*Desde Miguillas el río toma el nombre de Bopi, y su curso es al Noroeste atravesando la famosa angostura llamada Meñique por los indios mosetenes y recibiendo por la derecha los arroyos de Suri, Arcopongo, Quinuni, San Choquita, Siguan y Colorado. Después entran por la izquierda el Tamampaya, que viene de los Yungas y recoge las aguas de los pueblos de Irupana, Chulumani Chupe, Chirca y Coripata, y parte de Coroico.*
*En el pueblo de Guachi se junta el Beni con el Bopi o río La Paz. El Beni es formado por los ríos Quetoto y Santa Elena. El primero formado por las aguas del la Provincia Inquisivi, y el segundo de la quebrada del Altamachi, hasta muy cerca de Cochabamba…Tres leguas abajo de la Misión de Muchanes (Misión de Mosetenes), recibe el Beni por la izquierda el Kaka o Sanes llamado también Guanay, más caudaloso que el mismo Beni. Trae sus aguas desde la misma cordillera en que nace el río La Paz, hasta las inmediaciones de Apolo o Atén, componiéndose principalmente de los ríos de Coroico, de Zongo, Challana, Mapiri, Camata y Yuyo. A el van las aguas del Illampu o Sorata.* [58]

Otro aporte significativo del padre Armentia fue el capítulo "Specimen de Lenguas", en su libro *Navegación del Madre de Dios*, donde elabora las declinaciones de los pronombres del Castellano al Moseten. El padre Armentia no sólo llega a vivir con los Mosetenes, sino que aprende la lengua de los mismos. [59]

55 Ibid.,p. 91
56 Ibid.,p. 92
57 Ibid.,p. 93
58 ARMENTIA, Nicolás. **Navegación del Madre de Dios.** Imprenta Illimani. La Paz. 1897 pp. 4 - 9
59 Ibid.,p. 183

Nicolás Armentia, fue padre misionero de la Misión de Covendo, según Agustín Morales, fue uno de los misioneros que mando a trazar y trabajar la acequia de irrigación que sirvió al pueblo de Covendo.[60] (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 9)

**José Cardús**

Nació en Cataluña España. Fue alumno del Colegio de Propaganda Fide de San José de Tarata y ex – conversor de los Guarayos. El año 1883, el Comisario General de los Colegios de Propaganda Fide en Bolivia le envía como visitador a dichas Misiones con el propósito de que inspeccionara y viera el estado en que se encontraban las Misiones.

José Cardús realiza una descripción etnográfica de Bolivia. Otorga mayores elementos descriptivos sobre las Misiones y los grupos indígenas de la Amazonia asentados allí. Tal vez uno de los pocos que comenta sobre los caminos en Bolivia y la condición de los mismos.

Se refiere así al camino La Paz – Irupana:

> (El cual) *le parece muy molesto por seguir el curso de la quebrada del río de La Paz. Afirma que las 6 leguas que hay desde Irupana hasta Miguilla son una continua bajada y que se hace a pie. Miguilla es el embarcadero; y hay que andar por encima de las balsas siguiendo la corriente por el río hasta Guachi, en donde se forma la confluencia del río anterior con el río Beni; éste esta formado por los ríos Altamachi y Cotacajes.*

Visita varias Misiones entre ellas: Covendo, Santa Ana, Muchanes, San Buena Aventura, Cavinas y otras. Y describe las rutas de la siguiente manera:

> *Para ir de Covendo a Santa Ana, y de aquí a Muchanes y de esta Misión a San Buenaventura, no hay más que seguir la corriente del río Beni. Para ir de San Buenaventura hasta Cavinas, se sigue el mismo río hasta la confluencia del río Madidi.*
>
> *Desde Miguilla hasta San Buenaventura el río pasa siempre por medio de cerros y montañas elevadas y cubiertas de vegetación. Es caudaloso, muy rápido, lleno de saltos y pedrones… Por las malas condiciones de dicho río es que sólo se pude navegar en balsas de palo. Semejante navegación es morosa, penosa y también peligrosa. En varios trechos del río Beni se ven en abundancia unos árboles que llaman palos de balsa, Los indios mosetenes que son diestros balseros, siembran las semillas de dichos árboles, cuyos troncos son los únicos que utilizan para hacer balsas. La balsa por lo general dura un año.*[61]

Describe a los mosetenes de las misiones de Covendo, Santa Ana y de Muchanes, así:

> *…los neófitos todos son Mosetenes y hablan la misma lengua. Diariamente todos los que están en la Misión asisten a la iglesia por la mañana.*
>
> *Todos los neófitos hombres y mujeres, trabajan dos semanas en común para las necesidades de la Misión a la orden del Padre.*
>
> *Los neófitos son bastante dóciles y dan muchas pruebas de su religiosidad. También me parecieron bastante robustos, aunque ninguno llega a la vejez. Tienen además una particularidad que al principio a uno le llama la atención, y es que, hombres y mujeres tienen el cutis de todo el cuerpo machado de blanco, morado y oscuro, de tal manera de que a primera vista causan asco.*[62]

Es probable que los mosetenes descritos por Cardús hayan estado enfermos, él mismo, afirma que las tres misiones eran lugares insalubres, donde se presentaban fiebres interminables y distintas plagas. Fuera de que la espundia que era otra enfermedad con la que debían convivir.

(Ver: ANEXOS Nº 1y 2. Cuadro nº3 y Mapa nº 10)

60 MORALES, José Agustín. **Monografía de las Provincias Nor y Sud Yungas del Departamento de La Paz.** Imp. Artística Ayacucho. La Paz. 1929. p. 103
61 CARDUS, José. **Los Misioneros Franciscanos. Entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas. En 1883 y 1884.** Librería Inmaculada Concepción. Barcelona. 1886. p. 223 - 225
62 Ibid.,p. 162

## Rutas utilizadas por los Misioneros

Las rutas utilizadas por los misioneros fueron descritas en la obra de José Cardús *Las Misiones Franciscanas. Entre los infieles de Bolivia. Descripción del Estado de ellas. En 1883 y 1884. Con una noticia sobre los caminos y las tribus salvajes*. Como las misiones generalmente estaban a mucha distancia de los colegios, y los misioneros tenían que viajar frecuentemente, debían buscar rutas transitorias en condiciones aceptables.

### Rutas del Colegio de La Paz a sus Misiones

Esta es la descripción que hace Cardús en 1882, sobre la ruta La Paz – Irupana:

> *El estrecho comprendido entre La Paz – Irupana, parece que en todo tiempo es muy molesto, por seguir la quebrada de La Paz que en época de lluvias es peligrosa por pedrones y grandes masas de tierra que pueden arrastrar al caballo y al jinete.*[63]

Continúa la descripción mencionando la distancia, los medios de transporte y los sitios de esta manera:

> Las seis leguas que hay desde Irupana hasta Miguillas son una continua bajada, que se hace a pie. Miguilla es el embarcadero, pero si no han ido algunos indios mosetenes no hay como embarcarse allí. Desde Miguillas hay que ir con balsas, siguiendo la corriente del río La Paz (Kaka), aguas abajo, hasta el punto de Guachi, en donde se forma la confluencia del río Beni y del río La Paz. [64]

Para ir desde Covendo hasta Santa Ana y de Santa Ana hasta Muchanes, y de esta Misión a San Buena Aventura, no hay más que seguir la corriente del río Beni. El mismo recorrido se hace para llegar a Cavinas. (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 11)

### Rutas del Colegio de Tarata a sus Misiones

Las Misiones que los padres Franciscanos del Colegio de Tarata tienen a su cargo son conocidas con el nombre de Misiones de Guarayos, por ser indios Guarayos los que componían las mismas. Colindaban al Este y Sud Este con Chiquitos y al Norte y Oeste con el territorio de los Mojos.

Muchos curas franciscanos salieron desde Tarata para evangelizar a los "infieles" y se establecieron sobre el río Beni, entablando contacto con los mosetenes.

Es probable que los misioneros del Colegio de Tarata hayan ingresado por los ríos de Cotacajes, Santa Elena y Altamachi a región de los mosetenes. Estos ríos se encuentran dentro de la provincia de Ayopaya del departamento de Cochabamba.

La descripción de Cardús sobre las rutas utilizadas por los misioneros del Colegio de Tarata es la siguiente:

> *Desde Reyes hasta Rurrenabaque o San Buena Aventura, a excepción de Tres Pampitas, todo los demás es monte alto y lleno de mucho barro.*
>
> *Desde San Buena Aventura hasta la Misión de Tumupasa el camino pasa por el mismo pie de la serranía.*[65]

Con esta descripción se puede decir que los misioneros del Colegio de Tarata, ingresaron por la provincia de Ayopaya en Cochabamba, sus rutas fueron terrestres y fluviales, hasta dar con las comunidades de Mosetenes que debían evangelizar. (Ver: ANEXO Nº 1. Mapa nº 12)

## Conclusión

Los Misioneros Franciscanos ingresaron al territorio de los mosetenes para evangelizarlos en la religión católica, imbuidos de su fe y devoción a Dios y a la Virgen, incursionaron hacia este territorio hostil por

63 CARDÚS, José. **Los Misioneros Franciscanos. Entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas. En 1883 y 1884.** Librería Inmaculada Concepción. Barcelona. 1886. p. 223
64 Ibid.,p. 223
65 CARDUS, José. Ob. Cit., pp. 238 - 239

diversas rutas, algunas muy peligrosas. La visión que tenían sobre los mosetenes era la de "bárbaros" y "salvajes", que debían ser convertidos al cristianismo y a la religión católica, porque no conocían al Dios cristiano y vivían dedicados a las malas costumbres de la bebida y del ocio. A estos convertidos los llamaron "neófitos".

Los Misioneros Franciscanos, a través de sus misiones cumplieron con responsabilidades religiosas y civiles. Religiosas, porque crearon iglesias y escuelas de enseñanza conocidas como talleres, donde los mosetenes aprendieron muchos oficios, fuera de la doctrina cristiana que se les enseñaba todos los días. Civiles, porque les enseñaron el respeto, sometimiento y obediencia hacia la autoridad máxima que era el Rey de España y el Gobernador de la Provincia, pueblo o misión.

Es así que se puede decir que las Misiones Franciscanas jugaron un papel importante, en la construcción de nuevos imaginarios e historias que contar. Fuera de evangelizar a lo mosetenes e introducirles creencias y ritos diferentes, los utilizaron como mano de obra en la construcción de los nuevos pueblos y misiones, incorporando al paisaje territorial de los mosetenes nuevas estructuras de convivencia.

Sin embargo, no se puede generalizar el trabajo de los Misioneros, dentro de una misma perspectiva. Cada Misionero tuvo un papel diferente con su comunidad; la forma de relacionarse, la percepción y visión dependía de cómo resultaban sus tareas cotidianas. Sin duda, fueron grandes psicólogos, lingüistas y antropólogos. No se puede desmerecer su esfuerzo por comprender dentro de su propia lógica y formación una cultura distinta.

El aporte de los Misioneros Franciscanos está en sus escritos que son muy valiosos, por las descripciones que realizan sobre las rutas, la geografía y las prácticas culturales de los mosetenes. Gracias a ellos se conoce la lengua mosetena, sus modos y medios de vida. Así, como la descripción de muchas enfermedades y la cura que los mosetenes tenían para las mismas.

Las rutas que utilizaron fueron rutas ya existentes. Estas rutas terrestres y fluviales, los llevaron al territorio de los mosetenes, a los que llamaron en sus escritos de distintas maneras: *chunchos, lecos, inicuas y magdalenos*, pero todos estos se puede decir que fueron los mosetenes.

## Bibliografía


ABAD, Antolin
1992 **Los Franciscanos en América.** Colecciones MAFRE. Madrid.

ALBARRACIN, Juan
2002 **Una visión esplendorosa de Bolivia.** Las exploraciones de Alcides D`Orbigny en Bolivia. Plural. La Paz.

ARMENTIA, Nicolás
1897 **Navegación del Madre de Dios.** Imprenta Illimani. La Paz.

ASTETE, Álvaro y MURILLO, David
1998 **Pueblos indígenas de tierras bajas.** PNUD/ Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. La Paz.

BARNADAS, Josep (y otros)
2002 **Diccionario Histórico de Bolivia.** Grupo de Estudios Históricos. Sucre.

BOLIVIA. MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE. SERVICIO NACIONAL DE AREAS PROTEGIDAS
2001 **Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia.** Segunda edición. La Paz.

BORIA, José
1915 *Diario ocurrido en la entrada que en el año de 1802 hicieron los PP. Fray Hilario Coche y Fray José Boria del Colegio de Propaganda Fide de San José de Tarata a la nación de los Indios Infieles llamados mocetenes*. pp. 89 – 94 En: **Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia**. Año 7. Nº 75. Tarata.

CARDÚS, José
1886 **Los Misioneros Franciscanos. Entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas. En 1883 y 1884.** Librería Inmaculada Concepción. Barcelona.

CHÁVEZ, José
1944 **Historia de Moxos.** Editorial "Fénix". La Paz.

COSTA DE LA TORRE, Arturo
1974 *Exploraciones en el Norte de Bolivia*. Revista "**Illimani**" del Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales del HAML. N 7. La Paz.

CRESPO, Luis
1934 **Episodios Históricos de la Historia de Bolivia.** Don Bosco. La Paz.

DAILLANT, Isabelle
1994 **Sentido desde abajo. Organización social y espacial de los Chimanes de la Amazonia boliviana**. Universidad de París. París.

D`ORBIGNY, Alcides
1944 **El Hombre Americano.** Editorial Futuro. Buenos Aires.

JOQUERA, Josep
1792 **Reducción de indios mosetenes.** Intendencia de La Paz. Biblioteca Etnológica de Cochabamba. Cochabamba.

MENDEZ, Felipe
1949 **El Arzobispado de Nuestra Señora de La Paz.** Imprenta nacional. La Paz.

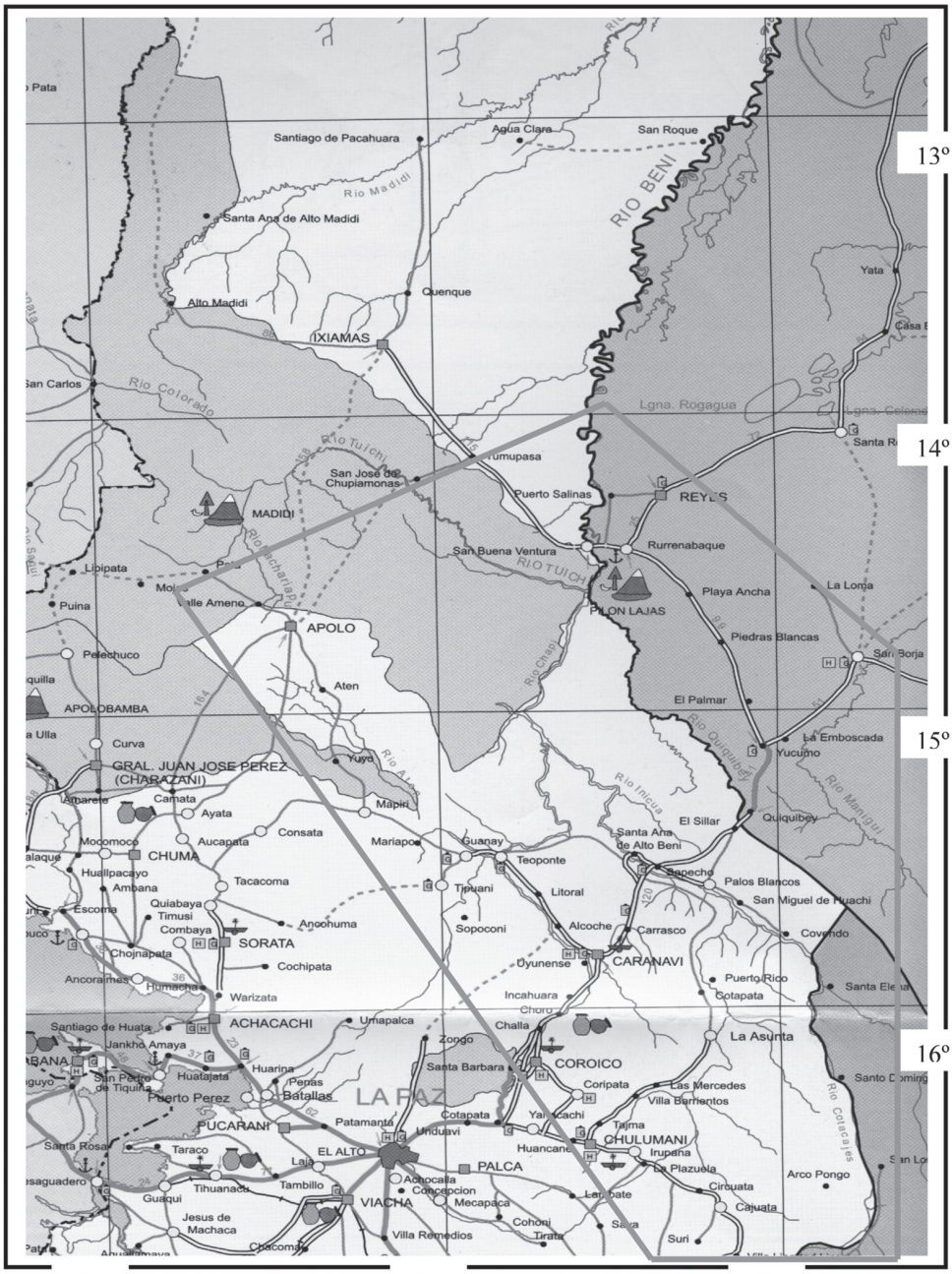
MENDOZA, Diego
1976 **Crónica de la Provincia de San Antonio de Charcas.** Ediciones Casa de la Cultura "Franz Tamayo". La Paz.

MORALES, José Agustín
1929 **Monografía de la Provincia Nor y Sud Yungas del Departamento de La Paz.** Imp. Artística Ayacucho. La Paz.

PLAZA, Pedro y CARVAJAL, Juan
1985 **Etnias y lenguas de Bolivia.** Instituto Boliviano de Cultura. La Paz.

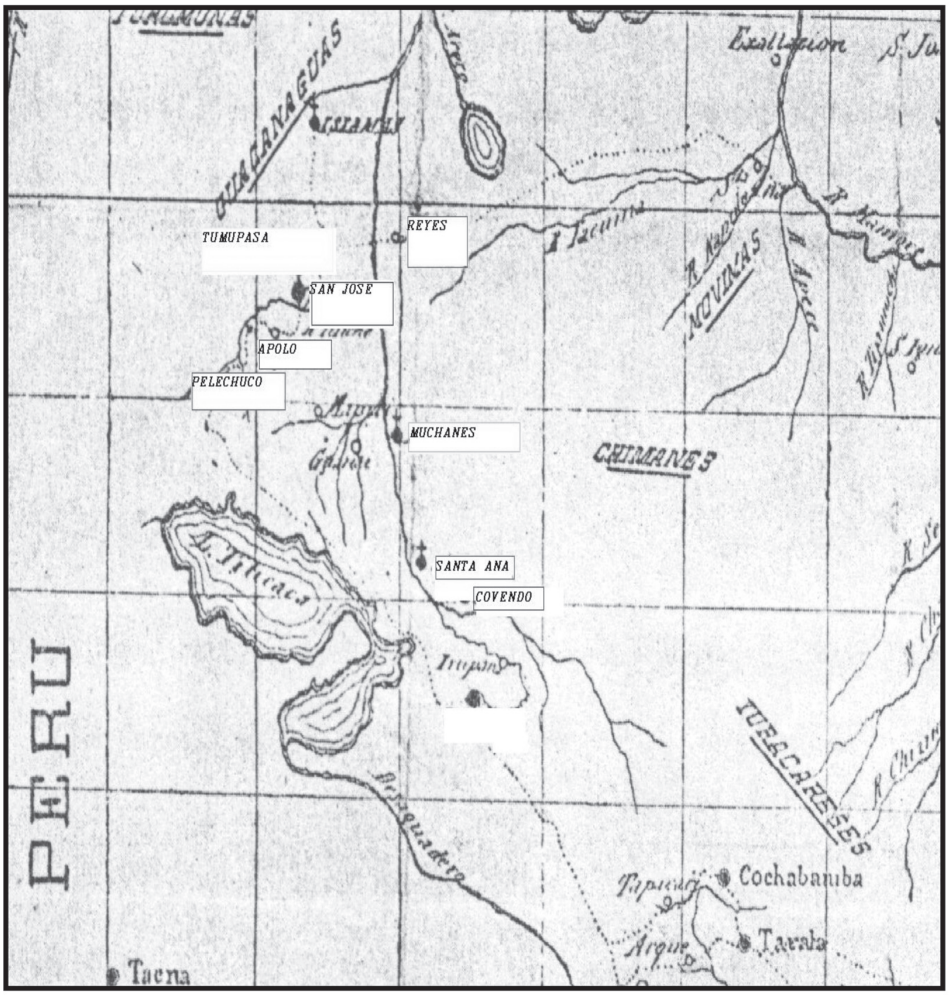
S.A.
**Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba, por otro nombre frontera de Caupolicán.**

## Mapa nº 1. MAPA DEL TERRITORIO MOSETÉN



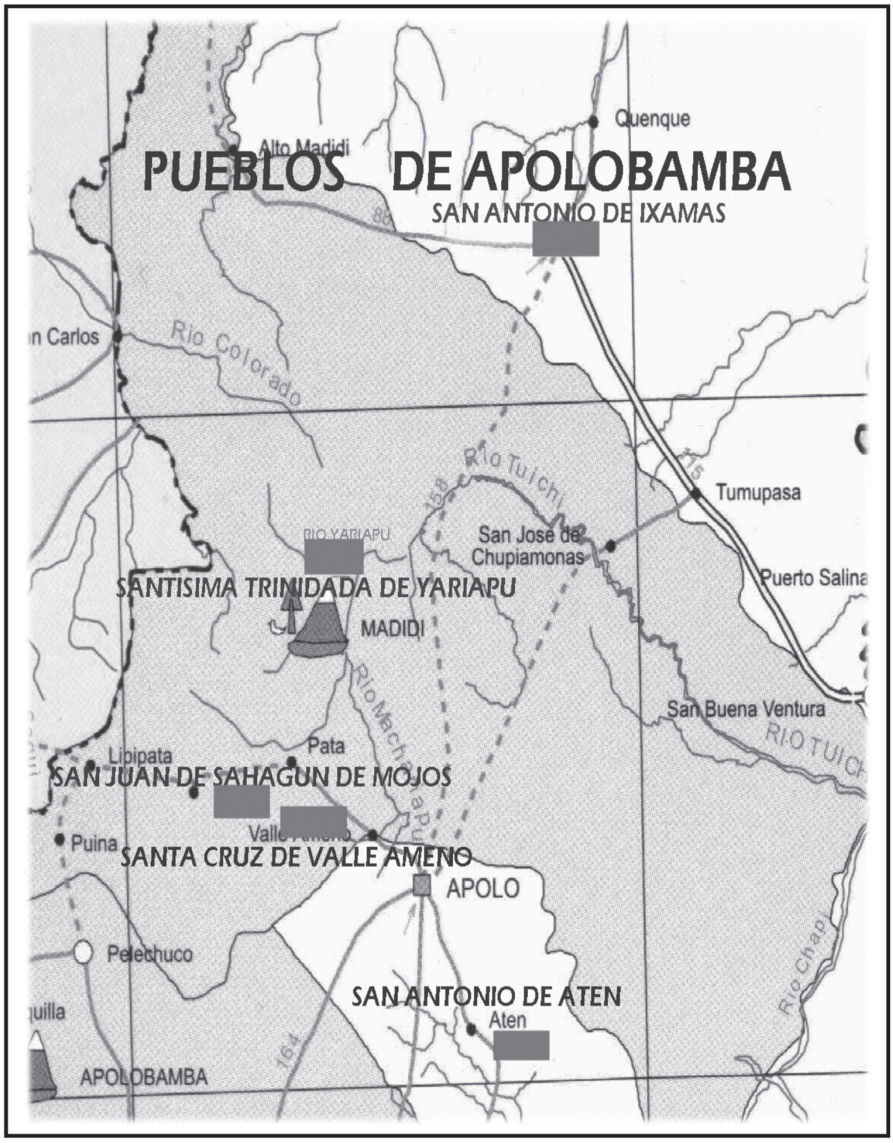

**Fuente:** Instituto Geográfico Militar. **Mapa de Bolivia.** La Paz. 2000

**Mapa nº 2 MISIONES FRANCISCANAS DEL COLEGIO DE LA PAZ**



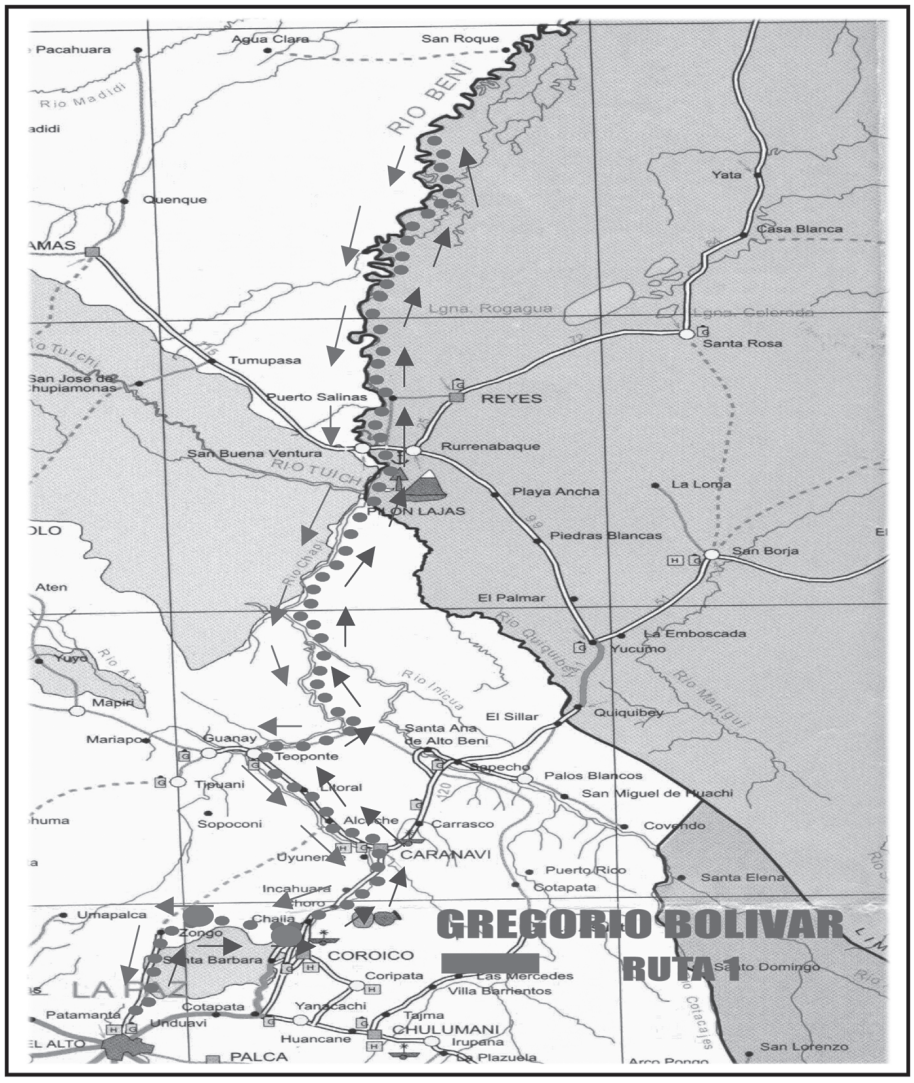

**Fuente:** FONTAURA, Manuel. **Descubridores y exploradores de Bolivia.** Editorial. Los Amigos del Libro. La Paz. 1971

**Mapa nº 3 PUEBLOS FUNDADOS POR LAS MISIONES FRANCISCANAS DE APOLOBAMBA**



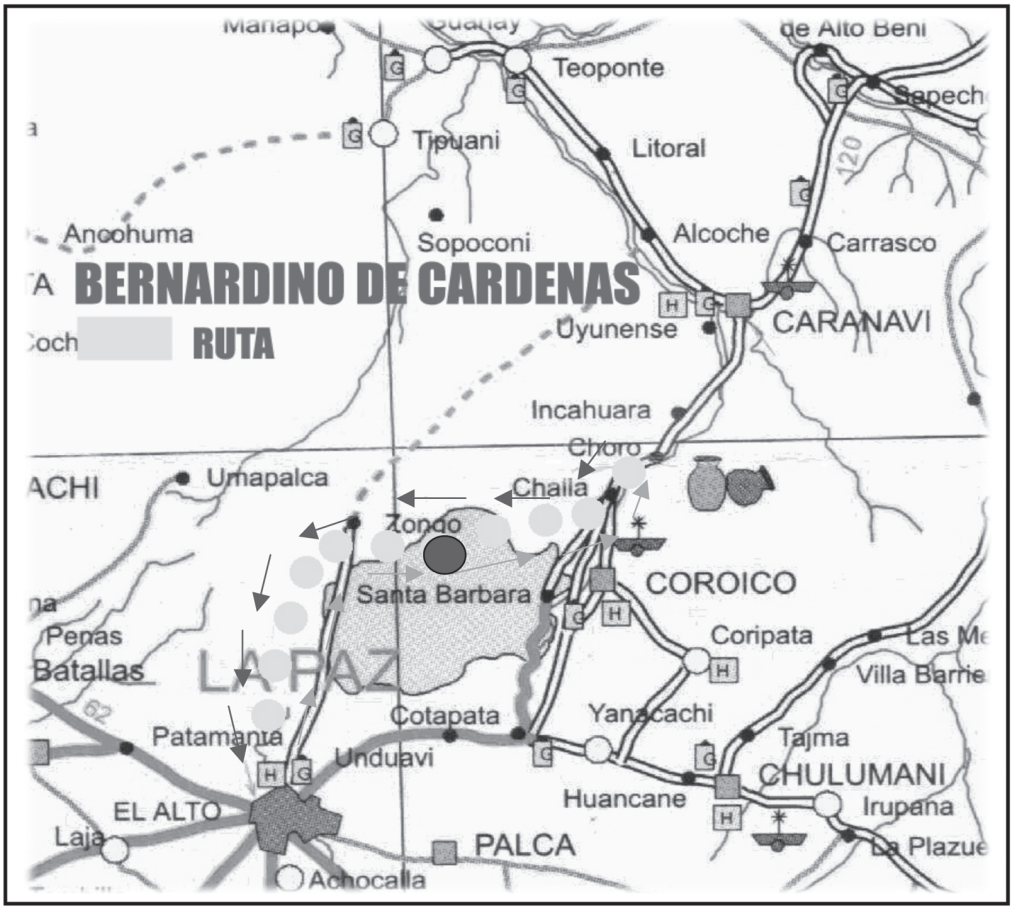

**Fuente:** Elaboración propia

## Mapa nº 4 RUTA DE GREGORIO BOLÍVAR

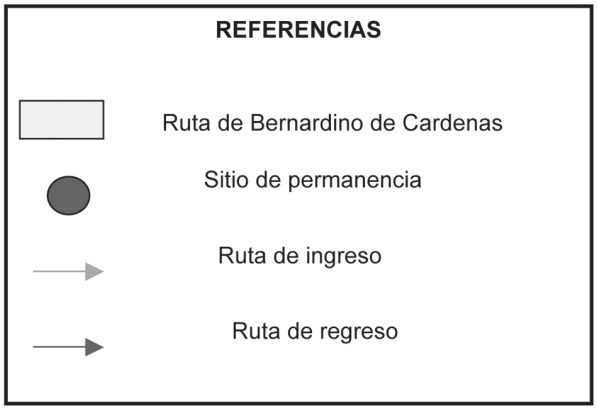



**Fuente:** Elaboración propia

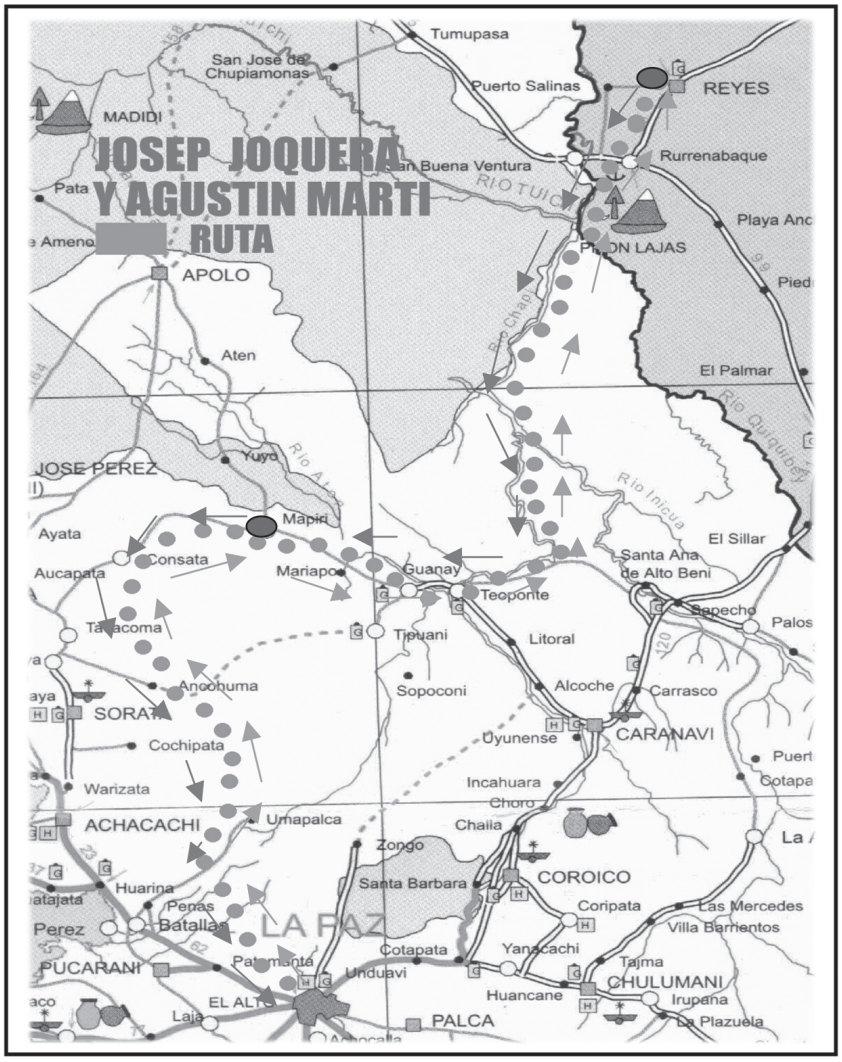
**Mapa nº 5 RUTA DE BERNARDINO DE CÁRDENAS**




**Fuente:** Elaboración propia



## Mapa nº 6 RUTA DE JOSEP JOQUERA Y AGUSTÍN MARTI




**Fuente:** Elaboración propia

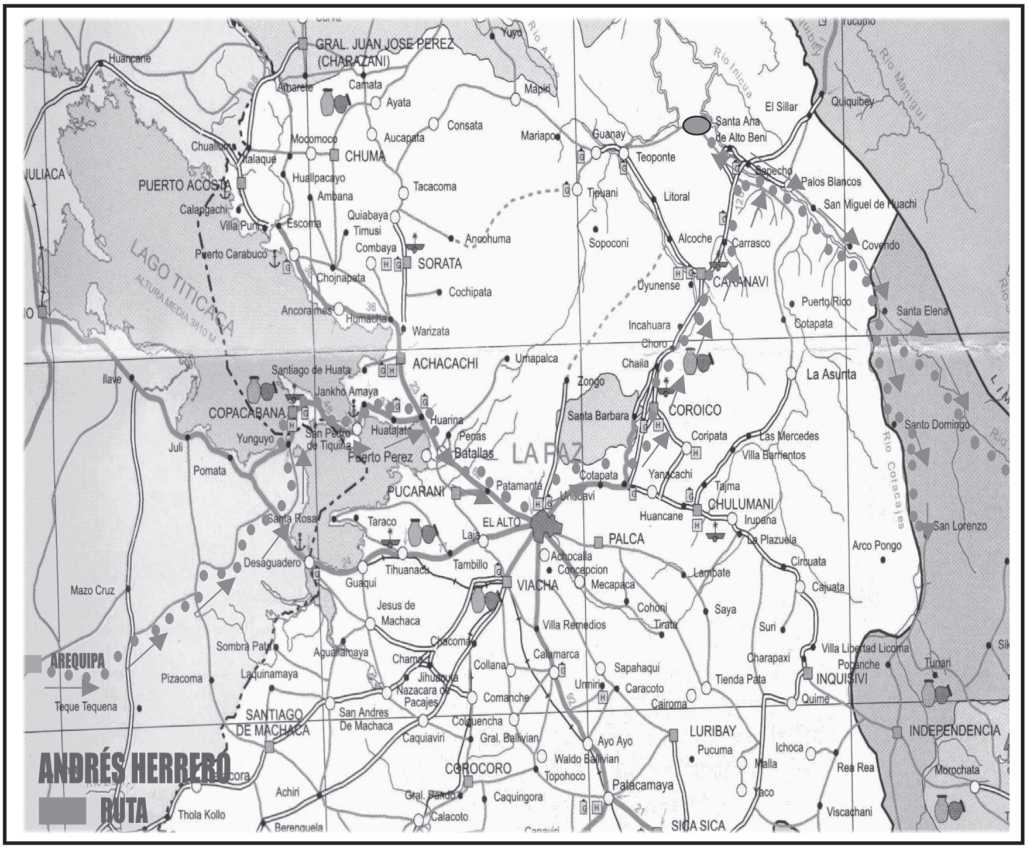
**REFERENCIAS**

- Ruta de Joquera y Marti
- Sitios de permanencia
- Ruta de ingreso
- Ruta de regreso

## Mapa nº 7 RUTAS DE FRANCISCO BORJA

**Fuente:** Elaboración propia

## Mapa nº 8 RUTA DE ANDRÉS HERRERO




**Fuente:** Elaboración propia

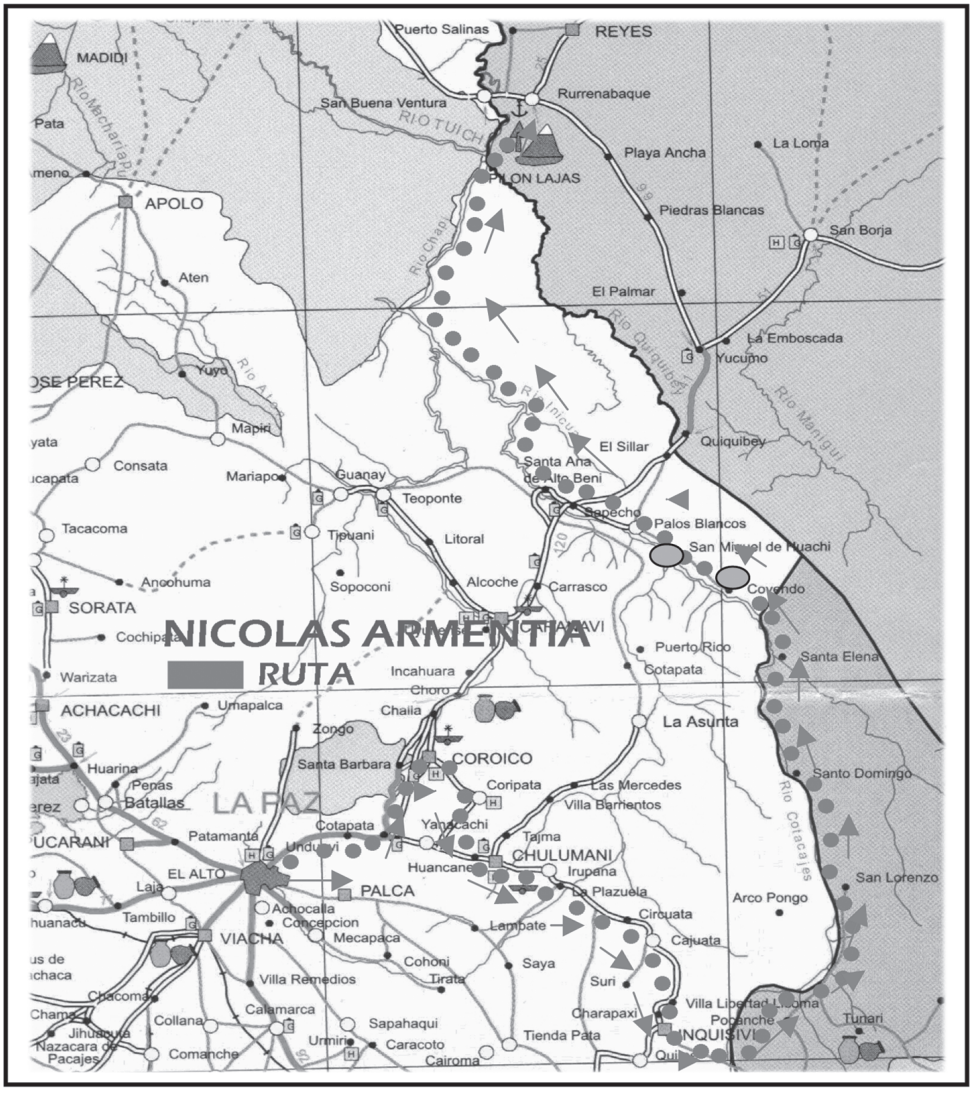
**REFERENCIAS**

Ruta de Andrés Herrero, desde Arequipa, Perú, hasta la Misión de Santa Ana.

Sitio de permanencia

Ruta de ingreso

## Mapa nº 9 RUTA DE NICOLÁS ARMENTIA




**Fuente:** Elaboración propia

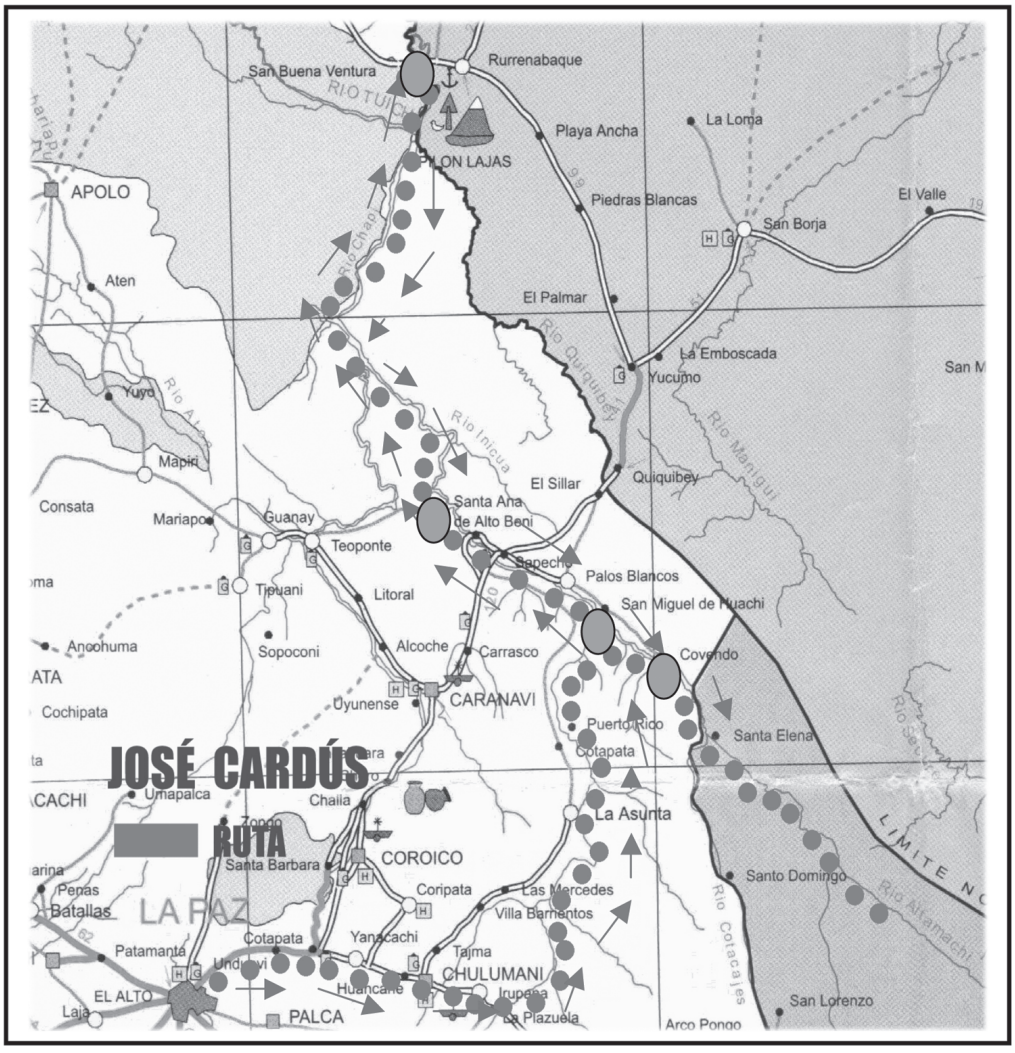
**REFERENCIAS**

Ruta de Nicolás Armentia

Sitios de permanencia.

Ruta de ingreso

## Mapa nº 10 RUTA DE JOSÉ CARDÚS




**Fuente:** Elaboración propia

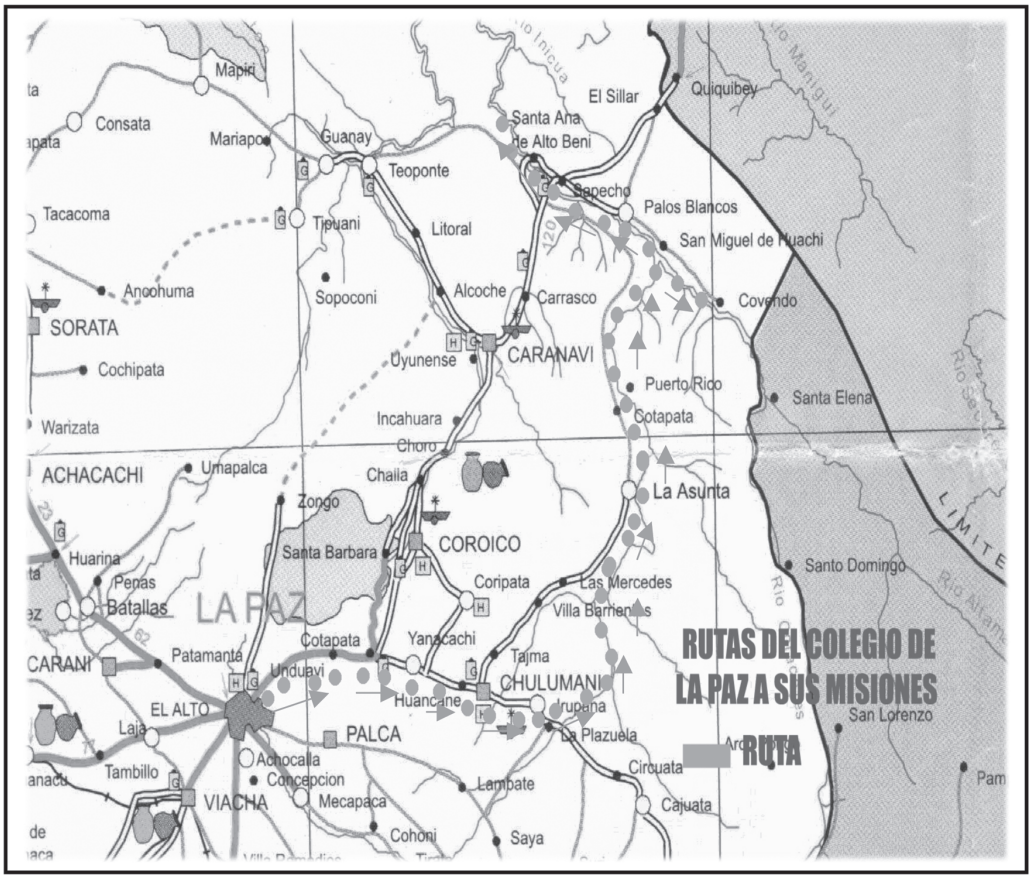
**REFERENCIAS**

Ruta de José Cardús

Sitios de visita y permanencia.

Ruta de ingreso.

## Mapa nº 11 RUTAS DEL COLEGIO DE LA PAZ A SUS MISIONES



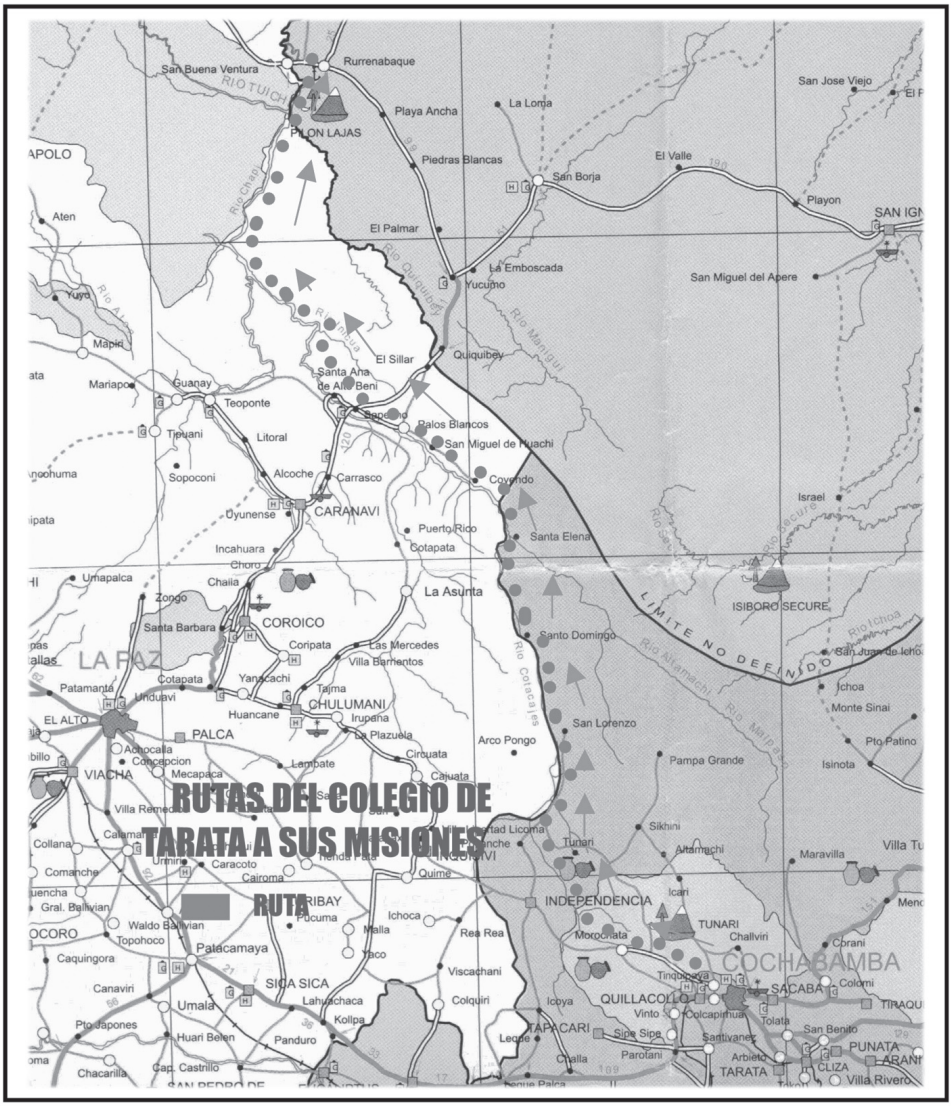

**Fuente:** Elaboración propia

**REFERENCIAS**

Ruta del Colegio de La Paz a sus Misiones.

Inicio de la ruta

# Mapa nº 12 RUTAS DEL COLEGIO DE TARATA A SUS MISIONES




**Fuente:** Elaboración propia

## Cuadro nº 1 MISIONES FRANCISCANAS

| NOMBRE DE LA MISIÓN | UBICACIÓN | RELIGIOSO | FECHA DE FUNDACIÓN | RESULTADOS |
|---|---|---|---|---|
| San Juan de Sahagun de Moxos | Reyes | Baltasar Bultron (Misionero Agustino) | 1690 | Se establece la Misión, se construye una iglesia, convento y talleres. |
| San José de Uchupiamonas | A inmediaciones del río Tuichi | José Martínez | 1716 | La Misión sufrió de viruela y disentería. De 600 habitantes se redujo a 295 habitantes. |
| San Miguel de Muchanes | Mapiri, Tinendo y Muchani | Franciscano Domínguez | 1802 | La Misión fue abandonada |
| San Miguel de Muchanes | Guanay | Franciscano Domínguez | 1815 - 1820 | En este periodo se presentaron epidemias y fugas de indígenas |
| San Miguel de Muchanes | Tinendo y Muchanes | Franciscano Domínguez | 1870 | Se presentó la epidemia de viruela y mató a los nuevos habitantes de la Misión. |
| San Miguel de Muchanes | Tinendo y Muchanes | Franciscano Domínguez | 1890 | Se fundó una nueva Misión |
| Santa Ana | Entre los ríos Bopi y Beni | Andrés Herrero | 1815 – 1820 | Se fundó con 30 indígenas, dada la fertilidad de su suelo y la abundante cacería y pesca, la población se incrementó a 150 habitantes. |
| Santa Ana | Río Bopi | Andrés Herrero | 1821 | El pueblo se trasladó |
| Covendo | Río Guachi en la desembocadura del Bopi | Angel Baldovino | 1839 – 1855 | La Misión sufrió un incendio. |
| Covendo | Se funda a 6 leguas del río La Paz | Benigno Bibolotti | 1857 | La Misión se traslada de lugar, pero no se realiza ninguna construcción. |
| Covendo | Sobre el río La Paz | Luis Zacagni | 1862 | Se construye la nueva Misión, con iglesia, convento y talleres. |

**Fuente:** Elaboración propia.

## Cuadro nº 2 PUEBLOS FUNDADOS POR LAS MISIONES FRANCISCANAS DE APOLOBAMBA

| NOMBRE DEL PUEBLO | UBICACIÓN | RELIGIOSO | FECHA DE FUNDACIÓN | RESULTADOS |
|---|---|---|---|---|
| Santísima Trinidad de Yariapu | En un principio fue fundada a orillas del río Yariapu, afluente del Tuichi | Religiosos Franciscanos | Sin dato | Sin dato |
| San Antonio de Ixiamas | Se fundó a 20 leguas del río Yariapu a la margen izquierda del arroyo Itaca, afluente del Tequeque | Religiosos Franciscanos | 1721 | La mayoría de la población murió producto de la viruela, disentería, fiebres palúdicas y tercianas. |
| Santa Cruz de Valleameno | Sin dato | Esteban de Aramburu | 1720 | Sin dato |
| San Antonio de Aten | Sin dato | Antonio Verrio | 1736 | 75 personas fueron evangelizadas |

**Fuente:** Elaboración propia.

## Cuadro Nº 3 MISIONEROS FRANCISCANOS

| MISIONERO | FECHA | RUTA | UBICACIÓN | RESULTADOS |
|---|---|---|---|---|
| Gregorio de Bolivar | 1621 | Ingresa por la provincia de Larecaja, por Zongo y Challana. Después se dirige al río Beni, Madre de Dios y Mamore. | Zongo | Evangeliza a lo "chunchos" y "Lecos", que son los mosetenes |
| Bernardino de Cardenas | 1622 | Llega de Lima a La Paz, por Camata, de allí ingresa a Zongo. | Zongo | Evangeliza a lo "chunchos" y "Lecos", que son los mosetenes |
| Josep Joquera y Agustín Marti | 1792 | Parten desde La Paz y siguen las siguientes rutas, hasta establecerse en Reyes. Viajan por varios rios: Mapiri, Aten, Tipuani, Chulumani, Covendo, Reyes, Beni, Tuichi y Covendo. | Reyes | Fundan la Misión de San Francisco de Mosetenes |
| Francisco Borja | 1693 | Quetoto, Altamachi | Misión de Mojos | Se evangeliza a los indígenas de los Aguachiles y Lecos, al norte de La Paz |
| Francisco Borja | 1802 – 1806 | | Se traslada cerca de Reyes | Funda la Misión de Nuestra Señora de la Concepción de Cooti. |
| Andrés Herrero | 1815 – 1820 | Rutas: río Suapi, río Bopi, río Quetoto y Río Beni. | Santa Ana | Fundación de la Misión de Santa Ana |
| José de Cardús | 1883 | Parte de La Paz, ingresa por Irupana, pasa a Miguillas y viaja por los rios: Guachi, Beni, Altamachi, Cotacajes y Madidi. | Covendo, Santa Ana, Muchanes, San Buena Aventura y Cavinas | Fue el Visitador de esas Misiones. |
| Nicolás Armentia | 1884 | Ingresa por Pelechuco y recorre los rios: Bopi, Quetoto, Santa Elena, Zongo, Mapiri, Camata, Beni y Madre de Dios | Covendo, Reyes, Apolo y Atén | Se establece en la Misión de Covendo |

**Fuente:** Elaboración propia

# Las transgresiones al estado religioso en el convento de la Purísima Concepción de la ciudad de La Paz (1771-1772)

***Lourdes Uchanier***

## Fundación del Convento de la Purísima Concepción

En 1670 llegaron a la ciudad de La Paz desde Lima Doña María Arze de la Vega como Abadesa y su hija doña María Catalina de Arze Lugo y Ayala como Vicaria, con licencia del Rey Felipe IV para fundar y regentar un convento de monjas bajo la advocación de la Purísima Concepción, debido a *"no haber ningún monasterio ni en ella ni en ochenta leguas en contorno, por cuya causa se hallaban las hijas de padres nobles imposibilitadas de tomar estado de religión"*. Así, el 3 de mayo de 1671, se fundó el Convento de monjas de la Purísima Concepción que fue regentada por las monjas fundadoras hasta 1675 (BRIDIKHINA y JIMÉNEZ, 1997: 33-34).

## Las monjas en la concepción colonial de la mujer

La concepción de la mujer durante la época colonial, proyectaba dos imágenes: Eva pecadora y María la madre de Dios. Las mujeres españolas y criollas pertenecientes a la elite de la ciudad de La Paz, debían seguir el ideal de María, subordinadas al varón (padre, hermano, tío, prelado) y encerradas ya sea en la casa o en el convento. Las monjas del convento de la Purísima Concepción debían seguir este ideal de acuerdo a las reglas y constituciones del convento.

Las monjas debían preservar el recato a través del voto de la clausura porque *"eran mujeres castas, mujeres consagradas, cuyas mortificaciones las convertía en ofrendas expiatorias de la comunidad en que vivían"* (Ibíd. 1997: 22).

El Arzobispo San Alberto señala que la mujer mala, la Eva pecadora, se compara a la mano débil porque *"es una mujer necia, vana y ociosa la que jamás se ha dedicado a las tareas y labores propias de su sexo, gasta juventud y aun su vida en conversaciones, en adornos, en galanteos y en vicios"'* (BRIDIKHINA, 2000: 45). Esta es la imagen que la mano fuerte (Maria madre de Dios) debía eliminar del comportamiento femenino, sobre todo, al interior de un convento femenino como lo era el convento de la Purísima Concepción.

## La visita pastoral como mecanismo de control social al interior del convento femenino de la Purísima Concepción

Las reformas borbónicas generaron un mayor control de la Iglesia respecto al comportamiento femenino y aún más, al de las monjas por el mismo ideal que debían seguir. Para el siglo XVIII, el comportamiento femenino era transgresor de la moral cristiana caracterizándose por la impureza, deshonestidad, inmoralidad, desvergüenza, indignidad, libertinaje (Idem, 2000: 92).

Según las constituciones del convento de la Purísima Concepción, el Obispo de la ciudad de La Paz, debía realizar de manera anual visitas pastorales, con el fin de *observar* el estricto cumplimiento del estado religioso de las monjas. Así, las visitas pastorales se fueron convirtiendo en un mecanismo de control social por parte de la iglesia, frente a las transgresiones del comportamiento de las monjas, tomando en cuenta, el estado religioso de las mismas.

El convento de la Purísima Concepción, desde su fundación en 1671 hasta fines del siglo XVIII tuvo cuatro visitas pastorales con el fin de *"averiguar y saber por escrutinio secreto, que se ha de hacer ante su Señoría Illustrísima las cosas que sean necesarias, y dignas de remedio para la más perfecta observancia arreglada a sus estatutos y según y conforme a sus ordenaciones, así en orden al estado espiritual como al exterior tratamiento, que deben actuarse entre dichas religiosas como quienes deben vivir con*

*la modestia y recogimiento correspondientes a su estado"*[1]. La primera visita fue realizada por el Obispo Fray Matheo de Villafane, en 1718 y las tres últimas visitas fueron realizadas por el Obispo Gregorio Francisco de Campos en 1767, 1771 – 1772, 1780.

Las preguntas realizadas tanto a las abadesas como a las monjas fueron las mismas en las cuatro visitas, asumiendo como dirección el desarrollo estricto de la imagen ideal de la mujer: María la madre de Dios.

La visita pastoral realizada por el Obispo Gregorio Francisco de Campos al convento entre 1771 y 1772, es un ejemplo claro, de las transgresiones al estado religioso, que las monjas habían asumido al ingresar al convento[2]. Por esta razón, las relaciones entre el obispo de la ciudad de La Paz y el convento fueron conflictivas.

## El estado religioso de las monjas de la Purísima Concepción

El estado religioso se basaba en los votos rigurosos de obediencia, castidad, pobreza y clausura. El obispo, llamado también el pastor de las monjas debía velar por el cumplimiento de estos votos, porque se trataba de eliminar aquella mujer vana, escandalosa de Eva pecadora y originar la mujer virtuosa, honesta, casta, humilde representada por María, madre de Dios. Así el estado religioso se formaba por reglas propias del convento, que son las siguientes[3]:

### Para las abadesas

- Es elegida por las monjas y ratificada por el visitador.
- Es una mujer virtuosa, religiosa y honesta.
- No es señora, sino súbdita de las monjas.
- Para remediar ciertas necesidades las monjas pueden acceder a rentas y posesiones, pero no los pueden vender.
- Debe velar por la estricta clausura. Sólo deben ingresar el visitador, el confesor, el médico y los oficiales.
- Velar por la disciplina de la oración.
- Velar por el ayuno a excepción de las monjas enfermas.

### Para las monjas

- Cumplir con los votos de obediencia, castidad, pobreza y clausura.
- Ser fieles cristianas.
- Deben ser no menos de doce años para que después no se quejen de la rigidez del camino que habían tomado.
- El ingreso de cada monja era decisión del conjunto.
- La vestimenta se compone de una túnica, un hábito y un escapulario. Hábito de color blanco como testimonio de la pureza virginal del ánima y del cuerpo. Un manto de estameña o de paño de color azul ya que muestra que el ánima fue hecha de tálamo como la del señor. En el manto y escapulario debían llevar una imagen de Maria cerca al sol con su hijo en brazos y coronada de estrellas, apretada con una cuerda de cáñamo. Un tocado blanco de lienzo que cubra la frente, mejillas y garganta de las monjas y sobre ella un velo negro. Finalmente, debían cortarse el cabello.
- Trabajar eliminando la ociosidad.
- Cumplir la disciplina del silencio.
- Dormir en una cama humilde.
- En caso de comunicarse con una persona ajena debía hacerlo en presencia de dos o tres religiosas, de lo contrario le quitaban el velo negro por un día.

1 **Visita y escrutinio que hizo el Ilustrísimo Señor Doctor Don Fray Matheo de Villafane mi señor Obispo de La Paz en el Monasterio de religiosas de la Pura Concepción de esta ciudad**, foja 262.

2 Es interesante como en la visita pastoral de 1780, el Obispo Gregorio Francisco de Campos, condena implacablemente el uso de las llicllas por parte de las monjas.

3 *Regla y constitución de las monjas del Instituto de la Inmaculada Concepción de la ciudad de Toledo que observan las de la ciudad de Lima en el Perú, 1667.*

- En caso de que una monja recibiese una ofensa de otra, se hincaba ante ella y solicitaba perdón.
- En caso de que una monja no siguiere de manera necia las reglas, la encerraban en una cárcel por tres días y sin el hábito.

Como se puede observar las reglas para cada una de las monjas, las abadesas eran rigurosas.

## Las transgresiones al estado religioso de las monjas de la Purísima Concepción

En 1771, el obispo Gregorio Francisco de Campos junto a don Lucas de Ayoroa y Buluqua deán de la Santa Iglesia, realizó una visita secreta al convento con el fin de observar el estado religioso que habían asumido las monjas y *"para reformar los varios abusos y corruptelas, que notó en el"*[4] cuando había realizado las anteriores visitas.

Después de celebrar la misa del espíritu santo y dar la sagrada comunión a cada una de las monjas del convento, el Obispo *"estando junta toda la comunidad de religiosas, les hizo una breve platica, reduciéndose su asunto a exhortarlas al cumplimiento de los votos, que hicieron en su profesión, y a todo lo que deben ejecutar como esposas de Jesucristo señor nuestro, para agradarlo"*[5]

El Obispo concentró la inspección de la observancia religiosa, en la botica, la panadería, locutorios, tornos, puertas, cerca y algunas celdas que dan a la calle para evitar que por sus ventanas, sean vistas las monjas. El cumplimiento del estado religioso de cada una de las monjas, se realizó mediante una serie de preguntas destinadas a determinar posibles transgresiones, así las preguntas para las abadesas fueron las siguientes[6]:

- Si las monjas cumplen estrictamente con los votos de su profesión.
- Si cumplen con las constituciones del convento.
- Si todas las monjas, con excepción de las enfermas, van a rezar el oficio divino por la mañana y por la noche.
- Si en la distribución de las horas canónicas se observa que la comunidad religiosa reza, de acuerdo, a las constituciones.
- Si las que tienen oficio desempeñan su cargo con el celo y exactitud que corresponde.
- Si ha observado que alguna de las monjas ha mantenido comunicación con personas seculares y si esto ha producido escándalo y mal ejemplo tanto a las personas de fuera como del interior del convento.
- Si las monjas solicitan licencia a la abadesa para recibir visitas.
- Si a la hora de recibir las visitas se encuentran las monjas escuchadoras.
- Si ha observado algún desorden que requiera de reforma, en cuanto a la clausura, la modestia en el traje y el recogimiento de las monjas.
- Si ha cumplido con todo lo ordenado, en las dos anteriores visitas realizadas al convento.

Para las monjas[7]:

- Si la abadesa ha cumplido con las obligaciones de su cargo, vigilando la observancia religiosa y corrigiendo los desórdenes que podrían llegar a realizar las monjas.
- Si la abadesa ha asistido a las monjas en sus enfermedades puntualmente y con amor.
- Si la abadesa ha procurado que los oficios recaigan en las monjas de edad, juicio y madurez.
- Si las monjas cumplen con los votos de su profesión.
- Si las monjas cumplen con las constituciones del convento.
- Si las monjas rezan por las mañanas y por las noches en el coro el oficio divino.
- Si en la distribución de las horas canónicas, se observa que la comunidad religiosa reza de manera puntual.

4 *Autos de visita y pesquisa secreta del Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción 1771-1772,* foja 171r.
5 Ibíd., foja 154r-154v.
6 Ibíd., foja 155r-156r.
7 Ibíd., foja 156r-156v.

- Si las monjas que tienen algún oficio en el convento desempeñan su cargo con el celo y la exactitud que corresponde.
- Si alguna monja tiene frecuente comunicación con personas seculares y esto ha producido escándalo y mal ejemplo a las personas de fuera como del interior del convento.
- Si las monjas solicitan licencia, a la abadesa para recibir visitas en el locutorio.
- Si las monjas escuchadoras, se encuentran en el locutorio a la hora de las visitas.
- Si ha notado algún desorden que requiera reforma, en cuanto, a la clausura, la modestia en el traje y el recogimiento de las monjas.

Dadas las preguntas anteriores, se podrá notar como se enfocaban al cumplimiento del estado religioso de cada una de ellas, con el fin de llegar a la imagen perfecta de María, madre de Dios y determinar las posibles transgresiones al estado religioso.

Don Lucas de Ayoroa y Buluqua Deán de la Santa Iglesia, Provisor y Vicario General propietario, fue el encargado de recibir las declaraciones tanto de las abadesas como de las monjas del convento. Dadas estas declaraciones, se habían confirmado las denominadas *"corruptelas y abusos"* que había observado el Obispo en las anteriores visitas que fueron las siguientes:

- Las monjas se asomaban a las ventanas y eran vistas desde fuera, transgrediendo el voto de la clausura que debían de seguir estrictamente, por esto el Obispo había mandado realizar contra rejas para las ventanas que daban a las calles.
- Las monjas habían vendido medicamentos al público en general, siendo que la botica debía funcionar sólo para las necesidades del convento, porque relacionaba a las monjas con el público transgrediendo la estricta clausura que debían observar las monjas. Así, el obispo mandó que la botica se use solo para las necesidades del convento.
- Las monjas habían realizado los negocios de fuera, a través, de las criadas mozas. Las criadas mozas no regresaban a la hora reglamentada por el convento haciendo que las puertas se encuentren abiertas por más tiempo. Por esto, el obispo mandó que las monjas realicen sus negocios de fuera, a través, de las criadas ancianas y de sano juicio y así no transgredían las normas de entrada al convento.
- Las monjas tenían más de dos criadas en el convento, el obispo mandó que se redujeran solamente a dos criadas y así no transgredían el voto de la humildad que habían asumido las monjas.
- En el convento existía un coro viejo que ocupaba un espacio mayor del que requería, por esto el obispo mandó construir otro coro en su lugar y usar el espacio que dejaba para la construcción de confesionarios y comulgatorios.

Ante esta situación, doña María Gregoria de la Presentación y doña María Gregoria de la Purificación, Abadesas del convento señalaron que no habían cumplido con las disposiciones del Obispo haciendo hincapié en que *"para ello [se necesita] mucho dinero que no tiene el Monasterio; pues carece aún de lo preciso para mantener a las religiosas, por lo poco que se cobra [de las rentas]"*[8]

- *"al primer cargo de las contra rejas en las ventanas, que caen al campo; que las religiosas, a cuyas celdas pertenecen, reconvenidas se descargaron, con la imposibilidad de poderlas costear, por su pobreza; y en este extremo, será (…) obedecido, haciendo el coste el monasterio de dichas rejas; y la del locutorio"*[9]
- No se cerró la botica *"aunque tuvimos animo serio de que no se vendiese medicamento alguno (…) fueron las plegarias de algunos enfermos de la ciudad, que valiéndose de las religiosas, sus parientas, y conocidas representaban la urgentísima necesidad (…) o porque no los había en las boticas de fuera que los médicos desconfiaban de su virtud, atendiendo estaban pasados (…) [que] no nos pudimos negar a concederlos"*[10]
- El número de mandaderas de más edad, que se tiene en el convento no alcanza para atender a las religiosas.
- En cuanto a las criadas *"se crían en el santo temor de Dios y siendo huérfanas cogen tal amor a la religión y a las religiosas, que las ayudan en lo espiritual y en lo temporal (…) y en los oficios a que son destinadas las religiosas, de cantoras, arpistas y enfermeras, organistas, sacristanas, vicarias,*

8 Ibíd., foja 153r – 263r.
9 Ibíd., foja 182r.
10 Ibíd., foja 182v.

*porteras, panaderas (…) y así mismo al lavado de sus ropas y hábitos y a la costura con que socorren sus necesidades, y el vestuario propio de las criadas; y en esta consideración se ha de servir V.S.Y. de mantenerlas en posesión tan piadosa"*[11]

- "esperamos de la claridad de V.S.Y. para quietud y sosiego de nuestros espíritus tan miserables, y dignos de compasión, estando prontas a que se espesen las rejas y se pongan contra rejas menudas como advitrare V.S.Y. para precaver cualesquiera inconvenientes"[12]

Para el Obispo esta situación no importaba ya que el estado religioso que habían asumido las monjas al ingresar al convento, debía cumplirse estrictamente porque, eran esposas de Jesucristo y no podía ser transgredido. De esta manera, hacia julio de 1772, el Obispo emitió su sentencia mandando lo siguiente:

- La obra de las contra rejas debe ser pagado por el convento y no por las monjas, tomando en cuenta que desde que la mandaron hacer *"ha gastado mayores cantidades en cosas menos importantes, y acaso superfluas"*[13]**.**
- La botica debe usarse solo para las necesidades del convento.
- Las criadas ancianas y de sano juicio deben encargarse de los negocios de fuera de las monjas.
- Las monjas solo podrán tener dos criadas.
- Concluir por lo menos el coro bajo.

Así, el Obispo condenaba severamente las transgresiones mencionadas y defendía el estricto cumplimiento del estado religioso de las monjas, ya que ellas debían seguir el ideal de María, la madre de Dios y obedecer rigurosamente al Prelado, es decir, al Obispo.

De esta manera, esta visita demuestra las relaciones conflictivas que existían entre el Obispo y el convento de monjas, ya que ellas habían transgredido el estado religioso que asumieron al ingresar al convento.

## Conclusión

Las monjas del convento de la Purísima Concepción de la ciudad de La Paz, debían alcanzar un estado religioso basado en el ideal de María, la madre de Dios. Para esto habían aceptado votos de silencio, castidad, humildad, obediencia y clausura, al ingresar al convento. El Obispo debía observar el estricto cumplimiento del estado religioso de las monjas realizando visitas anuales de acuerdo a las normas y constituciones del convento. Así, las visitas pastorales se habían convertido en un mecanismo de control social al interior del convento femenino. Sin embargo, las relaciones entre el Obispo y el convento femenino fueron conflictivas, ya que las monjas transgredían el estado religioso que habían asumido al ingresar al convento, tal como se muestra en la visita secreta que realizó el Obispo Gregorio Francisco de Campos entre 1771 y 1772.

11 Ibíd., foja 182v-183r.
12 Ibíd., foja 184r.
13 Ibíd., foja 184v.

## Bibliografía

BRIDIKHINA, Eugenia
2000 ***"Sin temor a Dios ni a la justicia real" (Control social en la Audiencia de Charcas a fines del siglo XVIII).*** Tesis para optar la maestría de la Universidad de la Rábida. Año académico 1998. La Paz-Bolivia, .
2000 ***La mujer en la historia de Bolivia imágenes y realidades de la colonia (Antología).*** Ed. Anthropos. La Paz, .

JIMENEZ CH., Iván P. y BRIDIKHINA, Eugenia
1997 ***Las esposas de Cristo. Vida religiosa y actividades económicas en los conventos femeninos de Charcas del siglo XVIII.*** Ministerio de Desarrollo Humano, Subsecretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales y la Coordinadora de Historia. La Paz, Bolivia.

### Documentos

***"Visita y escrutinio que hizo el Ilustrísimo Señor Doctor Don Fray Matheo de Villafane mi señor Obispo de La Paz en el Monasterio de religiosas de la Pura Concepción de esta ciudad".*** En: Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez Arzobispado de La Paz. Volumen Nº 31, Fs. 261 – 266.

***"Autos de visita del Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción de esta ciudad años de 1767".*** En: Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz. Volumen Nº 55, Fs. 346 – 392v.

***"Autos de visita y pesquisa secreta del Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción 1771 – 1772".*** En: Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz. Volumen Nº 67, Fs. 153 – 263.

***"Visita Pastoral del Monasterio de Concepcionistas en 1780".*** En: Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz. Volumen Nº 80, Fs. 156 – 164.

# Clasificaciones y representaciones sociales en la Nueva Granada del XVIII: Naturalización y desnaturalización del honor

*Margarita Garrido*[1]

Las clasificaciones sociales subyacen a las representaciones del orden social y constituyen por tanto un **campo de contienda política**. Esa contienda se puede estudiar en los discursos de funcionarios, en los ensayos de escritores o en los documentos de registro que va dejando a su paso la interacción de las personas. Como en el régimen de representación colonial la clasificación social en castas implicaba una clasificación *moral* y se legitimaba como *natural,* la contienda se presentó por parte de algunos individuos y grupos de las castas, en la búsqueda de reconocimiento de sus virtudes y excelente comportamiento *(moral).* Ello implicaba contrarrestar la atribución de defectos como derivados *naturalmente* del color de la piel. En el siglo XVIII en Nueva Granada, hay interesantes indicios de estos intentos de **desnaturalizar** las diferencias y más bien enfatizar en valores morales, o mejor separar la moral de las diferencias de la piel.

## La polisemia de las clasificaciones: Color y moral corresponden "naturalmente"

Las primeras clasificaciones europeas de los pobladores del Nuevo Mundo se inscribieron, no sin dificultad, en la representación del mundo de la cristiandad, de acuerdo con la cual los europeos eran los descendientes de Jafet, el hijo amado de Noé, mientras que los africanos y asiáticos lo eran de Cam o de Sem. En los designios de la Providencia estaba que los descendientes de Jafet poblaran a América y se impusieran sobre los pobladores primitivos. Como es bien sabido el debate sobre el origen de estos últimos y de este cuarto continente dio lugar a grandes controversias. Lo que queremos resaltar es la representación por la cual únicamente los *cristianos viejos*, es decir las personas que no se encontraban *mezcladas* con judíos, moros y africanos (pueblos descendientes de Cam o de Sem) podían establecerse legítimamente en las colonias hispaoamericanas.[2] Ese diseño de la cristiandad que implicaba diferenciación y jerarquización religiosa y racial al mismo tiempo se proyectó en las colonias hispanoamericanas. En un principio sirvió para clasificar a los pobladores primitivos equívocamente como indios, pero especialmente como bárbaros. Aunque los cronistas se esforzaron en caracterizar física y moralmente a cada pueblo dentro de los códigos de la retórica medieval), poco a poco se impuso la generalización del nombre de indios y la atribución de barbaridad especialmente justificada por las prácticas religiosas a su vez calificadas como idolatría. **En el Antiguo Testamento las diferencias religiosas correspondían a razas, pero lo que se esgrimió para adelantar empresas como las Cruzadas fue la diferencia de creencias.** En la conquista, también fue la idolatría la clave de la justificación de la llamada *guerra justa*, pero al mismo tiempo se operó **la naturalización** de las diferencias religiosas al inscribirlas en un conjunto de inclinaciones morales de los pueblos y razas, como lo hicieron los cronistas. La operación siguiente fue generalizar la denominación de *indios* y las atribuciones morales de manera que aparecieron como naturales, y por supuesto sirvieron a la justificación de la dominación. Como dijo Ginés de Sepúlveda, "Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos…" [3]

En esta manera se trasladó a América la clasificación religiosa y se readaptó a la diferencia entre españoles e indios. Como ha dicho Walter Mignolo, una clasificación de pueblos producida en y para un contexto e *historia local,* se convirtió en un *diseño global* que se naturalizó en el curso de los procesos de colonización europeos.

En la sociedad colonial hispánica se pasa de la clasificación dual inicial y su frustrado proyecto de separar la *república de españoles* con sus ciudades y la *república de in*dios con sus pueblos, a la clasificación social de *castas* que representa la sociedad como una escala de superiores a inferiores donde a la jerarquía de color corresponde no sólo la jerarquía económica social y política sino la moral.

En la Nueva Granada el proceso de mestizaje fue uno de los más notorios, pues en el último cuarto del siglo XVIII la población mestiza por las variadas mezclas de indios, blancos y negros había reemplazado

1 Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

2 Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816),* Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, 57.

3 Juan Ginés de Sepúlveda (1987) *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (1548).* México: Fondo de Cultura Económica, 153.

a la población india en grandes proporciones y constituía en los cálculos más conservadores, el 47% de la Audiencia de Santa Fe.[4] Además del creciente mestizaje, la urbanización y la hispanización se habían incrementado. Para entonces la clasificación y las representaciones habían cambiado notoriamente. El mestizaje había hecho necesario producir nuevos nombres de acuerdo a los rasgos físicos resultantes de las múltiples mezclas. Los padrones locales diferencian a los habitantes como españoles, pardos, montañeses, mestizos, mulatos, zambos y negros. La clasificación basada en las características corporales refuerza la *naturalización* de las diferencias sociales, a la que se le asignan atributos morales, lo que constituye una operación legitimadora de las jerarquías. El ejemplo de los cuadros de castas –producidos en México y en Quito especialmente– es revelador. Si resumimos lo que dice en una de las colecciones mexicanas tenemos claro esta correspondencia de jerarquías raciales y morales, es decir la naturalización de las diferencias morales.

| Padre y madre | Hijo –a | Características morales atribuidas |
|---|---|---|
| Español e india | Mestizo | Humilde, quieto y sencillo |
| Mestizo y española | Castizo | Afición al caballo |
| Español y castiza | (español) | Fruto bello igual a su padre |
| Blanco y negra | Mulata | Orgullo y despejo |
| Español y mulata | Morisca | Conforme a doctrina |
| Español y morisca | Albino | Corto de vista, débil suave y benigno |
| Español y albina | Tornatrás | Torna atrás en figura genio y costumbres |
| Mulato e india | Calpamulato | Indócil genio fuerte cuerpo cortiancho |
| Calpamulato e india | Jíbaro | Inquieto y siempre arrogante |
| Negro e India | Lobo | Mala ralea, herodes son de bolsas y faltriqueras |
| Lobo e india | Cambujo | Pesado, perezoso, de ingenio tarde |
| Indio y cambuja | Zambaigo | No hay maturranga que no la entiendan |
| Mestizo y mulata | Cuarterón | Capcioso |
| Cuarterón y mestiza | Collote | Fuerte y osado |
| Coyote y morisca | Albarazado | Se inclina a hurtos y chascos |
| Albarazado y Tornatrás | Tente en el aire | Injerto malo |

Hay varios aspectos de la contienda por la clasificación social y la representación de la sociedad que se desprendía.

La generalización o la especificación:

Los informes de los gobernantes de Nueva Granada del siglo XVIII están lejos de ocuparse prioritariamente de idolatrías o de las misiones. El problema social más prominente que es el de la pobreza, es tratado invariablemente con referencia a la población que se llama las castas, los libres, la plebe, gente infame, de baja esfera, y frecuentemente se identifica con trashumantes, inquietos, cavilosos, vagos y mal entretenidos. Mientras que de la representación de la sociedad como una escalera de numerosos peldaños de colores en la que se asciende o desciende, hay indicios en muchas expresiones especialmente entre las castas, la representación de la sociedad como dos mundos, dos esferas, separados por una línea de difícil paso, es más común entre notables y gobernantes. Por ejemplo, los comisionados encargados de conformar las milicias, crearon la categoría de *libres de todos los colores* pues las pequeñas diferencias no importaban mucho sino la gran diferencia entre los de colores y los blancos. Pero para los individuos de diversos mestizajes, los matices de color eran importantes, pues afectaban su inscripción en la jerarquía social y moral naturalizada y compartida, y por tanto sus relaciones de diferencia o de igualdad con los demás.

El sentido de las medidas jurídicas hacia la exclusión o la inclusión:

- Una mirada a vuelo de pájaro podría llevar a sostener que en la colonia a medida que la dominación y la evangelización avanzaban, se dieron procesos de ajuste de las barreras étnicas, hacia la mayor exclusión.
- Si inicialmente se admitieron los matrimonios entre *nobles* españolas e indígenas, luego se prohibieron.
- Si en Trento se exigió a los misioneros el aprendizaje de las lenguas para evangelizar, en el último cuarto del siglo XVIII hasta se prohibió el chibcha.
- Si inicialmente se toleraron ciertos sincretismos religiosos para lograr la cristianización, luego se persiguieron.

4 Hermes Tovar Pinzón et al. *Convocatoria al número*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994.

- Los mecanismos de selección en los colegios se fueron refinando para resituar las barreras sociales, ajustando las puertas de exclusión e inclusión para permitir sólo a los llamados de estamento noble o de *alta esfera*.

Lo mismo podría decirse de la Pragmática de matrimonios de 1776 que buscaba resguardar la diferencia de las elites con respecto a las castas, como si se hubiera resignado a tener no las *dos repúblicas* que quiso instaurar en el siglo XVI – de españoles e indios- sino otras dos – la de los notables y la de las castas, o el pueblo o la plebe. Y de la reforma de las audiencias de hispanoamérica reemplazando a los oidores criollos que habían llegado as ser mayoría, por los peninsulares.

La persistencia de la idea de la **naturalización** de las diferencias:

Es perturbador notar que cuando en el discurso de los funcionarios empezaba a verse una clasificación más política, aparece una nueva legitimación para la idea de las diferencias y jerarquías naturales entre razas, y esta vez legitimada por la ciencia. En la producción colonial de saberes ilustrados, la clasificación moral de los pueblos fue reinstalada en un registro científico. En el Semanario del Nuevo Reino de Granada dirigido por el naturalista Francisco José de Caldas, la población fue clasificada de acuerdo con el clima y la raza atribuyéndole a esa asociación virtudes y defectos de carácter y moral: a las gentes y a los pueblos de las zonas cálidas de las dos costas marítimas y de los valles de los grandes ríos Cauca y Magdalena, con fuerte presencia negra, zamba y mulata se les atribuyó un temperamento rebelde, perezoso y holgazán, y a los de tierras altas en las que indígenas y blancos se mestizaron, se les atribuyó un carácter tranquilo y obediente.[5]

Pero la contienda era más compleja que lo que estas observaciones sugieren:

La observación de los procesos desde más cerca no nos permite sostener que lo que se dio fue un proceso cada vez más excluyente. La historia es más compleja. El refinamiento de las exclusiones era precisamente la respuesta a las trasgresiones de las barreras sociales. Las clasificaciones sociales constituyen un campo de contienda histórico, que hace parte de la lucha entre representaciones del orden social que se da en todas las sociedades. [6]

Los funcionarios que usaban las clasificaciones sociales naturalizadas y los científicos que las legitimaban, no eran los únicos actores en la contienda por la clasificación y la representación del orden social. La gente, en la interacción cotidiana, hacía uso de las clasificaciones en el trato de unos a otros. En los encuentros en la calle, en la plaza, en la iglesia, en el mercado o en las casas personas de todos los grupos sociales, resignificaban los términos de clasificación, redistribuían los atributos y producían otros términos para enfrentar la necesidad del reconocimiento del que creían ser su lugar social frente a los demás. Podemos decir que hay una contienda entre clasificaciones sociales. Esa es una contienda política, en cuanto las clasificaciones alimentan las representaciones del orden social que legitiman jerarquías de poder, definen quién debe mandar a quién, preceder o ser mirado en más por quién.

Frente al proceso de **naturalización** de las diferencias se daban otros dos muy ligados entre sí que cuestionaban esa naturalización, que iban hasta cierto punto en contravía de esa representación de pirámides jerárquicas correspondientes (la económica-social, la del color y la moral). Por un lado la valoración de las prácticas, de los comportamientos de las personas **desligándolas de su color de piel**, es decir **desnaturalizando** lo moral. Por otro lado la **individuación** frente a la generalización de atributos morales a familias, vecindarios, o pueblos, es decir la valoración de las personas individualmente, no solamente por su origen y pertenencias agnaticias. Estos dos procesos llevan a una operación de **moralización** de las diferencias, que se dará precisamente en nuevos usos y sentidos del honor. (Podría ser una versión colonial de lo que se ha llamado la espiritualización del honor).

Lo que encontramos es que muchas de las representaciones del orden social emitidas por notables o funcionarios eran **duales** y que los descriptores usuales de las dos *esferas* que se separaban, conectaban lo racial y lo económico al honor, y lo traducían en *distinción,* en mayor lealtad al rey, en buenas maneras y en "autonomía". Pero las caracterizaciones de los dos grupos o el énfasis que se pone en algunos de los aspectos que los diferencian varía, especialmente por la ambigüedad del significado del

5 Francisco José de Caldas (1808) "Del influjo del clima sobre los seres organizados" en *Semanario del Nuevo Reino de Granada,* Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942, tomo 1, 136-196.

6 "Por una parte, la noción de representaciones colectivas, tomada en préstamo a Mauss y a Durkheim, nos faculta para pensar de manera más compleja y dinámica las relaciones entre los sistemas de percepción y de juicio y las fronteras que atraviesan el mundo social. Incorporando las divisiones de la sociedad (que no son de ninguna manera reductibles a un principio único), los esquemas que generan las representaciones deben ser considerados, al mismo tiempo, como productores de los social puesto que ellos enuncian los desgloses y clasificaciones posteriores". R. Chartier (1992) *El mundo como representación,* Barcelona: Gedisa, p. IV. Para entender la noción de luchas de representación, ver especialmente 45-62)

honor que alude tanto a la prevalencia social como a la virtud. Para algunos notables, ellos son *sujetos de distinción* y como lo indica esa expresión, deben estar separados de los *plebeyos;* para algunos abogados, desde el punto de vista del derecho, los sujetos de honor deben dar el ejemplo al público en la obediencia a las autoridades.[7] Para otros el honor remitía a la cantidad de autonomía, de posibilidades, de dignidad. El paradigma inicial era que la *gente de honor* es libre, la *gente pobre vive avasallada*, expuesta a soborno y corrupción.[8] Y la falta de autonomía se traduce en inmoralidad como en los casos de *criaturas* de otro al que sirven.[9]

En algunos casos encontramos que la división dual se expresa en términos morales solamente, entre hombres *buenos* (que viven en sociedad, con religión, con honor y educación) y hombres *malos* (generalmente vagos y arrochelados, o fanfarrones y calumniadores).[10] En esta clasificación por ejemplo cabe unos que habiendo nacido en la alta esfera se vuelven fanfarrones y calumniadores y pasan a ser alineados con los vagos y arrochelados. Es por este camino que se dio más fuertemente la contienda por el significado a las jerarquías sociales y sobre todo la búsqueda de fisuras a la correspondencia entre lo racial, lo económico y lo moral.

En la contienda, los plebeyos conseguían -con frecuencia por determinar-, algunos logros como oficios concejiles en las poblaciones pequeñas y medianas, una buena reputación por sus procederes y también se apropiaban de las buenas maneras y el estilo cortesano en el hablar que correspondía a la nobleza.[11] Con una concepción un poco diferente, algunos plebeyos lucharon persistentemente por su autonomía tratando de vivir sin amo o patrón, y alejados de el control de las autoridades civiles y eclesiástica es decir del la vida *en policía y a son de campana*. Las autoridades quisieron verlos como maleantes y los sintieron como una amenaza por lo que fueron fuertemente perseguidos. Son los casos de los llamados arrochelados acusados de vivir fuera del control de la iglesia y el alcalde. [12]

Nos interesa señalar estas fisuras o inconsistencia del sistema de honor y jerarquía, en el que la base natural de la clasificación remitía a condiciones de nacimiento: blancura, legitimidad, hidalguía, cargos y bienes que traían aparejadas las virtudes nobles: como la piedad, la lealtad y la veracidad. Para finales del siglo XVIII la realidad era no solamente que los mestizos (mezclados) e ilegítimos fueran la mayoría sino que aunque no poseía los bienes, si practicaban éstas y otras virtudes públicas como la obediencia y cumplía con las obligaciones religiosas. Arriba mostramos cómo podríamos hacer una historia de hitos que sugieren el aumento paulatino de la discriminación. Pero también debemos mostrar cómo hubo indicios de inclusión y reclasificación especialmente a fines del XVIII, los cuales, aunque no socavaban el régimen de representación basado en la diferencia moral como derivada de la diferencia racial, reconocían sobre todo habilidades y en algunos casos virtudes.

Por ejemplo las Ordenanzas para plateros emitidas en 1776 permitieron poner taller ("obrador") a indios, mestizos y mulatos, por ser ellos la mayoría de los mas hábiles individuos del gremio;[13] en 1777 en La *Instrucción de gremios, en general para todos los artífices*, se admite formalmente a los mestizos a los oficios artesanales (ya los estaban ejerciendo desde el XVII por ejemplo en Cartagena) sin distinción;[14] en el mismo decenio mestizos y mulatos fueron admitidos en Batallones de Libres de todos los colores. No obstante en esos mismos años hubo un intento de mantener separados a los blancos notables cuando por la Pragmática Real de 1776 se devolvió a los padres la autoridad sobre los hijos en materia de matrimonio para que propendieran por casarlos entre iguales. Así, mientras de un lado, reconocía a los mezclados como mano de obra hábil y como fuerza militar, de otro, no abandonaba el ideal de conservar la limpieza de sangre de los blancos por medio del control de los matrimonios. La medida no es incoherente con la

7 Por ejemplo en disputa entre alcalde plebeyo y vecino "noble" en Archivo General de la Nación (AGN) Bogotá, Sección Colonia, Fondo Asuntos Criminales, tomo 37, fo.1-95.

8 Expresiones como "gente pobre y abasallada del mismo, y por tanto expuesta al soborno y corrupcion", encontramos en casos contra el alcalde en Chocontá en 1771, AGN, Colonia, Criminales, tomo 22, 387-420 (cita fo.419).

9 Ver varios casos de criados y criaturas de otros que les sirven a sus fines deshonestos en mi *Reclamos y representaciones,* 125-136,162-173.

10 En el caso de disputa entre dos funcionarios en Veraguas en 1796 encontramos un explícito código de los valores y contravalores para notables, mezcla de sangre y virtudes morales. (De un lado, tener religión, honor, y educación, lealtad al rey, bondad y veracidad,y de otro, ser notables pero fanfarrones, atrevidos, orgullosos, de lenguas osadas, calumniosas y viperinas). AGN, Colonia, Criminales, tomo 67, fo. 614.

11 Por ejemplo expresiones como "honesto cortesano estilo" o como "políticas y urbanas razones", en disputas en Santafé en 1742 y en Ocaña en 1755, AGN, Colonia, Criminales, T. 39, fo. 843-848 y 853-869 respectivamente.

12 Margarita Garrido "*Free men of All Colors* in New Granada: Identity and Obedience before Independence" en Nils Jacobsen and Cristobal Aljovín de Losada, eds., *Political Cultures in the Andes 1750-1950,* Duke University Press, Durham 2005, 163-183.

13 Marta Fajardo de Rueda*, Oribes y plateros: Historia de un arte y un oficio. Platería colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII,* Bogotá, 1995. Parece que los principios del *Discurso sobre el fomento de la Industria Popular* de 1774 y el *Discurso sobre la Educación Popular* de 1775, de Pedro Rodríguez de Campomanes, ministro de Carlos III, fueron rápidamente vertidos en instrucciones coloniales.

14 Alberto Mayor Mora, *Cabezas duras y dedos inteligentes,* Bogotá, 1997, p.20. A.G.N., Sección Colonia, Fondo Miscelánea, Tomo 3, ff. 287-315.

idea de una separación de dos grandes grupos, y quizás remita el mismo tiempo a una representación de nobleza y plebe (de estados) y a una de cuerpos jerárquicos a su interior.[15]

Esas medidas incluyentes respondían a la inclusión de hecho que se había operado. Pero el centro de las estrategias y prácticas de los plebeyos en el juego continuo de recomposición de status y jerarquías pasaba muy especialmente por las **formas de nombrar y nombrarse**. Uno de las estrategias más importantes fue la de apropiación, cambio de uso y por tanto resignificación de dos términos: vecino y don. Podemos decir que en el debate sobre esos dos términos encontramos una contienda de clasificación que es un flanco de la lucha de representaciones del orden. La resignificación de ambos términos tiende a cargarlos de valor moral más que racial o de color. Su moralización consiste en que el significado de ser vecino y de ser don aluda más a virtudes que a los colores de la piel. Podríamos decir que es una batalla por la DESNATURALIZACIÓN DE LAS ATRIBUCIONES MORALES. Sobre la resignificación de vecino y las *formas de hacer* de muchos libres de color para ser considerados tales, hemos trabajado en otros textos. Ser vecino a fines del siglo XVIII no corresponde a la idea original de vecino blanco español residente por varios años en un lugar con casa y solar conocidos. La idea nueva remite a la residencia y poblamiento pero puede obviar la blancura completa. La expresión que se encontrará es que fulano, *pasa por blanco* y es vecino del lugar. Convertirse en vecino es un gran cambio de clasificación para el individuo y denota un cambio en el régimen: las representaciones sociales de la categoría mestizo y de la categoría vecino se basaban en nociones muy diferentes. Mestizo es una categoría racial asociada a connotaciones morales negativas, mientras el término de vecino que adquirieron, es una categoría político jurisdiccional asociada a valores positivos. Pasar de una identificación a otra conllevaba un desplazamiento de lo racial a lo político, y en lo moral de lo denigrado a lo valorado. No obstante, en las clasificaciones censales NO figuraron nunca como vecinos sino como libres. Las autoridades NO podían igualarlos a los blancos. Sobre el proceso en el cual un número muy significativo de mestizos, pardos y mulatos encontraron en su reconocimiento como *vecinos* de una parroquia, villa o ciudad, y su significado como obtención de un nuevo lugar en el orden colonial, he hablado en otras partes. **Hoy nos centraremos en las disputas por el uso del don como un campo de batalla de la gran contienda por el significado de las clasificaciones y de las representaciones sociales que se basan en ellas. En este caso resaltaremos una representación de la sociedad dividida en esferas y en especies, la cual realmente discierne distintos grupos, más allá tanto de la división dual de notables y plebeyos, como de la escalera de las castas por colores, y redistribuye atributos.** Creemos que en el debate se construían identidades.

Expondremos algunos casos de injuria, que nos dan la posibilidad de hacer algunas observaciones y proponer algunas explicaciones.[16] En ellos encontraremos expresiones sobre el honor, la calidad y la posición de las personas producidos en situaciones especiales como son las de la participación en procesos judiciales, los cuales además de su interés intrínseco tienen el de ilustrar los usos conflictivos de esas nociones en prácticas cotidianas y los cambios que estaban dándose.

## Las esferas y las especies: ¿Un régimen de representación?

Según Jacques le Goff, la división tripartita de la sociedad medieval fue transitando entre el siglo XII y el XVI a una más compleja por la división creciente del trabajo, ya no de órdenes –clérigos, guerreros y trabajadores-, regidos por relaciones de vasallaje, sino de estados, relativos a los diversos trabajos.[17] Para el siglo XVIII es aceptada la representación de la sociedad europea entre aristócratas, comerciantes y plebeyos. Para las colonias hispanoamericanas del siglo XVIII se usan múltiples nomenclaturas y mezcladas, pero decimos comúnmente que la sociedad era étnicamente estratificada. Los documentos oficiales dan cuenta de la mirada oficial a la sociedad, al clasificar primero al *estado* eclesiástico en general, luego a los españoles o blancos, a los libres de todos los colores (en padrones locales diferenciándolos en mestizos, mulatos y pardos o montañeses) y finalmente a los indios y los esclavos. El lugar de esclavos e indios era muy fuertemente diferenciado. Pero los lugares de blancos y cada vez más el de los libres que ascendían, como las relaciones debidas entre ellos, estaban sujetos permanentemente a reacomodos. En el lenguaje no oficial la expresión usual para designar las divisiones sociales, fue la de ***esferas.*** A cada una de la **esferas** correspondían una mayor o menor proporción de honor. Las personas alegaban sobre la esfera a la que unos y otros pertenecían, y así dirimían igualdades y diferencias. Veamos algunos ejemplos.

15 Para esto y para la conversión en vecino como cambio significativo en la clasificación social, ver mi artículo "*Libres de todos los colores* en la Nueva Granada de fines del XVIII: clasificaciones, reconocimiento e identidades" en la Cátedra Ernesto Restrepo Tirado, 2006.

16 En el catálogo Juicios Criminales de la sección Colonia del Archivo General de la Nación podemos encontrar con datos básicos completos 67 delitos de injurias para antes de 1700 y 280 en el último siglo colonial. Es posible que el aumento de los delitos en los tribunales haya tenido que ver con una mayor eficacia en el sistema de justicia a partir de las Reformas Borbónicas, por las cuales se crearon más cargos de justicia.

17 Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, 76-103, 155-188.

Manuel Calderón de la Barca, dedicado al comercio de Panamá, fue injuriado y golpeado en la cara por José Pérez Paniagua, del mismo oficio, en medio de una discusión por transacciones, por lo que Calderón puso una querella contra Paniagua. Este fue condenado a prisión y embargo de sus bienes. Por su parte el acusado, alegó que lo sucedido no fue con intención, y su procurador logró que le dieran libertad bajo fianza y le desembargaran sus bienes. Calderón de la Barca, se opuso radicalmente pidiendo por medio de Pedro José Hinestrosa, su procurador, la prisión y condena de Paniagua, y el pago de las costas. Al final hicieron un arreglo amistoso "nombrando arbitradores y amigables componedores".[18]

El día 26 de febrero de 1766, en la ciudad de Panamá, José Pérez Paniagua, confirió poder a José García ante el escribano público, para que hiciera la "defensa del honor del otorgante" en los autos criminales contra él. Aunque Pérez Paniagua alegó que la ofensa no había sido intencional sino un "repentino impensado hecho", suscitado por la discusión de Calderón con su cajero en la puerta de su tienda (fo. 665), el abogado apoderado de Calderón, se opuso a la excarcelación y desembargo mostrando lo sucedido como de suma gravedad por tratarse de "atroses y gravissimas injurias, que le ha irrogado en su persona, honor y reputación" a su defendido, y aclaró que toda causa contra la fama y estimación de un hombre se tiene por grave :

> las leyes califican por graves injurias los denuestos que un hombre dice a otro contra su honor y reputación, que debe estimar en mas, que la propia vida; y como trasiende este borrón a toda su prosapia han querido los legisladores mirar por el buen nombre de todos estableciendo penas contra los delinquentes, para que sirvan de freno a la maledicencia (fo. 678)

Encontramos aquí expuesta la noción clásica del honor en la que este es equiparable a la vida y su pérdida a la muerte. En esa concepción caballeresca del honor éste es lo más caro a la persona, y sobre todo lo completamente suyo, lo que tiene el hombre frente así mismo, pues de su alma da cuenta a Dios, y su cuerpo está el servicio de rey. La fama es el ser social del hombre, y perderla es perder ese ser. Aunque en el siglo XVII se abolió el que la pérdida del honor de alguien afectara a su descendencia, su sentido quedó gravitando en la mente de la gente.

A pesar de su larga exposición, el procurador designado como abogado de Calderón, no recogió cuáles fueron las palabras injuriosas y nos quedamos sin saberlas. Lo que si resaltó como agravante fue el hecho de haber sucedido la injuria entre iguales: "siempre deveria reputarse grave la causa, y mas atendida la igualidad del injuriante y del injuriado, y la magnitud del agravio". La argumentación que presentó es un poco confusa como si reflejara las dificultades que rodeaban la clasificación social en las colonias. En primer lugar rechazó el hecho de que Pérez Paniagua pretendiera presentarse como hidalgo para evadir los cargos pues él no tenía propiamente títulos y ni contaba con una prueba sumaria pero concluyente de su hidalguía. Más adelante advierte que si fuera hidalgo estaría más obligado a asumir los cargos por haber sido contra un igual, - "los jueces pueden ponerles mas penas sobre todo si el injuriado es su igual" -. De acuerdo con su procurador, Calderón si era "de notoria Hidalguía" y gozaba de "los singulares privilegios concedidos a los oriundos del Señorio de Viscaya". Por ello la ofensa era tan grande. En su sustentación hizo expresa referencia la Hispanica Nobilitaie y a lo largo del texto citó profusamente a los tratadistas en latín.

Es precisamente al tratar el tema de la igualdad o desigualdad que el documento cobra gran interés para nosotros. Para aclarar la noción de hidalguía el procurador nos presenta una clasificación social en la que abajo están los hombres viles, luego unos hombres buenos y honrados y más arriba los hidalgos. Dice que al negar la condición de hidalguía de Pérez Paniagua no quiere decir que sea vil.

> ...sin que de esto se infiera que intento colocarlo en la **baja esphera** [de] hombre bil; pues entre esta y la superior clase de hidalguia, [hay] otra espesie politica de hombres que el derecho llama buenos y [honrados], que sin ser hidalgos, ni viles, median entre los viles e hidalgos.(f.678v)\\

En este caso se llega a expresar la posibilidad de ser honrado sin gozar de los privilegios de nacimiento, como a una tercera esfera: las cualidades agnaticias sólo aplican a la primera esfera de hidalgos. Para las otras dos las características son morales. **Esto es lo que señalamos como una moralización de la clasificación social.**

Parece que el procurador tenía como referente la sociedad ibérica en la que las ideas de la Inquisición privilegiaron a tal punto la limpieza de sangre de moro y de judío, que terminaron por elevar al cristiano viejo, sencillo villano honrado de cierta posición, a una categoría superior a la de los del común. Pero en América, el contexto era otro. Por un lado la presencia la noción de nobleza había sufrido transformaciones que, aunque similares, no eran exactamente las mismas que las que había sufrido en la

18 AGN, Sección Colonia, Fondo Juicios Criminales, tomo, 67, fo. 665-739.

península, y por otro, la limpieza de sangre que importaba era diferenciarse de las castas. Pero, como vemos, había diferencias más sutiles.

Los estudios sobre la nobleza en las colonias hispanoamericanas revelan que esta no correspondía claramente a un estamento como en las sociedades de antiguo régimen europeas. Las distinciones correspondientes a la clasificación según la cual en lo más elevado se hallaban los títulos de Castilla, luego le seguían los caballeros y finalmente, en el último escalón de la nobleza, los hidalgos, no se guardaba claramente.[19] Ni aun sus diferencias con los notables locales. En las colonias españolas la nobleza tendió a tener un carácter informal y cambiante, relativo al consenso local sobre el prestigio público de las personas y familias. En los lugares se daba mayor o menor importancia a los distintos elementos en los que se basaba ese prestigio, es decir a la ascendencia limpia de castas, a la capacidad de acceder y controlar personas y bienes, al desempeño de cargos y a un estilo de vida de consumo suntuario y ostentoso.[20]

La dislocación de las nociones estamentales en América y la ambigüedad que revestían fue percibida claramente por Humboldt:

> Es claro que en un país gobernado por los blancos, las familias que se creen tienen menos porción de sangre negra o mulata son, naturalmente, las honradas. En España es una especie de título de nobleza no descender de judíos ni de moros; en América la piel mas o menos blanca decide el rango de un hombre en la sociedad. Un blanco aunque monte descalzo a caballo se imagina ser de la nobleza del país… Hay pues un gran interés de vanidad y aprecio público en valuar exactamente las fracciones de sangre europea que han cabildo a cada cual de las diversas castas.[21]

La falta de claridad en las distinciones no significó falta de interés en ellas. Los pleitos a veces eran ocasionados por una puntillosa concepción del honor y otras, ocasionados en disputas de dinero, tierras o herencias, terminaban expresándose en términos de ofensas y defensas de honor o disquisiciones sobre hidalguía como el caso que tratamos. La misma falta de claridad en las distinciones, parecía favorecer un uso un tanto caprichoso de ellas, una necesidad constante de hacerse "valer más" que parecía recordar cómo el goce del honor era un bien escaso, en su antigua acepción de superioridad que implicaba privilegios.

El alegato en contra de la hidalguía de Pérez Paniagua, parece estar motivado en un punto de honor, para situar a Calderón un poco por encima por ser peninsular, pues, como se vio después, aceptar la hidalguía ayudaba a solicitar una pena mayor. No obstante, el procurador, al solicitar un castigo de los mayores, como ofensa de un hidalgo contra otro, acaba por admitir la hidalguía de Pérez Paniagua.

> En vista de estos parese incontrovertible el que debe permanecer Paniagua en la pricion… Pues aun los hijodalgos, sin embargo de los fueros y privilegios que gozan, siempre que la causa desienda de delito o quasi delito, deside expresamente la Ley Real, que deban ser presos, como sino fueran hijos dalgos (f.680v).

El procurador resaltó la gravedad de la injuria por haber estado acompañada de una bofetada que al ser en la cara, significaba deshonra grave. [22] Ello alude a una idea del honor muy corporal, que, unida a la valoración del lugar de la herida, nos remite al lenguaje militar, que es uno de los contextos de origen de esta noción.

Al final del proceso, el juez convenció a las partes de nombrar arbitradores y amigables componedores para llegar a un arreglo que no abochornara a ninguno. La pertenencia de ambos a la misma ciudad, grupo social y oficio finalmente prevalecieron. No debemos olvidar que el componente moral de la noción del honor atribuído al grupo de notables legitimaba el dominio.

La mirada a las nociones de los notables sobre el ordenamiento social, sobre sí mismos y la valoración dada a la procedencia, a los títulos o al prestigio público, circulaban entre otros grupos sociales y tenían

19 Bartolomé Benassar (2001*) La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.

20 Chistian Buschges, "La nobleza de Quito a finales del período colonial (1765-1810) : bases jurídicas y mentalidad social", en *Procesos*, Revista Ecuatoriana de Historia, No. 10, 1997, Corporación Editora Nacional, Quito, pp.43-61.

21 Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España,* Estudio preliminar y edición de Juan Ortega y Medina, México, 1973, p. 90.

22 Para calificar la bofetada el procurador acude a las Siete Partidas: [las] graves pueden ser conosidas en quatro maneras, primero en como quando la deshonra es mala o fuerte (f.679v)\\ en si por razón del hecho tan solamente, asi como si aquel que recivio la deshonra es ferido de cuchillo o de otra arma qualquier, de manera que de la ferida salga sangre, por que lisiado de algun miembro, o si es apaleado o ferido de mano o de pie en su cuerpo abilitadamente. La segunda manera, porque puede ser conosida la deshonra por grave, en por razon del lugar del cuerpo… en el ojo o en la cara… por esta razon es la bofetada una de las mayores injurias que pueden hazerse a los hombres". AGN, Sección Colonia, Juicios Criminales, fo.680.

distintos usos. Más adelante señalaremos cómo, en varios sentidos, las distinciones eran ambiguas y las posiciones no eran tan fijas como la tradición las ha presentado. Por eso debían ser continuamente confirmadas por los otros y si, por el contrario, eran desafiadas, daban lugar a fuertísimas réplicas de los injuriados. En cierta forma, el hecho de que todos los venidos de España alegaran hidalguía u otra forma de superioridad condujo a que se extendiera una soterrada incredulidad. También para los notables el lugar de cada uno era relativo al de los demás que lo rodeaban y el reconocimiento local era lo que primaba, por tanto lo que cada uno se encargaba de cuidar y mejorar.

Pierre Bourdieu con su noción de *habitus* plantea la naturalización de las diferencias, en un sentido un tanto diferente al que hemos usado aquí puesto que no se refiere necesariamente a razas, aunque sí a clases y por tanto a entornos que producen lo que denomina *disposiciones*. Se trata de todas maneras de la naturalización de las diferencias sociales históricamente producidas. Las prácticas de los individuos y de los grupos se van moldeando en un proceso histórico mediante el cual se definen las disposiciones y los enunciados propios de los individuos de condiciones sociales semejantes y de sus relaciones con los otros. La diferencia institucional (histórica) entre conquistadores y conquistados, entre gobernantes y gobernados, entre nobles y plebeyos, entre blancos, mestizos, indios y negros, entre cura y seglar, entre propietario y desposeídos y aún, parte de las diferencias entre hombre y mujer, se transforma en diferencia *natural*, y como dice Bourdieu "produce efectos bien reales ya que (están) inscritos duraderamente en el cuerpo y en la creencia".[23] La incorporación de estos valores en disposiciones del cuerpo y de espíritu, en *habitus* (de maneras de caminar, de sentarse, de hablar, de mirar, tanto como en el lenguaje y pensamiento), es la historia misma, en cuanto se originan de prácticas y originan prácticas.

Por ello tendemos a juzgar como *naturales* la sumisión, los gestos de deferencia, las reglas de precedencia y todas las formas de trato que implican que uno sabe "con quién está hablando" y por defecto, quién es uno, o al menos, quién es uno a los ojos del otro. El sentido de la propia dignidad se denominaba *honor* y tenía como hemos dicho antes, dos dimensiones sobresalientes entre muchas, la del honor como privilegio o superioridad y la del honor como virtud.

## Un campo de contienda: El *don* en entredicho entre el derecho y el uso (el orgullo, la "humilde esfera" y la "carrera del honor")

Las formas de reconocimiento y confirmación o de desafío del honor de unos a otros se dan en la vida cotidiana, en la costumbre, que puede ser vista como nos lo ha enseñado Edward Thompson como "un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias".[24] Y no solo entre los notables, pues en la sociedad colonial el sentido del honor no les era exclusivo. Muchos hombres se habían apropiado de esa noción y se representaban a sí mismos como sujetos con alguna medida de honor, algo suyo que debía defender de toda ofensa o ajamiento. Como he expuesto en otro artículo, también se daban variados casos de apropiación del honor, en su acepción de virtud, por libres de todos los colores.[25] En la contienda fuerte se van dando apropiaciones, nuevos usos y sentidos del honor. Uno de los campos más sobresalientes de la contienda era la escritura en la cual quedaba consignado o no el título de *don* precediendo el nombre del individuo. Veremos algunos casos en los que los individuos demandan por tal título les ha sido "testado" o "tildado", lo que significaba que se lo habían tachado.

Cuando José Estevez se quejó en 1798 en Zipaquirá de que Manuel Rubiano le había quitado el Don, no obtuvo de los jueces el reconocimiento a éste título.[26] Cada uno de ellos tenía una noción muy diferente del sentido y significado del don. Para Manuel Rubiano quien a su vez estaba demandando a Estevez por adulterio con su esposa, contestó la demanda por no haberle dado el trato de don exponiendo que este soldado no había gozado de ese título, ni lo tenía por linaje ni por virtud:

> por la filiación que se le hizo a su entrada en el servicio militar, por el uso de su lisencia, y por el modo con que se le trataba en las revistas de comisario (...) verá este juzgado qual sea el merito de la quexa, y **quien de los dos se ha de reputar por mas orgulloso**. Este hombre aprendido por profugo por los meros sorteables de la Villa de San Martin de Valde-Yglesias**, sin que jamas en el servicio hubiese salido de su humilde esfera**, yo no sé por que titulo pretenda un tratamiento que nunca le há correspondido, y mucho menos quando sus (f.305)// procederes andan muy distantes de merecerlo pues se habla en una causa nacida de delito publico con el qual **lexos de haber adelantado un paso en la carrera del honor, antes ha hechado sobre si el último sello de su infamia**. (f.305v)

23 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico,* Taurus, p. 100.
24 Edward P. Thompson (1995) *Costumbres en Común*, Crítica, Barcelona, pp. 13-28. Cita,19
25 Margarita Garrido, "Free men of all colors in New Granada: identity and obedience before independence", en Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín, eds., *Political Cultures in the Andes, 1750-1950,* Duke University Press, London and Durham, 2005,165-183.
26 AGN, Sección Colonia, Juicios Criminales, tomo 5, fo. 304-324

Estévez replicó que quitarle el don era injuriarlo, que tratarlo de delicuente era vulnerarlo y acusarlo injustamente de adulterio era infame. Pide que se castigue a Rubiano por falso, y calumniante. Alega que en todos los juzgados lo han tratado de don, que para ello le basta con ser blanco sin mala raza y ser miembro del Tribunal de la Inquisición. Vale la pena oír esta noción de don como libre de la infección del mestizaje :

> Digo osadamente porque yo por mi calidad soy un hombre blanco del estado llano, libre de toda infeccion, y mala raza de mulato [y] sambo y nadie duda, que a las personas de mi clase no se les niega, ni se les puede testar el tratamiento de Don.

Y sobre que la ofensa a él lo era al Santo Oficio :

> Digo osadamente por que Manuel Rubiano sabe muy bien, que yo soy familiar alguacil mayor del Santo Tribunal de la Fe soy su miembro, y que en este cuerpo respetable [no] se admiten individuos indignos del tratamiento de Don, y a este Tribunal Venerable ha injuriado tambien Rubiano, por ser evidente que los agravios que se infieren a los particulares, que componen (ese con)greso determinado son transcendentes a todo el cuerpo ". (f.306v).

Rubiano respondió aclarando que Estévez había abusado al usar del título de *don* que no le corresponde y que el que los tribunales lo hayan usado con él no significa que lo merezca puesto que

> nadie habia pensado, hasta ahora que las Reales Provisiones y Decretos librados en negocios particulares, sirviesen de executoria para acreditar hidalguia, ni para que cada individuo se eleve a un grado de estimación que no tiene por su nacimiento.(fo. 311)

Agrega que, si fue recibido en el Santo Tribunal de la Fe con título de *don*, fue por otro engaño del mismo Estevez a tal cuerpo pues "si se hubiese tenido a la vista su filiación para **el verdadero conocimiento de su esfera**, no se le habría decorado con aquel oficio".(fo. 311v)

Aquí encontramos de nuevo la metáfora de las esferas en que se jerarquizan las personas. El honor y el orgullo posibles parecen corresponder a su altitud. Lo que no estaba completamente claro era si se podía o no mudar de esfera. Aunque Rubiano parece estar convencido de que el título de *don* se tiene o no se tiene por nacimiento o por derecho, en su argumentación acepta que se puede hacer una carrera del honor y no parece que ésta esté restringida a la carrera en una corporación como el ejército, sino que de alguna manera, un buen comportamiento podría contribuir. Quizás se refiera a que con unos buenos procedimientos se podría aspirar a obtener el tratamiento de *don* por **derecho**, es decir por una real cédula o una ejecutoria de hidalguía, más no por el **uso** en los tribunales en negocios particulares como lo pretendía Estévez.

En el debate sobre el uso del don, el Fiscal del caso interviene el 11 de abril de 1799, y deja en claro que los procederes de las personas, las **operaciones**, no acreditan para el tratamiento de *don* y este se reserva a quien lo tiene por **legítimamente** por **derecho**.[27]

No debemos dejar de señalar el hecho de que la disputa de Rubiano y Estévez sobre el uso del don con sus connotaciones de orgullo, superioridad social y moral, está motivada por un enfrentamiento entre ambos en el que Rubiano ha acusado a Estévez de haber cometido adulterio con su mujer.

El esfuerzo de Estévez de generalizar el uso del *don* a todos los hombres blancos del estado llano sin mezclas de raza como algo muy cercano a lo *natural* aparece aquí obstaculizado por un discurso de derecho, no basado en los usos sino en las teorías y en reglas rituales, las que no obstante, casi como una paradoja, se remiten constantemente al nacimiento, como fuente *natural* de una jerarquía que da derechos y tiene efectos en los ritos de intercambio social. No obstante, el debate suscitado es indicio de que el uso del don era un claro campo de contienda en el intercambio cotidiano y especialmente, como veremos inmediatamente en la escritura.

En la pequeña muestra de casos que hemos presentado gravita la cuestión de la igualdad y la desigualdad, de la diferencia y de la identidad. Quiénes somos nosotros, quiénes son los otros. Cuál es nuestro lugar y cuál el de los otros. Quién soy yo y cuál es mi lugar. Todo de esto tenía que ser definido en una compleja maraña de prácticas en las que no solo las palabras y los gestos sino los colores, las sangres, y los afectos que definían identidades y alteralidades estaban cambiando.

27 El Fiscal dijo: "el tratamiento de don no es aquel distintivo que da la idea de los sujetos en razón de sus operaciones, con reserva al que legitimamente le corresponde su derecho para que lo repitan donde y como y cuando le convenga". (fo, 314v)

También en Zipaquirá, en 1802, Domingo Lombana entabló demanda contra el alcalde ordinario de segundo voto don Miguel Rivas por haberle borrado el título de *don* de un escrito que había presentado en ese juzgado, y solicitó se le devuelva el uso de don "a las márgenes de los lugares en que lo ha tildado". Su queja y las certificaciones que ocasionó contribuyen significativamente al conocimiento de las nociones que circulaban y el atrincheramiento que en ellas hacían los individuos y los grupos sociales.[28]

Justifica su solicitud por tradición y por derecho:

> Yo no puedo dexar de protestar contra un hecho que me despoja violentamente de la posesión en que se hallaba mi familia de usar del distintivo del Don sostenida y fortalecida no solo por varios superiores decretos sino tambien por el mismo soberano que se digno en la Real Cedula que presento (y pido se me devuelva original) dar ese tratamiento a don Francisco Lombana mi legitimo hermano, a sus ascendientes y descendientes" (fol. 433v.).

En cumplimiento del auto ordenado por la Real Audiencia el 24 de abril sobre informaciones, el alcalde José Miguel Rivas, emitió una solicitando a las escribanías primera y segunda que certificaran: 1. los casos anteriores en que alcaldes precedentes hubieran actuado de la misma manera que él ; 2. sobre "el intolerable **abuso que se practica aun por los de la infima plebe** poniendose el tratamiento de Don"; 3. Si la testadura del Don a Lombana fué anterior a la superior providencia del Juez; 4. Si el mismo Lombana ha reclamado por el no tratamiento de Don que otras autoridades le han dado (f.435).

Juan José Suárez, de la escribanía primera certificó:

> que los señores alcaldes ordinarios, procurando evitar la corruptela que se ha introducido en la **gente del estado general pleveyo** de usar el distintibo del Don en sus escritos; han puesto el medio de testarles el referido distintibo cruzandoles unas lineas con la pluma" (fo.435v-436).

Este escribano citó varios casos en los que alcaldes anteriores habían "testado" el *don* a otras personas sin preceder providencia que lo previniera: José Miguel Pey en 1.796 a Santiago Bermúdez; en septiembre del mismo año a Francisco Manzanares; Silvestre Grillo en 1.797 al mismo Manzanares; Nicolás de Ugarte en 1.800 al dicho Bermúdez; Francisco Domínguez en 1.801 a Angela (sic) Serrate. También contestó que tanto el anterior señor provisor don Manuel Andrade, el 12 de sept. del 98 y 31 de julio del 99, como el actual señor provisor Felipe Groot, el 23 de junio y 21 agosto de 1.800, ya le habían suprimido el distintivo de Don a Lombana; sin que le conste que el Lombana haya adelantado algún reclamo. (fo. 436-437).

José Maria Mutiens, de la 2a. escribanía certificó otros casos: en 1.801 el alcalde de primer voto le testó a Lorenzo Rincón el Don, también a Leonardo Santos. El alcalde de 2o. voto hizo lo mismo con Juan Garzón y José Antonio Rodríguez. Afirmó que:

> En este juzgado es ya cosa comun de que tanto en los escritos que forman y firman los abogados, como en los que bienen sin esta subscripcion, **se les da tratamiento de Don a quasi todos los interesados en ellos, aunque sean de la claze que fueren** (f. 437v.).

Comentó que en la causa mortuoria de Domingo Soriano Lombana, (padre de Domingo Lombana, de fecha 21 de julio de 1.773, en la D de Domingo tenía enredada una n de distinta tinta, aunque en todas las diligencias de inventarios y avalúos, no se le dio otro tratamiento que el de Domingo..

Estamos pues frente a **una versión escrituraria y notarial de la economía del honor,** que ya no es la que controla la metrópoli con la venta de títulos de gracias al sacar, sino otra en la que los abogados otorgan el *don* a sus clientes al escribirlo antecediendo su nombre y los notarios se los tachan o testan. Se trata de tácticas que plantean relaciones nuevas, precisamente alterando la escritura en la ciudad colonial que Angel Rama llamó ciudad letrada, de cultura escrituraria.

Cuando el alcalde José Miguel Ribas consultó el caso a Don Francisco González Manrique, éste respondió que la familia de Domingo Lombana era honrada y limpia de raza, aunque desde que lo conoce no se le ha nombrado con el don. Su disquisición quizás sea útil a nuestros intereses.

> Presencié varias conversaciones de sujetos de todas clases que lo nombraban esqueto, sin epiteto; de ello también estoy cerciorado por lo que he visto en muchos autos en que ni se lo puso, ni se lo dieron ni lo exigió. Sin esta expression trataron a unos de sus niños que fueron mis condiscipulos en la Escuela, y Aula. A un sacerdote que huvo en la familia

28 AGN, Sección Colonia, Juicios Criminales, tomo 5, fo.305-449.

> siempre le oy dar el distintivo; es la noticia que debo darle de los tiempos antiguos. De los que ahora existen, he oydo con variedad, a unos de ellos. A unos de ellos les suelen dar el tratamiento, a otros se lo escacean y a otros enteramente no se los dan y que las gentes lo reparten por a su afeccion, y no por deuda, ó por una cortecia que se ha introducido para congratular á los hombres de manejo, pero la aceptacion comun entre los hombres sensatos, no especifica los nombres con tal distintivo. (fo.444)

Este texto parece aludir muy expresamente a la economía del honor, al tratarlo como un bien que se da a unos y se *escasea* a otros, nos confirma el cambio que se estaba dando y especialmente que había diversas percepciones de esos gestos y tácticas. Para uno la generalización en el uso del don era una muestra de las pretensiones de igualarse por parte de quienes no gozaban del distintivo. Las actitudes de diferenciarse o diferenciarlos no podían ser más evidentes: tacharles el don, llamarlos *ínfima plebe*, de *estado general plebeyo*, y considerar su pretensión un *abuso* o una *corruptela*. Para otros se trataba de algo de poca importancia, de un uso que se estaba generalizando, que se hacía común - *se les da tratamiento de Don a casi todos los interesados en ellos, aunque sean de la clase que fueren* -.

Don Francisco González Manrique distinguió el cambio entre lo que llamó los tiempos antiguos y los actuales y planteó cómo no se trataba de un cambio de uso vacío de sentido o arbitrario. El cambio no consistía, como algunos lo habían creído, en llamar a todos los hombres blancos sin mestizaje con ese distintivo y éste dejara precisamente de serlo, sino en que la gente se lo daba a quien le parecía que lo merecía por afecto o por posición, y no por tener o no derecho ni, como claramente lo expuso, por pertenecer a una familia, pues no todos sus miembros recibían el mismo trato. El ejemplo de los Lombanas percibió, como el dijo, un "indicante" del cambio.

En cierta forma podemos decir que tenemos aquí el registro de cómo un título, que para muchos era sinónimo de hidalguía y debía estar respaldado por una larga tradición o por una ejecutoria real, era tomado por la gente común y resignificado a través de prácticas diversas que como hemos visto no dejaron de suscitar resistencias en algunos casos muy fuertes.

Este proceso sufrido por Domingo Lombana debe ponerse en relación con el adelantado por su hermano Francisco al ver a sus hijos Luís y José rechazados en el Colegio de San Bartolomé en Santa Fe por ser su madre ilegítima. El caso, como lo conocemos por el trabajo de Renán Silva, fue también una ocasión para que el Rector expresara abiertamente que "las buenas esperanzas no pueden fincarse sino en la limpieza de sangre", pues para un joven que "apenas anda **buscando el camino del honor**, es indispensable deducirlo de la estimación de sus progenitores". Agregaba el rector que v no se debían mezclar los jóvenes en los centros de educación sino que en cada uno "se junten los jóvenes de una misma esfera". En el largo litigio que siguió el Fiscal conceptuó arbitraria la decisión del Rector y lo sancionó en 20 ducados por negar el tratamiento de *don* a los Lombana.[29] Este documento fue quizás el que expuso Don Domingo ante el juez Ribas.

La representación de la sociedad como esferas sociales separadas desde el nacimiento era muy fuerte, pero no puede pensarse como monolítica o sin fisuras. El honor en sí o una cantidad mayor o menor de él, según diferentes representaciones, era uno de los elementos claves de separación entre las esferas. Uno tiene la sensación de que se tiende a hablar solo de dos esferas, la alta, distinguida, noble, ilustre, y la baja, ínfima. En Santa Fe en la primera solo cabían los hijos de los ministros de la administración virreinal, mientras que en Pore, don Felipe Suescún, casi pobre de solemnidad, y con muy poca educación, era aun reputado como noble. Fue por esta dificultad que el abogado de Calderón de la Barca, en el caso expuesto, habló de otra "especie" de hombres, y por lo mismo que Estévez, en Zipaquirá, creía que con ser blanco le bastaba para ponerse el *don*. Aquí vemos pues una primera *esfera* sin nombre, ni grado, ni alta, ni baja, a la que pertenecían hombres blancos, vecinos de ciudades, no especialmente ricos, ni especialmente poderosos, ni especialmente distinguidos. Como veremos, ésta no era la única "esfera" sin nombre.

En la Gobernación de Popayán también encontramos una interesante combinación: la calidad de noble aparece asociada, por una parte, a oficios que no eran considerados tales en los dos primeros siglos coloniales, y por otra, a la posesión de esclavos. Por ejemplo en el censo de Caloto en 1791, figura una mujer como *"noble, viuda, labradora"* con doce esclavos; o "*noble, casada, costurera;* o *noble, soltera, costurera*" con dos esclavos; y hombres como "*noble, casado, mercader*" con cinco esclavos, o "*casado, noble, mercader"*, o *"noble, casado, labrador*" con dieciocho esclavos, o *"nobles mercaderes"* con cinco esclavos.[30] No sabemos si esas mujeres costureras o labradoras gozaban de la calidad de nobles

29 Renán Silva (1992) *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*, Banco de la República, pp.255-258. Las citas son del AGN, Sección Colonia, Anexo, Instrucción Pública, tomo 3, fo. 573v, 569 y v. y 614.

30 Miguel W. Quintero Guzmán (2006) *Linajes del Cauca Grande, Fuentes para la Historia*. Bogotá: Universidad de los Andes- CESO.

por nacimiento y la conservaron o si no la heredaron pero la ganaron como reconocimiento o afección. La generalización y diversificación del mestizaje y algunas trayectorias económicas exitosas estuvieron acompañadas de innovaciones, marginales pero significativas, en los usos y costumbres.

En esta sociedad de esferas el honor era un bien escaso, muy esquivo para muchos, y muy valorado. El distintivo del *don* era solo una de las formas de reconocer el honor en su acepción de privilegio. Había otras nociones de honor, como hemos visto, pero el reconocimiento con este distintivo por méritos y virtudes motivó esfuerzos no siempre exitosos. No obstante la práctica de otorgar el distintivo a algunas personas por afección, o por su posición, ganaba terreno de tal forma, que un nuevo producto - el "*don* por uso" -, empezaba a circular confundiéndose con la antigua preciada mercancía, - el *don* por herencia y derecho - produciendo desajustes y reajustes, contra los que combatían algunos de los que de antiguo lo tenía, atrincherados en su esfera, y otros que no querían semejante dislocación. Esto parece confirmado por los testimonios registrados por el Cojo Benitez, en 1776 en Medellín, en el caso abierto por la queja de Don Gabriel López de Arellano, notario eclesiástico de Medellín, por no haber sido tratado como Don, "...que en esta villa es estilo político de muchos tiempos a esta parte el tratar a las Personas de Calidad y honra con el tratamiento de Don Fulano...".[31]

Jaime Jaramillo Uribe había señalado desde hace años y magistralmente, el lugar central del *don* en las formas de tratamiento y cómo "...va sufriendo un proceso de deterioro que indica los progresos de las fuerzas niveladoras y el debilitamiento del linaje como elemento básico del status social". El don había comenzado su vulgarización desde la conquista cuando quienes pasaban a América empezaron a usarlo sin tenerlo en España, y también fue dado a los caciques indios desde los primeros tiempos coloniales. Pero claramente expuso que:

> es en el siglo cuando el uso del don es más apetecido y defendido por los criollos y españoles y cuando más conflictos por su uso y usurpaciones se presentan. Particularmente en las zonas de numerosa población blanca y mestiza, como los Santanderes, especialmente en el sur, Antioquia y algunas ciudades costeñas como Mompós, Tolú y Cartagena, son innumerables los pleitos por usurpación del título o por el retiro de él en documentos y actos oficiales.[32]

A este cambio de sensibilidades influyeron las medidas ambiguas de los Borbones que por una parte coartaban la libertad de los matrimonios para preservar las diferencias y por otra otorgaban blancura por la compra de cédulas de *gracias al sacar*. Digamos que abogaban por una inclusión y unos ascensos muy selectivos. Pero las prácticas de tratamiento más informal se habían vuelto costumbre y poco a poco se inventaban otros límites y otros criterios de selección y reconocimiento. La acepción del honor como virtud ganaba terreno a la acepción como privilegio. El giro del honor privilegio al honor virtud parece haber ocurrido en diversas sociedades de Hispanoamérica colonial como lo corrobora Sarah Chambers para Arequipa.[33]

El honor era un término central del marco discursivo común, pues con el se definía el valor de las personas, las familias y las corporaciones y sobre todo, articulaba las relaciones y transmutaba lo económico y lo político. En el lenguaje del honor, la sociedad se divide en esferas, alta y baja y algunas indefinidas en el medio y la pertenencia a la alta esfera se marcaba con el distintivo de *don y doña*.

La concepción del honor tuvo muchas versiones pero especialmente dos: el honor privilegio y el honor virtud. En la sociedad barroca, esos dos significados del honor aparecen como inseparables: el honor de nacimiento comporta la virtud. Esa noción doble -natural y moral- del honor es clave en la estrategia para legitimar el dominio. Pero las dos nociones o acepciones entraron en competencia cuando quienes no contaban con privilegios por nacimiento, quisieron merecer el honor por su virtud. El reconocimiento de las diferencias y las distinciones por el honor está arraigado en la costumbre, y es allí en donde se constituye en un campo de contienda y de cambio que hemos tratado de mostrar.

El sentido del honor era una clave de lo que podemos denominar "economía cultural dominante" en la sociedad colonial, donde un lenguaje producido en la metrópoli había sido apropiado y reproducido para representar la organización social y las relaciones entre grupos, familias e individuos. En ese lenguaje se establecían los tratos y "contratos" entre unos y otros. Era una economía también por ser el honor un bien, un importante capital, un capital simbólico, que se heredaba, se aumentaba, se intercambiaba, se invertía y se podía perder. Pero, como hemos señalado, ni esa economía ni el marco discursivo común permanecen

31 José Antonio Benítez, "el Cojo" (1988) *Carnero de Medellín*, editado por R. L. Jaramillo, Medellín, prólogo, p. lxxii.
32 Jaime Jaramillo Uribe (1972) *Ensayos de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p.196.
33 Ibidem, p.199.

inalterados. Su conservación como tales también dependió, entre otros factores, de la variedad de posibilidades, de la flexibilidad necesaria para absorber resignificaciones del honor, nuevos usos del *don*, aunque implicaran variaciones en las condiciones de acceso a ese bien y del juego de intercambios. Por su parte muchos grupos e individuos mostraron tácticas minuciosas de apropiación.

## Un marco discursivo común para la dominación y para la contienda: La economía del honor

Podemos decir que en la sociedad colonial la *economía del honor era la economía cultural dominante,* pues con relación a ese bien se definía el lugar de los grupos, las familias y los individuos en la sociedad, y las relaciones y tratos entre ellos. [34] El honor es el sentimiento de cada persona de su dignidad moral y de la reputación que tiene en la comunidad. En muchas sociedades de antiguo régimen el honor era la noción más cercana a la de identidad, a la de fuero interno e imagen de mí mismo. Pero el honor no puede agotarse en la visión de sí mismo; es un bien relacional pues es necesario que se dé el reconocimiento y la confirmación por parte de los otros. Los otros nos otorgan o no el reconocimiento que esperamos en el trato que nos dan, en la mirada que dice que ellos si creen que somos como creemos ser, lo que creemos ser y ocupamos el lugar que creemos ocupar.

En la sociedad colonial el honor fue la noción que aludía a la valoración de las personas, las familias y aún los lugares. El honor es un capital simbólico, se acumula, se hereda, se gasta, se gana y se pierde, se invierte y se intercambia, se puede compartir o disputar.

El capital constituido por el honor entendido como privilegio es el prestigio, la ascendencia y las relaciones de parentesco familiar o espiritual, la pertenencia a una corporación o a una asociación, el buen nombre. Se supone que corresponde a la virtud, la buena conducta de los hombres y de las mujeres. Para ellas tenía el significado específico de virginidad en la soltería y fidelidad en el matrimonio.

Por eso el honor es una noción difusa y ambigua: alude al mismo tiempo a la prevalencia social y a la virtud moral. Como el orden social colonial, supone una correspondencia entre los status (o calidades) étnicos, económicos, sociales, políticos y *morales,* es decir entre el lugar social, el derecho a mandar, la cantidad de honor y la cantidad de virtud, el lenguaje del honor está en el centro de la contienda por las clasificaciones sociales y la lucha por representaciones del orden.

Así, el honor era uno de los términos centrales de un *marco discursivo común* en el que se decían las relaciones de intercambio cotidiano y se dirimían muchos de los conflictos de diverso origen.[35] En ese lenguaje de privilegios, virtudes y rituales, se tasaba el capital simbólico y el lugar en la jerarquía social. En nuestro parecer los registros de ese lenguaje no deben buscarse solamente en las exposiciones de méritos donde siguen convenciones preestablecidas, sino más bien en los momentos de conflicto o de abierto desafío al honor cuando debía exhibirse todo el capital simbólico, invertirse, defenderse, recuperarse. Buena parte de la contienda por las clasificaciones sociales que nos interesa aquí se daba en el lenguaje del honor, y en boca de la gente común y corriente, de los que en el diseño original estaban excluidos de honor.

- Las clasificaciones sociales subyacen a las representaciones del orden social y constituyen por tanto un **campo de contienda política**.
- Nos interesa primero señalar cómo en el régimen de representación colonial la clasificación social en castas implicaba una clasificación *moral* y se legitimaba como *natural*.
- En el siglo XVIII en Nueva Granada, en algunos espacios o *campos*, personas a quienes no se les atribuía honor *naturalmente*, intentaron **desnaturalizar** las diferencias y más bien enfatizar en valores morales, o mejor separar la moral de las diferencias de la piel. (Pasar de ser llamados castas a ser vecinos, y algunos a gozar del distintivo de *don* y *doña*)
- El proceso que hemos presentado es el del paso de una noción naturalizada a una **moralizada (de virtudes)**.
- Ello implicó un proceso de **individuación** temprana.
- Al final del período colonial se daba una inconsistencia del sistema de clasificación en ciertos *campos* de la vida, que puede ser entendida como indicio de cierto grado de movilidad social y de la lucha entre *representaciones* del orden social.

34 Sarah Chambers (1999) *From Subject to Citizens, Honor, Gender and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, pp. 160-187.

35 Michel de Certeau (2004) "La invención de lo cotidiano", en Francisco Ortega, editor, *La irrupción de lo impensado, Cátedra de Estudios Culturales Michel de Certeau*, Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 241-260, referencia 244-245.

## Bibliografía

ROSEBERRY William
1994 *"Hegemony and the Language of Contention"*, in Gil Joseph and Daniel Nugent, eds., **Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico**, Durham: Duke University Press, pp. 355-366. "... un lenguaje común o manera de hablar sobre las relaciones sociales que establece los términos centrales en los cuales y en torno a los cuales, puede ocurrir la disputa y la lucha." Cita, 361. (Traducción mía).

# La vida alrededor de San Francisco a finales del siglo XVIII

**Textos e imágenes extraídos del libro a ser publicado:**

# "Restauración del Convento de San Francisco de La Paz"

*Suely Maria Aguiar Albuquerque*[1]

## Introducción

*El convento de San Francisco y su templo hacen parte de un conjunto monumental de gran valor arquitectónico, artístico y social para la ciudad de La Paz.*

*En la época de la colonia se hacía más notorio la importancia social y cultural de la iglesia, regulando la vida de esta sociedad y atrayendo a su alrededor variadas actividades y aglomeraciones; a la vez cumplía con la catequización de los indígenas, con las fiestas cristianas y asistencia social.*

*Ocupa un espacio central significativo en la ciudad y es el punto de atracción de muchos turistas y población local fascinados por su arquitectura, su templo y el espacio conventual recientemente restaurado y puesto a disposición. La restauración puso en valor de manera notable todo el conjunto conventual donde la maqueta/diorama situada estratégicamente en el ingreso coadyuva otorgando al visitante la información histórica de la ciudad.*

*El diorama muestra la vida cotidiana de una época impregnada de música barroca y pagana, de arte, de una arquitectura que mezclaba elementos traídos de Europa con la creatividad de los nativos, de la explotación de los indígenas, de mujeres sumisas, de cholas, de mezcla social, de fiestas y procesiones, de conservadurismo, de gran actividad comercial y religiosidad.*

Parte significativa de esta vivencia, algunas de ellas anteriores incluso a la ocupación española, aún hoy está presente y permanece con sus rasgos en la sociedad boliviana actual, lo que demuestra una fuerte identificación con sus raíces.

Vemos esto claramente en el traje de la chola, en los gustos por los bailes y disfraces y en la preservación de las variadas técnicas del telar, como también en la conservación de muchas costumbres y creencias.

### Importancia de los dioramas para los museos

El diorama además de ser atractivo tiene un alto contenido educativo y transmite la información de manera rápida y agradable a todo nivel de público.

Resguarda y revive la memoria de la cultura de un pueblo y puede en una sola exhibición reunir diversos elementos que se sustraen de diversas fuentes de información escrita y visual encontradas en libros, ilustraciones, cuadros, etc.

### Informaciones sobre la maqueta/diorama

- Financiamiento: Cooperación Italiana, BID
- Responsable por su elaboración: Suely Mª Aguiar Albuquerque
- Hace parte del acervo permanente del Museo de San Francisco de La Paz, situado en la Plaza San Francisco, nº 503- La Paz
- Mide 2.15m x 2.10m y está en la escala de 1:100 con sus personajes en la escala de 1:75

1 Arquitecta formada en la Universidad Federal de Pernambuco-Brasil. Post grado: Especialización en Conservación de Monumentos y Rehabilitación de Ciudades Históricas en la Universidad Federal de Bahía-Brasil. Email: Suelyma2@yahoo.es

## Descripción de la maqueta

Muestra varios aspectos de la vida colonial a finales del siglo XVIII, más propiamente está ambientada en el año de 1765 y se compone de una diversidad de dioramas del cotidiano y de eventos que absorbían la vida en esa época alrededor del templo y convento de San Francisco.

En su panorama general podemos apreciar el río Choqueyapu que hoy, en este sector de la ciudad, está soterrado y el templo de San Francisco en construcción; anexo a este, esta el convento como se podía ver en la época, con sus cuatro claustros íntegros, cercados por un amplio y libre espacio urbano.

Las grandiosas casonas de los españoles se contrastaban con la simplicidad de las viviendas indígenas, tal como era contrastante el modo de vivir de las mezcladas y complejas clases sociales de la colonia, formada por españoles, criollos, mestizos e indígenas que están representadas en la maqueta en miniaturas, componiendo variados dioramas, recuperando un poco de la nostalgia y modo de vivir de esa época.

## Río Choqueyapu y sus puentes

El río Choqueyapu estratégicamente separaba los españoles, que vivían del lado este del río, de los indígenas que habitaban el otro margen, donde pudiéronse instalar en la región de San Sebastián, Santa Bárbara y San Pedro.

Se cruzaba este río a través de algunos puentes; delante del convento estaba el puente de San Francisco donde era notorio el flujo de personas, principalmente de mestizos e indígenas que abastecían el lado español con alimentos y variados servicios.

También podemos apreciar el puente que abrigaba el nicho con la imagen de la Virgen de Apumalla. Durante la restauración del convento fue encontrado un fragmento con el rostro y busto de esta imagen, que hoy se encuentra expuesta en el Convento. En dirección a este puente concurrieron varias procesiones

## Importancia social del templo y convento

El templo de San Francisco desempeñó un papel social muy importante y dio motivo a diversas actividades sociales: asistencia a las misas, procesiones, entierros, casamientos y otros servicios y fiestas cristianas, promoviendo mayor contacto e integración social entre las diversas clases.

"La iglesia canalizaba las inquietudes religiosas y las devociones, regulando todas las actividades de la vida cotidiana"[2], prestaba asistencia social y cumplía principalmente su misión más importante: la catequización de los indígenas, facilitando la ocupación de los españoles.

Atrajo también a su alrededor variadas actividades y aglomeraciones principalmente de indígenas y mestizos, cumpliendo servicios o motivados por el comercio y la feria que se instalaba delante del convento. Era común ver cerca al templo, transeúntes que venían de todas las partes a vender y a comprar mercancías y hacían de La Paz un lugar de estación y pasaje.

2 "450 años Historia de la ciudad de La Paz" - Editorial INDEAA , La Paz 1998

## Sociedad

En la colonia del siglo XVIII, como blancos se reconocían a los españoles europeos, que formaban la primera clase social y también a los criollos (hijos y descendientes de españoles nacidos en América) que formaban la segunda.

La clase de los mestizos, la tercera. La cuarta clase social era la de los indígenas; y por último los negros que pertenecían a una clase separada, eran esclavos.

"Esta distribución social basada en color de la piel…"no es tan acertada, porque"… hubo blancos pobres y no dominantes, mestizos ricos, e indios aristocráticos."[3]

"…La riqueza definía los roles sociales" a través del "…comercio, la agricultura y la manufactura".[4] La "…mezcla racial reciente y la ilegitimidad no fueron obstáculo en La Paz para acceder a las fuentes de riqueza."[5]

"La aristocracia local estuvo muy aparentada con quienes se dedicaban al comercio y ellos de alguna manera escalarían posiciones sociales hasta lograr detentar el poder económico de La Paz."[6]

### Españoles y criollos

La familia de la clase social de los españoles y criollos, se estructuraba en torno de la figura del padre, que era temido, obedecido y respectado. Su esposa e hijos eran tratados con mucha severidad y le servían sin límites y restricciones.

"Los pasatiempos favoritos de la ciudad…" para esta camada social eran "…asistir la iglesia para las mujeres, y los juegos de azar para los hombres"[7]. Las peleas de galo y las corridas de toros eran actividades apreciadas por todas las camadas sociales.

Otra gran pasión para ambos sexos, principalmente para los más ricos era la vestimenta, muchos de ellos importaban ropas con hilos de oro y plata de Europa y por su alto costo, generalmente entraban en el testamento de la familia.

### Mestizos

Esta clase surgió por la interacción de los españoles con la población indígena, la mayoría de manera clandestina e ilegítima. También entre los mestizos, criollos y españoles, y entre mestizos e indígenas.

"La familia mestiza inclusive el varón gira en torno de la mujer: que es la auténtica inductora del hogar…"[8] Ella estaba presente en variadas actividades, sean estas ligadas al comercio o servicios generales; como dueñas de pensión, empleadas domésticas, vendiendo lo que producía o manufacturaba su esposo o compañero.

Los hombres mestizos, en general se dedicaron a la artesanía y eran reconocidos en los oficios de platería, carpintería, zapatería, herrería, como pintores, tallistas, escultores, tintoreros, etc.

### Indígenas

En la Colonia los indígenas eran asalariados, no obstante eran obligados al trabajo forzoso y a través de ellos los colonizadores sacarán inhumanamente mucho provecho y rendimiento.

Las mujeres y los menores no trabajaban en las minas, en cambio eran aprovechados en la agricultura, obrajes (núcleo de producción de tejidos), servicio domestico, etc.

Algunos varones que tenían entre 18 y 50 años de edad, mediante sorteo, eran obligados al servicio de la mita, teniendo que servir en las minas y en los cultivos de coca.

---

3 ***Otero,Gustavo Adolfo " La vida social del coloniaje"***. *Editorial La Paz. La Paz 1942*
4 "450 años Historia de la ciudad de La Paz" - Editorial INDEAA , La Paz 1998
5 Ibidem
6 Ibidem
7 Ibidem
8 ***Otero,Gustavo Adolfo " La vida social del coloniaje"***. *Editorial La Paz. La Paz 1942*

Los que no estaban sujetos al trabajo obligatorio y disfrutaban un régimen de comunidad, por su vez tenían que pagar tributos y cumplir variados servicios, tales como: de culto, obligaciones administrativas, etc.

La familia indígena es patriarcal, donde el varón tiene la autoridad "…y cumple su función en forma despótica, tiránica y egocéntrica."[9] La mujer, extremadamente sumisa cumplía con su función en la familia, cuidando a sus hijos y produciendo para la sustentación.

## Variados personajes

Circulando por todos los lados, podemos apreciar en la maqueta variados personajes, en general indígenas, que cumplían una diversidad de servicios y funciones; muchos de ellos suplían las necesidades básicas y cotidianas de la ciudad en la colonia, sobre todo por la carencia de infraestructura.

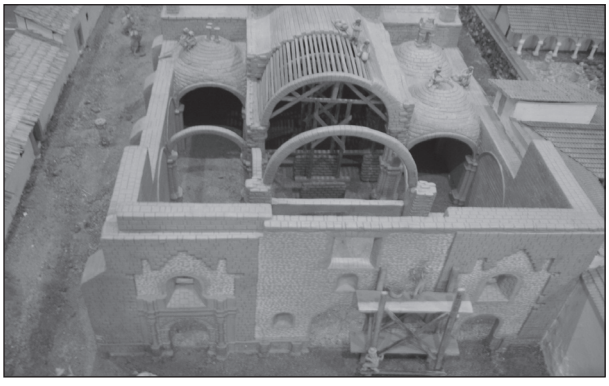
Era muy común ver atendiendo a los servicios domésticos, los que cargaban agua en cántaros de cobre o de barro cocido y a los vendedores de leña que abastecían a las viviendas de combustible para sus cocinas.

También se veían los que hacían los servicios de correos, alumbramiento público, los vendedores de chicha, los que pedían limosnas, los cargadores de muebles y los que transportaban en sus espadas viajantes que muchas veces venían de tierras distantes.

Los transportadores de mercancías guiaban las recuas de llamas y burros con variadas cargas algunas de éstas procedentes de ultramar o traían en sus propias espadas pesadas encargos; otros atendían al abastecimiento de las viviendas, ferias, tiendas, tambos, etc.

## La construcción de la iglesia

Por vuelta de 1765 la iglesia de San Francisaco, consagrada a Santa María de los Ángeles aún estaba inconclusa, la maqueta muestra el templo en este proceso. El inicio de su construcción data de 1743, finalizando en 1772 con el cerramiento de la bóveda del coro. Su consagración ha sido en 1780, pero cerca de 1800 aún estaban concluyendo las portadas.



Se ejemplifican algunas características y técnicas que se destacaban durante la construcción y los trabajadores en diversas actividades y oficios, donde los talladores de piedra y albañiles eran los que más resaltaban.

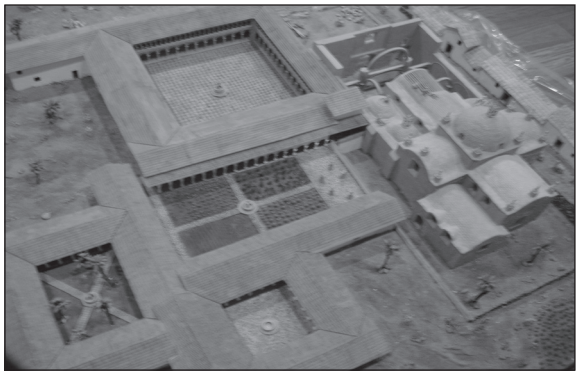
Por la actual calle Sagárnaga, las piedras provenientes de las canteras de Letanías en Viacha, eran traídas en lomos

9 Ibidem

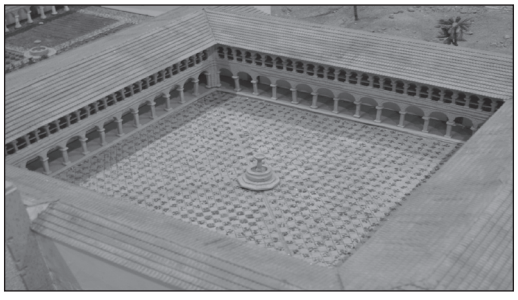
de burros y los picapedreros que se concentraban en el atrio de la iglesia daban la forma final a las piezas para después suspenderlas y colocarlas en su sitio.

Para la confección de de los arcos se apoyaban puntales sobre muros de adobe y sobre estos los tijerales de madera con la configuración del arco, por encima fijaban las piedras. Entre las piedras como un cimiento ponían una mezcla de cal, arena y agua.

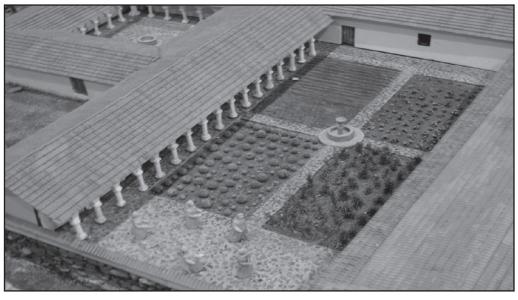
## La arquitectura conventual



En relación a la arquitectura conventual se hizo una reconstrucción en base a los planos existentes de esa época y evidencias arqueológicas encontradas durante las obras de restauración. Se puede observar cuatro claustros, el mayor del siglo XVIII, se lo ve en todo su esplendor ya que fue parcialmente destruido en el año de 1948. Detrás de este se reinterpreta el claustro original del siglo XVI que se encuentra descrito en las crónicas y las bases de sus columnas fueron recientemente descubiertas. Ese espacio fue palco cotidiano de procesiones reservadas a los franciscanos. Los otros dos claustros desaparecieron y en la actualidad no resta ningún elemento.

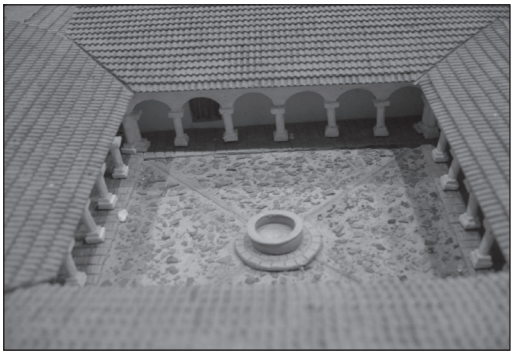


CLAUSTRO SIGLO XVIII



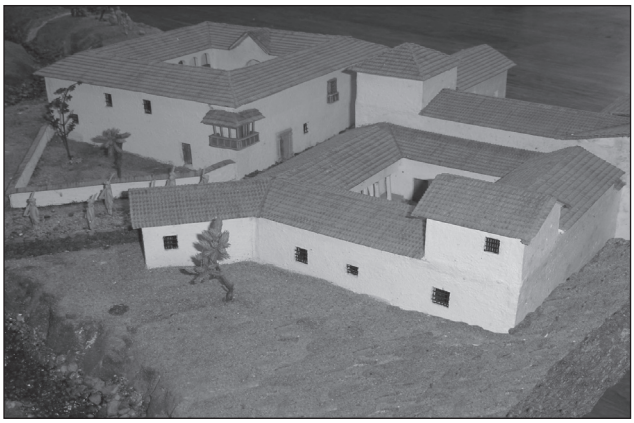
CLAUSTRO SIGLO XVI

CLAUSTRO SIGLO XVI (hoy inexistente)



CLAUSTRO SIGLO XVI (hoy inexistente)

## Habitaciones de españoles, criollos y mestizos ricos



Del lado opuesto al Convento de San Francisco, separados por el río Choqueyapu, estaban las casas de los españoles, sus descendientes y mestizos ricos; en este sector vivían los altos funcionarios de la Corona.

Era muy común en esa época, "la casona", de uno o de dos pisos, algunas de piedra y otras de adobe cubiertas con teja, con patios internos, su corral, algunas con tiendas a la calle.

Generalmente eran casas largas y en ellas vivían los señores, sus familiares, protegidos y una grande servidumbre.

En la colonia la vida de la clase social más rica, principalmente para las mujeres, era dentro de la casa o para las misas o eventos de la iglesia, esto justifica la poca cantidad de aperturas de las casas hacia el exterior.

Las puertas principales casi siempre estaban cubiertas con bellos relieves tallados en madera con ornamentos hispano indígenas. Las ventanas externas de tamaños variados, además de las dos hojas de madera estaban en su mayoría protegidas con rejas de hierro.

En las habitaciones de dos pisos generalmente esas aperturas no se hacían coincidir y en las casas de esquina algunas ostentaban grandiosos balcones trabajados en madera, donde en las fiestas y variados acontecimientos eran bastante concurridos.

## Habitaciones indígenas

Comparadas a las casas de la clase social rica, parecerían miniaturas. Tampoco tenían la ostentación de aquellas habitaciones. Las viviendas indígenas además de pequeñas, generalmente tenían un espacio interior formado de un solo vano, no tenían el acabado y la pintura a cal dejando a la muestra el adobe o tapial y la cubierta de paja contrastando con las habitaciones del otro lado del río, bien acabadas, espaciosas y cubiertas con tejas. Acostumbrados a la incomodidad y muy pocos accesorios, sus habitantes dormían en el piso y su fogón era externo a la casa.

Su aspecto, tanto externo como su interior no ha cambiado mucho en los tiempos actuales y en algunas regiones de Bolivia conservan casi íntegras sus tradiciones, costumbres, creencias y modo de vida.

Generalmente en torno a una iglesia, en un área territorial limitada, vivían los nativos, que no estaban sujetos al trabajo obligatorio, disfrutando un régimen de comunidad y en general se dedicaban a la agricultura y la crianza de ganado. La iglesia a la vez que les daba alguna protección, les obligaba a convertirse al cristianismo y disponía de sus servicios.

## Catequesis

Antes de la llegada de los misioneros católicos, los indígenas adoraban sus divinidades y tenían sus propias creencias, algunas de ellas que remontan al imperio incaico aún hoy sobreviven intactas o en simbiosis con el cristianismo.

Los indígenas fueron obligados a recibir una nueva religión, "… no obstante los intentos por los misioneros para hacerles renunciar sus propias creencias, recibieron el cristianismo manteniendo rasgos de su religiosidad, fundamento de su propia identidad y sentido de vida."[10]

Aún hoy conservan culto a personajes idolatrados desde los incas como la Pachamama, los Achachilas o ancestros."

Se pasó a mezclar los dioses paganos con el dios monoteísta y algunos dioses incas se asociaban a santos católicos.

"Se establece por término general, mediante el régimen de religiosos, curas y doctrineros para los indios que deben ser cristianamente tratados, administrándoseles los sacramentos y la enseñanza del catecismo."[11]

Hay datos que antes de la llegada de los españoles, los franciscanos ya estaban presentes catequizando a los indígenas.

## Procesión

Con el fin de atraer el interés de los indígenas para la religión católica, los religiosos españoles no prohibieron los bailes y disfraces que los nativos estaban acostumbrados desde los tiempos de los incas, con la condición de que ya no bailasen para aquellos y sus divinidades, sino para la iglesia, en ocasiones que se tornaron muy comunes tales como: las procesiones, fiestas de santos y otros eventos cristianos.

Tenemos en la maqueta una pequeña muestra de una procesión: Los indígenas delante de la imagen de la Virgen, vestidos con ropas y muchas plumas, principalmente en la cabeza, danzando y tocando tarkas y tambores, generalmente había uno o más disfrazados de cóndor, el gran pájaro de los Andes y otros traían grabados en su ropa el sol, el grande astro.

Los curas acompañaban la imagen, en ese caso, Santa María de los Ángeles, la patrona de San Francisco, de tamaño natural llevada por cuatro asistentes y detrás y por todos los lados se veían los fieles siguiendo la ruta que llevaba al puente que abrigaba el nicho con la imagen pintada de la Virgen de Apumalla.

## Telar

"En el período pre-hispánico se tejía por unidades de vestimenta, en la colonia los obrajes introducen el sistema de producción en serie, empezaron a tejer por piezas, formadas por varas."[12]

Era muy común ver en las proximidades de sus viviendas las indígenas tejiendo y enseñando sus técnicas para sus hijos(as) que aún pequeños les auxiliaban en este oficio

10 "450 años Historia de la ciudad de La Paz" - Editorial INDEAA , La Paz 1998
11 ***Otero,Gustavo Adolfo " La vida social del coloniaje"***. *Editorial La Paz. La Paz 1942*
12 ***Money, Mary. Los Obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas.*** *Embajada de España en Bolivia. La Paz, 1983*

Según Mary Money: la tecnología europea y el uso obligatorio de la confecciones de los obrajes, por parte de los nativos, no hizo desaparecer la técnica indígena existente, con su telar vertical, horizontal, telar de cintura, etc., de donde procedía su mayor consumo, hasta la derrota de la rebelión indígena de 1781, cuando fueron obligados a cambiar su vestimenta y pasar a usar trajes españolizados.

"El tejido estuvo ligado a la concepción vital del hombre andino, ya que estaba presente en los acontecimientos importantes de su vida: desde su nacimiento, por el paso de la niñez a la juventud, en las ceremonias rituales, casamientos, etc."[13]

## Feria

Delante del convento de San Francisco se ubicaba la feria, de manera bien espontánea y variada, llena de productos naturales, artesanales e industriales, la mayoría de la región y otros que venían de Cochabamba, Potosí, Lima, Cuzco y hasta de ultramar.

Era bastante común encontrar los que vendían cereales, ocas, quinua, coca, frutas, dulces, cerámica, ropas, pollo, carne en general, alimentos ya preparados, toda la variedad de picantes, artesanía, etc.

En ese espacio se concentraban variados personajes, el más común es la mujer mestiza, la chola, que estaba presente en variadas actividades dinámicas de la sociedad colonial. El indígena también se hacía presente vendiendo principalmente frutas y verduras que ellos mismos cultivaban.

Mestizos e indígenas de ambos sexos compraban y vendían sus productos, directamente expuestos en el suelo o sobre aguayos, algunos de estos puestos estaban protegidos con chi'wiñas.

Muchas de las mujeres, tenían que cuidar a sus hijos aún pequeños en su lugar de trabajo, al mismo tiempo que atendían a los que acudían a comprar sus productos.

## Agricultura

Los españoles prácticamente no acrecentaron en nada en la cultura agrícola nativa, más bien aprendieron mucho de ella. Los indígenas sabían perfectamente como sembrar la tierra, beneficiar las semillas, épocas propicias para cada cultivo y cosecha, como aprovechar las aguas de la lluvia, reemplazar periódicamente algunos cultivos para no empobrecer el suelo, etc.

En la agricultura, utilizaban instrumentos nativos con palos y piedras, entre ellos "… la barreta de madera, a la chonta (extraída del árbol de este nombre), a las palas que se usaban en lugar de arados metálicos, etc."[14]

Una de las pocas contribuciones de los españoles en el trabajo de labranza de la tierra, ha sido la substitución de "… la tracción humana por los bueyes y la roturación de la tierra a base de arado con puntas de hierro."[15]

A los varones les cabía "…destripar terrenos y roturar la tierra y a las mujeres tenían a su cargo las labores más suaves como la siembra y la cosecha."[16]

13 Ibidem
14 ***Otero,Gustavo Adolfo " La vida social del coloniaje"***. *Editorial La Paz. La Paz 1942*
15 Ibidem
16 Ibidem

## Calle Sagárnaga – flujo comercial

Entre los varios motivos para la fundación de la ciudad de La Paz, está su ubicación estratégica entre dos ciudades importantes en esa época: Cuzco y Potosí.

La Paz vivía esencialmente del comercio, era un centro distribuidor de las mercaderías llegadas de ultramar. En mediados del siglo XVIII el desarrollo paceño se incrementará, "cuando en forma paralela su "industria" textil, sus cultivos de coca y su comercio manufacturero de exportación comienzan a actuar en gran escala."[17]

Uno de los caminos importantes en esa época fue la vía que conducía a la ciudad de Potosí, hoy es la conocida calle Sagárnaga. En ella se concentraban muchas actividades ligadas a los servicios, el comercio, el abastecimiento de productos, los oficios, tambos (destinados al servicio de hospedaje para quien llegaba de otra región y/o al expendio de productos), donde circulaban permanentemente recuas de llamas o de burros, transportando mercancías, correos, encargos, mudanzas, etc.

Por esta vía, siempre se veían bajar los que transportaban la plata que traían de Potosí con destino a la metrópoli española.

17 "450 años Historia de la ciudad de La Paz" - Editorial INDEAA , La Paz 1998

## Bibliografía


OTERO,Gustavo Adolfo
*1942* ***La vida social del coloniaje.*** *La Paz. Editorial La Paz.*

MONEY, Mary
*1983* ***Los Obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas.*** *La Paz. Embajada de España en Bolivia.*
*1998* ***450 años Historia de la ciudad de La Paz.*** *La Paz. Editorial Indeaa.*

D'ORBIGNY, Alcides
*1958* ***Viajes por Bolivia****, Tomo I. La Paz. Editorial Oficial*

CHERVIN, Arthur
*1908* ***Anthropologie Bolivienne.*** *Paris. Editorial Soudier.*

VAZQUEZ MACHICADO, Humberto
*1994* ***Manual de Historia de Bolivia. Mesa, Jose - Gisbert, Teresa - Mesa Gisbert, Carlos D.*** *La Paz. Editorial Gisbert y Cia S.A.*

MERCADO, Melchor María
*1991* ***Álbum de Paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia.*** *La Paz. Editorial Quipus.*

MARTINEZ, Carlos
*1976* ***Bogotá, sinopsis sobre su evolución urbana.*** *Bogota. Editorial Escala.*

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE LA REPÚBLICA ARGENTINA
*1949* ***Documento de arte colonial sudamericano- El templo de San Francisco de La Paz.*** *Buenos Aires. Editorial ANB.*

SANJINÉS G., Alfredo
***Síntesis histórica de la ciudad de La Paz.*** *La Paz. Alcaldía de La Paz.*
*1988* ***La Paz Ayer y Hoy nº 8.***
*1989* ***La Paz Ayer y Hoy nº 9.*** *La Paz. Editorial.*

ALCALDÍA MUNICIPAL DE LA PAZ
*1948* ***Planos de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz a partir del siglo XVI.*** La Paz. Editorial.
**Plano actual de la ciudad de La Paz**. *La Paz.*
***Levantamiento topográfico y urbano del centro Histórico de La Paz.*** *La Paz.*

MUSEO DE SAN FRANCISCO
***Levantamiento arquitectónico de la iglesia y convento de San Francisco.*** *La Paz.*


### Bibliotecas consultadas

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre.

Biblioteca del MUSEF- La Paz.

Fotografías

Suely Aguiar
José Orellana

Textos e imágenes extraídos del libro a ser publicado:
"Restauración del convento de San Francisco de La Paz"

# Reclutamiento y Servicio Militar en Bolivia durante el siglo XIX

*Ramiro Pérez Apaza*

## Introducción

Los acontecimientos sociales de febrero y octubre del 2003, suscitados en Bolivia, puso en cuestión el papel que cumplen las Fuerzas Armadas de la Nación dentro de la sociedad. Debido a la presencia y participación de conscriptos del ejército en los hechos sangrientos, que enlutaron a nuestro país. A partir de aquello se originó una discusión en torno a la obligatoriedad del Servicio Militar en nuestro país. Precisamente en enero de este año se cumplió cien años de la promulgación de la Ley del Servicio Militar Obligatorio en Bolivia (1907). Lastimosamente este acontecimiento pasó casi desapercibido y poco o nada se habló sobre lo que ha significado la vigencia de esta ley durante estos cien años, que universalizó y de forma obligatoria el servicio militar en Bolivia. Pero para que esto llegue a concretarse, la conscripción militar tuvo que pasar por una serie de procesos, en los cuales se presentaron una serie de dificultades como la tenaz oposición de determinados sectores de la sociedad, contra la universalidad de este servicio.

Es en este sentido que el presente trabajo trata de ver, de manera general, algunos aspectos relacionados al servicio militar durante el siglo XIX, sobre los intentos que se han presentado por parte de varios gobiernos de establecer la universalidad de la conscripción militar, la cual se vio obstaculizada por diferentes factores que se desarrollarán en el presente trabajo

## Las primeras políticas de Antonio José de Sucre y Andrés de Santa Cruz

Una de las tareas de los primeros gobiernos de la reciente república independizada, fue el de restablecer y reorganizar las fuerzas militares. Es en este sentido que con la creación de la república, el Mariscal Antonio José de Sucre (1825-1828) reorganizó el nuevo ejército con oficiales y soldados voluntarios de las antiguas guerrillas y otras de las repúblicas recién independizadas. Es así que a principios de 1827, el Congreso Constituyente de la República aprobó la Ley Reglamentaria del Ejército orientada a organizar y regularizar la situación militar.

Uno de los problemas que le tocó afrontar a Sucre al implantar estas medidas, fue el exceso en el número de soldados y oficiales, y la falta de recursos económicos para sostenerlos[1]. Esto debido a los quince largos años de lucha independentista que Bolivia libró con Chile y Perú, lo que provocó una masiva presencia de militares.

Entre los objetivos contemplados por Sucre, estaba; la institucionalización de la disciplina, la organización militar, profesionalizar a los mandos, é impulsar la alfabetización de soldados y sargentos. Con este fin se crean las Escuelas de primeras letras y una Escuela Militar para oficiales. Con esto se buscaba controlar los futuros brotes de insurrección y anarquía entre los soldados.

Durante esos primeros años, el gobierno trató de incorporar indígenas al Ejército frente a la resistencia de sectores blancos y mestizos. Los propios comunarios del altiplano, sin embargo rechazaron esta política argumentando que el pago de tributos y otras formas de servidumbre los liberaba de los servicios militares, como en la época de la colonia.

Sucre pretendía con sus medidas, honrar la profesión militar con un personal que independientemente de su origen fuera digno de su oficio, lo cual produjo un rotundo rechazo entre la clase criolla, quienes argumentaban el hecho de que si un indígena accedía a la posición de soldado, significaría un explícito

1 Para el año de 1828, Sucre mantenía una fuerza militar de 2.700 hombres, que ya era considerada grande según las proporciones del momento. Andrés de Santa Cruz contaba con 4.500 para las guerras de confederación, Ballivián con 3.700, Bélzu con 2.300, Melgarejo con 1865 soldados y 3.300 en el momento de su derrocamiento. Ver Dunkerley, Pág. 15.

reconocimiento de su calidad de "ciudadano honorable", con lo que no estaban de acuerdo. Lo cual será motivo de constantes debates en gobiernos posteriores.

Debido a esta constante oposición, a partir de 1835 se prohibió explícitamente el reclutamiento de comunarios, categoría que contemplaba a toda la población de las comunidades y no solo a los originarios. Pero a pesar de esta prohibición se tiene referencia de que en 1837, indígenas del altiplano fueron incorporados al ejército en el departamento de Tarija, los mismos que demostraron poseer buenas condiciones para la milicia.

Posteriormente, al igual que Sucre, Andrés de Santa Cruz insistió en democratizar el acceso de la población al ejército. Pero pudo más el descontento y la presión de los propietarios de haciendas y minas para que estas medidas no fueran efectivizadas. Por esta razón se eximio del Servicio Militar Obligatorio a los indígenas contribuyentes, a los mineros y a los colonos. De tal manera que el reclutamiento se concentró principalmente en los centros urbanos y capitales de provincia.

## El Ejército de Línea y las Guardias Nacionales

Así mismo con el propósito de poner fin a las irregularidades que se presentaron en el sistema de conscripción militar en los primeros años de la república, en 1829 se creó dos formas de servicio militar: uno en el Ejército de línea y el otro inherente a las Guardias Nacionales, ambas creadas en 1825, pero reorganizadas mediante un Reglamento Orgánico del Ejército en 1829. De esta manera se constituyeron dos fuerzas militares paralelas aunque con patrones de reclutamiento social distinto, los cuales coexistirían hasta finales de siglo.

De acuerdo a este reglamento orgánico, el ejército de línea debía organizarse y estar representado nacionalmente bajo dos criterios: En relación con la cantidad de población existente, y de acuerdo con el efectivo fijado por el poder legislativo. En este sentido cada autoridad en su respectiva jurisdicción, en este caso el Prefecto a nivel de departamento, el Gobernador en la provincia y los Corregidores en los cantones, tenían la responsabilidad de reclutar para el Ejército de línea a jóvenes solteros de padres ancianos prefiriendo a los que no tengan ocupación conocida, aún cuando sean hijos únicos o casados, comprendidos entre los 18 y 25 años, los cuales debían cumplir el servicio militar durante seis años en el caso que se encontraran en la infantería, y ocho en artillería y caballería. Además de garantizar la defensa de la soberanía del Estado, debían cumplir también tareas de control del orden público en todo el territorio nacional. El tipo de reclutamiento practicado en el Ejército de Línea correspondía asimismo a una extrema rudeza disciplinaria.

Por las características del tipo de reclutamiento, se permitió el reclutamiento de indígenas en el Ejército de Línea, y no así en las Guardias Nacionales. Aunque no se puede establecer con exactitud el número de indígenas en las filas del Ejército de Línea al parecer su presencia fue importante.

En cambio la Guardia Nacional, creada juntamente con el Ejército de línea, se constituía en una organización militar que estaba compuesta por artesanos, comerciantes, y empleados comprendidos entre los 18 y 42 años. La misión que se les asigno era de conservar el orden público local además de constituir la reserva Militar del Ejército de Línea. Asimismo la Guardia Nacional se constituyó en una forma de Servicio Militar flexible, que fue adaptada a las necesidades de la vida fundamentalmente urbana, la cual estaba relacionado con el funcionamiento burocrático del Estado y de los Municipios. Así como a las actividades productivas y comerciales de las ciudades y pueblos de provincia. En este sentido los ciudadanos debían acudir a las Guardias Nacionales a determinadas horas del día, los fines de semana o feriados. Y a diferencia del Ejército de Línea tenía un régimen disciplinario tolerante y flexible, que contemplaba a su vez con un privilegiado tratamiento salarial, que el Estado pagaba de acuerdo al tiempo de asistencia y de instrucción recibida por los soldados. Así mismo se prohibió enrolar en las filas de la Guardia Nacional a quienes no se consideraran "ciudadanos honorables". Esta institución estaba reservada únicamente para la población urbana de las ciudades y de los pueblos más importantes de provincia. En consecuencia, la organización de la Guardia Nacional, que no era otra cosa que la reproducción de un orden estamental que dividía social, cultural, y geográficamente a los bolivianos, marginó a los indígenas de su institución, de su entrenamiento militar y del conocimiento del uso de las armas. En este sentido los indígenas fueron considerados más como contribuyentes que como soldados, y se les daba la condición de proveedores naturales del Ejército.

Posteriormente se estableció la división de las Guardias Nacionales: en activas y pasivas. La primera debía estar formada por ciudadanos organizados en cuerpos de "Caballería, infantería y artillería de las capitales de departamento y provincia. En cambio la Guardia nacional pasiva, solo podía constituirse en compañías sueltas de infantería y caballería organizadas en cantones, el cual sería integrado por todos

los bolivianos de cualquier clase y condición, que sean llamados por la ley al servicio de la patria desde la edad de 14 años hasta los 50. La existencia de este tipo de Guardia Nacional se debió fundamentalmente al temor que causaba la militarización indígena entre la clase dominante. Pero a pesar de esto la Guardia Nacional Pasiva no logró organizarse militarmente, y cuando lo hizo posteriormente durante la Guerra del Pacifico, se movilizó sin armas y con la única misión de proveer alimentación gratuita a los soldados. Además de convertirse en una organización militar formal que encubría prácticas tributarias indirectas tanto en dinero como en especies.

Pese a los cambios realizados por el Mariscal Andrés de Santa Cruz, el Servicio Militar durante su gobierno lo logró acabar con muchas irregularidades, como el régimen disciplinario excesivamente violento en el Ejército de Línea, que además de ser inseguro era proclive a una insurrección y a la deserción por parte de los conscriptos.

## Las medidas de José Ballivián, Manuel Isidoro Belzu, José María Linares y Tomás Frías

Posteriormente el general José Ballivián, terminado el conflicto de la Batalla de Ingavi con el Perú, intentó corregir los defectos del antiguo sistema de Servicio Militar aplicando un ambicioso programa de reforma. Mediante el Código Militar aprobado en 1843, con lo que se mantuvo el procedimiento relacionado con la contribución militar por departamento, provincia y cantón, con la diferencia de que los comprendidos en el llamamiento militar serían sorteados en presencia de autoridades civiles. Así mismo un año más tarde de aprobado el Código Militar, Ballivián tomó la decisión de cancelar el sistema de reemplazos, sustituyéndola por una nueva ley que autorizaba el "enganche y reenganche voluntario". Con esta nueva ley se estableció el inédito sistema de Servicio Militar voluntario sostenido en estímulos económicos que intentaron convertir el servicio de las armas en una actividad profesional, rentable y segura. Las formas de compensación económica de este servicio voluntario, se establecieron mediante Ley de 1844, por la cual se entregaría dotes de tierra, repartimientos en los territorios de colonias a todos los que cumplieren con este servicio. Asimismo estaban libres de pagar toda contribución, y debían recibir además la tercera parte del sueldo de un subteniente de línea. A pesar de todas estas medidas, el sistema de conscripción voluntaria fracasó.

Debido a este fracaso se volvió al reclutamiento de "levas"[2], que fue la norma básica para enrolar soldados. Lo cual fue en su momento rotundamente rechazado por los primeros gobiernos, quienes consideraban que este sistema de reclutamiento, le restaba dignidad y el estatuto privilegiado al soldado como a la institución armada.

Por otro lado, mientras se realizaba el reclutamiento de levas en áreas pobladas especialmente urbanas, las poblaciones indígenas eran objeto de un sistemático despojo por parte de autoridades, los cuales estaban obligados a entregar víveres, animales y forraje para el mantenimiento del Ejército.

Este problema en el sistema de reclutamiento en el Ejército de Línea continuó siendo latente tanto en el gobierno de Belzu, quien trató de regresar al antiguo sistema establecido por Andrés de Santa Cruz, y Linares, el cual a pesar de haber aplicado severo cambios militares, disminuyendo no solo el número de soldados sino también los sueldos a menos de la mitad, lo que producirá posteriormente su caída. A pesar de todo esto el sistema de prestación militar no logró resolverse.

En 1875, el gobierno de Tomás Frías, urgido de introducir reformas militares que garantizara una efectiva subordinación del Ejército y poner fin a la conspiración emergente de los cuarteles, aprobó una nueva Ley Militar. En esta nueva Ley se expusieron los primeros argumentos liberales que apelaban al carácter igualitario de este deber. Que a su vez pretendía hacer del Servicio Militar una obligación universal. Es en este sentido que se estableció la obligatoriedad del Servicio Militar para todo boliviano. Poniéndose en vigencia la conscripción ordinaria y el sorteo por medio de Juntas municipales. Así mismo se redujo su duración de cuatro años para los alfabetos y cinco para los analfabetos. Estos últimos estaban obligados a asistir a una Escuela de reemplazos. Además de reiterarse la dispensación del SMO a los indígenas contribuyentes, se introdujo por primera vez sanciones pecuniarias para desertores y omisos. Se autorizo también la entrega de "cédulas de retiro", (que era como la libreta militar) a todos los que hayan cumplido con este deber. Lamentablemente esta ley militar no pudo aplicarse debido a la inestabilidad política de la época (Quintana, 1998: 27).

## Servicio Militar y Reclutamiento durante la Guerra del Pacífico de 1879

La situación de la conscripción militar durante la Guerra del Pacífico, no logró superar las falencias presentadas durante los anteriores cincuenta años de vida republicana. Entre los cuales estaba el poco

2 Término empleado para referirse a los vagos y mal entretenidos

número de conscriptos que se presentaban a los centros militares, esto a pesar de las medidas, que establecían la obligación que tenía todo hombre soltero y en buen estado físico de enrolarse en el ejército. Y del requisito que tenían todos los demás, de hacerlo en el Ejército de reserva. Debido a esto la presencia de conscriptos rara vez superaban en su totalidad el número de 6.000 con predominio de blancos y mestizos urbanos.

A pesar de ello el reclutamiento fue relativamente exitoso, dada la situación difícil por la que atravesaba la economía del país en 1879, especialmente en lo referido a la parte de la agricultura, lo que provocó el poco suministro de armas y materiales por parte del Estado. Así mismo durante el proceso de reclutamiento continuaba siendo elevado el número de oficiales y suboficiales, lo cual provocaba una desproporción con relación al número de reclutas.

Iniciada las acciones bélicas con Chile, se procedió con la organización local de los contingentes. Y posteriormente se formaron Unidades Militares en todos los centros importantes. Así mismo se creó un regimiento de conscriptos jóvenes provenientes de las clases altas conocido como la "Legión", cuyo número eventualmente superó los setecientos hombres.

La drastisidad, y violencia ejercida en el reclutamiento de soldados, fue un elemento que estuvo presente durante el desarrollo de la Guerra del Pacífico, frecuentemente autoridades tanto nacionales como extranjeros se referían a este aspecto. Como el caso de un ministro peruano que consideraba que la severidad del reclutamiento era profesionalmente ejercida, pero que a su vez esto acarreaba cierto descontento en la población contra el General Hilarión Daza. Otra autoridad del mismo país, hizo notar también esta realidad en relación al régimen disciplinario empleado por el Ejército en Bolivia:

> *La disciplina tiene que ser aquí más efectiva que en cualquier otro ejercito, porque el hombre que es soldado en Bolivia deja de estar bajo el amparo de las leyes, su jefe es dueño de su vida. por la más ligera falta ó simple capricho puede quitarle la vida mandándoles dar mil palos(…) aquí prescinden por completo del pueblo, y consagran todos sus recursos a perfeccionar sus cuerpos3*

Narciso Campero era la prueba del violento régimen disciplinario practicado en el Ejército. Con frecuencia hacía prevalecer la disciplina castigando a los desertores e insolentes con 500 latigazos o en todo caso llegando al punto de mandarlos fusilar. Se tiene en este sentido como ejemplo el caso de 37 hombres quienes desertaron de sus unidades en un solo día, los mismos que fueron traídos de vuelta y posteriormente fusilados.

Iniciadas las acciones en marzo de 1879, la falta de recursos económicos y provisiones para el Ejército, fue otro de los problemas para encarar el conflicto bélico con Chile. Esto llevó al Estado a tomar medidas urgentes, como prestamos obligatorios, expropiación de intereses comerciales, apropiación de bienes y cosechas locales, y la reducción de los sueldos estatales en un 10 y un 35%. Debido a esto el reclutamiento y la movilización del ejército sufrieron los efectos inmediatos de esta situación. Por ejemplo la Quinta División del Ejército a lo largo de los primeros seis meses del conflicto enfrentó los problemas extremos, en cuanto al desabastecimiento de alimentos. Vencidos por la falta de víveres y forraje, en medio de una situación extenuante, los soldados recorrían muchos kilómetros cargando sus armas, a lo cual se unieron con admirable fortaleza, las rabonas que alentaban en todo momento, ayudando a llevar las armas de sus esposos.

Pese a estas circunstancias difíciles, era innegable la fortaleza que demostró la presencia indígena. Opiniones bastante difundidas sostenían que el campesino boliviano era infatigable, y que su alimentación consistente en un poco de harina de maíz y hojas de coca, lograban sostenerlo para recorrer largos trayectos. Así mismo su constitución física contribuía también a su resistencia.

Otro elemento desfavorable durante el proceso de movilización hacia Tacna, era la desintegración paulatina del Ejército debido a la tasa elevada de enfermedades, desórdenes y deserciones que se iban presentando. Muchos de estos factores se debieron principalmente a las divergencias suscitadas por la presencia de varios oficiales contrarios al presidente Daza, divergencias que se plasmaban en constantes disputas por los planes estratégicos que se iban a desarrollar en el transcurso de la guerra. Esto produjo la más absoluta anarquía entre jefes, oficiales y soldados, de la cual resultaban los escándalos más abominables, no siendo raro que los soldados golpeasen a oficiales, y éstos a los jefes. Todo lo contrario pasaba con el Ejército chileno y peruano, que pese a presentar en las filas de su Ejército niveles de deserción, mantuvo unidad entre el cuerpo de sus oficiales.

3 Informe del Cónsul del Perú. Citado por J. Dunkerley. Pág. 36.

Con el aumento de armas para el ejército producido a fines de 1881, se procedió con una mayor movilización del sector indígena.

Después de terminada la Guerra del Pacífico, el Presidente Narciso Campero (1880-1884) tuvo la tarea de reorganizar el Ejército, en la cual se mantuvo la necesidad de modificar el sistema de reemplazos como requisito para una verdadera reforma militar. Asimismo se sugirió por primera vez, la implantación de patrones alemanes, en la militarización del Ejército. Pero debido a la situación fiscal del Estado debido a la Guerra del Pacífico, estas medidas no lograron prosperar. Otra medida que no logro resultados en este periodo fue la relacionada al del Servicio Militar Obligatorio, que pese haber sido reestablecido con carácter universal, fracaso el mismo año de su aplicación. Sin embargo lo nuevo y rescatable de esta fallida reforma fue, el hecho de condicionar los cargos públicos previo cumplimiento del Servicio Militar.

## Nuevos intentos de universalizar el Servicio Militar

Posteriormente con el restablecimiento del poder civil, el gobierno de Gregorio Pacheco (1884-1888), planteó, además de seguir exigiendo el tributo indígena, nuevamente la reforma del Ejército, en tal sentido el SMO fue considerado como la piedra angular de este proceso, ya que las anteriores reformas no lograron prosperar.

Consecuentemente la nueva reforma militar tenía como objetivo ejercer un estricto control del orden público con apoyo de un Ejército más reducido, políticamente leal y en lo posible profesional. Es en este sentido que Pacheco decretó la conscripción universal, aunque esta medida no fue aplicada, sino hasta 1892, había una opinión generalizada y era la de terminar con la anarquía de los reclutamientos forzosos, también estaba la preocupación que producía el elevado índice de deserción. El reclutamiento de menores de edad era otro problema que se presentaba en el Servicio Militar. Con frecuencia oficiales eran reprendidos, por permitir el ingreso de menores de edad en el Ejército.

También se puso en marcha en 1886 el sistema de "rancho" o sistema de comedor, diseñado para excluir a las rabonas de los cuarteles. La falta de recursos para el sostenimiento del Ejército, condujo así mismo a intensificar y ampliar prácticas injustas en contra de poblaciones rurales. La Fuerza militar se dedicó a exigir servicios personales, contribuciones forzosas, continuas requisas de víveres, forrajes y animales.

Esta difícil situación, acompañada del déficit económico del Ejército, obligó a la institución militar a diseñar un nuevo proyecto de reforma que fue presentada al Congreso en 1887. No obstante, recién en 1892 se aprobó la Ley de reclutamiento Militar.

De acuerdo a esta nueva ley el congreso determinaría el número de componentes del Ejército. En este sentido se establecía la realización de un censo sobre todos los varones físicamente capacitados y cuya edad estuviera entre los 21 y 25 años en cada cantón de la república, y posteriormente a esto se publicarían las listas a final de mes. Luego a principios del siguiente mes se obligaba a inscribirse a todo aquel que figurase en el censo, los que no lo hicieren serían declarados omisos e inmediatamente declarados aptos para el servicio. Sin embargo se presentaron dificultades en el levantamiento del censo, como la falta de exactitud en los datos que se lograba recabar, los cuales en muchos casos no coincidía con la proporción de la población: Por ejemplo en el primer censo realizado en 1893, se tuvo un registro de 47.666 hombres de entre 21 y 25 años, lo cual hacía dudar en su exactitud, esto debido a la poca colaboración de algunas autoridades locales, quienes consideraban que estas medidas podrían engendrar desórdenes.(Dunkerley,1987:61)

Debido a todo esto se estableció, que todo boliviano desde la edad de 21 hasta los 40 años, estaba obligado a cumplir con el SMO en forma personal. El tiempo de duración se redujo a dos años y de él se eximían los clérigos, los inhábiles y los dementes. Asimismo se reducía a seis meses de servicio, a los hijos únicos de padres ancianos, casados o viudos, a los padres que tenían más de dos hijos, y a los maestros que en el plazo de un año debían obtener un grado universitario o un título profesional.

Esta nueva Ley produjo asimismo una activa resistencia principalmente en Oruro y La Paz por parte de jóvenes liberales que se opusieron al cumplimiento de este deber. Por su parte kurakas y representantes de diferentes Ayllus de Oruro y Potosí solicitaron la exención del Servicio Militar Obligatorio de los indígenas en medio de graves disturbios rurales. Así mismo el Ejército aunque exigía que la población indígena se someta al proceso de reclutamiento, por la cantidad de hombres, su obediencia innata, y su naturaleza adaptada al sufrimiento, reconocía que debido a su importancia en la agricultura, no debería estar dentro de las reglas generales de conscripción, es decir que se le de cierta tolerancia en cuanto a su incorporación. Consiguientemente de acuerdo a la ley, se autorizaba que todos los indígenas puedan dedicarse a la agricultura en épocas de cosecha.

Asimismo, continuaron las muestras de temor entre propietarios de haciendas y mineros de militarizar al sector indígena por el peligro que esto podría generar a sus intereses. Y porque el hecho de cumplir con este servicio le daba al indígena el derecho de adquirir los derechos ciudadanos.

De este modo en el debate que precedió a la aprobación de esta ley en el Congreso, se planteó la necesidad de impedir la militarización indígena pretextando "humanitarismo" así como "por su condición y ocupaciones en la agricultura".

El violento rechazo proveniente del sector indígena sirvió asimismo de coartada perfecta a los patrones latifundistas para evitar su incorporación al Ejército.

Por otra parte se produjo una tenaz oposición en contra del Ministro de Guerra Luis Paz, quien fue acusado de infringir una serie de disposiciones y leyes, como la conscripción de menores de edad, el licenciamiento de delincuentes, y la no publicación de la lista de sorteados. Por su parte el Ministro de Guerra consideraba que con el fin de mantener el orden público y evitar una reacción por parte del sector indígena, no se lo tomara en cuenta en el Servicio Militar, y que su incorporación al ejército sea de manera gradual. Esto debido a la sublevación que iba produciéndose en algunas comunidades. Todo esto llevó al Ministro de Guerra a suspender no solo el empadronamiento indígena sino también la conscripción militar.

En este sentido tanto conservadores como liberales enfrentados en un aparente debate, coincidieron que los indígenas eran incapaces de comprender sus "derechos" y por ello creyeron conveniente: postergar su ingreso, incorporarlos de forma gradual al cuartel, y someterlos como a los mineros a entrenamientos periódicos en forma aislada con el objeto de acostumbrarlos a la vida militar.

## Conclusiones

Como pudimos ver el reclutamiento y el Servicio Militar en Bolivia, durante los primeros años de vida republicana, afrontó por una serie de dificultades, especialmente en lo concerniente a la inclusión del sector indígena dentro del Ejército. Debido a la constante oposición que se presentaba por parte del sector minero y terrateniente, quienes veían como una amenaza a sus intereses, que el indígena adquiera al ingresar al Ejército, entre otras cosas, el rango de ciudadanía. Esto provocó que el gobierno decidiera postergar la universalidad y obligatoriedad del Servicio Militar, e incorporar de manera gradual al sector indígena dentro de este servicio. Esto cambiará en la época liberal, con la promulgación de la Ley del Servicio Militar Obligatorio de 1907.

## Bibliografía


DIAZ, J.
1940 ***Historia del Ejército de Bolivia. 1825-1932***. La Paz. Intendencia Central del Ejército
1945 ***Historia Militar de Bolivia.*** La Paz. Intendencia Central del Ejército.

DUNKERLEY, J.
1987 ***Orígenes del Poder Militar en Bolivia. 1825- 1932***. La Paz. HISBOL

GONZALES, F.
1930 *"La contribución del Ejército a la educación del Indio"*. En: **Revista Militar** N.- 54. La Paz.

QUINTANA, J. Ramón.
1998 ***Soldados y ciudadanos. Un Estudio crítico sobre el Servicio Militar Obligatorio en Bolivia***. La Paz. PIEB

VIDAURRE, E.
1930 *"El Ejército y el Indio"*. En: **Revista Militar** N.- 54. La Paz

# Vanguardia de Colquiri, bastión de libertad
# Una radio minera en el éter

*Hugo Flores*

## Antecedentes

El centro minero de Colquiri se halla ubicado en el sector andino de la provincia Inquisivi y se encuentra al sudeste de la ciudad de La Paz. La zona presenta una superficie accidentada, aunque esta provincia tiene todos los pisos ecológicos, desde las alturas de la Cordillera de los Andes (Cordillera de Tres Cruces), pasando por los valles interandinos como Quime, Inquisivi y Licoma y llegando a las zonas de yungas como Cajuata, Arcopongo o Circuata. Propiamente, Colquiri está enclavado entre serranías y montañas multicolores que pintan un panorama atractivo, aunque la población debe soportar climas bastante fríos. A pocos kilómetros de Colquiri se encuentra Rea Rea, lugar donde se ubicaban las usinas eléctricas que generaban energía eléctrica para el laboreo de la mina y el servicio correspondiente a toda la población minera.

Los inicios de Colquiri, como centro productor, se remontan a épocas coloniales[1], de ahí el nombre, que en aymara significa "el que tiene plata" o "el que guarda plata". La producción fue, pues, importante durante el período colonial y también del primer período republicano, siglo XIX. Es a partir de 1900, cuando la importancia de la zona trasciende, constituyéndose en uno de los lugares más importantes en la producción de estaño, las peticiones eran solicitadas profusamente, tanto en los últimos años del siglo XIX como los primeros veinte años del siglo XX[2]. Hacia 1919, existían varias compañías que realizaban trabajos de explotación: Compañía Minera de Colquiri, Compañía Ocavi, la Unificada, María, Todos Santos, San Antonio, como las más importantes.

Con el paso de los años estas compañías fueron compradas por Mauricio Hochschild, constituyendo un gran emporio denominado Compañía Minera de Oruro. Este estado de cosas se mantuvo hasta la Revolución Nacional ocurrida en 1952, los tres grandes grupos mineros[3] fueron nacionalizados, entre ellos la Compañía Minera de Oruro, los centros mineros que lo constituían fueron transferidos a la administración estatal. Colquiri pasó a formar parte de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), creada el 31 de diciembre de 1952.

Hasta 1960, Colquiri estaba entre los tres distritos mineros que "producían el 68 %, de la producción estañífera total de Bolivia"[4], aunque también producía zinc. Siendo uno de los distritos con mayor producción se constituyó también en una de las localidades mineras con mayor población, principalmente en la década de los 70'. Como a toda la minería nacionalizada, el Decreto Supremo 21060 hirió de muerte a Colquiri, a partir de 1986, era cotidiano observar camiones cargados con las pertenencias de extrabajadores de la empresa, que abandonaban aquellas tierras que por años y años los habían cobijado. El otrora bullicioso campamento minero se convirtió en un pueblo abandonado, sus viviendas fueron desmanteladas por los campesinos de los alrededores, quienes buscaban las partes aprovechables de aquellas construcciones. Hasta noviembre de 1987 se habían retirado a 2.084 trabajadores[5]. Luego de un período de cierre de operaciones, el año 2000 fue arrendada a COMSUR. Actualmente está administrada por Sinchi Huayra y tiene alrededor de cuatrocientos trabajadores.

## Las radios mineras

La Revolución Nacional fue el corolario de una creciente insatisfacción, producto de la cual las clases populares consiguieron, en base a su fuerza y su empuje, algunas conquistas como la reforma agraria, la

1 El cronista Alvaro Alonso Barba menciona aquello en su obra El Arte de los Metales, de 1640. Citado en CONTRERAS, Manuel. Tecnología Moderna en los Andes, BMB-ILDIS. La Paz, 1994.
2 FLORES, Hugo. Colquiri, una mina de estaño. 1900-1963. Colección UMSA-INSSB. La Paz,2003.
3 Correspondían a Simón I. Patiño, Mauricio Hochschild y Carlos V. Aramayo, fueron llamados también los "Barones del Estaño", para mayor información ver: ALBARRACÍN MILLÁN, Juan. El poder financiero de la minería boliviana, 1997; CAPRILES VILLAZÓN, Orlando. Historia de la Minería Boliviana. BAMIN, La Paz, 1977; KLEIN, Herbert. Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana. La crisis de la generación del Chaco. 1986.
4 BEDREGAL, Guillermo. COMIBOL, una historia épica. Fondo Editorial de los Diputados, La Paz, 1998.
5 CEMYD. *Desempeño y colapso de la Minería Nacionalizada en Bolivia*. La Paz, 1990.

nacionalización de las minas, el voto universal. Sin embargo, ya a inicios del siglo XX, los obreros mineros habían mostrado cierta determinación que los mostraría a lo largo de dicho siglo como el sindicalismo más preclaro, hasta situarse como la vanguardia de los trabajadores. Este proceso, sin embargo, tuvo un acompañamiento leal, los trabajadores mineros se preocuparon por dotarse de un amplificador de sus voces, de su pensamiento y de sus ideales. Según Lupe Cajías, ya para 1947 funcionaba radio La Voz del Minero en la localidad de Siglo XX, una voz contestataria al poder de Patiño, esta radio sería destruida durante la guerra civil de 1949.

Más adelante, a partir de 1952, aparecieron muchas otras radios: "21 de Diciembre de Catavi, en 1952; Sumaj Orko de Potosí, en 1957; Radio Nacional de Huanuni, en 1957"[6], además de otras muchas, cada una de ellas con un pasado propio y un bagaje pletórico de luchas y de reconstrucciones, cada dictadura e intervención militar significaba la destrucción de las emisoras y el saqueo de sus bienes, la reposición de equipos, transmisores, antenas y discografía era realizada de manera sacrificada, puesto de que las emisoras mineras, en su mayoría eran augestionarias.

Uno de los aspectos débiles de las radioemisoras mineras fue, sin duda alguna, el aspecto legal de su funcionamiento, por el mismo hecho de constituirse en contestatarias al régimen gobernante, en los diferentes períodos, es así que en el informe elevado por el Secretario de Cultura a la FSTMB, se indicaba lo siguiente: "Iniciación de trámites para legalizar la situación de emisoras mineras, para lo que se contará con un abogado especializado en la materia, y que al mismo tiempo será miembro del Consejo Consultivo Cultural de la FSTMB". (Res. 28). De la misma manera se hace énfasis en "el funcionamiento de la Red Nacional de Emisoras Mineras, en cumplimiento a las Resoluciones de la Primera Conferencia Cultural de la FSTMB,…". (Res. 27)[7]. La intención de organizar la Red de Emisoras Mineras se viabilizará durante los periodos más duros, es decir en la épocas dictatoriales, cuando se constituyen en una de las pocas voces que informan sobre la realidad de nuestro país y cuando se encontraba vigente la censura a la libertad de expresión. Eran las fuentes más objetivas de cuanto ocurría al interior de nuestras fronteras.

## Radio Vanguardia de Colquiri

Según el periodista Jorge Mansilla Torres[8], la radio comenzó con sus emisiones a fines de la década de los 50', de manera experimental, bajo el nombre de Radio Colquiri, hasta que el 29 de agosto de 1964 nace oficialmente con el nombre de Radio Vanguardia. En la Primera Conferencia Cultural de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, realizada en noviembre de 1963, se mencionaba, como uno de los participantes, a Radio Colquiri, con su representante y director Walter Camacho, una de las determinaciones más importantes, en aquel evento, fue la decisión de constituir una Red Nacional de Emisoras Mineras, de la que formaba parte, precisamente, Radio Colquiri.

En este año se realiza en Colquiri el XII Congreso de la FSTMB, este congreso es importante porque ocasionará el rompimiento definitivo del movimiento sindical minero y obrero en general con el gobierno de Victor Paz y del MNR. Producirá también el alejamiento del ala de izquierda del partido gobernante, con Juan Lechín a la cabeza, la radio transmite este evento e informa también que a la conclusión del mismo, cuando dos dirigentes importantes del sector retornaban a sus distritos: Irineo Pimentel y Federico Escobar, estos fueron apresados en el camino a Oruro. Este hecho desencadenará sucesos no esperados por el gobierno. Posteriormente y ante la falta de apoyo popular se convocará a elecciones, del que saldrán ganadores el binomio Victor Paz y René Barrientos, sin embargo este último se hará del gobierno con un cruento golpe de Estado, el titular de un periódico local indicaba: "en Laicacota se disparó sobre el cadáver de una revolución".

El 29 de agosto de 1964, en una reunión efectuada por dirigentes sindicales y trabajadores se inaugura oficialmente la radio, luego de discutir por el nombre con bastante apasionamiento se determina llamarla RADIO VANGUARDIA, BASTIÓN DE LIBERTAD. La oportunidad fue aprovechada para realizar la contratación de personal profesional, principalmente de la ciudad de La Paz, de igual manera, en esta primera época cuenta con un poderoso equipo de onda corta, y el cuerpo de locutores y técnicos es de mucha calidad, entre ellos se encontraban a Jorge Mansilla Torres, Fausto Caballero Molina, Gonzalo Otero[9], Grimanesa Espinoza, Ana Mercado, Elena Galindo, Weimar Torrez, Alfredo Luján, Vargas Zurita[10], también se encontraban Irma y Ruth Severich, que realizaron sus primeras experiencias en Radio Vanguar-

6 GUMUCIO DAGRON, Alfonso; CAJÍAS, Lupe. Las radios mineras en Bolivia. CIMCA-UNESCO, 1989.
7 Informe de Labores de la Secretaría de Cultura de la FSTMB, 12 de julio de 1963. Archivo digital SIDIS, serie Congresos, 00677 al 00688.
8 Jorge Mansilla Torres, mejor conocido como Coco Manto, fue director de Radio Vanguardia en su primera época, por su posición contra las diferentes dictaduras por las que atravesó nuestro país tuvo que emigrar, actualmente es embajador en México.
9 Destacador locutor que fallecería en un trágico accidente aéreo en Ecuador.
10 Citado en GUMUCIO DAGRON, Alfonso; CAJIAS, Lupe. *Las radios mineras en Bolivia*. Pag. 202.

dia y otros excelentes profesionales que brindaron programas con un contenido no solo de calidad sino también innovador, uno de los frutos más importantes de este período es la emisión de una novela, "Juana, la loca" que fue creada y elaborada en la misma radio. Otro de los programas que alcanzó dimensiones nacionales y muy comentado por su mordacidad fue, "Olla de grillos", que dirigía su sarcásticas frases contra el gobierno de Barrientos, sus emisiones comenzaban con la frase: Olla de grillos, para gringos y k'usillos[11], su creador fue Jorge Mansilla. La emisora se asentó en lo que fue anteriormente la sala de cine de la localidad, y que se constituyó en el local del sindicato, Un espacioso salón hacía las veces de auditorio, se adecuan las instalaciones necesarias: sala de locución, estudio de grabación, caseta de operadores, discoteca, dirección y otros[12]. El personal que trabajaba en Radio Vanguardia alcanzaba las 18 personas, entre técnicos y administrativos. Para el sostenimiento tanto del personal de la radio como de la parte de activos, los trabajadores mineros doblaron su aporte, en una decisión unánime.

En cuanto al aspecto técnico, la potencia de la emisora era de 600 vatios, aunque la transmisiones alcanzaban los 9000 vatios de potencia, esto se debía a la ilegalidad de la frecuencia, sus emisiones se realizaban en onda corta y su alcance era limitado. Quizás esta fue la etapa en que la radio logró los niveles más altos de calidad, debido a la participación de personal de excelente nivel.

En el aspecto político se había producido un golpe de Estado, defenestrando a Paz Estenssoro y accediendo a la presidencia René Barrientos, este es el inició de una larga época de gobiernos militares de facto, lo que produjo un avasallamiento de los derechos humanos, una persecución despiadada de los dirigentes sindicales, la conculcación de la libertades de prensa y de expresión. Barrientos, por otro lado trató de poner en vigencia el Plan Triangular, demorado en su ejecución desde anteriores gobiernos, esta fue una de las causas para la rebaja de sueldos a los trabajadores mineros. Esto dio origen a una serie de protestas, entre ellas la masacre de la Pampa Hilbo, ocurrida en la ciudad de Oruro el 23 de mayo de 1965, cuando una manifestación de mineros de Colquiri, Kami y Caracoles fue baleada por las Fuerzas Armadas, y cuyo resultado arrojó la cantidad de trece personas muertas. El diario PRESENCIA, con referencia a este hecho mencionaba lo siguiente:

> "tres muertos y siete heridos fue el saldo que dejó la intervención de las FF.AA., para dispersar una manifestación que los trabajadores mineros realizaron ayer en Oruro, en apoyo a las amas de casa que se encontraban cumpliendo una huelga de hambre en la plaza 10 de Febrero. La manifestación tuvo lugar por la tarde a instancias de los mineros de San José y Colquiri, que se hallaban concentrados y fue engrosada por fabriles, universitarios y estudiantes.
>
> El segundo choque ocurrió a la altura de los hornos de ladrillo, cerca del estadio departamental, cuando mineros procedentes de otros distritos trataban de conectarse con el grueso de la manifestación. En esta acción murió el chofer Miguel Blacoudt y quedó herido gravemente con una bala en el pulmón el dirigente de Colquiri, Hugo Rivero, quien, según radioemisoras mineras, murió poco después. Dos amas de casa de Colquiri, María de Chuquimia y Dora San Román de Villagra, al igual que los trabajadores Ponciano Mamani y Valentín Quispe, cayeron heridos de bala, también resultaron heridos Elias Llave, Leonardo Choque y Francisco Céspedes".

De igual manera informaba en otra nota:

> "A las 17.30, desde la radio de Colquiri, tres mineros dieron una versión de los choques con el ejército en la pampa de Oruro y pidieron en forma vehemente, que de ninguna manera los mineros de Corocoro se desplacen hacia Oruro y que más bien debían permanecer en estado de apronte, se suponía que el ejército atacaría Corocoro en la próximas horas" [13].

Radio Vanguardia había seguido paso a paso el desarrollo de las acciones, desde la convocatoria realizada en horas de la mañana en la plaza principal del campamento, la salida de varios camiones cargados de trabajadores en medio de gritos contra el gobierno de entonces, la manifestación en Oruro y la posterior balacera, Jorge Mansilla había logrado grabar todo aquello, y la funesta caravana retornaba por la tarde y hacía su ingreso en medio de llanto y desazón. La grabación fue transmitida por la noche y fue uno de los documentos contra las acciones que desarrolló el gobierno de la restauración. Posteriormente se produjo la ocupación del campamento por la división del ejército acantonada en Oruro. El ejército desmanteló la emisora y destrozó los archivos de audio y la discoteca fue saqueada. El direc-

11 Información brindada por Alfredo Marconi, locutor de Radio Vanguardia.
12 GUMUCIO DAGRON, Alfonso; CAJíAS, Lupe. Las radios mineras en Bolivia. CIMCA-UNESCO, 1989. Pág. 202.
13 Presencia, 23 de mayo de 1965.

tor de la radio, Jorge Mansilla fue escoltado hasta la tranca (el límite del campamento) y conminado a marchar del campamento. Fue un episodio doloroso, especialmente para Coco Manto, porque ninguno de los trabajadores se había solidarizado con él. Marchó también de Colquiri, casi todo el personal que había prestado sus servicios hasta entonces, y también las personas que se habían formado ahí, como las hermanas Severich. La radio fue clausurada.

Esta fue una muestra de que las radios mineras tuvieron un componente esencialmente político y social, aunque existía una pluralidad de corrientes, desde las tendencias conservadoras hasta las posiciones anarquistas y comunistas, la democracia obrera se imponía y con ella la identidad de una clase que luchaba por sus reivindicaciones. Esta primera etapa significó la más grande derrota para la radio, puesto de que se truncaba uno de los proyectos con mayor contenido social y educativo para los trabajadores mineros.

Radio Vanguardia permaneció clausurada hasta 1970, año en el que vuelve al éter, aunque con un equipo bastante disminuido, de poco alcance, trabaja como emisora local, este período es de reconstrucción y de implementación. Sin embargo, con la dictadura del coronel Bánzer la radio nuevamente será acallada, esporádicamente saldrá al aire con alguna programación hasta que en 1976 los trabajadores deciden que la Radio Vanguardia debe volver a ser lo que había sido en sus inicios, compran entonces un equipo de onda media y contratan personal idóneo. Sin embargo, en el periodo de clausura, técnicos locales junto a algunos estudiantes y trabajadores ingenian diversas maneras para poner en funcionamiento la radio; si bien las emisiones son locales la experiencia acumulada hace que estos desafíos desemboquen en una escuela para la locución, de ahí es que jóvenes locutores locales como Jacinto Iño, Hernán Marconi y otros aprovechen estas circunstancias adversas para lograr una proyección propia.

Entre las anécdotas de este período esta la de haber sido la primera emisora que difundió el tema de la cantante española Jeanneth[14], "Soy rebelde", traída desde España por el padre Sebastián, un sacerdote que prestaba servicios en Colquiri. En este período la radio realizaba programas en vivo, los shows con cantantes y músicos locales, difundía informativos poniéndose en cadena con las otras emisoras mineras, especialmente con Radio Nacional de Huanuni y Pio XII de Siglo XX. La programación se iniciaba a las 6.30 de la mañana y finalizaba a las nueve para reiniciarse a mediodía para emitir el informativo y suspenderla otra vez hasta horas de la tarde, la emisión diaria finalizaba a las doce de la noche.

Una vez reinaugurada la radio, en 1976, debido a la urgente necesidad, por parte de los trabajadores de hacer escuchar su voz nuevamente, se amplificó las emisiones en onda media y se contrató personal, entre ellos a Alfredo Murillo, el director de la radio. Esta etapa permitió la transmisión de algunos eventos extraordinarios, que ocurrían en el campamento minero, como la llegada de conjuntos folklóricos: los Payas, los Chaskas, los Caballeros del Folklore, los Ruphay, Ali y Babá, Benjo Cruz, José Zapata, los Korihuayras, que encontraron en la radio el apoyo necesario para la difusión de su música, y para que la población minera supiera de sus éxitos; de equipos de fútbol de la ciudad de La Paz y de otras ciudades, de los campeonatos mineros de fútbol[15], etc.

Promovió la aparición de folkloristas: de solistas y de conjuntos, realizó concursos de conocimientos entre los diferentes colegios de la localidad. Era parte de la familia minera de Colquiri, atendía quejas de todos los tipos, difundía avisos de toda índole, e informaba sobre los acontecimientos que ocurrían a diario.

Este fue uno de los momentos de mayor continuidad en el servicio y las emisiones de la radio, aunque los equipos con los que contaba en ese momento no fueran los deseables.

En ese entonces ya funcionaba la Cadena Nacional Minera, informando sobre la realidad minera y la situación del país, liderizaba esta cadena Radio Nacional de Huanuni, cuyos equipos tenían un alcance internacional.

La inestable situación política del país, a finales de la década de los años setenta, desencadenó situaciones de gran importancia, como la huelga de las cuatro mujeres mineras en el camino de recuperación de la democracia, este hecho tuvo mucha trascendencia en los distritos mineros, puesto que uno de los puntos propuestos por las mujeres mineras fue la reincorporación de los trabajadores despedidos a sus fuentes de trabajo y el retorno de quienes se hallaban exiliados. Este movimiento tuvo su repercusión en todo el país, fue el gran paso hacia la recuperación de la democracia. Luego de siete años de dictadura, el gobierno de Bánzer, resolvió convocar a elecciones presidenciales y levantar la conculcación de los partidos políticos. Sin embargo, el fraude electoral será evidente y Juan Pereda asumirá el control gubernamental. El nuevo gobierno durará poco, se convocará al Congreso de la República para elegir

14 Testimonio de Hernán Marconi.
15 Testimonio de Hernán Marconi.

un nuevo mandatario, pero debido al empantanamiento de los partidos políticos, no se lo podrá hacer. El nuevo gobierno transitorio tendrá como presidente a Walter Guevara, este será un gobierno débil, sin las bases políticas suficientes. En medio de una reunión de la OEA, cuando el presidente Guevara logra un apoyo casi general para las aspiraciones de nuestro país, en procura de lograr una salida marítima, se produce el golpe militar del coronel Alberto Natusch Busch, este período es más conocido como la masacre de Todos Santos, debido a la gran cantidad de muertos que ocasionó este cruento hecho. Las muertes se produjeron principalmente en la ciudad de La Paz.

Los muertos se contaron por docenas y gracias al bloqueo internacional y la manifestación de casi todos los gobiernos de los países vecinos en no apoyar al gobierno de Natusch, este finalmente tuvo que renunciar.

En las minas no hubo represión, sin embargo las radioemisoras de este sector estuvieron en permanente cadena para informar paso a paso de aquello que sucedía en la ciudad de La Paz. Radio Vanguardia fue miembro de esta cadena y noche a noche informaba a sus oyentes de todo lo que sucedía.

Una vez que hubo renunciado Natusch, el Congreso entregó la presidencia a Lidia Gueiler Tejada, presidenta del Congreso Nacional en ese momento, ante la debilidad de los partidos políticos y de la democracia en su conjunto, las Fuerzas Armadas se impusieron logrando que la Presidenta Gueiler nombrara en el cargo de Comandante General de las FFAA, a Luis García Mesa Tejada. La represión contra los que habían luchado por conquistar la democracia, se había desatado, una de las principales víctimas fue el padre Luis Espinal Camps, sacerdote jesuita, director del Semanario **Aquí** y crítico de las dictaduras, quien fue cruelmente asesinado. Estos hechos tendrían como resultado el golpe del 17 de julio de 1980, cuando ambulancias de la Caja Nacional de Seguridad Social, transportaron a paramilitares hasta el edificio de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, donde se hallaba reunido el CONADE (Comité Nacional de Defensa de la Democracia). El asalto a este edificio dejó muertos y a casi todos los dirigentes sindicales y políticos apresados, ellos fueron trasladados al Estado Mayor, entre ellos se encontraban Simón Reyes, Juan Lechín, Marcelo Quiroga Santa Cruz y otros, aún no se establece plenamente si Marcelo Quiroga fue trasladado vivo o ya estaba muerto durante el asalto a la FSTMB.

Este fue el inicio de uno de los gobiernos más sangrientos en la historia del país, el Ministro del Interior, Luis Arce Gomez manifestó mediante los medios de comunicación que los subvertores del orden establecido caminaran con el testamento bajo el brazo, se impuso la Cadena Nacional, obligando a las diferentes radios entrar en esta cadena, también se impuso el toque de queda y el estado de sitio.

Ante la cadena de radios formada por el gobierno de García Mesa, las radios mineras formaron la Cadena Nacional de Emisoras Mineras, contrarrestando las informaciones que eran emitidas por el gobierno.

Esta red de emisoras mineras informaba sobre la resistencia en las minas, sobre la huelga decretada por la Central Obrera Boliviana y sobre todo lo que ocurría en nuestro país.

El gobierno para acallarlas dispuso la ocupación de los centros mineros, uno a uno fueron siendo ocupados, y la resistencia siendo doblegada.

Vanguardia fue una de las radios que jugó un papel importante en este proceso histórico, el ejército se acantonó en la localidad de Caracollo y desde allí se iniciaron las negociaciones para que los trabajadores mineros permitieran la entrada de los efectivos militares, sin embargo la radio continuaba con sus emisiones, entonces las fuerzas militares apelaron a aviones desde los cuales ametrallaron y bombardearon las instalaciones de la radio, los trabajadores trasladaron los equipos hasta el interior de uno de los socavones, para resguardar los equipos. El ejército ingresó en la población minera a sangre y fuego, hubo muertos, varios heridos y apresados en este hecho.

Al restablecerse la democracia las emisiones de Radio Vanguardia volvieron a salir al aire.

Las difíciles condiciones económicas al recuperar la democracia y durante el período presidencial de Hernan Siles Zuazo, llevó al país a una profunda crisis. Los costos de producción de los minerales eran superiores a los precios de venta, que habían descendido en los mercados extranjeros. Esto motivo a que la COMIBOL, no tuviera los recursos necesarios para el pago de sueldos y salarios, o que estos se retrasaran considerablemente.

Esta severa crisis afectó a todo el país, la emisión de billetes inorgánicos produjo especulación y agio.

La situación se tornó más crítica aún en los distritos mineros, las pulperías se hallaban vacías, solo existía pan, los salarios se pagaban con retrasos considerables y cuando se pagaban estos ya estaban totalmente devaluados y habían perdido su valor adquisitivo. Las quejas de las amas de casa se sucedían: por la falta de alimentos, por la falta de materiales escolares, por la falta de vestidos[16]. Ellas indicaban que "hasta los ratones habían muerto por hallarse las pulperías vacías"[17]. Los trabajadores que antes recibían vales que los cambiaban por productos: pan, carne, etc., en aquellos momentos críticos no podían hacerlo, únicamente recibían vales, pero estos no podían ser canjeados porque los productos no existían[18].

Otro de los aspectos críticos en este período, dentro de los centros mineros, fue el referido a la educación, los profesores de las escuelas de la COMIBOL se negaban a pasar clases pues sus salarios se hallaban también atrasados; por otro lado, la distribución de material escolar que se realizaba a los alumnos, había dejado de hacerse desde hacía dos años, 1983; tampoco habían guardapolvos ni calzados, el relato de un ama de casa es elocuente a este respecto: "de los k'itis (calzados deportivos) viejos les cortaba la planta y sobre ella tejía con lana gruesa, solo así podía mantener a mis hijos"[19].

Todo lo anterior fue causa para que los mineros de los diferentes distritos se dirigieran a la ciudad de La Paz, para hacer escuchar al gobierno sus reclamos. El cúmulo de experiencias logradas como la vanguardia organizada de obreros y trabajadores en general hacía necesario que nuevamente encabezara las protestas. A los pedidos que realizaba la FSTMB, especialmente el abastecimiento de las pulperías y el salario mínimo vital con escala móvil, se sumaban los pedidos de otros sectores, del área urbana y del área rural, de los trabajadores del Estado como de los campesinos. Las manifestaciones de protesta eran diarias en la ciudad de La Paz, las calles se llenaban de guardatojos y de estruendos de cachorros de dinamita. Tras 15 días de huelga, manifestaciones y otros actos de protesta los mineros tuvieron que regresar a sus distritos sin haber logrado gran cosa[20].

La radio también había sufrido las consecuencias de la crisis, el personal había sido reducido en gran proporción y los que continuaban trabajando tampoco recibían el sueldo correspondiente.

El 29 de agosto de 1985 se emitió el Decreto 21060, bajo el marco de la Nueva Política Económica, de todos los sectores populares fueron los mineros los que resultaron más castigados con este decreto, las medidas no afectaron solo sus salarios, o la suspención la pulpería barata, lo más grave fue la desarticulación de la COMIBOL, ella se encontraba dentro de las empresas que debían ser descentralizadas, lo que significaba el cierre de algunos distritos mineros que eran deficitarios y se sustituía la cogestión obrera mayoritaria por la mayoría gubernamental[21]. Los trabajadores mineros reconocían en la Nueva Política Económica un retroceso que anulaba las conquistas sociales que tanta sangre, sufrimiento y dolor les había costado.

En un nuevo Ampliado realizado en Oruro el 19 de agosto, en medio de grandes manifestaciones y cabildos realizados en aquella ciudad y en Potosí, se decidió la lucha unitaria de los mineros y la población de esas ciudades a la cabeza de sus Comités Cívicos, ahí se determinó planificar la "Marcha por la Vida", el traslado de miles de trabajadores de las minas desde Oruro hacia la ciudad de La Paz para obligar al gobierno la aplicación del Plan de Emergencia de la FSTMB, también el reclamo de otras medidas colaterales tanto sociales como económicas. Pero también continuaban los desacuerdos al interior del seno de los mineros, algunos buscaban la negociación para lograr mejores condiciones económicas por beneficios sociales en cuanto a sus retiros, sin embargo el pleno de los trabajadores continuó con la decisión de luchar contra el cierre de varias empresas mineras.

16 Entrevista con una ama de casa en la ciudad de La Paz, en ocasión de la llegada de mineros en marzo de 1985, para exigir la provisión de alimentos en las minas y el incremento de salarios. Archivo SIDIS.

17 Testimonio de amas de casa. Archivo oral SIDIS.

18 En la pulpería se distribuían artículos y el trabajador y su familia tenían derecho a un determinado cupo, por ejemplo, 25 kilos de arroz, 20 kilos de azúcar, 200 piezas de pan, 20 kilos de carne, 10 tarros de leche, 5 latas de sardina, etc. Algunos de estos productos eran despachados mediante vales, sobretodo el pan y la carne. En tiempos de escasez estos se acumulaban, recibiendo los trabajadores cantidades reducidas de lo que realmente les correspondía. Esto fue lo que ocurrió durante el gobierno de la UDP, al no existir productos en los almacenes se distribuía lo poco que llegaba: una lata de sardina, alrededor de 20 panes, algunos kilos de azúcar y nada más.

19 Ibid.

20 Presencia 24 de marzo de 1985.

21 La cogestión obrera puesta en práctica en la COMIBOL a partir de 1983, no pudo alcanzar los objetivos propuestos, dar a los mineros mejores condiciones de vida, aumentar la producción, evitar el robo de minerales y desmarcarse de los permanentes soportes económicos del Estado. Por el contrario fue utilizado por el gobierno como pretexto para la aplicación de las drásticas medidas mencionadas. La mayor empresa estatal minera había entrado en una fase de franca declinación en su producción, lo que ya había ocurrido desde finales de la década del 70, aproximadamente; una de las decisiones que tomó el gobierno de Siles Suazo fue implantar la cogestión mayoritaria de los trabajadores mineros en la administración de las minas nacionalizadas, pero vanos fueron los esfuerzos para tratar de sacar a flote esta empresa, los costos de operación (extracción, refinación, etc.) superaban los precios de venta en el mercado internacional, es decir que apenas se recuperaba el 25 a 30%. Y de esto los mineros se hallaban plenamente conscientes, por eso su desesperación y sus anhelos de tratar de mejorar la situación de la COMIBOL y, por consiguiente, de ellos mismos.

Mineros de Huanuni, Catavi y Siglo XX arribaron a la ciudad de Oruro para marchar en defensa de COMIBOL, la población y sus organizaciones se plegaran a ella. En la movilización habían cerca de 50 mil personas, siendo ésta la más grande de la ciudad de Oruro, el cabildo se prolongó hasta las 20.00 horas del día jueves. El informe del Comité Ejecutivo de la FSTMB indicaba: "Si el día jueves fue histórico para Oruro, el día viernes sería aún más cuando los mineros, a las 10.00 de la mañana, daban comienzo a la indicada Marcha por la Vida". Se había decidido que la Marcha se la realizaría a pie, fijando escalas para el descanso y para pasar la noche.

Los detalles de este hecho han sido descritos abundantemente, lo cierto es que una vez detenida la Marcha en las cercanías de Calamarca por las Fuerzas Armadas, el ánimo de los trabajadores mineros ya resquebrajado por la situación crítica que venían atravesando desde hacía ya mucho tiempo, terminó por derrumbarse, las críticas al papel desempeñado por el Comité Ejecutivo de la FSTMB fueron bastante duras, principalmente se lo acusaba de firmar un convenio a espaldas de las bases sindicales. Los mineros fueron retornados en los mismos camiones que los acompañaban y en trenes, su regreso a Oruro, aunque recibido con muestras de cariño, producía un desasosiego que el tiempo se encargaría de afirmar.

Todo este proceso fue acompañado por las radios mineras, corriendo finalmente la misma suerte de los trabajadores, solo algunas de ellas sobrevivieron a esta catástrofe. Radio Vanguardia atravesó una serie de vicisitudes hasta que en 1997 se cierra por la falta de recursos para su mantenimiento. La reactivación del trabajo minero hace que retornen varios ex trabajadores, y con ellos la necesidad de reiniciar las transmisiones de Radio Vanguardia, tanto es así que en el año 2001, sus emisiones salen al éter nuevamente, sobretodo por el empuje de Mario Torres, un trabajador de Colquiri. Las transmisiones sufren una serie de limitaciones, en cuanto al alcance, a los aspectos técnicos, a la producción, y al logro de sus objetivos.

## A modo de conclusión

Lo anterior fue un intento de acercamiento a lo que se constituyó, en determinados momentos de la historia, en una amplificación de las ideas y de las voces mineras, en la construcción de espacios de recreación de la cotidianidad de los campamentos, de sus aspiraciones y de sus preocupaciones. El rol que le cupo jugar fue, sin duda alguna, uno de los más importantes en el panorama nacional, en especial por su resistencia a la opresión y a la represión de dirigentes y trabajadores. Vanguardia fue un elemento vital en la vida diaria del trabajador minero, de la ama de casa, de los estudiantes y de los campesinos que habitaban los alrededores, y fue importante, también, en la relación con otros distritos mineros y con las ciudades cercanas. Al igual que las demás radioemisoras mineras fue una alternativa para la información y la comunicación de lo que hoy conocemos como "movimientos sociales", y el minero fue el más importante durante el siglo XX.

## Bibliografia

BEDREGAL, Guillermo
1998 **COMIBOL, una historia épica**. Fondo Editorial de los Diputados, La Paz.

CEMYD
1990 **Desempeño y colapso de la Minería Nacionalizada en Bolivia**. La Paz.

FLORES, Hugo
2003 **Colquiri, una mina de estaño. 1900-1963**. Colección UMSA-INSSB. La Paz.

GUMUCIO DAGRON, Alfonso; CAJÍAS, Lupe
1989 **Las radios mineras en Bolivia**. CIMCA-UNESCO.

### Periódicos

1965 Presencia. Mayo.

1985 Presencia. Marzo.

### Entrevistas

MARCONI, Hernán
Ama de Casa Minera. Archivo SIDIS.

ARCHIVO DIGITAL
Serie Congresos. Archivo SIDIS.

# La violencia social en el contexto arequipeño del siglo XX

*Percy Pinto*

La presente investigación tiene como finalidad interpretar las formas y modalidad de la violencia, identificada entre los investigadores, como violencia política expresada entre la cultura de la guerra, cuyas representaciones son construidas en el seno de los conflictos y enfrentamientos sociales expresados en la cotidianidad, con riñas, discusiones, insultos, maltratos físicos y mentales, peleas, enfrentamientos, discusiones, amenazas, denuncias, falsedades y acciones de criminalidad.

Con el ocultamiento de una identidad cultural preexistente, el problema del "otro" en lo cotidiano, fue abordado teóricamente desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades americanas occidentalizadas a partir del siglo XVI[1], e inicio de la dominación con violencia expresada en el interior de la sociedad como expresiones vistas o estudiadas en la historia y las ciencias sociales con categorías de ocultamiento.

Por ello, la criminalidad fue vista como resultado de la cultura de la violencia y del pensamiento vinculado al delito, a la pena. Esta deriva de la sociedad capitalista legal en constante crisis social, en una sociedad que expresa la violencia social articulada a las desigualdades colectivas frente a la tenencia de lo material y no material. En tanto persiste en las instituciones de ejercicio penal articulado al dogma, la mediación y articulación a las contradicciones del contexto social, como representación mental del sistema de valores carenciales o deficitarios sensibles a los mecanismos de autocontrol.

Es decir, la violencia social, con la palabra escrita construyó leyes e identidades nacionales, diseñadas con programas modernizadores, organizaron la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones. Por eso el proyecto de nación se llevó a cabo mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, claustros monacales, talleres, cuarteles, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentaron la conducta de los actores sociales, establecieron fronteras entre unos y otros y les transmitieron la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria[2]. Fueron construyéndose los parámetros colectivos de legitimidad del comportamiento reglamentado en legalidad para la cotidianidad, al no cumplirse, pasó a formar parte de la violación del reglamento, norma, ley o principio, punible a la acción legal.

Sin embargo, quedaron actos violentos no tolerados por la ley, por el propio accionar de la sociedad, en base al respeto o el perdón al otro, o se agudizan al hacer uso de las denominaciones de raza y de cultura que operaron como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas, de constante violación en la diversidad de escenarios cotidianos.

Por eso la violencia social, es considerada entre la ciencia de la criminalidad, y penalidad, una vez que estudia la naturaleza, extensión y causas del delito; características de los criminales y de las organizaciones criminales; problemas de detención y castigo de los delincuentes; operatividad de las prisiones y de otras instituciones carcelarias; rehabilitación de los convictos, tanto dentro como fuera de prisión, y la prevención del delito. Quedando libre, la construcción imaginaria de las violaciones colectivas de los patrones culturales, de la visión del otro que no ocupa espacios de decisión en las estructuras del estado, sino continua en la visión del otro en lo cotidiano actuar sobre lo material y no material.

Las explicaciones quedaron en la búsqueda y determinación de causas, tanto personales como sociales, del comportamiento delictivo; y el desarrollo de principios válidos para el control social del delito. Para la consecución de estos objetivos, se recurrió con validez a la criminología a partir de los descubrimientos de otras disciplinas interrelacionadas con ella, tales como la biología, psicología, psiquiatría, sociología, y antropología.

1 Por eso preferimos usar la categoría "invención" en lugar de "encubrimiento", como hace el filósofo argentino Enrique Dussel. Cf. E. Dussel, 1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

2 B. González Stephan, "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: B. González Stephan (comp.), Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

Busca explicar y encontrar las causas del crimen, considerado como el acto de violencia que atenta contra la vida de un individuo, pero la concepción más antigua se basa en la visión teológica, afirmaba que el crimen organizado por delincuentes, que son personas perversas, que cometen crímenes de forma deliberada, porque están instigados por el demonio u otros espíritus malignos.

Aunque estas ideas han sido descartadas por la moderna criminología, persisten en muchas regiones del mundo y se encuentran en el fondo de las razones para imponer penas muy severas a los delincuentes. Ya desde el siglo XVIII se han formulado varias teorías que han logrado avances en la explicación del delito. Uno de los primeros intentos para explicarlo desde una postura más científica que teológica, relaciona la estructura cerebral y las inclinaciones del criminal. Esta teoría fue popular durante el siglo XIX, pero hoy la teoría biológica más sofisticada, afirma que los delitos son cometidos por aquellos que nacen con ciertos rasgos físicos hereditarios y reconocibles.

Sin embargo, la posterioridad científica, apertura la concepción de que no existen los llamados tipos criminales con disposición innata para el crimen, sin dejar de lado quienes consideran que el criminal tiene y manifiesta ciertas anormalidades en el cerebro y en el sistema endocrino, contribuyen a que una persona tenga inclinación hacia la actividad delictiva.

Por ello, la violencia social, trae por añadidura la acción antijurídica, convertida en delito entre las interpretaciones con las objetividades que exige el ordenamiento jurídico en el ámbito social. Lo que origina que la violencia social no se agota en la relación de disconformidad entre la acción y ordenamiento jurídico, sino que se fundamenta en la exclusión y reproche contra los sectores sociales que irrumpen los patrones colectivos de conducta, más si es identificado como delito individual.

La violencia social, se relaciona con el estado general de la cultura, sobre todo por el impacto desencadenado por las crisis económicas, las guerras, las revoluciones y el sentimiento generalizado de inseguridad y desprotección derivados de tales fenómenos. Cuando una sociedad se vuelve más inestable y sus ciudadanos sufren mayor angustia y temor ante el futuro.

Pues, la violencia social colectiva tiene raíces en el ejercicio del poder bajo la caracterización de sometimiento físico o mental por el orden de cosas que los enajena, los limita, excluye, margina y por último forman un sector extremadamente vulnerable de la sociedad que construyen sus formatos de vida de antijuricidad, las leyes de la sociedad dominantes quedan lejos de las leyes cotidianas de estos sectores sociales. Allí radica el fundamento de reproche personal formulado en el juicio de culpabilidad al autor de su conducta antijurídica, que lleva consigo una mentalidad expuesta por los presupuestos a los autores de las conductas antijurídicas, en términos de la legalidad, en entre la cotidianidad, deslices, inconsistencias y espontaneidad.

Desde este punto de vista, la violencia social adquiere carácter propio, no se concibe como una consecuencia derivada de una causa siempre real tal como es analizado en otros discursos teóricos, sino con orden diferente de análisis de la cultura de la violencia con lógica propia en la institucionalización de la ilegalidad.

## La cotidianidad de la violencia

En la ciencia histórica, la escritura sobre la violencia se relaciona con los tratados teóricos sobre las guerras por el control de poder, por el dominio de unos grupos humanos sobre otros, por la defensa de territorios o expansión sobre otros territorios, por el control del poder, o para silenciar protestas internas, es decir, la violencia asumió los formatos oficiales de cada uno de los periodos de dominación, por tanto en cada uno de los gobiernos se fueron instalando las apreciaciones de exclusión y marginación, sobre todo por que dejaron de controlar los medios de producción o los desplazaron y sustituyeron por otros grupos sociales, por ello "el negro, en la tradición del blanco no tiene inteligencia que le permita pensar y menos escribir. Tampoco (…) un indio que igualmente era analfabeto, además de "encomendado" a un señor blanco para que lo civilizara, sino un español formado en la cultura clásica de su tiempo"[3]. Desde esa mirada se fueron implementando formas de violencia que atentaron contra los patrones de comportamiento colectivo basados en la enajenación o imposición de unos sobre otros, sin la mayor tolerancia.

Entonces, la violencia en la vida cotidiana de las sociedades queda registrado por la utilización y violación del espacio público, pues, los datos de victimización registrados en los expedientes judiciales, penitenciarios, muestran los principales actos de violencia por agresión, insulto, atropello, violación sexual,

3 Rojas, Reinaldo. L*a rebelión antiesclavista del negro Miguel y su trascendencia en el tiempo; E*n: El acto de instalación de la X Jornada Nacional sobre Investigación y Docencia en la Ciencia de la Historia. Barquisimeto, 23 julio de 2003, http://www.simon-bolivar.org/bolivar/negro_miguel.html

secuestro, golpizas, peleas, linchamientos, protestas, entre otras formas. Se fueron construyendo ideas que explicaron con diferentes formatos del conocimiento la violencia social.

**Evolución del pensamiento de la violencia social**

En la construcción social del conocimiento, encontramos aseveraciones diversas sobre la violencia, en tal sentido el término *violencia* designa una conducta que supone la utilización de medios coercitivos para hacer daño a otros sea individuo o grupo humano y/o satisfacer los intereses del propio individuo o sector social. En este sentido, la clasificación más conocida sobre los tipos de conducta violenta se distingue entre la dimensión comportamental de la violencia (violencia hostil directa para hacer daño) y la dimensión intencional (violencia como instrumento para conseguir algo y satisfacer los intereses propios). Más detalladamente y siguiendo a Anderson y Bushman (2002), la **violencia hostil** hace referencia a un comportamiento impulsivo, no planeado, cargado de ira, cuyo objetivo principal es causar daño y que surge como una reacción ante una provocación percibida; la **violencia instrumental**, por su parte, se considera como un medio premeditado para alcanzar los objetivos y propósitos del agresor y no se desencadena únicamente como una reacción ante la existencia de una provocación previa[4].

Vista así la violencia, en "la historia tradicional, se funda en el relato de las grandes hazañas, colocó el acontecimiento en el centro de su discurso y en el eje de la interpretación de la historia. Hechos pasados, encadenados cronológicamente, daban sentido a la historia y determinaban el papel del historiador como coleccionista de antigüedades"[5], pues, los relatos de guerreros que luego pasarán a ser identificados como héroes de guerras, luchadores mistificados, o de individuos que sin participar en los actos de violencia, impusieron sus deseos individuales utilizando la euforia de otros, e impusieron sus voluntades sobre otros.

Sin embargo, en el proceso de resistencia de los grupos dominados por la guerra o por la violencia es empleada en los centros de producción material, la lucha se torna variada por obtener o lograr una igualdad entre los hombres frente al control de los medios de producción.

Lo que va a originar la desprotección e inseguridad social, lo que de manera somera podemos destacar es lo siguiente: Las personas otorgan gran importancia a las experiencias de violencia doméstica frente a otras experiencias violentas. Sugieren que la piedra angular para la elección del empleo de la categoría histórica de violencia en las interacciones domésticas es la "representación, con asociaciones emocionales, de la autoridad como una entidad arbitraria", temible, indigna de confianza. Esta representación descansa en las "nociones folk" según las cuales el papel de la autoridad familiar (padre, madre, cónyuge varón) es "corregir" y asegurarse el "respeto" de la familia. Esta representación de la violencia en la vida doméstica "se extiende a las interacciones sociales en las que acontecen conflictos" y ello se evidencia en la altísima desconfianza de las personas en las formas de autoridad institucional en la sociedad.

Algunos investigadores (Kandel, Jessel y Schawartz, 1997) han trabajado experimentalmente sobre la mediación cognitiva (percepciones y creencias), sobre la manera como los sujetos experimentan estados emocionales. A la inversa, en la conducta no solo inciden las percepciones y creencias, sino también los deseos y las necesidades. Las emociones son eminentemente relacionales. Así, puede afirmarse con Kandel y otros que todas las conductas humanas, aun las más estereotipadas y, por supuesto, la acción violenta, se modelan por la interacción con el entorno. La violencia como acción intencional de causar daño a otro no puede entenderse como el producto exclusivo de estados de alteración emocional, sino que en su empleo inciden, inseparablemente, creencias, percepciones y valores de origen histórico-cultural.

Podemos agregar que en el hogar, las personas emplean las nociones de violencia y maltrato y, a la mayoría, las distingue la intensidad del acto violento. El centro semántico de estas nociones es la idea de que el acto tiene la intención de causar daño al otro; también contiene la idea de que el uso de la violencia es ilegítimo. La inmensa mayoría consideró el "diálogo" como el medio adecuado para resolver las tensiones y conflictos. Pese a sancionar abiertamente el uso de la violencia, las personas encuentran explicaciones para el comportamiento de sus padres y cónyuges.

La explicación se centra alrededor de dos nociones o ideas: la de que los padres y maridos buscaban "corregir" un comportamiento indeseable o prevenirlo, y la de que buscaban asegurar el debido "respeto" hacia ellos. Estas dos nociones nos guían a un sistema de creencias según el cual, pese a que el maltrato significó sufrimiento y daño físico y moral, es explicable por una intención correctiva de los padres y cónyuges.

4 Estévez López, Estefanía. Violencia, victimización y rechazo escolar en la adolecencia. Tesis Doctoral Facultad de Psicología, Universidad de Valencia, 2005. P: 13

5 Rojas, Reinaldo. Op. Cit.

El ejercicio de la autoridad está dirigido a mantener el control de las personas que, de no ser así, se saldrían del cauce. La autoridad paterna y marital estaría encaminada a garantizar que no ocurriera el "descontrol". Es decir, subyace, en este modelo de creencias, la idea de que la autoridad está permanentemente amenazada y que es vulnerable al descontrol, a menos que se reafirme por medio de la violencia. Numerosas acciones de los agentes institucionales de autoridad, desafortunadamente, sirven para confirmar este modelo. Un ejemplo son las experiencias de violencia callejera que, como se vio, afectan principalmente a los hombres.

Pero no solo son víctimas de robo y atraco, sino que lo han sido de actos de violencia por parte de las propias autoridades. Más de la mitad de los hombres entrevistados afirmó haber recibido maltrato por parte de autoridades, representadas principalmente por la policía, el ejército, el juez de paz en las zonas rurales o el gobernador, el teniente gobernador y, en menor medida, por parte de los profesores y jefes inmediatos. Puede decirse que una de cada tres personas se ha sentido maltratada de alguna manera por parte de alguna autoridad. Tampoco sienten que la autoridad institucional sea confiable para denunciar los actos de violencia delincuencial o los conflictos que tienen en su vida cotidiana, sea la doméstica o fuera del hogar, con vecinos, etc.

**Concepciones de la violencia**

La conceptualización de la violencia pasa por explicaciones de la cotidianidad, o desde la práctica penalista, pero también se organizaron teorías entre la psicología, considerada como una patología cuando la estudiaron en los individuos; la antropología, vista desde la criminalidad, la migración, racismo, o exclusionismo. Pues, desde nuestro punto de vista son aporte para las ciencias sociales, que desde la historia se observa una violencia visible y no visible.

Así "el estado, como estructura de una formación social, no es el mero "reflejo" de su estructura económica, sino que tiene su propia autonomía, es decir, tiende a su vez a reproducirse a sí mismo. Esta tendencia, es lo que le convierte en el "instrumento de dominación de clase"[6], en tal sentido la violencia, puede ser visible o no, mientras se manifieste como movimientos reivindicativos, luchas políticas, o por el control de los mercados. Por ello generalmente la violencia no visible, es pues resultado de la lucha por el poder político, desde el control de los medios de producción, los mercados o por la vigencia de estatus elitizados.

Entonces, las concepciones sobre la violencia contemplan acepciones diversas, por ello, pero de forma restringida podemos afirmar que la violencia, supone identificar los actos delictivos o violentistas, en la forma, de la realidad histórica, de forma que la violencia física y psicológica en los Estado dominados se convierten en estatus de continuidad.

Pero al definir la violencia, queda separada la violencia física que se la puede definir como "el uso intencionado de la fuerza física en contra de un semejante con la finalidad de herir, abusar, robar, humillar, dominar, ultrajar, torturar, destruir o causar muerte"[7]; "es la elaboración mental de cada individuo a partir de su cultura sobre su propia actividad vital y los resultados y consecuencias de la propia vida, lo que genera la experiencia base de todo individuo"[8]. Esta es una concepción individualista.

Pero si el estado interviene con el criterio de imponer o mantener un orden de cosas cuestionado por ciudadanos imaginarios o subalternos, pues utiliza las fuerzas del orden y las dirige en sus contra porque "alteran el orden". Entonces, la violencia física conceptualizada sólo desde el individuo, no ayuda a analizar el colectivo y si es vista con criterio histórico, involucra a las colectividades o grupos sociales; en tal sentido, la violencia física se hace colectiva dirigida por el Estado, una vez que se atenta contra grupos, sectores, organizaciones, instituciones e instancias que representan a las mayorías sociales.

Pues la sociedad dividida por el control de los medios de producción ha construido mecanismo para mantener el orden por periodos largos de tiempo, a modo de patrones culturales. Y si es para controlar el espacio de poder político de la misma forma. Por ello seguramente la violencia forma parte de "los valores culturales, de las expectativas vitales, etc., son los elementos normativos que permiten al individuo elaborar la hermenéutica que interpreta los acontecimientos y actos de vida. Pero, también ocurre lo contrario: las expectativas vitales, la verosimilitud de estas, la validez y verdad de los valores, las pautas culturales en general, etc., son evaluados y reconstruidos a la luz de la propia experiencia práctica vital

6 Romero, José. La Filosofía de Althusser: modos de Producción .y formación social. http://www.webdianoia.com/contemporanea/althusser/althusser_fil_modoprod.htm

7 Rojas, L. Semillas de la violencia. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1995. P: 11

8 Miras, Joaquín y Joan Tafalla. In memoriam de Cristopher Hill. http://historia.fcs.ucr.ac.cr/boletin/2004/feb-2004/InmemoriamdeCristopherHill.htm

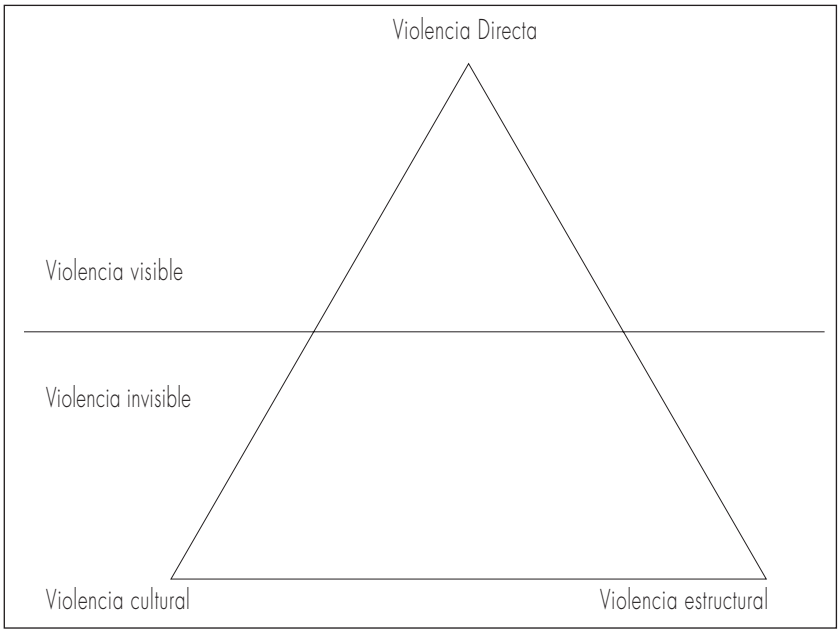
y esto también es un componente inherente de la experiencia construida"[9].

Sin embargo, la violencia vista como una continuidad en la sociedad, pasa por el desarrollo de una cultura de guerra de unos contra otros, manifestándose bajo criterios de dominación, sometimiento e imposición. Definido así a esta forma de violencia queda excluidas las otras formas de violencia, que incluye la visión psicológica de la violencia.

Así mismo restringe la visión integral de la violencia colectiva, dado así el concepto aisla la visión histórica integral, limita la apreciación de proceso de la violencia en el tiempo y en los comportamientos colectivos de larga duración de la violencia cotidiana, no solo la familiar, sino la colectiva que representa las formas diversas de la violencia individuales, pero no aisladas sino en un contexto histórico.

En tal sentido Susana George, dándole amplitud histórica a la definición de la violencia, sostiene, que la violencia es "todo aquello que impone que la gente satisfaga sus necesidades fundamentales: alimentación, vivienda, vestido, sí pero también dignidad"[10]. En esta misma línea se sitúa la conceptualización de Johan Galtung, para quien la violencia consistiría en amenazas inevitables contra la satisfacción de las necesidades humanas básicas; disminuyendo el nivel real de las satisfacciones por debajo de lo que sería el potencial posible. En otras palabras, la violencia está "presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus relaciones efectivas, somáticas y mentales están por debajo de sus realizaciones potenciales", de modo que cuando lo "potencial es mayor que lo efectivo, y ello es evitable, existe violencia"[11].

**GRÁFICO N°. 01**




Entonces la violencia directa, incluye a la violencia física y verbal, visible en forma de conductas colectivas o individuales. No sólo contempla las formas de enfrentamiento entre dos persona, sino entre los colectivos sociales como destinatarios de la gama de violencias dadas en un contexto social. En ese sentido estamos refiriéndonos a la violencia social, descifrada en detalle en el cuadro siguiente:

9 Miras, Joaquín. Op. Cit.
10 Citado por J. M. Tortosa. "Violencia y pobreza: una relación estrecha". En: Revista Papeles Nro. 50
11 Galtung, Johan. Investigaciones teóricas: Sociedad y cultura contemporáneas. Tecnos / Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Madrid. 1995, P: 314 – 315

**CUADRO Nº 01. LA VIOLENCIA SOCIAL**

| | Violencia | Destinatario | | |
|---|---|---|---|---|
| | | INDIVIDUO | GRUPO | ESTADO |
| AGENTE | INDIVIDUO | Suicidio<br>Homicidio<br>Asesinato,<br>Agresión<br>Violencia doméstica | Asesinato en serie<br>Agresión racista, agresión fóbica | Terrorismo individualista |
| | GRUPO | Atentado<br>Linchamiento<br>Pandillismo<br>Mutilación (oreja) | Guerra civil<br>Limpieza étnica<br>"pandillismo" | Terrorismo guerrilla |
| | ESTADO | Tortura<br>Cárcel<br>Pena de muerte | Terrorismo de Estado<br>Genocidio<br>Limpieza étnica | Guerra terrorismo internacional |

**Fuente**: J.M. Tortosa. El Largo Camino: de la violencia a la paz. Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2001, P: 32

Por otro lado la violencia estructural, consiste en la "suma total de todos los choques incrustados en las estructura sociales y mundiales"[12], hace referencia a las situaciones de explotación, discriminación y marginación[13] , "considera que si la gente pasa hambre cuando el hambre es objetivamente evitable, se comete violencia, sin importa (sic) que haya o no una relación sujeto – acción – objeto, como sucede en la relaciones económicas mundiales tal como están organizadas"[14] .

Mientras que la violencia cultural, se la puede considerar desde dos ángulos. En el primero se hace referencia a los rasgos culturales, y la identidad colectiva de una comunidad. Y el segundo, todas aquellas justificaciones que permiten y fomentan las distintas formas de violencia directa y estructural. En definitiva, la violencia cultural, son los razonamientos, actitudes, ideas que promueven, legitiman y justifican la violencia en sus formas directa o estructural[15], con ella se estructuraron las instituciones que de alguna forma promueven la represión a trabajadores, transeúntes, y en general a la sociedad civil si en ello involucramos a las formas de contaminación que atentan contra la vida y la salud.

## La marginación, exclusión y reproche personal

La invención del otro, como construcción social trajo consigo la marginación, exclusión, reproche, racismo, etnocentrismo, de forma que la "discriminación racial y desigualdad social resultan términos de una misma ecuación. Una perspectiva histórica sobre la desigualdad racial la revela como parte de un orden social y como una construcción cultural compleja y cambiante, que se refleja en representaciones e imágenes. Sin embargo, la crítica que intenta sólo negar o sustituir esas imágenes, resulta insuficiente.

El prejuicio y la discriminación no han desaparecido históricamente bajo el efecto de fuertes transformaciones en la ideología política; su existencia actual no depende de su cuestionamiento o reproducción en el discurso ideológico, sino de relaciones y prácticas diseñadas desde la sociedad civil"[16].

Resulta necesario resaltar el aporte de los diferentes grupos raciales a la lucha por la igualdad, la liberación nacional y social, sin incurrir en una pedagogía de catecismo dogmatizada o fundamentalista. La política de cuotas en las dos últimas décadas del siglo XX es un instrumento válido, si bien no es una panacea, ni una solución fundamental del problema. La cuestión racial y las estrategias que la pueden abordar eficazmente, tienen una connotación extranacional; no hay que ignorar las experiencias ajenas ni transplantarlas. Ningún Estado puede asumir la premisa de su invulnerabilidad territorial ante transgresiones tan sutiles como las prácticas racistas con desapariciones, muertes y asesinatos.

Sin embargo, la acumulación de capital tenía y continúa como requisito la generación de un perfil de "sujeto" que se adaptara fácilmente a las exigencias de la producción: blanco, varón, casado, he-

12 Galtung, Johan. Tras la violencia 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisible de la guerra y la violencia. Bilbao, 1998. P. 16
13 Tortosa, J. M. Sociología del sistema mundial. Editorial Tecnos, Madrid, 1992. P: 132
14 Galtung, Johan. Sobre la Paz. Editorial Fontamara, Barcelona, 1985. P: 18
15 Tortosa, J. M. Recomendaciones para el estudio de la violencia; En: Alternativa Nro. 10 Pág., 19 – 36. P. 19
16 Hernández, Rafel. Notas sobre raza y desigualdad; En: El taller "La guerra de 1912 y la conspiración del silencio", organizado por el grupo Color Cubano de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, los días 6 y 7 de junio de 2002, en el aniversario 90 de la represión contra el Partido Independiente de Color. Conferencia contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia, de Sudáfrica, celebrada en el Centro de Prensa Internacional, en La Habana, el 2 de julio de 2001. y Catauro Revista Virtual.

terosexual, disciplinado, trabajador, dueño de sí mismo. Tal como lo ha mostrado Foucault, las ciencias humanas contribuyeron a crear este perfil en la medida en que formaron su objeto de conocimiento a partir de prácticas institucionales de reclusión y secuestro. Cárceles, hospitales, manicomios, escuelas, fábricas y sociedades coloniales fueron los laboratorios donde se obtuvieron a contraluz aquella imagen de "hombre" que debía impulsar y sostener los procesos de acumulación de capital. Esta imagen del "hombre racional", decíamos, se obtuvo contra fácticamente mediante el estudio del "otro de la razón": el loco, el indio, cholo, mestizo, el individuo, el negro, el desadaptado, el preso, el homosexual, el indigente, el gringo, el señor, los mistis, igualados. La construcción del perfil de subjetividad que requería el proceso social de cambio, exigía entonces la supresión de todas estas diferencias, o la modificación del significado de la simbología utilizada como elementos representativos de la exclusión y racismo.

En la violencia social en cuestión racial es una construcción de clase, mientras los hombre de color o desposeídos contribuyeron con la fuerza laboral, fueron considerados útiles y si no hicieron reclamos con la mayor razón pero si hicieron observación y reclamaron una calidad de vida mejor, entonces se radicaliza la discriminación, con los peyorativos expuestos.

La discriminación es vista primero por la "necesidad de considerar la cuestión racial históricamente, desde una perspectiva política — es decir, orientada hacia la acción social y cultural colectiva —, más allá de los marcos estrictos del discurso académico o de los debates de asambleas Sectoriales. Sin la acción y comunicación sociales, la reflexión o la discusión solas pueden terminar en una variación de iniciativas dispersas o simplemente en disquisiciones. La segunda es que los problemas de la racialidad son construcciones culturales y de clase complejas. Considerarlos en esa complejidad ha resultado siempre decisivo, aun más que examinar soluciones a las manifestaciones ostensibles de racismo, relativamente más aislables y proscribibles. Desde esta perspectiva, una estrategia cultural bien encaminada —incluidas las lecturas de la historia— debería orientarse a la identificación y discusión de problemas de fondo, sin cuyo conocimiento puede ser muy difícil vislumbrar soluciones radicales y duraderas."[17]

Sin embargo, y en caso de ser plausible en la presente propuesta, en el momento en que la acumulación de capital ya no demanda la supresión sino la producción de diferencias, también debe cambiar el vínculo estructural entre los estudios históricos y de las ciencias sociales y los nuevos dispositivos de poder. La historia y las humanidades están obligadas a realizar un "cambio de paradigma" que les permita ajustarse a las exigencias sistémicas del capital global. Ya Lyotard afirma con lucidez que la meta relato de la humanización de la Humanidad ha entrado en crisis, pero declara, al mismo tiempo, el nacimiento de un nuevo relato legitimador: la coexistencia de diferentes "juegos de lenguaje". Cada juego de lenguaje define sus propias reglas, que ya no necesitan ser legitimadas por un tribunal superior de la razón. Considera que ni el héroe epistemológico de Descartes ni el héroe moral de Kant funcionan ya como instancias transcendentales desde donde se definen las reglas universales que deberán jugar todos los jugadores, independientemente de la diversidad de juegos en los cuales participen. Para Lyotard, en la "condición posmoderna" son los jugadores mismos quienes construyen las reglas del juego que desean jugar. No existen reglas definidas de antemano[18].

El problema con Lyotard no es que haya declarado el final de un proyecto que, en opinión de Habermas, todavía se encuentra "inconcluso"[19]. El problema radica, más bien, en el nuevo relato que propone. Pues afirmar que ya no existen reglas definidas de antemano equivale a in visualizar es decir, enmascarar al sistema-mundo que produce las diferencias en base a reglas definidas para todos los jugadores del planeta. Entendámonos: la muerte de los meta relatos de legitimación del sistema-mundo no equivale a la muerte del sistema-mundo Equivale, más bien, a un cambio de las relaciones de poder al interior del sistema-mundo, lo cual genera nuevos relatos de legitimación como el propuesto por Lyotard. Sólo que la estrategia de legitimación es diferente: ya no se trata de meta relatos que muestran al sistema, proyectándolo ideológicamente en un macro sujeto epistemológico, histórico y moral, sino de micro relatos que lo dejan por fuera de la representación, es decir, que lo invisibilizan.

Algo similar ocurre con los llamados estudios culturales, uno de los paradigmas más innovadores de las humanidades y las ciencias sociales hacia finales del siglo XX[20]. Al mismo tiempo considerado en la historia cultural, enfoque con el que tratamos de acercarnos a la historia de la violencia social del contexto arequipeño, cuyo lenguaje, simboliza la exclusión frente al migrante, al negro en extremos políticos o cotidianos, la exclusión es porque tanto el indio como el negro "es política, laboral y casi socialmente, en público y en privado, aceptado como un igual. Es porque en todas partes no se le enfrenta ni se le endurece en pen-

17 Op. Cit.
18 . J.-F. Lyotard. La condición postmoderna. Informe sobre el saber. Rei, México, 1990.
19 Cf. J. Habermas, Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt. Reclam, Leipzig, 1990, p. 32-54.
20 Para una introducción a los estudios culturales anglosajones, véase: B. Agger, Cultural Studies as Critical Theory. The Falmer Press, London / New York, 1992. Para el caso de los estudios culturales en América Latina, la mejor introducción sigue siendo el libro de W. Rowe / V. Schelling, Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina. Grijalbo, México, 1993.

samiento y sentimientos mediante signos de frialdad y rechazo producidos por el menosprecio del hombre blanco"[21], como en los siglos XVI al XIX, pero quedan en las estructura mentales las simbologías racistas, pero al considerar a los migrantes extranjeros que a la región traen consigo las simbologías racistas, agudizadas a finales del siglo XX y junto al capital forman un binomio inseparable en la violencia social arequipeña y seguramente nacional, aparentemente pacífica homogénea cuando se hicieron las publicidades de productos que van destinado al consumo de la población mayoritariamente excluida.

El ejercicio de expurgación, del prejuicio racial demandó algo más que la ilustración racionalista, las tácticas limitadas al esclarecimiento científico, pedagógico o ideológico, o la simple sustitución de imágenes de la televisión. Un discurso orientado a la exaltación de la virtud cívica, a execrar los hábitos de la sociedad de clases y a inculcar la rectitud en el trato hacia los demás, debe ser necesario, pero casi nunca suficiente. Pocas veces la representación verbal o visual, por más esclarecida o inspirada, ha podido prevalecer a la larga sobre las relaciones sociales ejercidas (o padecidas) en la vida diaria[22].

Desde este punto de vista la reproducción de la discriminación en las "estructuras de poder mismas no deben soslayarse de este emplazamiento —en el entendimiento de que estas estructuras no son sólo las jerarquías políticas y sus ámbitos propios, sino el mundo de las fuerzas económicas, así como los ordenamientos sociales que se reproducen al margen del orden legal. Las lógicas económicas, que casi siempre condicionan los procesos reales en la sociedad, se reflejan en estas estructuras y suelen predeterminar o propiciar un régimen de relaciones interraciales. Si el emparejamiento económico no pudo traer consigo del todo la igualdad racial, el desemparejamiento, en cambio, sí la ha agudizado"[23].

"A nivel de las instituciones de la sociedad civil —la escuela, los medios de difusión, las organizaciones comunitarias, los colectivos laborales, las organizaciones sociales, religiosas y culturales— estas acciones contra el racismo (así como contra otras formas de marginalidad y discriminación) han podido encontrar su ámbito y su posible eficacia. Como ocurre con otros problemas cuya raíz es la sociedad, ésta es aquí también la solución, si es que la dejamos y la apoyamos"[24].

## Bibliografía


ABA COLOMBIA ASOCIACION COLOMBIANA para el avance de Las Ciencias Sociales //Q:\artículos%ABA\politica11.htm 14/08/2003.

AGGER, B.
1993 **Cultural Studies as Critical Theory**. The Falmer Press, London / New York, 1992. Para el caso de los estudios culturales en América Latina, la mejor introducción sigue siendo el libro de W. Rowe / V. Shelling, Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina. Grijalbo, México.

AGUIRRE, Carlos y Walker, Charles
1990 **Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú**. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

AREVALO, G. Alejandro
1922 **La Delincuencia**. Tesis para obtener el grado de Doctor en jurisprudencia y obtener el grado de Abogado. UNSA – Arequipa.

BACON, Francis
1984 **Novum Organum**, Sarpe, Madrid.

BERSTAIN IPIÑA, Antonio
1994 **La nueva criminología desde el Derecho penal y las Vitomología Valencia**: Editorial Tirant lo Blanch.

BLACKMUR, R.M.
s/f. **Historia de la criminalidad. Ladrones, piratas, filibusteros, contrabandistas**; DUX ediciones y publicaciones, Barcelona.

BLAUF, J.M.
1997 **The Colonizer's Modelo f the World**. Geographical Diffusionism and Eurocentric History, The Guilford Press, New York, 1993. Blumemberg, Hans: Die Ligitimität der Neuzeit, Suhrkamp, Frankfurt.

BUZAN, Tony
1996 **El libro de los Mapas mentales**. Ediciones Urbano, Barcelon.

BURKE, Meter
2005 **Qué es la Historia Cultural**, Buenos Aires.

CARHUAMACA ZERECEDA, David
**Seguridad: ¿Qué hacemos ante la inseguridad?**


21 Hernández, Rafael, Op. Cit.
22 Hernández, Rafael. Op. Cit.
23 Op. Cit.
24 Op. Cit.

CARRETERO PASÍN, Angel Enrique
s/f. **Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimidad del orden social**.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.)
1998 **Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate, Porrúa** / USF, México.

CASTRO – GÓMEZ, Santiago, Oscar Guardiola – Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.)
1999 **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial**. CEJA, Santafé de Bogota.

CASTRO – GÓMEZ, Santiago
2000 *Ciencias sociales, violencia epistémico y el problema de la invención del otro;* En: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio.
1996 **Crítica de la razón latinoamericana**, Puvill Libros, Barcelona.
1999 *Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización;* En: J. Martín – Barbero, F. López de la Roche, J.E. Jaramillo (eds.), **Cultura y Globalización**. CES – Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.

DUSSEL, Enrique
1992 **El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad**. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá.

ESTÉVEZ LÓPEZ, Estefanía
2005 **Violencia, victimización y rechazo escolar en la adolescencia**. Tesis Doctoral Facultad de Psicología, Universidad de Valencia.

FORO
**¿Está de acuerdo con la justicia por mano propia?** www.violenciacontextual@hotmail.com.

FOUCAULT, Michael
1998 **Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión**.

GALTUNG, Johan
1985 **Sobre la Paz**. Editorial Fontamara, Barcelona.
1998 **Tras la violencia 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisible de la guerra y la violencia**. Bilbao.

GARCÍA CANCLINI, Néstor
s/f. **Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica**.

GARCÍA PABLOS DE MOLINA, Antonio
1996 **Criminología**, Valencia Editorial Tirant to Blanch 3ª ed. **Introducción a los fundamentos teóricos de la disciplina**.

GIDDENS, Anthony
1999 **Consecuencias de la modernidad**, Alianza Editorial, Madrid.

GONZÁLES STEPHAN, Beatriz
1996 *Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano;* En: B. Gonzáles Stephan (comp.), **Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías**. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
1995 *Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado;* En: B. Gonzáles Stephan/ J. Lasarte / G. Montaldo / M.J. Daroqui (comp.), **Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina**. Monte Avila Editores, Caracas.

HABERMAS, J.
1990 **Die Moderne – Ein Unvollendetes Project**. Reclam, Leipzig.

HERNANDEZ, Rafael
2001 *Notas sobre raza y desigualdad;* En: **Taller "La guerra de 1912 y la conspiración del silencio"**, organización por el grupo Color Cubano de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, los días 6 y 7 de junio de 2002, en el aniversario 90 de la represión contra el Partido Independiente de Color. Conferencia contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia, de Sudáfrica, celebrada en el Centro de Prensa Internacional, en La Habana, el 2 de julio. y Catauro Revista Virtual.

IMU INSPECTORIA INSTITUCIONAL 1977 – 1988.

LYOTARD, JEAN – Francois
1990 **La condición postmoderna. Informe sobre el saber**. Rei, México.

MALINOWSKI, Bronislaw
1978 **Crimen y costumbres salvajes**.

MEEK, Robert
1981 **Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios**. Siglo XXI, Madrid.

MIGNOLO, Walter
2000 **Local Histories/Global Designs. Coloniality**, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princenton University Press, Princenton.

MIRAS, Joaquin y Joan Tafalla
In memoriam de Cristopher Hill
1995 *Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado;* En: B. Gonzáles Stephan / J. Lasarte / G. Montaldo / M.J. Daroqui (comp.), **Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina**. Monte Avila Editores, Caracas.

PODER JUDICIAL, GERENCIA DE OPERACIONES DEL CENTRO JUVENIL
2000 **Sistema de reinserción social del Adolescente Infractor**, Lima.

PORTOCARRERO, Gonzalo
1982 **Ideologías, funciones del Estado y políticas económicas. Perú 1900 – 1980**.

QUIJANO, Anibal
1999 "*Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*". En: S. Castro – Gómez, O. Guardiola – Rivera, C. Millán y Benavides (eds.), **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial**. CEJA, Santafé de Bogotá.

ROJAS, L.
1995 **Semillas de la violencia**. Editorial Espasa Calpe, Madrid.

ROJAS, Reinaldo
2003 *La rebelión antiesclavista del negro Miguel y su trascendencia en el tiempo;* En: **El acto de instalación de la X Jornada Nacional sobre Investigación y Docencia en la Ciencia de la Historia**. Barquisimeto, 23 de julio, http://www.simon-bolivar.org/bolivar/negro_miguel.html.

ROMERO, José
**La Filosofía de Althusser: modos de Producción y formación social**. http://www.webdianoia.com/contemporánea/althusser / althuseer-fil-modoprod.htm.

ROWE, William y Vivian Schelling
1993 **Memoria y Modernidad. Cultural popular en América Latina**. Grijalbo, México.

SECO, Manuel
2000 **Humillarse según el diccionario social**.

SERRANO, Yeny
**La violencia política como forma de participación política efectiva**. Biblioteca Virtual, Asociación Colombiana para el Avance de las Ciencias del Comportamiento (ABA Colombia). www.abacolombia.org.co

STEPHEN Haber
**Todo se vale: la "nueva" historia cultural de México** file:///CĐ/Mis%20documentos/Comité%20editori...ts

SUAREZ, Mireya
2004 **Provocando la reflexión sobre el discurso "violencia contra la mujer"**, Brasilia, mayo.

SULLCA RODRÍGUEZ, Margarita
2005 **48 años con dos hijos. Entrevista Cerro Colorado** – Zamácola, Arequipa 22 marzo.

TORTOSA, J. M.
*Recomendaciones para el estudio de la violencia;* En: **Alternativa** Nro. 10 Pág. 19-36.
1992 **Sociología del sistema mundial**. Editorial Tecnos, Madrid.

WALLERSTEIN, Immanuel, et al.
1996 **Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences**. Stanford University Press, Stanford.

WEBER, Max
s/f **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Península, Madrid.

## Archivos

| | |
|---|---|
| ARAR | Archivo Regional de Arequipa. Sección Poder Judicial y Prefectura. |
| AFM | Archivo Francisco Mostajo. Facultad Ciencias Histórico Sociales UNSA. |
| BMA | Biblioteca Municipal de Arequipa, Diarios Pueblo, Correo, Noticias. |
| BH | Biblioteca de Humanidades UNSA. |
| BCCSS | Biblioteca Central de Ciencias Sociales, UNSA. |

# La música: Conflicto de identidades

*Santos Cesario Benavente Veliz*[1]

## Introducción

La temática que a continuación presentamos, tiene como finalidad acercarnos a las reflexiones teóricas sobre el comportamiento colectivo detrás de la práctica de la música como construcción social, que es el resultado de sonidos armónicos, rítmicos y melodiosos organizados con instrumentos especiales.

El debate se presenta al considerar a la música como una construcción social o producción cultural de los grupos humanos que responden a estructuras diversas, resultado de los sistemas de producción.

Por ello prestamos atención especial a la cultura musical, desde la interpretación como método, pues las fuentes teóricas y documentales nos permiten acercarnos al debate e investigación musical, de los escenarios colectivos locales y regionales considerados como una continuidad de patrones que rigen los procesos de afinamiento de voces, instrumentos e inversiones al poner al mercado de consumo géneros musicales locales.

## El significado de cultura musical

La cultura de la música o de los sonidos armónicos, melódicos y rítmicos, exige pues, el análisis e interpretación de la continuidad o discontinuidad a lo largo del siglo XX de las producciones de instrumentos, melodías rítmicas que llegaron a la subjetividad social con satisfacciones de las emociones colectivas. Que en el sentido común de la sociedad, el significado de cultura, quedó para identificar la actividad cotidiana inmediatista de la música, la danza, la pintura y demás formas de representación que los hombres fueron construyendo a raíz de la comunicación entre los sectores sociales no sólo elitizados.

Sin embargo, el enfoque histórico sobre cultura material y no material como producción social en tiempos y espacios diferentes, ha manifestado una polémica entre cultura y civilización, en la interpretación de dos esferas: al ámbito de lo material y el de lo moral "se puede ver una prefiguración del moderno dualismo de civilización como cultura material (Zivilization) y valores de cultura (Kultur) (…) cierto que Kultur ha tenido siempre algo de cultura espiritual. La cultura es todo aquello que la humanidad ha creado, todo lo que existe"[2] en la discusividad y materialidad.

Entonces, la cultura es un producto social, que en todas las circunstancias, el hombre ha ido creando ideas, rituales, simbologías y representaciones, "ésta, asimismo, lo ha moldeado y podríamos decir que lo define. Pero el concepto en su acepción más amplia significa lo que el hombre es y puede ser. El ser humano reconoce el valor de la cultura y lo que significa en su vida y hace de la cultura; un objeto social de enorme significancia"[3], con los que han construidos lenguajes diversos en el proceso de comunicación, hasta en el procesamiento filosófico.

Es decir, los acontecimientos que vivimos son directamente proporcionales a las experiencias subjetivadas que forman parte del conocimiento formal o no formal interpretado a partir de los valores, expectativas de vida, formas y esquemas mentales, ideas generales sobre la vida, etc. que hemos "dado como válidas, cuyo conjunto constituye la cultura en la que hemos sido socializados"[4]. Son los acontecimientos los que registran las experiencias que serán reproducidas en la cotidianidad y transmitidas por generaciones en condiciones de reproducción del acontecimiento, que luego será colectivo.

---

1 Docente de la Universidad Nacional San Agustín y Escuela Superior de Música Luís Duncker Lavalle, Arequipa – Perú. santos3603@hotmail.com. cbenaventev@yahoo.es

2 Rojas, Reinaldo. L*a rebelión antiesclavista del negro Miguel y su trascendencia en el tiempo; E*n: El acto de instalación de la X Jornada Nacional sobre Investigación y Docencia en la Ciencia de la Historia. Barquisimeto, 23 de julio de 2003, http://www.simon-bolivar.org/bolivar/negro_miguel.html

3 Loc Cit

4 Miras, Joaquinyi Joan Tafalla**.** In memoriam de Cristopher Hill. http://historia.fcs.ucr.ac.cr/boletin/2004/feb-2004/InmemoriamdeCristopherHill.htm

Por eso, la producción de acontecimientos socializados representa "la cultura, creación que está inmersa en el espacio de lo llamado subjetivo; a menudo, crece por medio de la elaboración metafórica y un campo del pensamiento toma imágenes sugestivas en préstamo de otro campo (…). La cultura está en todas partes, en el espacio rural y en el urbano. En lo urbano de la ciudad, que es comercial y va aparejada al capital industrial y a la sociedad industrial, en un contexto global"[5]; heterogeniza cada vez los modelos y circulación de los elementos productivos, encuba estratos sociales extremadamente diferenciados por el lugar, pertenencia y tenencia de propiedad y acceso a los servicios.

Construida así la experiencia, puede ser capaz de identificar, registrar, y percibir las diversas peripecias vitales que ocurren a cada individuo a lo largo de su historia socializados por el proceso de estructuración de las relaciones de dominación. A "la luz de esos valores, normas de vida y expectativas, determinados acontecimientos acarrearán decepciones, producirán dolor, tristeza, impotencia o rebeldía, y otros acontecimientos, no resultarán relevantes, no constituirán elementos discretos dotados de sentido, no poseerán pertinencia significativa"[6].

Por otro lado, en el enfoque histórico de la cultura los paradigmas interpretativos basados en la materialidad del hombre concibe, que las condiciones materiales suelen ser el principal factor promotor de los cambios sociológicos y culturales observados así como un fuerte determinante de los patrones culturales y organización de una determinada cultura o sociedad. Es entender la evolución y configuración de las sociedades a partir de sus condiciones materiales. Desde esta visión, en la identidad se pueden entender niveles de coincidencia y continuidad de elementos componentes de una estructura dada que, sin ser homogéneos en sentido absoluto, sí comprenden una unidad sistémica que reconoce e incluye las variaciones de expresión que no niegan, sino que ratifican, la pertenencia al sistema integrador. Al referirse a ellas, no sólo es mantener el principio económico – político; sino hablar de identidad religiosa, lingüística, musical, dancísticas, artesanal, laboral, institucional, local, regional, etc., y en todos estos casos estaríamos refiriéndonos a una identidad no solo posible sino, incluso, a realidades determinadas con mayor o menor grado de concreción[7], como resultado de la construcción del proceso social y a la identificación del otro.

Pero aún la aceptación del papel de la identidad cultural, en cualquier proceso de configuración de identidades sociales no simplifica el problema, por cuanto la cultura misma ha sido frecuentemente objeto de mitificaciones manipuladoras dirigidas a justificar o a desacreditar determinadas realidades humanas.

Por tanto, y simplemente a partir de este pasaje, sería posible definir las formas culturales (religiosas, ideológicas, políticas, estéticas o filosóficas) dentro de las cuales "los hombres toman conciencia de este conflicto, sin suponer necesariamente que estas formas específicas constituyan la totalidad de la actividad cultural"[8], homogénea como que los estados supranacionales difunden y construyen los imaginarios sociales para el proceso de consolidación[9], del dominio y control de mercados[10]. Si bien la existencia de estructuras estatales supranacionales contribuye de hecho a unificar estructuras, instituciones, relaciones y sistemas referenciales que mucho tienen en común e inciden en los procesos culturales subalternos, de ninguna manera anulan la vitalidad de, en este caso, los sistemas nacionales supeditados que, como regla, si son capaces de resistir los intentos deculturadores del estado absorbente es a causa de la defensa a ultranza y del desarrollo en condiciones de homogenización de la heterogeneidad de las identidades culturales.

En estos casos las demandas de los pueblos dominados construyen sus identidades dirigidas a la conservación de la lengua materna, sus festividades tradicionales, su religión, música, danza, comida, tecnología, ritualidad, etc. asumen características políticas algunas veces intolerables para los colonialistas y las autoridades locales subordinada, por cuanto toda manifestación de vitalidad de una cultura en un pueblo sometido, posee un indiscutible carácter de impugnación de la cultura de los dominadores[11].

Pero la relación dialéctica entre identidad efectiva e identidad cultural, identidad legal e identidad biológica, no queda agotada con estas consideraciones. En el análisis histórico aparece lo popular y no popular, dicho de otra forma lo culto y lo popular, tratando de encontrar significación en esta dicotomía o unidad dialéctica, de dos rupturas teóricas y superar la concepción de la cultura popular[12].

5 Rojas Op Cit
6 Miras Op Cit
7 Martínez Casano, Manuel. Cultura popular e identidad: una reflexión. Ponencia presentada al evento Cultura y Desarrollo. La Habana, junio, 2001 Entregado a *filosofi@.cu* por el autor
8 Raymond Williams. Teoría cultural; En: Nombre Falso: Comunicación y Sociología de la Cultura. Publicado en Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980.http://www.nombrefalso.com.ar/apunte.php?id=34
9 Bueno, G. "El mito de la cultura". Barcelona. Ed. Prensa Ibérica SA. 1996, p: 60-63
10 Lo mismo sucede cuando se mistifica a intérpretes y compositores de la música Una vez concluida la temporalidad de éxito, queda en el anonimato o se lo estereotipa y toma como modelo.
11 Díaz Castillo, R. **"**Cultura popular y lucha de clases". La Habana**.** Cuadernos CASA. 1987, p: 100-101.
12 Considerado como no equivalente entre el discurso excluyente.

La primera ruptura es la que posibilita el relativismo cultural, dada la irreductibilidad simbólica de los valores y símbolos que las soportan, las culturas deben ser descritas y no jerarquizadas[13]; otorgando a las culturas populares el derecho a tener lenguaje y sentido propio, así olvidar la heterogeneidad de los lenguajes. La convalidación de la cultura popular no puede, sin embargo, llevar aparejado el olvido de los efectos de dominación[14], a menos que queramos incurrir, en un populismo inerte y entusiasta.

La segunda ruptura, provocada por la teoría de la legitimidad cultural: el análisis de las relaciones de fuerza y de las leyes de la desigual como interacción de las culturas, con una perspectiva unilateral y relativista, "no se puede dejar al relativismo cultura la tarea de decir todo lo relativo a las relaciones existentes entre las culturas producidas por clases que nutren sus interacciones simbólicas de no practicar dicho relativismo"[15].

Entonces, las relaciones de relatividad en la producción de identidades culturales, vinculadas a la cultura de elite y otra del pueblo, pues tienen constancia en la producción porque no sólo una tiene influencia sobre la otra, sino tienen continuidad, las dos, por tanto las identidades culturales, es el resultado de la lectura simbólica de la otra, en un continuo temporal y espacial dando orden y legitimidad cultural.

Tenemos, pues, una doble aproximación teórica en el análisis de toda expresión cultural: un análisis cultural o culturalista que repara en la autonomía simbólica del objeto cultura y un análisis ideológico o legitimista que se centra en el papel de las propiedades simbólicas en el funcionamiento de una estructura de dominación que producen simbología como expresión de una cultura dominada que expresa resistencia o el proceso liberación.

Nos enfrentamos, así, a una suerte de doble vínculo teórico: si la visión legitimista desdeña, a causa de la necesaria afirmación de su lógica de dominación, el valor de la cultura popular, la visión culturalista, por su parte, obvia toda relación de dominación simbólica al reclamar la irreductibilidad y la autonomía de toda expresión cultural. El doble vínculo es, lógicamente, consecuencia de que ambas aproximaciones olvidan su base presuposicional, su punto ciego, punto desde el que, y sólo desde el que, pueden operar. Si operan desde otros referentes, los resultados tienen dimensiones heterogéneas no controlables o simplemente con significados locales que no siempre son generalizados entre los componentes sociales.

Dos son las posibles vías a transitar en esta encrucijada teórica. En primer lugar, la alternancia entre ambas perspectivas, es decir, la acotación de ámbitos de la realidad sobre los que proyectar, según convenga, uno u otro de los modelos analíticos. Existen así, por una parte, terrenos, interacciones, estratos y prácticas culturales populares que se muestran sensible a los indicadores de la interiorización de la legitimidad cultural y reaccionan con las consabidas muestras de autodesprecio, vergüenza cultural, denegación de lo propio e imitación de los patrones ajenos, y, por otra, ámbitos en que los mediadores del reconocimiento de la legitimidad permanecen mudos y en donde, a la inversa, "la coherencia de las prácticas se deja construir fácilmente como si se tratase de una cultura autónoma"[16].

La limitación de la alternancia reside en que nos encontramos invariablemente con prácticas y discursos que se dejan construir indistintamente como hechos de autonomía o hechos de heteronomía, como fenómenos autónomos y en consecuencia indiferentes respecto de la política y de la dominación, o como hechos reactivos, es decir, como efecto funcional de la dominación sufrida que se torna en actitud resignada respecto de la cultura dominante o en aceptación mimética de ésta.

Desde la perspectiva constructivista podríamos afirmar que la insuficiencia de la alternancia se debe precisamente a que se aplica alternativamente, a unos mismos hechos que se construyen de forma distinta: como fenómenos autónomos (culturales) o como fenómenos reactivos (ideológico-funcionales). Y el hecho cultural nunca puede ser prendido en su extensión desde visiones unilaterales. La visión constructivista pone al alcance formas de producción de acuerdo a la funcionalidad y rol de los elementos en la comunicación o en la simbología de producción material.

Es la hipótesis de la ambivalencia la que más se aproxima a la posibilidad de la doble lectura (ideológica y cultural) del hecho cultural. Además de recordarnos que es improbable que un rasgo cultural diga todo lo que tiene que decir en uno de los dos esquemas conceptuales de descripción aludidos, la ambivalencia sugiere la conveniencia de que ambas aproximaciones se interpreten: "es preciso lograr describir los servicios propios que la autonomía de las culturas dominadas presta al ejercicio de la dominación, servicio que tal autonomía únicamente puede prestar, en defensa propia, a través de una

13 Martínez de Albeniz, Iñaki. La ambivalencia de lo popular en los estudios culturales CEIC # 2, diciembre 2001, http://www.ehu.es/CEIC/papeles/2.pdf

14 Los que ella pudiera producir sobre otras formas culturales, o las que desde esas otras formas pudieran proyectarse sobre ella

15 Grignon, C. y Passeron, J. C. *Lo culto y lo popular*, La Piqueta, Madrid. 1992, P. 79

16 Ibidem, P: 84

coherencia cultural cuya positividad vivida no se reduce nunca a la significación ideológica. Pero, al mismo tiempo, es preciso describir las condiciones impuestas por la dominación para el ejercicio de la coherencia cultural si se quiere entender dicha coherencia completamente"[17].

Entre el debate de los culto/popular aparece una disyuntiva, de orden estrictamente teórico, entre las aproximaciones culturalista e ideológico-funcional. El par análisis cultural/ideológico-funcional referido en principio a la distinción culto/popular, se desplaza hacia la diferencia entre autonomía de la cultura, cuyas formas arquetípicas son la estética y la crítica cultural en sentido amplio, y el análisis ideológico-funcional, propio de la historia cultural y el conocimiento. Lo culto – popular aparece en la circulación y producción material o discursiva, cuya significación está al alcance tanto de los sectores sociales de arriba como los de abajo, sin embargo por la temporalidad de uso puede quedarse de forma elitizada o sólo en los sectores productivos no elitizados.

Dada la inconmensurabilidad de las partes en contienda, esta disyuntiva se resuelve por lo general improductivamente, a modo de diálogo imposible entre solipsismos paralelos. Pues, se privilegia el análisis ideológico–funcional, ha de hacer un ejercicio de modestia epistemológica y abrazar los sesgos del adversario. Así, como señala Steven Connor, la historia cultural no ha renunciado al reto de ampliar su definición de la cultura y, por extensión, la de sociedad: "la cuestión no es tanto ver cómo el estudio de las formas y estructuras sociales ilumina la actividad cultural o estética sino la inversa: testar hasta qué punto las técnicas filosóficas o críticas para la interpretación de las obras de arte pueden ser reutilizadas para el estudio de la vida social en general"[18]

Este giro no habría de sorprendernos demasiado, habida cuenta de los movimientos teóricos en dirección a la estetización o culturización de lo social[19] que jalonan, a modo de enjundiosos antecedentes, la historia de la teoría social.

Por otro lado y sobre el objeto de estudio, Simmel, sostiene que la vida social es la lucha entre la vida (social) y la forma, entre, la cultura subjetiva y la cultura objetiva (que se materializa en instituciones, estructuras, técnicas y tradiciones). La vida sólo puede expresarse y materializarse a través de la forma, del principio de organización. La forma, por su parte, sofoca la vida e impide la libertad irrestricta.

Quiere decirse que, una vez instituido, lo objetivo, instancia limitadora y habilitante al tiempo, pone puertas al desarrollo irrestricto de lo subjetivo y es en sus arremetidas contra estas restricciones que la vida propone nuevas formas y fuerza la renovación constante de la cultura.

Esta tensión dialéctica, característica de todos los estadios de desarrollo por los que ha pasado históricamente la cultura, ha adquirido especial intensidad en el mundo moderno como consecuencia de la creciente división del trabajo. Las dos acepciones de cultura –la objetiva y la subjetiva[20]– han adquirido expresiones extremas.

Dicho en otros términos, en la modernidad se constata su irreconciliable separación. En este decurso se sustenta la filosofía de la historia de Simmel: la modernidad se despliega como una lucha de contrarios entre un mundo objetivo en el que el alma cultural subjetiva encuentra cada vez más dificultades para expresarse y un mundo de extrema subjetividad en el que la vida estalla entre los encorsetamientos de la forma y crea una imagen de sí misma que se resuelve no tanto en la libre afirmación de sí misma, cuanto en una inmediata autocondena que la inhabilita (es el arte expresionista el que de un modo más palmario incurre en estos excesos de subjetividad); "el principio de ser posible, cada objeto de uso sea una obra de arte singular (...) es quizás el malentendido que caricaturiza mejor el individualismo moderno"[21]. Sólo la reconciliación de arte y vida darían salida a este desencuentro. Y para ello se hace necesario que la frontera entre lo culto y lo popular se atenúe.

Es el principio de socialidad, que hace habitar en el intersticio entre la sociedad como forma y la relación social como vida, lo que transforma el sentido de lo culto y lo popular, no hasta el punto de hacerlos equivalentes –la forma y contenido–, sino más bien mediante la rehabilitación de lo popular, considerando el estilo como nueva credencial en las estructuras identitarias.

17 Ibidem, P: 87
18 Connor, S., "Cultural sociology and cultural sciences" en B. S. Turner (ed.), *Social Theory*, Blackwell, Oxford. 1996, P: 342
19 Jameson, F., 1984, "Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism", en *New Left Review*, 146, pp. 53-92.
20 La denominamos también cultura no material, que fue materializada con signos, símbolos o iconos de significado regional, local o general respectivamente.
21 Simmel, G., "El problema del estilo", en *REIS*, nº 84, 1998, pp. 319-326. P: 322

El estilo, "representa dentro de la esfera estática, un principio de vida diferente al del arte verdadero, pero no por ello inferior"[22]. La dignificación de lo popular pasa por no establecer una jerarquización entre lo culto y lo popular, entre el principio de individualidad y el de generalidad. Ambos constituyen los polos de la "creatividad humana"; solamente adquieren relevancia y sentido desde la mutua cooperación; ambos pueden determinar la vida y satisfacen, de hecho, necesidades vitales y funcionales en la pirámide social (que representa la gerarquización de la producción de cultura).

Pero, Simmel da un paso más allá de la restitución de lo popular a través del estilo; y "lo que empuja con fuerza al hombre moderno hacia el estilo es la exoneración y el revestimiento de lo personal, que es en lo que consiste la naturaleza del estilo. El subjetivismo y la individualidad se han agudizado hasta llegar al punto de quebrarse, y en las formas estilizadas (...) se produce una suavización y un atemperamiento de esa personalidad aguda hacia lo general y su legalidad"[23].

En tal sentido, con la experiencia social del individuo en la modernidad, constituyen las identidades como consecuencia de la división del trabajo en clave estética, expresiva, o con relación al modelo de la práctica artística, en buena cuenta se diferencia del grado alcanzado en la práctica productiva que alcanza la sociedad.

## Cultura musical popular

Considerada como es el conjunto de estructuras sociales, religiosas, de manifestaciones intelectuales, artísticas que caracterizan una sociedad en proceso de ritualidad religiosa o en la cotidianidad, se convierte en un medio de comunicación con altos contenidos de subjetividad, materializada en las formas de circulación de las composiciones con ritmo, la armonía y melodía

El tema que nos ocupa ya nos dice algo de entrada. Lo primero es hablar acerca de lo que es la cultura musical como dominio, conservación y tradición de las tecnologías de ejecución de instrumentos musicales. Cultura musical es un término tan amplio que puede terminar por decirnos mucho y entender poco. Por ello, entenderé como cultura musical: el cultivo de prácticas y valores que le acompañan, al interprete, cultor o compositor, es decir: es una práctica, una actividad humana que tiene su desarrollo en diferentes campos de la subjetividad y objetividad de los involucrados en la actividad musical. La cultura musical, tiene su desarrollo en las prácticas sociales: la comida, la política, la sexualidad, el deporte, la recreación, la festividad, el arte, la política, el ritual religioso, etc.

Cuando nos referimos al arte musical forma parte de la cultura, pero que se diferencia a su vez del objeto de estudio. Comúnmente se tiene una concepción platónica del arte, es decir, el arte entendido como una cosa útil que se caracteriza por ser algo bello y totalmente divorciado de nuestra vida, de nuestra cotidianidad, en la historia cultural o historia popular inmediatamente se convierte en objeto de estudio.

El arte, en este sentido es entendido como una cosa sublime que no pertenece a nuestra realidad y que sirve como una evasión, pero también como el mejor ejemplo de cultura. Nada tan falso como considerar que el arte es algo inútil, como una cosa bonita ajena a nuestros días. El pensar esto así nos da una falsificación no sólo del arte sino también de la cultura entonces el arte como representación que sus formas y estilos propios de la pintura, la danza o la música, son elementos identificables en los contextos sociales diversos, en tiempos y espacios diferentes, en tal sentido quedó materializado o representado en las estructuras sociales a modo de imaginarios colectivos y por tanto se convierte en objeto de estudio de la historia cultural.

El arte es una práctica humana, una actividad importante como la economía o la política. El arte es un discurso y una práctica sobre la realidad concreta subjetivada. Un discurso y una práctica que puede ser crítica, pero también reflexiva, propositiva simplemente recreativa, contemplativa o funcional, que a veces está en nuestra cotidianidad y otras fuera de ella. El arte también se caracteriza por su carácter libertario, lúdico o irónico. El arte educa en el mejor de los sentidos.

En el arte y su relación con la alta cultura y la cultura popular, se piensa que la alta cultura en el arte, se opone por definición a la cultura popular, esto no es así; la alta cultura y cultura popular en el arte, coinciden, ambas tratan sobre prácticas sociales. Lo que las diferencia es que la primera, se caracteriza por su especialización y por una gran dificultad, por ejemplo, dominar el piano, el violonchelo, la guitarra clásica o el ballet, implica una actividad que requiere muchas horas para dominar la dificultad y un conocimiento especializado para esto. Mientras que la cultura popular, se caracteriza porque los modelos son reproducidos con la mayor facilidad entre los componentes sociales, es de conocimiento

22 Ibidem. P: 323
23 Ibidem, P: 325

de la mayoría, por ejemplo, tocar en guitarras baladas o sones, o bailar zamacuecas, salsa o rock and roll. Se masifica con facilidad en los diferentes estratos sociales.

Alta cultura y cultura popular en el arte no tienen por qué oponerse entre sí, son prácticas diferentes una no es mejor que la otra, sino que tiene medios y conocimientos diferentes para desarrollarse. El problema se presenta cuando las consideran contrarias, opuestas o que una bloquea a la otra, por lo contrario ambas tienen sus medios de difusión y práctica constructiva con tecnologías específicas que las hacen diferentes y a su vez iguales.

Sin embargo en el discurso cotidiano, la apreciación sobre alta cultura se la significa como sinónimo de la clase empoderada de los medios de producción y del control del poder político; mientras que la cultura popular es practicada por los pobres y entre los pobres, sin embargo, consideramos que la cultura desarrollada por los diferentes grupos y estratos sociales conlleva a identificar la aplicación de tecnologías, diseños, modelos, materiales diferentes, lo que hacen que sean aceptadas por los del entorno por el costo, acabado, diseño, mensaje o representación.

En tal sentido la producción de cultura, dentro de ella la música o el arte simplemente, tiene pues representaciones de clase no necesariamente polarizadas, sino de coexistencia, en la dinámica social, en constante cambio y transformación, pues, no solo por la inversión de capitales, sino por las manifestaciones sociales en movimiento.

Pero bueno, la música es un arte y no solo ello, es una construcción social cuyas identidades manifiestan la subjetividad socializada de los individuos con el canto, el ritmo, la armonía y la melodía a través de la organización, presentación, difusión de las producciones de grupos, bandas, de dúos hasta quintetos, solistas, cantantes, y demás formas que el hombre diseñó para exteriorizar los sentimientos de felicidad, decepción, tristeza, alegría, engaños, pasiones compatibles y no satisfechas, la relaciones con la naturaleza y la preservación de la ecología natural y humana.

Pues, al escuchar la oralidad de los mensajes junto a las armonías construidas por los instrumentos musicales, que pudieron ser de viento, percusión o cuerda, la sociedad hace de ella una particularidad subjetivada, pues, las relacionan con las convivencias del entorno termina formando parte de la subjetividad colectiva manifestada en la celebración de cumpleaños, aniversarios, despedidas, bienvenidas de familiares y amistades, serenatas, dianas, matrimonios, bautizos, y otras ritualidades relacionadas con la vida y la muerte; amalgaman los gustos y pasiones de los hombres y mujeres que contribuyeron a la construcción musical, no sólo por el consumo sino porque se convierten en mediadores en la construcción de los más amplios imaginarios sociales.

Pues, la diversidad en las mentalidades de los grupos sociales consumidores y diseñadores se relación entre sí responde a una dialéctica de conflicto, cuando las preferencias y satisfacciones se ponen de manifiesto e intentan jerarquizar la música de élite o la popular. Ciertamente ambas cosas existen, pero también es verdad que esta perspectiva de enfrentamiento cultural sólo pone énfasis en señalar las diferencias[24].

En realidad, el nivel incipiente de las actuales investigaciones, su diversidad, los problemas metodológicos que encuentran y las dificultades de las fuentes obligan a ser muy cautos en las conclusiones sobre el tema. Lo primero que no está muy claro es el propio concepto de cultura popular, cuya dificultad obliga a Burke, dedicar gran número de páginas en su ya clásico estudio cultural. En segundo lugar, más oral que escrita, los testimonios que nos han llegado de la cultura popular de otras épocas proceden mayoritariamente de fuera de ella, de personas letradas que, en el período que estudiamos, intentan contrastar su pensamiento racional, ensalzar sus beneficios frente al tradicional del vulgo.

De ahí que pasen por alto, con frecuencia, los contactos e intercambios de ideas que en la práctica hubo entre elites y pueblo; contactos sacados a la luz por los estudios de revisión que sobre la Ilustración y su mundo se llevan a cabo. Ellos han cuestionado, como vimos, la caracterización del período sólo como descristianizado e ilustrado; han mostrado que nobles y estado llano, en general, acudían a los mismos teatros, leían los mismos almanaques, recibiendo, por tanto, los mismos mensajes y compartiendo los mismos gustos.

Es más, lo popular atrae tanto a intelectuales y artistas que se encargaron de recopilar sus canciones, danzas, cuentos, mitos, leyendas y tradiciones. Por todo ello, al referirse sobre la cultura popular y cultura de elite no las consideramos como dos realidades enfrentadas, sino como dos formas distintas de expresar problemas y emociones comunes y en ningún caso interiormente uniformes.

24 González Hurtado, Lizette. Alta cultura y cultura popular: naquedad, lo "nice" y lo "in"; En: http://www.tuobra.unam.mx/publicadas/030914225740.html

Diríamos que a la luz de nuestros conocimientos, o desconocimientos, actuales sobre el tema "parece razonable sugerir que junto a la evidencia de formas culturales de elite variadas… y una diversidad de cambios estilísticos, es necesario apreciar que la, cultura popular fue también cambiante y no signa algo herméticamente separado de la alta cultura"[25], por lo contrario la valoración de ambas, las hicieron en el seno de las mismas, y asumiéndola dados los diseños sociales subjetivados.

Entonces, las identidades musicales, se fueron desarrollando en la medida que las inversiones de capital abordaron u ocuparon totalmente los medios de producción de instrumentos musicales y medios de comunicación, es decir, no hubo formatos uniformes para preservar la cultura musical, sino fueron tan heterogéneos que terminan amalgamados y dieron origen a otros ritmos y modelos que consumen las poblaciones como formas de salir del escenario real.

## El huayño como música popular: Una construcción identitaria arequipeña del siglo XX

Al referirse a la evolución histórica, organizamos un corte en la larga duración de la música popular que fuera representada por lo que hoy denominamos huayno, para tal efecto hacemos un corte temporal arbitrario, sólo con fines investigativos, pues encontramos variaciones extremadamente diversas que pueden dar origen a nuevas investigaciones, que por nuestra parte de eso se trata.

Al encontrarse que en el medio nacional y regional las presentaciones artísticas de grupos, conjuntos, bandas, dúos, tríos, solista, y cantantes hicieron de la música un arte, con la interpretación de composiciones literarias que el pueblo arequipeño a motivado, por la belleza del huayno y demás géneros musicales al que pudo asistir o ser compositor e intérprete.

Las estrategias de acción de intérpretes, cantores y solistas, fueron a través de festivales, concursos, presentaciones promocionadas por especialistas en la organización de eventos artísticos que en el mundo de la música le denominaron promotores, invitaciones con o sin inversión de capitales, entre otras formas. Las convocatorias para concursos y festivales quedaron registrados, en afiches, volantes, panfletos y periódico de circulación local o regional, por ejemplo, especial expectativa generó entre los cultores de la música popular, dada la convocatoria al I Festival Internacional "de intérpretes de la canción, que comenzará (…) en Puno, tiene excelente acogida, por ser la primera vez que se realiza estos eventos (…) calificando simplemente la calidad interpretativa del participante. Los premios para el festival están distribuidos de la siguiente manera: mejor canción criolla, S/ 3000: mejor intérprete del género de Música Folklórica puneña S/4000; al intérprete más popular S/ 2000. El premio máximo al que pueda aspirar a la Balsa de Oro, el jurado estará compuesto por personas técnicas y minuciosamente seleccionadas que representarán a instituciones y organizaciones del país afines al festival."[26], la participación de artistas arequipeños no dejaron esperarse, pues se inscribieron, no por el premio, sino por demostrar las calidades de la música que representa el arequipeño.

Los concursos y festivales, se convirtieron en espacios para hacer pública la sapiencia y habilidad en el manejo de las tecnologías para hacer del canto una belleza junto a la instrumentalización de la música (con la primera o segunda guitarra, violín, mandolina, charango, tinya, bombos o zampoñas); además un espacio para que los actores e intérpretes, se interesen por hacer grabaciones en disco de carbón primero y luego en disco de acetato, así llegaron los Errantes de Chuquibamba, uno de los primeros grupos en grabar la música popular huayno en discos; luego será identificada como música arequipeña, armoniosa, melódica y conquistadora de corazones, cuyo resultado se encuentra en un dicho popular "cada hijo nace con una guitarra bajo el brazo", "antes que aprenda a gatear, toca y canta el huayno".

En tanto, los pobladores de Arequipa del siglo XIX hasta mediado del XX dedicados a la agricultura, ganadería, arriería y a otras actividades. Fueron los arrieros, los más influenciados por la música de los pueblos que recorrían, de retorno la traían al pueblo de origen con la originalidad y sencillez representada en el lenguaje convencedor y persuasivo; se convirtieron en difusores y cultores del huayno con guitarra, mandolina, charango, quirquincho, tinyas, bombos y sikus.

Junto a los arrieros, los trajinantes que de alguna forma institucionalizaron las experiencias, con la organización de serenatas y verbenas por aniversario o cumpleaños, así la "verbena criolla organizada por el Concejo distrital de Sabandía, convocada por el presidente don Willy Borja en homenaje a las reinas y madrinas de la gran olimpiada (…) Se realizó en la calle principal a partir de las 7 p.m."[27]. No

25 ¿ Cultura de élite vs. cultura popular?. http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://artehistoria.com/historia/contextos/2216.htm
26 Diario Correo. Festival de Puno, Arequipa 8 setiembre 1970
27 Diario Correo, Arequipa, 15 setiembre 1970

dejaron de presentarse los Errantes de Chuquibamba, convirtieron el local del Concejo, en un salón de conciertos, donde las reinas y madrinas, dejaron evidencia de las simbologías utilizadas en los bailes con especiales coreografías estrechamente relacionadas con la música.

Es de resaltar, los intérpretes y compositores, recopilaron temas anónimos practicados por el pueblo con tradición, el significado de los mensajes les dieron continuidad, y conformó parte del repertorio de numerosos grupos, que utilizaron como medio los coliseos e instituciones privadas o públicas para la difusión de las interpretaciones, no quedó de lado las creaciones y arreglos musicales dándole originalidad y prestancia al intérprete y compositor.

Por ejemplo en el festival de Puno, los representantes de "Arequipa consagraron con los intérpretes más populares del Primer Festival de la canción de Puno a Fredy Castillo y al conjunto. Con la "La Balsa de Oro, el máximo premio de este primer festival de intérpretes de la canción de Puno fue entregado a otro arequipeño, Jorge Aspilcueta con su extraordinaria interpretación "De vuelta al Barrio". Un cuatro arequipeño, Elmo Riveros se hizo acreedor al primer premio entre los intérpretes del género internacional con su canción "no quiero ser tunante". Unos cinco mil espectadores, que repletaron el coliseo Cerrado de Puno aplaudieron deliberadamente a los artistas de Lima, Arequipa, Puno y Bolivia que participaron del Festival.."[28], la reñida competencia fue difundida por las radio emisoras y por los diarios de circulación "Jorge Aspilcueta, que ganara el 1º Festival de la Canción de Arequipa con "viejo cantor de yaraví", cosechó muchos aplausos y el premio de la Balsa de Oro" al mejor intérprete de música popular peruana con "de vuelta al barrio". "Jorge Aspilcueta, solo necesita una fecha para demostrar su calidad artística que el Primer Festival Internacional de la Canción de Puno y convertirse en ganador absoluto de este certamen (…) fue triunfador también en 1969 en el género criollo, con el Vals "viejo cantar del yaraví", reeditó su perfomance (…)" [29], la demostración continuada al retorno del concurso la hizo en el coliseo Municipal, y tuvo el reconocimiento del pueblo arequipeño, en especial de los cultores de la música popular.

Pues el huayno, dio para todos los gustos, porque si existieron cultores de música criolla (vals, boleros, baladas) terminaron o cerraron las presentaciones con la interpretación del huayno, ello identifica los formatos de exclusión y a su vez de inclusión, Bernedo Hernández, conocido como "Manzanita", por su presentación en "1970, fue calificada por la prensa especializada como un año artísticamente positivo para el elemento nacional. Muchos artistas que efectuaron giras por el exterior consiguieron lauros y otros consagraciones dentro del país (…) hablar de Benardo Hernández es hablar Manzanita, es el representante de la época actual en la que nuestra patria está en un proceso de nuevas estructuras, así es nuestro extraordinario músico, que quiso expresar su inconformidad dando al huayno el matiz tropical y creado de paso su escuela que actualmente tiene seguidores. Sus éxitos través del disco son la Fogosa cumbia "arre caballito" a los que continuaron la locomotora, zambito rumbero, la pampa y la puna hueleguiso, manzanita foogallo"[30]. Entonces el huayno, no tradujo el mensaje tradicional solamente, fueron los intérpretes quienes lo renovaron, y modernizaron, hasta introducir instrumentos musicales del desarrollo industrial con tecnologías nuevas puestos al mercado y comercialización de la música.

La existencia de numerosos temas anónimos hechos canciones agradables, formó parte de la música popular arequipeña y del Perú, los grupos que hoy son populares recopilaron temas ancestrales de tradición, a través de ello construyeron la popularidad al darlos a conocer a través de grabaciones, entre ellos podemos mencionar al grupo musical "Los Trovas"[31], que empezaron con la serenata familiar y terminaron grabando en disco de acetato y no dejaron las presentaciones por contrato o invitación.

Por otro lado, "nuevamente un festival de la canción ha sido el escenario de otro triunfo inobjetable de los maravillosos de la música de la nueva ola, el Conjunto Mistiano los Texao, ganaron el mayor galardón en Ilo – coliseo Miguel Grau, (…) dos mil personas se dieron cita al festival de la música moderna que organizaron los socios del Club los Jaguar's y el Concejo provincial de Ilo, los días 8, 9 10 de enero". La apreciación periodística de Alfredo Carpio Núñez, hace notar que a los Texao ya no los detienen nadie en su carrera artística, por reunir todos los méritos del mundo musical, los integrantes Feño Humber, Manrique Ballón, Diban Torres, Loco Nuñez, forman el conjunto[32]., se convirtieron en los representantes de la modernidad musical.

Simultáneamente que se formaron los grupos musicales, en los colegios con cierta representación, en Arequipa y provincias fueron institucionalizando las bandas de guerra y música cuyos componentes terminaron formando parte de los conjuntos, bandas y orquestas de Arequipa fortalecieron de alguna

28 Diario Correo. Arequipa, 2 noviembre 1970.
29 Diario Correo. Arequipa, 6 noviembre 1970
30 Diario Correo. Arequipa, 2 noviembre 1970
31 Grupo que grabó mucho antes que los conocidos Errantes, siendo sus primeros temas: "lorito de la montaña" y " mucho te quiero", grabado en Argentina por Enrique Luque Medina en 1951
32 Diario Correo. Arequipa, 16 enero 1979.

forma la cultura musical regional, los de arraigo el Colegio Nacional San Luís Gonzaga de Chuquibamba, Colegio José Granda de Camaná, Colegio Independencia, La Gran Unidad Mariano Melgar, San José, San Juan Bautista de la Salle, La Salle y otros, no solo por el uso de instrumentos musicales de viento, sino por el aprendizaje de la música con instrumentos de cuerda como la guitarra, mandolina, charango, chillador, requinto, vigüela, violín y acordeón; los de viento entre los más comunes, trompetas, flautas, sikus, quena; los de percusión bombos, baterías, entre otros, no es de dudar, le pusieron el sello propio de la región y dieron continuidad al estilo típico del pueblo.

A lo largo de las continuidades identitarias, el camino artístico proporcionó una serie de circunstancias que permitieron el florecimiento de la música, el huayno, con las legendarias y tradicionales serenatas, una forma de hacer pública el reconocimiento y aprecio especial a los cumpleañeros reconocidos y apreciados en la comunidad y por otro lado llamar especial atención a la mujer u hombre compatible y convertir la posible declaración de amor en realidad o renovar el aprecio a la familia y amistades. También pusieron su parte los aniversarios, las fiestas religiosas, los carnavales, los huanchacos, el bautizo de las guaguas, las veladas y las reuniones con amigos, los matinés, entre otras y terminaron con la animación en quermés, tómbolas, parrilladas y polladas y demás formas construidas por la población urbana y rural de economía de sobrevivencia.

El florecimiento de la música popular llegó al camino trazado por los Trovas, los Errantes, los Campesinos, los Dávalos, el Trío Yanahuara, los Paucarpatas, aproximadamente unos veinte conjuntos o más registraron sus pasos por las salas de grabación o por los coliseos, y presentaciones en público, varios de ellos seguramente quedaron en el anonimato y sólo en la memoria de los del entorno local y familiar, los aplaudieron y reconocieron las calidades después de presentaciones y animaciones en actividades festivas.

Pues, no necesariamente tuvieron que llagar a Lima para grabar. Sino se quedaron en la memoria colectiva arequipeña, solo hicieron música "para su gasto", dicho popular arequipeño, son los cultores cotidianos, los representantes del pueblo no capitalizado, las presentaciones no tuvieron costo ni precio alguno.

Así, no podemos dejar de mencionar al "Trío Chuquibambino" de los hermanos David, Ángel y José Hidalgo Moran, conocidos por sus amigos como los "tojejes", se iniciaron en Chuquibamba pero luego llegaron a Arequipa a acompañar serenatas y fiestas familiares. Otros conjuntos "Los Socios de Chuquibamba" dirigido por Clemente Concha Peñares integrado por Damasco Llerena Toledo, Jesús Flores del Carpio, y José del Carpio Vásquez, también hicieron un aporte significativo a la cultura musical, cuya identidad es el huayno, Nazario Chirinos Manrique, "Los caballeros de la noche", y Alberto Concha Silva, entre muchos que intentaron plasmar sus sueños de grabación tal como lo hizo el solista Jorge Chávez Romero con al menos dos cassettes en su haber[33], de la misma forma los hermanos Minaya.

Por su parte, La Orquesta Centty, de identidad characata quedó representada por "Martha Ramos Cornejo, la exlady corner de la Orquesta Centty, ingresó al mundo del acetato, para el sello ASPA y con el acompañamiento de Pepe Rivera y su conjunto a gravado "Ritmo de Cumbia" (...) Martha integró el dúo de las hermanas Ramos, de destacada actuación en el mundo mistiano"[34].

Si bien es cierto la iniciación de la orquesta en cualquiera de las presentaciones artísticas, es con la interpretación de música cumbia, salsa merengue, y luego baladas, el cierre o final de las presentaciones las hicieron con los huaynos tradicionales arequipeños (pampeñas), además respondieron siempre a las exigencias del público arequipeño, difícil de satisfacer.

Así mismo, dentro de los grupos que practican la música actualmente, no solo hacen huayno, sino varían con otros géneros, existen más de 51 conjuntos entre tríos, dúos, quintetos y solistas, siendo los más conocidos:

Los Trovas, Los Errantes, Los Plebeyos del Sur, El Trío Condesuyos, El Trío Chuquibamba, Los Ases, Los Astros del Sur, Los Galanes, Los hermanos Minaya, Los Bardos, Los Rebeldes Gonzalinos, El Trío Amistad, Los Caballeros de Salamanca, Los Hermanos Velarde, Los Amantes, Maria Ramírez Zúñiga (la chuquibambinita), Los Pioneros, Los Soles, Los Amigos, Los Paucarpata, El Trío Yanahuara, Los Dávalos, Los Hermanos Azpilcueta, Los Mistianos, Ángel Muñoz, María Dávalos, Ana María Rossi, Cholo Berrocal, Dúo Mollendo, Los Hermanos Delgado, El Dúo Paucarpata, Hnos. Velasco, Alma América, Sayari Llacta, entre otros. A continuación describimos las historias de vida de los grupos mas conocidos

## Los errantes

Ya desde 1962 aproximadamente, tres jóvenes dieron a conocer al gran público las primeras canciones grabadas en disco de acetato de 45 rpm " Chuquibambinita" y "Flor de la zuriri", fueron representativas

33 Manchego Antonio. Así canta Chuquibamba. Edición 1995. Pág. 39
34 Diario Correo. Arequipa, 10 febrero 1979.

en los imaginarios sociales no sólo de los lugareños, sino regionales y nacionales. El éxito, con más de cuatrocientas canciones brotarían de los labios y el alma de Antonio Alarcón, Plinio Mogrovejo y Gilberto Cueva, "Los Errantes de Chuquibamba", reconocido en la historia de la música popular. Cantaron juntos en diversos espectáculos y en todo tipo de reuniones sociales, particularmente en los que propiciaban sus mismos paisanos con motivo de las festividades religiosas de Chuquibamba y que eran simultáneamente celebradas en la capital del país por los residentes.

En la grabación y venta de los discos, dejó sello propio Gilberto Cueva al ser representante de ventas en la empresa discográfica IEMPSA, e hiciera suya la difusión de la música de los Errantes en diversos discos. Los distrajo mucho la identificación del grupo, primero como "Los Cóndores de Huacucani", aludiendo a uno de los ríos de Chuquibamba, o "Los Gavilanes", "Los viajeros". Finalmente definen su identidad comercial "Los Errantes", por el éxito se identificaron con el lugar de origen Chuquibamba. y quedaría estampado en las tapas de los discos que lograron grabar en los años siguientes, en las grabaciones iniciales Gilberto Cueva y Plinio Mogrovejo, tuvieron el acompañamiento musical de "Cumbres del Perú", para "Lagunita", "Al río pregunto", "Mar inmenso", "Mi desprecio", "Dejo las aguas que beban". "Triste desengaño", entre otras. Con Antonio Alarcón graban la canción "con el destino no sé para dónde", las giras del trío consolidaron la identidad de la música local. Alarcón estudio ingeniería hidráulica se hizo profesional, sin dejar de lado la guitarra y el canto.

La difusión en las radio emisoras y luego en los programas de televisión, el huayno andino empieza a tener un lugar de preferencia; la exclusión y la vergüenza de hacer música popular andina, quedaron esteriotipadas sólo en ciertos sectores sociales hasta que terminó identificada como música local y regional con nombre propio e identidad cultural.

Las canciones de Los Errantes, fueron interpretadas por especialistas, aficionados y hasta admiradores, incluso con silbidos, por ejemplo la "Chuquibambinita", cuya letra dice: *"Por allá arriba, por allá abajo/ tengo mis caminos/ para robarte para llevarte/ chuquibambinita, linda paisanita. Desde muy lejos yo te recuerdo/ siempre con el alma/ ni la distancia, menos los años/ harán que te olvide, chuquibambinita. Al dedicarte mi triste canto/ quiero que comprendas/ que siempre ha sido mi chuquibambinita/ tierra preferida, linda paisanita Cuando vine de esa mi tierra/ hice la promesa de conservarte dentro mi pecho/ lo estoy cumpliendo, chuquibambinita".*

La interpretación de canciones, junto a las presentaciones en Ecuador, Bolivia, Chile, Colombia, Venezuela, México incluso Europa demostró la aceptación popular y de los discos que ocuparon los mercados discográficos, con canciones como: "Tragos amargos", "Paloma blanca", "Tierra Arequipeña", "Trigueña", "Te acuerdas de Martha", "El bohemio", "Patito", "Virgencita de Chapi", pasaron a formar parte de programas televisivos y radiales. Entre las canciones de fervor religioso y devoción es "Virgencita de Chapi", en su letra dice: *"Humildemente y de rodillas llego hasta tu altar/ vengo a ofrecerte mis oraciones y me otorgues tu perdón. Guíame siempre por buen camino, Virgencita de Chapi/ aquí postrado en tu santuario pido con fervor/ que mi Arequipa siga adelante/ siempre dale tu protección/ a este pueblo que te venera, Virgencita de Chapi. Tú bien lo sabes Divina Reina que esta mi canción/ es mi plegaría que elevo al cielo/ es mi fe y mi oración/ que te la ofrezco lleno de hinojos/ virgencita de Chapi. Qué más podría yo ofrendarte madre bendita/ soy tan humilde, sólo mis versos es todo mi tesoro. Y te lo entrego porque tú eres mi Virgencita de Chapi (bis).*

Para Los Errantes, la realidad local y nacional fueron motivos de sus composiciones hasta las tragedias las consideraron en la interpretación, el tema identificado a nivel internacional "La tragedia del estadio", del 20 de mayo de 1967 cuando jugaban las selecciones de fútbol de Perú y Argentina, en el Estadio Nacional, que conmovió a la opinión pública mundial que la guarda en la memoria de las numeras muertes.

Entonces, la inspiración sobre el amor a la tierra, a su campiña, a sus ríos, a las lluvias, lagunas, también están las convivencias, devociones, decepciones y pasiones, las expresaron en las presentaciones en más de trescientas localidades visitadas con más de dos mil actuaciones. En ciudades como Lima, Arequipa, Huancayo, Ayacucho, Piura, Cajamarca, Tingo María, Quillabamba, Cusco, Puno, Tacna, entre otras, han apreciado a Los Errantes en forma directa una y otra vez. La sencillez interpretativa los hizo inconfundibles.

La nostalgia después de llegar a Puquio – Ayacucho por lo difícil y arriesgado del transporte, contagiaron a niños y adultos con el tema "Patito", en la letra dice: *"Patito que haces en el mar (bis)/ navegando noche y día/ sal de las playas, vámonos conmigo (bis). Vámonos por los senderos (bis) conservando la labranza/ de no volver más a tus caballas (bis). Yo también sufro como tú (bis)/ el pago de una ingrata/ que sin motivo me ha abandonado/ en un mar de sufrimientos/ que poquito a poco me van consumiendo. Por eso vámonos juntos (bis)/ recorramos todo el mundo, quizás en otros lares hallemos*

*consuelo/ para calmar nuestras penas que injustamente estamos sufriendo. Hay patito, patito/ patito fiel compañero/ sigamos igual camino, aunque perdamos la vida/ aunque perdamos la vida."*

Para 1964, son reconocidos con la Medalla de Oro de la Ciudad, por la brillantez y fama lograda del huayno arequipeño en el contexto mundial. En sus palabras queda expresada el reconocimiento a quienes asistieron y ovacionaron el reconocimiento, donde asistieron admiradores, paisanos y todos quienes vieron en Los Errantes un símbolo de la música popular: "no me había imaginado jamás que nuestro propio pueblo fuera a recibirnos de esta manera (…) fue algo realmente muy grande y muy hermoso, ver a tanta gente, paisanos nuestros, llenando las calles (…) todos ellos gritando nuestros nombres y dando vivas a Los Errantes"[35], sostiene Gilberto. Por otro lado, la Municipalidad Provincial de Condesuyos, en justo homenaje los declaró Hijos Predilectos.

Las actuaciones en vivo concentraron a lo más variado de la población, y al presentarse en los escenarios de Radio Arequipa, los radioescuchas de Antiquilla, Yanahuara, Paucarpata, Sabandía, Tingo, Sachaca o en cualquier otro barrio de la ciudad blanca, se movilizaron con el mayor entusiasmo a la calle Palacio Viejo, y gozar del repertorio musical y beber de la sencillez que representaban sus personalidades que guardaron los elegantemente vestidos de terno y corbata[36].

Entonces en el mercado de la música popular arequipeña, despegaron en los sesenta Los Errantes y continuarán otros conjuntos musicales. No sólo de música local, sino se inició un periodo de creaciones musicales como identidad ideológica que después, de fortalecer el proceso constructivo, fueron siendo los mensajeros del pueblo y de las ideologías identitarias latinas.

## Alma América

En Arequipa, y sobre todo en el mundo universitario, se fue gestando las identidades musicales con grupos e intérpretes de la música peruana y latinoamericana, entre las que terminaron conquistando al difícil público fue Alma América, después de pasar una etapa larga para ensamblar el mensaje social que los identificó. Una de las presentaciones que los consagra, fue en la "primera sala de la ciudad de Arequipa, el Teatro Municipal, (…) el grupo inició sus actividades musicales comerciales desde el 13 de agosto de 1980, desde entonces se han presentado en las mejores salas de la ciudad y de Lima", siempre con éxito rotundo, fueron ganadores de la Zampoña de Oro[37].

Es de resaltar que cualquier grupo local o regional, entre las aspiraciones era llegar al mercado limeño o grabar discos en las disqueras. Después de exigidos ensayos en los ensambles y lograr los objetivos musicales, se presentaron en los escenarios nacionales e internacionales. Alma América publicitó las presentaciones junto a cultores nacionales y de música local, así "en funciones de Matinée, Vermouth en el Coliseo Municipal los Menudo del Folklore cuarteto Folklórico del Perú, (…) por primera vez la Gran Caravana Musical en 1983 a la ciudad Paisanita Ancashina, Estrella Rosita Campos, como sorpresa el Comunero de los Andes"[38]. La formar de hacer de la identidad latinoamericana tuvo estrategias políticas, musicales diversas que hicieron de la música una forma lógica de valorar lo que se hace en la región y el Perú.

A cada uno de los espectáculos presentados tuvieron un público cautivo, que no fue medido por el costo de las entradas o por el lugar de presentación, por el contrario fue un medio rápido de ascenso en el arte.

## Los Trovas

Es una agrupación que representó el mensaje social con la grabación del disco de 78 rpm, en Buenos Aires por el año 1952, bajo la conducción de Enrique Luque Medina, Los Trovas**,** diseñaron el camino fructífero del mercado de la música popular con las canciones "Lorito de las montañas" y "Mucho te quiero", fueron los que iniciaron la grabación en discos del huayno andino. Enrique desde las actuaciones en la Escuela demostró talento y habilidad para conquistar al público observador, con charango en mano cantó hasta hacer llorar a las madres presentes en su día (mayo 1938), mayor habilidad demostró en el manejo de la guitarra, la mandolina y de todo tipo de instrumentos musicales, junto a Carlos Mogrovejo Becerra y Jaime Silva Velarde conformaron Los Trovas.

Después de pasar el colegio, y formar parte de la estudiantina a finales de 1951, Enrique viajó a Argentina para hacerse médico, pero la nostalgia a la guitarra y su voz terminó formando el conjunto

35 Recuerda ahora Gilberto Cueva. Entrevista agosto 2004.
36 Explica al respecto Gilberto Cueva.
37 Diario El Pueblo. Arequipa 27 enero 1983.
38 Diario El Pueblo. Afiche, Arequipa, 30 enero 1983.

de música popular entre los jóvenes universitarios acompañado de un Conjunto Universitario de Bolivia, gravó el primer disco[39], en la disquera "Orlas", perteneciente a la cadena "Odeón", las primeras las canciones "Lorito de las montañas" y "Mucho te quiero", son los símbolos de atracción entre la juventud que lo identificó con el apelativo de "El peruanito".

El abandono de los estudio de medicina, lo llevó a estudiar derecho en la Universidad San Agustín de Arequipa, en 1957 se hizo notario y ejerció en Chuquibamba. Pero no dejó de lado la música, Radio Continental, difundió su actuación junto a los componentes de los Trovas y con acompañamiento del destacado pianista Jorge Wirse y de los locutores Ignacio Canepando y Alfredo Berrocal Murillo.

La convivencia en Arequipa la compartió con Plinio Mogrovejo Becerra, en la calle Cruz Verde 117, y Gilberto Cueva Fernández, en la calle Puente Grau 308, al ritmo de los sonidos de una brillante guitarra del reconocido conjunto "Los Indios Aguarunas", alborotados por las canciones de Los Errantes, reiniciaron los ensayos y plasmaron las grabaciones en Sono Radio.

Los primeros cuatro discos de 45 rpm, con canciones "Torcacita", "Mi retiro", "Hermosa Chuquibambina" y "Zambaurora", recibieron inmediata e incondicional acogida del público, a la letra de "*Torcacita de mi vida (bis)/ quiero hacerte una pregunta (bis)/ si es cierto que te has casado (bis)/ con ese que no merece. Cuidado llores más tarde (bis)/ recordando nuestro pasado (bis)/ porque el amor verdadero (bis) se olvida pero no muere. Torcacita, torcacita, me he de ir/ con el polvo del camino ya no me has de ver (bis).*

Irónicamente, la canción "Zambaurora", inspirada en una bella morena chinchana radicada en Chuquibamba, les trajo problemas jurídicos, el significado popular a la letra de la canción fue entendida como una falta contra el honor de una bella dama.

La canción "Zambaurora" empieza diciendo: *"Ahí suben los carros por Vilcapampa/ trayendo noticias a Chuquibamba/ las noticias cuentan cosas muy tristes/ de mi paisanita que estuvo en Lima"*. Pero en la fuga donde es aludida la morena dama cuando Los Trovas preguntan *"Qué has hecho Zambaurora/ eso te pasa por traidora, bien hecho"*. La personalización de las canciones trajo consigo mayor apego al huayno por el significado y lo recargado de emociones lugareñas. No todas las significaciones organizadas por los simpatizantes de la música, fueron heterogéneas, sino no más bien las asociaron a la vida colectiva de los entornos.

En la canción "Mi retrato": *"Hermosa Chuquibambinita, toma mi retrato (bis)/ cuidado conque lo pierdas como me has perdido (bis). Cuídalo encerrado dentro de tu pecho (bis) para que nunca sepa lo que tú me has hecho. Vayas donde vayas, bríndale tu abrigo (bis). Quizás algún día siempre llegue a perdonarte (bis)/ cuando estés arrepentida ya volveré a amarte (bis). Nuestro amor muy pronto se terminó (bis)/ tú tienes la culpa tu traición lo destruyó/ tú tienes la culpa, tu traición lo asesinó"*. Diseña la experiencia pasional de las decepciones que al escuchar el público lo asumió como representación colectiva, consigo el consumo de bebidas, construcciones de bromas y chistes asociaron al discurso.

Los contratos de Los Trovas, no fueron de exclusividad, para 1965 la disquera El Virrey grabó dos discos de larga duración y uno de mediana junto al Federico Espinosa Velarde, reemplazando a Carlos Mogrovejo Becerra, pusieron al público "Perdóname madre", "Te cantan Los Trovas", "Caballo bayo": *"Caballo bayo, pasito llano, corre, corre, corre (bis)/ a modo de alcanzar a esa mi paloma/ seguro debe estar perdida en la loma. Caballo bayo frenito de oro, sabes que la adoro/ayúdame a encontrar mi dulce tesoro/ volando sin rumbo estará en el mundo: Si lo encontrara a mi palomita caballito bayo (bis)/ juntos nos iremos, juntos moriremos/ corre, corre, corre, caballito bayo. En la plaza de Acho de Chuquibamba (bis) un toro jasa quiso matarme/ un toro pinto quiso matarme. A mi nunca podrá matarme (bis)/ porque soy un ja, ja, -ja, ja- ja/, porque soy un tule, tule"*.

Entre los mensajes de las canciones de Los Trovas se caracterizan por la pasión al sexo opuesto, y manifiestan la decepción amorosa, expresada con la fuerza que identifica al caballo transportador del hombre y de las penas del tradicional arriero o agricultor – ganadero.

Fue el mercado de la música que los puso en competencia con Los Errantes; sin embargo terminaron constituyendo la identidad musical regional y local, puesta entre el patrimonio cultural de la humanidad. Hasta que la disquera IEMPSA, por contrato en disco de larga duración OH, Chuquibamba: te cantan Los Trovas y Los Errantes, llegó a los lugares más lejanos junto al tocadiscos a pilas, distribuida por las tiendas comerciales de artefactos, la conocida Casa de los Radios.

39 Antiguos discos de carbón, del tamaño de un mini long play.

Finalmente los Trovas con más de cincuenta canciones, inspiración de Enrique Luque Medina, registraron el buen gusto en la población arequipeña que los apoyaba sin condiciones, en la continuidad histórica de la canción del pueblo, de manera sencilla pero poética las vivencias y sueños, quedaron en canción "Mis sentimientos", cuya letra dice: *"He cometido un delito/ al nacer en cuna humilde/ por eso me encuentro preso/ en la cárcel del olvido. Señor por qué me castigas/ sin acordarte hay de mi/ hasta cuando estoy sufriendo/ las injusticias del mundo. Quiero que me lleves pronto/ para que me hagas justicia/ ahí donde no hay riqueza/ ahí donde no hay pobreza. Tengo que hacerme un abrigo/ del color del sentimiento/ los ojales del martirio/ los botones de escarmiento"*. O las dedicadas a Teresa Vásquez como "Soledad y recuerdo" y "Adaliza".

## El Trío Chuquibamba

Junto a los anteriores el Trío Chuquibamba forma parte de la cultura musical arequipeña, pues el mensaje, la letra de las composiciones interpretadas construyen conocimientos cotidianos de sufrimiento o alegría o simplemente de simpatía, por ello la vida de los "Cervantes es el sufrimiento, como el caminante errante hecho al sufrimiento", dice parte de la letra de una de las canciones del Trío Chuquibamba, dirigido acertadamente por Leonidas Cervantes Soria e integrado por sus hermanos Néstor y Gerardo.

Y realmente en estos versos queda reflejada claramente una buena parte de la vida de la familia, de don Abdón Cervantes Llerena y doña María Rosario Soria de Cervantes, ambos nacidos en 1917, con trece hijos nacidos, desempeñó por más de veinte años como teniente gobernador del anexo de Papachacra, impuso la ley con el látigo a los trasgresores. Junto a los valores de justicia, la música como excelente guitarrista que animaba las noches de luna, con su clara y abierta voz. Junto a Leonidas, Néstor y Gerardo, además de los hermanos menores, aprendieron en las jaranas y serenatas practicadas una y otra vez.

Instalados en la capital después de 1977, el Trío Chuquibamba concretó el éxito con la difusión de las interpretaciones por Radio Nacional del Perú, convencido el público del discurso y lenguaje musical, grabaron el primer disco miniplay en la empresa discográfica "MAG", con seis canciones entre las que destacan "Chuquibamba", "Amada mía", "Carnaval", "Mi suerte", "Justina" y "Carmencita". El segundo disco de mediana duración, bajo el nombre de "Mi guitarra", fue producido por la empresa "Discosy" con las canciones "Tus acciones". "Mi vaca negra", "Una carta", "Traidora", entre otras. Luego vendrán otras grabaciones cuyas canciones todavía las interpretan grupos y bandas de música popular: "Martha", "El agua fluye", "La casa de doña Juana", "El caminante", "Madre mía", "Justina", "Tierra soñada", "Mi Arequipa", "Tierra querida Chuquibamba", entre otras que seguramente quedaron en el olvido al gravar las interpretaciones, pues quedaron sólo en la cotidianidad influenciada por otros géneros y que de alguna forma alejaron de la memoria colectiva a representación musical.

## Los Ases

Conducido por Juan Urday Tovar, natural de Casconza – Iray, aprendió de los sonidos de la guitarras de Santiago Barrios, Víctor Medina Concha, Máximo Barrios, Antonio Manchego Medina, e incluso su hermano mayor, Víctor Aquiles Urday, entre otros. Hasta que Arequipa los recuerdos de la infancia lo hizo componer canciones que se hicieron muy populares, después de pasar cierta temporalidad entre los interpretes cuzqueños. Integró los grupos musicales "Roxi International", "Los Mistianos', conformado por artistas arequipeños radicados en Cusco y que practicaban el género criollo. Las exigencia del público interpretaron las canciones de los Errantes, dada la popularidad "Chuquibambinita", "Flor de la zuriri", fueron haciéndose famosos.

Conocedores de la destreza de Juan con la guitarra, Víctor Vásquez y Pedro Llerena excelentes guitarristas conformaron el trío "Los Arrieros de Chuquibamba" de renombrado reconocimiento por las habilidades para hacer de la música una forma de comunicación integral. Don Antonio Gutiérrez Cateriano, considerado con el mejor en la primera guitarra del Perú con Los Arrieros gravaron el primer disco de 45 rpm conteniendo las canciones "Mi Blanca ciudad" y "Hermosa chuquibambinita" compuesta por Juan Urday.

Para 1974 se transformaron en Los Ases, en plena grabación, se presentaron en diversos escenarios de festivales y concursos, el coliseo Arequipa, recinto de un público cautivo festejó y valoró el arte musical de Los ASES cada vez que se presentaron. Fueron integrados Roberto Rosas, Gregorio Márquez Medina y las grabaciones en la disquera Infopesa puso al mercado de la música el Long Play "Flor del campo", destacaron las canciones: "Iray querido", tema compuesto por Juan Urday. Y la letra dice: "Pueblo de Iray, tierra querida (bis)/ con tus campiñas que te embellecen/ hermosos paisajes de mis recuerdos. Los tres Ases ya están llegando (bis)/ de tierras lejanas con sus canciones/ para dedicarte Iray querido. Por fin llegamos pueblo querido (bis)/ para cantarte tristes recuerdos/ de los tres Ases chuquibambinos.

Ahora te pido tierra querida/ que tú las cuides a nuestras madres. Tres corazones son los que cantan/ y se despiden de esta su tierra". Incluye "Flor del campo", "Amada mía", "Pampacolquinita" y "Gruesas lágrimas", "Wifala" de Gregorio Márquez Medina.

## Los Astros del Sur

Los Astros del Sur, refleja claramente el merecido reconocimiento que pueda traducirse no sólo en los resonantes aplausos de los coliseos abarrotado de público, sino venta masiva de agotados discos y cassettes del guitarrista Juan David López – Torres Revilla. Que formara parte de Los Plebeyos del Sur de notoria y significativa trascendencia entre cultores y simpatizantes del huayno. Las canciones representativas son: "Chola bonita" y "Carnaval condesuyano", en la letra dice: "He llegado no ha llegado/hay vidita y palomita/este hermoso carnaval/ espero la flor que caiga. De por allá arriba vengo/ hay vidita y palomita/ pisando rosas y flores/ espero la flor que caiga. Mimos cantando y bailando/ hay vidita y palomita/ vamos alegrándonos/ espero la flor que caiga. He llegado no he llegado/ hay vidita y palomita/ a la casa que he deseado/ espero la flor que caiga. Esta habla sido tu casa/ hay vidita y palomita/ rociada con agua rica/ espero la flor que caiga/ y alfombrada con mixtura/ espero la flor que caiga".

## Los Hermanos Minaya

Un hecho significativo de "Los Hermanos Minaya", es el segundo lugar en el concurso convocado por el programa "Serenata chuquibambina" de radio San Martín de Arequipa, dirigido por Elsa Vera Zegarra, en 1987; junto a Los Amantes, ganaron el concurso.

Con Nazario Chirinos Manrique y Gelbert Llerena, conformaron el trío "Los Caudales", finalmente se quedaron con la identificación de "Los Hermanos Minaya" Sergio, Rogelio, José y Percy Minaya Medina las radioemisoras de la ciudad blanca, entre ellas radio San Martín, radio El Tiempo y radio Arequipa, fueron las mediadores para el reconocido público arequipeño. Con mayor razón por obtener el segundo galardón en radio Concordia.

## Los Pioneros

Don Víctor Urday Manchego con gran pasión formó el trío Los Pioneros con Santiago Barrios, Juan Guillermo Fernández y Emiliano Prado. La guitarra como regalo de cumpleaños fue el punto de convergencia para hacerse intérprete y compositor de la música local.

Los ritmos de la vida dan lugar a la continuidad de Los Pioneros en los imaginarios sociales arequipeños entre los círculos de familiares y amistades que preservan la dimensión musical.

### Concurso voces CANCIÓN ANDINA

Los concursos motivaron a organizar habilidades con los instrumentos de cuerda, percusión o de viento entre los cultores de la música. Son estrategias de las Empresas que invirtieron capital en la comercialización de la música, por ejemplo "Producciones DOREMI Show y Transporte "San Cristóbal", promueven el primer concurso denominado "Nuevas Voces del Perú", a la revolución de la canción folklórica a nivel nacional y la búsqueda de los nuevos valores individuales que sean aficionados (…), se otorgará como premio principal la suma de un cuarto de millón de soles, a los que sustenten triunfadores, (…) podrán participar todas las personas de ambos sexos mayores de 15 años que se dedique a interpretar la canción folklórica y que represente a algún departamento"[40]. Los coliseos quedaron repletos de admiradores de las estrellas que fueron innovando los estilos y modelos de hacer de la música una habilidad insuperable.

### Festival Latinoamericano

De los festivales se destaca la creación de grupos y solistas con mensaje social integrador que busca despertar y construir un discurso liberador de la sociedad adormecida por el sometimiento de quienes detentan el poder político – económico y no dejaron por alto las convocatorias a numerosos festivales, considerando por ejemplo el "Festival Folklórico. Se realizó el Segundo Festival de la Canción Folklórica Perú – Latinoamericana 1983, por el primer premio canción peruana "Zampoña de Oro" (…) el certamen entre 4 – 5 de marzo. En el Teatro Municipal, a partir de las 6.30 de la tarde. El Jurado estará conformado por representantes del INC, de la Escuela Regional de Música, de la Orquesta Sinfónica de Arequipa y del Instituto de Cultura andina"[41]. Queda en evidencia la valoración de la música popu-

40 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 30 enero 1983.
41 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 11 febrero 1983.

lar – huayno. Los diversos grupos musicales (…) han asegurado su participación (…) utilizarán una gran variedad de instrumentos y trajes típicos del Perú y latinoamericano, (…) en la gran noche de gala (…) en el Teatro Municipal (…) charangos, zampoñas, tarkas, pinkullos, quenas, huiros, maracas, bombos (…) serán algunos de los instrumentos que los artistas utilizarán para deleitar al público que se de cita en el teatro municipal"[42].

Efectivamente en los festivales participaron grupos de diversos departamentos, el "Cuarteto América" de Puno, juventud y experiencia, forjado desde muy temprana edad por la familia Pari Chevarria, (…) presentes en el "II Festival de Canción Folklórica Perú, Latinoamérica 83", organizado por la Zona de Educación en el Teatro Municipal de esta ciudad, (…) su vasta trayectoria está matizada de importantes triunfos"[43], comparados con SAVIA ANDINA BOLIVIA que ganó el más grande galardón del público numerosamente asistente.

**SAVIA ANDINA de Bolivia**

En gran concierto de música folklórica internacional y clásica en el coliseo "Cerrado de Arequipa se presentaron desde la 6 p.m. por la organización de la Comisión de Espectáculos y Deporte del Concejo Provincial – Arequipa y Embajada de Bolivia"[44], las diversas presentaciones en los escenarios del Coliseo Arequipa, Municipal, y auditorio de las universidades locales los consagraron en el recuerdo y valoración de las interpretaciones musicales con especial estilo[45].

El auge de la música popular con el huayno ha construido un imaginario social que termina con las construcciones sociales en base a instrumentos electrónicos modernos junto a instrumentos andinos como la arpa, el violín se andinizaron en periodo de tiempo y que son el símbolo del mundo andino hoy.

A la par surgieron grupos de música popular asociados a la cumbia, salsa, baladas, boleros, entre otros géneros, por ello quedaron registrados los Hnos. Linares, los Agua Fresca, Nevada Fresca, los BIT Boys, y no se quedaron con la animación de fiestas patronales en locales sociales sino en las fiestas "de carnaval con la Orquesta Show de los Hnos. Díaz, 10 profesores de La Peña José Show Criollo y Cena con Jessy Morales, Yoyo Valencia, Jano Yancayo, Edith Benavente, en la Av. Mcal. Castilla 929"[46]

Hoy compiten por hacer del rock un producto musical contemporáneo con la diversidad de variaciones desde metal a hip hop.

## Conclusión

Las identidades colectivas tienen sentido en las generaciones que van construyendo identidades musicales por géneros, estilos y especialidades en la ejecución de los instrumentos musicales donde el público acepta el discurso y lenguaje musical, pero desde allí los lenguajes tienen efecto social al motivar el proceso de desestructuración de los significados de los mensajes cargados de violencia social.

## Bibliografía

ADORNO, T. W.
1973 *"Música y técnica hoy"*, En T. W. Adorno *et. al.*, **El arte en la sociedad industrial**, R. Alonso Edit., Buenos Aires.

ADORNO, T. W. y EISLER, H
1981 **El cine y la música**, Ed. Fundamentos, Madrid.

ARMENDARIS, D.
1998 *"Un modelo para la filosofía desde la música: la interpretación de Adorno de la música de Schönberg"*. En: J. Cruz (ed.), **La realidad musical,** EUNSA, Pamplona.

BAUMAL, Max
1996 **Cosmología y Música en los Andes**. Biblioteca Iberoamericana, Madrid.

BENAVENTE VELIS, Santos
2006 *Historia Cultural: Música y danza del sur andino del siglo XX*. En: **I Congreso Trinacional del 13-15 diciembre Cochabamba- Bolivia**.

42 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 24 febrero 1983.
43 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 4 marzo 1983.
44 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 06 marzo 1983.
45 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 07 marzo 1983.
46 **Diario El Pueblo**, Arequipa, 11 febrero 1983.

BENJAMÍN, W.
1975 **Discursos interrumpidos I**, Taurus, Madrid.
1998 **Iluminaciones II: Poesía y capitalismo**, Taurus, Madrid.

BOURDIEU, P.
1988 **La distinción. Criterio y bases sociales del gusto**, Taurus, Madrid.

C.A.E. (Critical Art Ensemble)
1998 *"Plagio utópico: Hipertextualidad en la cultura electrónica"*. En: **www.critical-art***/ted/ch05.html.*

CAVÍA, M. V.
1998 *"Una aproximación a la comprensión al fenómeno musical actual"*. En: J. Cruz (ed.),

CRUZ, J. (ed.)
1998 **La realidad musical**, EUNSA, Pamplona.

DOMÍNGUEZ, I. (ed.)
1994 **Escritos de sociología de la cultura y de las artes**, AESCA, Barcelona.

ELÍAS, N. *Mozart*
1991 **Sociología de un genio**, Península, Barcelona.

FRITH, S.
1983 *"El arte frente a la tecnología. El extraño caso de la música popular"*. En: **Papers** nº 29, pp.178-198.

GARCÍA GARATE, Raúl
1988 **Música para guitarra del Perú**, segunda edición

GRIGNON, C. y PASSERON, J. C.
1992 **Lo culto y lo popular**, La Piqueta, Madrid.

GUERRA, C. Jugendstill
1998 *Música de consumo y artes visuales*. En: **Acción Paralela**, versión electrónica; En: *www.aleph-arts.org/accpar.*

HENNION, A.
1983 *"De una etnografía de la enseñanza musical a una sociología de la mediación"*. En: **Papers**, Nº 29, pp. 153-177.

HORKHEIMER, M. y Adorno, T. W.
1994 **La dialéctica de la ilustración**, Trotta, Madrid.

MUÑOZ, B.
1998 *"Dodecafonismo y sociedad de entreguerras. El reflejo del conflicto social en el Wozzeck de Alban Berg"*. En: **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Nº 84, pp.259-274.

POUSSEUR, H.
1985 **Música, semántica, sociedad**, Alianza Música, Madrid.

SERRAVEZZA, A.
1983 *"Las tradiciones especulativas de la sociología de la música y de la estética"*. En: **Papers**, Nº 29, pp.62-78.

## Periódicos

**El Correo** 1960 - 1990

**El Pueblo** 1930 - 1990

**Noticias**, 1950 - 1960

# Los tranviarios en los años veinte de la ciudad de La Paz

*Gabriela Lázaro*

La introducción de los tranvías eléctricos como un nuevo sistema de transporte a la ciudad de La Paz, inaugurado como servicio público el año 1909 fue el resultado de una dinámica de relaciones sociales del Honorable Concejo Municipal y de procesos de poderes y contrapoderes, de negociaciones con diferentes comerciantes importadores de la ciudad y visiones desde arriba y desde afuera hacia adentro – La Empresa de tranvías, The Bolivian Rubber and General Enterprisse Ltd. fue creada en Londres[1] -, con el propósito de alcanzar de alguna manera la modernidad ansiada que iba implantándose en las capitales o ciudades grandes de los países latinoamericanos.

Esta investigación trata de dar una mirada a los tranviarios en particular, como parte de la cotidianidad de los primeros veinte años del siglo XX en la ciudad de La Paz, con el objetivo de contribuir para visualizar las diferentes maneras en las que la Sede de Gobierno se fue construyendo gracias a las prácticas y experiencias de diversos actores como ser los tranviarios, con una historia de rupturas, contradicciones en el proceso dialéctico de dominaciones y construcciones de autoridad o acomodamientos como parte de la "modernización de la ciudad".

A lo largo del siglo XIX, por causas políticas, económicas y sociales; la ciudad de La Paz fue cobrando mayor importancia tanto en su componente físico como en su dimensión socio cultural. Por tanto, las políticas de infraestructura fueron y son un tema relacionado con el espacio de la ciudad y su territorio. Según Maryvonne Le Berre "El territorio se define como la porción de la superficie terrestre apropiada por un grupo social con el objetivo de asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales".[2]

Entendiendo como territorio de la ciudad de La Paz, a los límites administrativos del Honorable Concejo Municipal abocado a principios del siglo XX exclusivamente a la zonificación de la ciudad, alejado de las necesidades locales y sociales; reflejando el poder económico de autoridades que privilegiaron y admiraron lo técnico pero con muchas limitaciones.

Basada en este concepto, me limitaré a exponer el producto de la actividad humana en la satisfacción de las necesidades de transporte, estudiando el caso de los tranviarios en los años veinte como un caso esclarecedor del proceso paulatino de sujeción de las masas que tenían organizaciones ciertamente frágiles y con poca conciencia política.

## Antecedentes

El Municipio paceño[3] y la Empresa de Energía eléctrica son ejemplos de instituciones, generadoras de otras industrias prestadoras de servicios, que dieron lugar a la formación de una clase social asalariada con residencia fija.

Werner Sombart[4] escribe sobre esta nueva clase social, que surgió debido a la necesidad en las ciudades de trabajadores aptos asalariados, compuestos por hombres y mujeres libres y también por hombres y mujeres no libres.

En cuanto a la ciudad de La Paz se refiere; en el campo de los tranviarios, surgen varias preguntas sobre la procedencia de esta mano de obra; como por ejemplo:

- ¿Quiénes fueron las personas que pusieron el valor al capital invertido en los tranvías eléctricos?

1 FBM/ACT, HONORABLE CONCEJO MUNICIPAL, Contratos referentes al alumbrado público, servicio de tranvías, teléfonos, etc. H. Concejo Municipal y The Bolivian Power Company Ltd, pp, 41, Edit, Talleres gráficos del Panóptico Nacional, La Paz, 1930.

2 MAZUREK, Hubert. Espacio y Territorio, U-PIEB, La Paz, 2006

3 FBM/AHAM, HONORABLE CONCEJO MUNICIPAL, Jornal por nivelación de calles por día . Acta reunión HCM con TBRGEL. (19 de enero, 1905). Libro 1, La Paz, pp, 110-11.

4 SOMBART, Werner. El apogeo del capitalismo, México, Fondo de Cultura económica, 1946. 342 p.

- ¿Quiénes fueron las manos silenciosas que pusieron en circulación los primeros momentos del tranvía?
- ¿Faltó mano de obra o viceversa?

Para responder, se deben considerar varios factores que operaban dentro y fuera de la ciudad de La Paz sobre el origen de esta mano de obra que debió provenir de una población considerada complementaria, dentro de la ciudad y fuera de la misma.

Dentro del proceso histórico del siglo XIX en América Latina y en Bolivia en particular, surgió una mano de obra múltiple como consecuencia de leyes y reglamentos por parte del gobierno, con la intención de dar nuevos enfoques económicos que beneficien a la elite. Por lo tanto, el originario en particular fue perdiendo el medio de subsistencia, para buscar un nuevo medio de vida en la ciudad por diversas razones:

- Despojo de tierras, por leyes dictadas por los diferentes gobiernos a partir de la segunda mitad del siglo XIX.
- Consecuentemente, el desplazamiento forzoso de originarios a la ciudad en busca de subsistencia o mejores condiciones de vida.
- Podrían ser personas no independientes o dependientes de una hacienda que fueron absorbidos para desarrollar un determinado trabajo en la ciudad. Por ejemplo, la sociedad prestadora del primer servicio público de energía eléctrica, Ventura Farfán y Clavijo, este último, propietario de extensas tierras ocupadas, trabajadas por originarios – llamados pongos –, quienes debían servir al patrón.
- Personas que desarrollaban finalizando el siglo XIX, el servicio de alumbrado a gas, suministrando carbón vegetal o realizando el trabajo de encendido u otros aprendizajes del sistema de iluminación nocturna de la ciudad. Quienes tuvieron contacto con este tipo de servicios para la ciudad y fueron contratados para servir en la nueva empresa por conocimientos previos.
- Personal que trabajó en los primeros tranvías tirados por fuerza animal perteneciente a la empresa de transportes de Moisés Blacutt.[5]
- Trabajadores de la industria de velas venida a menos y que por tanto muchos tuvieron que ser despedidos, debido a la instalación de esta nueva industria de energía eléctrica que reemplazaría poco a poco la antigua iluminación. Pero, por poseer ciertas habilidades pudieron aprender otras nuevas, para acceder a este nuevo tipo de trabajo.
- Según las memorias del Ministerio de Gobierno y Fomento finalizando el siglo XIX; describían el trabajo eventual de carga que iba en aumento "día a día" transportada por indios hasta las casas comerciales a cambio de una retribución. De este grupo de personas tuvieron que sobresalir los más aptos para desarrollar labores pesadas que requería la nueva industria y, en este caso, la empresa de energía eléctrica. Como por ejemplo, desde la carga de equipos pesados, cavar, tendido de rieles, instalación de equipos, manejo y conducción de los tranvías que necesariamente exigieron adquirir nuevos conocimientos y ciertas habilidades.

Por otra parte, la empresa de tranvías (The Bolivian Rubber and General Enterprises Ltd.), forzosamente tuvo que generar nuevos empleos y a la vez suministrar nuevos conocimientos para obtener una mano de obra calificada estable desde el momento de poner en marcha el proyecto de los nuevos servicios de transporte.

Por lo tanto, el éxito del proyecto modernizador dependía en la creación de mano de obra calificada fija y convenientemente remunerada, para el éxito lucrativo de la empresa de tranvías.

Esta nueva fuente de ingresos sujeta a compromisos para la nueva clase trabajadora citadina, que necesariamente obtuvo mejores retribuciones salariales de las anteriormente conocidas, con un jornal fijo que permitía radicar en la ciudad, por haber adquirido nuevas responsabilidades imprescindibles para el funcionamiento de la Empresa.

El jornal de trabajo de un albañil, herrero, en la construcción de una instalación hidroeléctrica para la Compañía estañífera de Llallagua, fue entre Bs.2 a Bs.4 día. Dato que sirve para comparar los jornales con la Empresa de tranvías que oscilaba entre Bs. 4 a Bs. 5 día.

Por este motivo, la ciudad de La Paz, dio cabida a la migración por las ventajas económicas que ofrecía al ser poseedora – ingresando al siglo XX – de un mercado de trabajo que iba diversificándose por la exigencia de nuevos conocimientos y habilidades.

5 FBM/AHAM, Proyecto de tranvías tracción animales. Libro, s/n, 1896 –1898, La Paz, pp. s/n.

- Había demanda de mano de obra.
- Había demanda de prestaciones de servicios personales.
- Se pagaban mejores jornales según el empleo.

Por tanto, fue un grupo que fue incluyéndose en la vida de la ciudad a través del trabajo, participando en los logros de la Empresa en calidad de mano de obra que dotó a los Empresarios la materialización de sus expectativas.

Una mano de obra que tuvo que aprender y adaptarse a técnicas modernas, dispuesta a dejarse articular en una gran unidad a principios del siglo XX. Personificados como seres sin alma, despersonalizados, objetivados como ruedas de un organismo que fue complejizándose en la medida que el trabajo de la Empresa fue adquiriendo mayores responsabilidades con la urbe paceña. Surgió el término los tranviarios, y dentro de estos el motorista y el conductor; quienes desarrollaron un trabajo intenso por la demanda y las obligaciones, además de las deficiencias que fueron presentándose por diversos factores – como ser la ampliación de líneas a lo largo de la ciudad, el perfeccionamiento y cuidado de los coches por ser materiales importados, cumplimiento de horarios, la destreza del manejo de los tranvías, la responsabilidad del cumplimiento del servicio.

Werner Sombart[6] opina que surgen sentimientos en esta nueva clase social "desde un primer momento de repugnancia hacia la rígida disciplina de la Empresa Capitalista"..."No quiere ganar por la ganancia misma, sino ganar tanto como es necesario para poder vivir en la forma acostumbrada...cuando ha obtenido por medio del salario la suma necesaria, no piensa en continuar su trabajo, sino simplemente en dejar de trabajar..." porque el trabajo desarrollado, quedó articulado en un sistema de trabajo en el que ejercía una misión parcial que le incumbió puntualmente...siempre en la misma forma, para que el mecanismo en su totalidad no se detenga y deje de funcionar. Poco a poco fue ejecutando el trabajo que le correspondió realizar, en un sentido estrictamente mecánico.

Sin embargo también podemos decir que al hacerse necesaria la presencia de una mano de obra calificada o preparada, con una formación dentro de la Empresa o en las escuelas de Artes y Oficios[7] – creada según ley del 29 de octubre 1886 - con los objetivos de mantener un cuadro de trabajadores hábiles en el oficio – por la adquisición del conocimiento científico necesario, fijado por la palabra, por la escritura, por la experiencia.- Apareció una mano de obra que fue adquiriendo algún manejo - torpe al principio - de los instrumentos, pero por la constancia en el trabajo fue adquiriendo habilidad práctica y experiencia de estos; produciendo en los tranviarios un sentimiento de orgullo por pertenecer a la empresa.

El Yo puedo fue ocupado por el Yo sé, como divisa del tranviario que operó en la ciudad de La Paz. Se fueron conociendo las leyes que sirvieron de base al proceso mecánico que aseguró el éxito de la conducción de los tranvías. Aprendiendo que la técnica se sitúa en una relación incondicional de dependencia con respecto a las ciencias naturales de orden teórico.

## Organización de los actores

Werner Sombart[8], escribe sobre los obreros artesanos que encontraron su expresión jurídica en la llamada ordenación gremial perteneciente a la época de la Edad Media en Europa. En cuanto a la ciudad de La Paz se refiere, el año 1921, se aprobaron los estatutos para la formación ya existentes, de sociedades y gremios[9] como ser:

6 SOMBART, Werner. El apogeo del Capitalismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1946. 446p.
7 Colegio de Artes: El Comercio, La Paz, 3 de Septiembre de 1890, p. 3, col.2.
A iniciativa del diputado por La Paz, Señor Ezequiel Zuazo; se dictó la ley del 29 de octubre 1886, asignando 5.000 bolivianos anuales...para la fundación del Colegio de artes en esta ciudad. Desde 1887 se han depositado al tesoro... que servirán para la adquisición de la casa.
8 SOMBART, Werner, La Industria. Barcelona, Labor S.A, 1931. 71 p.
9 ACN, MEMORIA DE GOBIERNO. La Paz 1921. 40 p.
Estatutos Sociales**:** Fueron aprobados sociedades y gremios, el mes de agosto de 1921.

- Sociedad Obreros de la Cruz, existente desde el año 1890[10], muchos de ellos pertenecientes a la escuela nocturna de formación artesanal[11]; el año 1892 con un fin humanitario construyó su mausoleo en el cementerio general.[12]
- Sociedad Unión Obrera Social.
- Sociedad Liga de Empleados de Comercio.

Como proyectos sociales encontramos que, el año 1904 el Honorable Concejo Municipal de la ciudad de La Paz, resolvió proceder al levantamiento de un plano con subdivisión de manzanas, destinadas a la construcción de casas para obreros, previa a la expropiación de los fundos existentes[13], por otra parte, el municipio también tenía conocimiento sobre la organización de obreros y su mesa directiva[14]

En cuanto al gremio de electricistas y de tranviarios, en un primer momento su existencia fue con la virtud voluntaria de la subordinación y la disciplina para con los directivos de la Empresa; asumiendo la imposición que voluntariamente aceptaron. Aprendiendo además de técnicas, una autoeducación dentro de esta organización, colaborando con el compañero de trabajo, aprendizaje de nuevas formas de directivas dentro de la corporación obrera. El trabajar juntos significó colaborar con la tarea encomendada, apoyándose unos a otros para afrontar riesgos y nuevas experiencias. Hobsbwan[15] diría "fue convirtiéndose en toda una vida".

El año 1921 sobre esta emergente clase social obrera, en el gobierno de Bautista Saavedra[16] su Ministro de Gobierno[17] diferenciaba tres grupos:

- El artesano: De la pequeña industria, que es al mismo tiempo – capitalista, industrial y obrero.
- El trabajador: Sujeto a salario de Empresas, "Que entre nosotros, por no existir industria desarrollada, puede quedar circunscrito al trabajo de las minas, y al trabajo temporario de caminos" (sic).
- La tercera categoría – "que no acostumbramos llamar obrero y que no lo es en realidad"…"el empleado, sea de tranvías, de comercio o de FF.CC.". (sic).

"Los de la primera y tercera clase no pueden llamarse proletarios, sin usurpar esa denominación a los de segunda…Para ellos es suficiente que se agrupen en sociedades cooperativas de asistencia y socorros mutuos y se desenvuelvan dentro de una útil confraternidad, sin trascendencia a las actividades públicas". (sic).

Relacionando con su momento histórico encontramos un primer momento, (1909 a 1920) - los tranviarios se limitaron a organizar reuniones y clubs de esparcimiento, aunque subyacentemente aprendían a mandar y obedecer dentro de la organización emergente obrera.

El cambio se dio por el golpe de Estado del año 1920, contra el gobierno liberal, la elite paceña reafirmó su hegemonía involucrando a la clase trabajadora de entonces que se encontraba en franco crecimiento y por consiguiente iba adquiriendo poder político imprescindible para poder acceder al poder. – Se entiende el porqué de la aprobación de reglamentos para la conformación de gremios.- En este sentido meses más tarde, tras el golpe de Estado, que llevó al poder al partido Republicano; se perfilan brotes de disconformidad en esta nueva clase social obrera citadina, según consta el día 29 de septiembre del mismo año; llevó a la junta de gobierno, decretar un reglamento referente a huelgas, que

10 Sociedad Obreros de la Cruz. El Comercio, La Paz, 28 de agosto de 1890, p. 2 col. 4.
*La importante asociación de beneficencia de este nombre, tuvo su junta general anual el 24 del corriente, y en ella se comprobó el progreso y los felices auspicios con que va desarrollándose notablemente. Presidente – Wenceslao Baluarte, Francisco Aliaga, Francisco Arteaga.*

11 Sociedad Obreros de La Cruz. El Comercio, La Paz, 9 de septiembre de 1891, p. 2 col 2.
*Renovación directorio con misa solemne, además de tomar pruebas semestrales de la escuela nocturna de artesanos con éxito.*

12 Sociedad Obreros de La Cruz. El Comercio, La Paz, 17 de marzo de 1892, p. 3 col 4.
*Tiene señalado el próximo sábado para la ceremonia de colocación de la primera piedra del mausoleo que ha de construirse en el cementerio general… digna de ser elogiada la decisión, en el sentido de su adelanto y de la realización de sus fines piadosos y humanitarios.*

13 FBM/AHAM, HONORABLE CONCEJO MUNICIPAL, Resolución levantamiento plano. (Libro N. 746, 8 de noviembre, 1904, La Paz).
*El Honorable Concejo Municipal resolvió proceder al levantamiento de un plano de todo el radio comprendido entre el puente de Coscochaca y la Garita de Lima, la calle 6 de agosto y la de Muñecas respectivamente, con subdivisión en manzanas, destinadas a la construcción de casas para obreros, previa la expropiación de los fundos actualmente existentes…*

14 FBM/AHAM, Libro N. 2, (17 de agosto de 1908. La Paz).

15 HOBSBWAN, Eric. Las revoluciones burguesas, Vol II. Madrid, Guadarrama, 1974. 378 p.

16 MESA, Carlos. Biografía de Bautista Saavedra. Bolivia el milenio : 48, 18 de enero 1921. La Paz.

17 ACN, MEMORIAS DE GOBIERNO, La Paz, 1921. 12p.

sirvieron en forma "eficaz para que no se produjeran huelgas repentinas en perjuicio general, las que llevadas a cabo sin aviso anticipado, ocasionaron trastornos inevitables en la marcha del país"[18] (sic).

Un segundo momento, (1921 a 1930) los tranviarios tomaron conciencia de su trabajo y de la importancia de éste, mostrando y exponiendo descontentos y por tanto, surgió la necesidad que en sus directivas, aparezca el talento organizador necesario en alto grado para redactar pliegos de peticiones frente a los directivos de la Empresa.

Las Memorias de Gobierno del año 1921, revelan que el Ministro informante intervino ante la The Bolivian Rubber & General Enterprice Limited, a favor de los tranviarios habiendo conseguido para éstos la mayor parte de los puntos contenidos en el pliego de peticiones sobre reconocimiento social y el aumento de salarios.

> "Es de justicia hacer constar que el gerente de la Compañía, puso singular interés y todas las atribuciones de que disponía para satisfacer a sus empleados". (sic).

En resumen, dentro de la Empresa de tranvías surgieron los aprendizajes del sentido político y económico en su desempeño como mano de obra para suministrar servicios de transporte a la población.

## El conflicto de 1923

Debe tenerse en cuenta el crecimiento demográfico de la población urbana de la ciudad de La Paz, entre los años 1909 a 1928 en un lapso de tiempo de 19 años, con un crecimiento relativo de 87.71 % es decir, de 78.856 personas aumentó a 142.549 personas.

En 1923 surgieron conflictos obreros de Uncía y Llallagua; La huelga minera de Corocoro como también la primera legislación social a cargo del Presidente Saavedra o la fundación del Ateneo Femenino.

Dentro de este contexto histórico, los tranviarios (motoristas y conductores) realizaban el servicio de transporte urbano en la ciudad de La Paz con el siguiente circuito:

**Primera sección:**

- Punto de partida: Challapampa (Actualmente Terminal de Buses)
- Baja Avda. Presidente Montes hasta la plazoleta del Choro.
- Siguiendo la Primera línea por la calle del Comercio hasta la esquina del Parque Murillo, saliendo por el costado izquierdo hasta la esquina de las calles Ingavi y Junín, torciendo a la derecha, entrando por la calle Ballivián hasta llegar a la calle Yungas y bajando ésta hasta la Plazuela Frías.
- Seguía por la calle Castro y la Calle del Mercado, hasta la esquina de la calle Loayza.
- Desde la Plazuela del Choro, la Segunda línea, se desprenderá por la calle Evaristo Valle, hasta la esquina de la calle Lanza, bajando por ésta, cruzaba la Plaza de San Francisco, entraba a la calle Recreo hasta la esquina Yanacocha y subia por ésta, hasta la del Mercado, recorriendo la misma calle hasta encontrarse con la Primera línea que venía de la Riberilla en la esquina de la Calle Loayza.
- De aquí bajaba el tranvía, por una sola línea, por la calle Loayza, siguiendo por la Plazuela Venezuela y el costado derecho de la Avda. 16 de Julio (Alameda), Parque General Pando y Avda. Arce hasta San Jorge, punto terminal de esta Primera Sección.

A partir de 1915 el servicio de tranvías eléctricos se amplió a:

**Segunda Sección:**

- Challapampa hasta la Villa de Obrajes.[19]

18 ACN, MEMORIA DEL MINISTERIO DE GOBIERNO. La Paz, 1921.12p.

19 Servicio de tranvías urbanos. El Tiempo, La Paz, 2 de junio de 1915. p 4 col 2-3.
*La Empresa, que tan celosa se muestra por dotar a la ciudad de buenos servicios de alumbrado y tranvías urbanos, ha suprimido desde el día lunes el transbordo que se hacía en la estación de San Jorge, para poder seguir a Obrajes, ahora el viaje se hace con la mayor facilidad. Un tranvía hace el servicio directo desde la estación de Challapampa hasta aquella villa, cada hora, sin las molestias que ocasionaba el tener que pasar de una carro al otro. Con este motivo de ha normalizado el tráfico en la ciudad, gracias a los inspectores de tranvías, prestan mayor atención en la vigilancia, para que no se produzcan demoras injustificadas.*

- Avda. 16 de Julio a la Villa de Sopocachi.[20]
- Challapampa hasta el Cementerio General.

No se tienen mayores informes sobre problemas con el servicio a la población durante los primeros años. Sin embargo encontramos denuncias sobre las vías del tranvía[21] como producto de la marcha rápida provocando un vaivén desagradable y peligroso.

El día 23 de enero de 1923[22], un carro eléctrico en la bajada a la villa de Obrajes en el punto de Rosasani, conducido por el motorista Luciano Gómez y el conductor Antonio José Espinoza, atropellaron triturando el cuerpo de una mujer aymara llamada Magdalena Mamani. Este hecho fue considerado fortuito, declarando culpable a la mujer por cruzar la línea arreando dos mulas[23]. También, el atropello por el tranvía NO. 14 a cargo del motorista Octavio Carpio al ayudante aymara de 16 años Manuel Limachi[24]

El día domingo 4 de marzo de 1923, el carro eléctrico N. 10 de la línea a Obrajes conducido por el motorista Eusebio Urquizo y el conductor Domingo Olivares cayó a una altura de ocho metros al lecho del río Choqueyapu a horas 11:20 de la mañana.[25] Iban 26 pasajeros: siete en primera clase y diez y siete en segunda clase. Murieron siete personas[26] aplastados por el peso de 18 toneladas del tranvía, entre ellos el motorista Urquizo y días más tarde una niña de ocho años[27]; además un joven aymara que venía con rumbo contrario llevando carga a las espaldas, suponiendo que el tranvía lo había arrastrado. Los restantes pasajeros sufrieron graves heridas.[28]

Este fatal accidente reflejó una serie de arrastrados y pesados problemas sin resolver de la Empresa de tranvías, de la emergente Federación de tranviarios, del Honorable Concejo Municipal que involucró al Gobierno Central. Consecuentemente surgieron protestas y demandas[29] apoyados por la Federación de Obreros.

**Sobre los problemas:**

- Falta de mantenimiento al servicio de tranvías por: Por ejemplo el mal estado de la línea[30], los frenos de los tranvías, otros.
- Mala comunicación entre el empleado con el empleador:
- Por ejemplo el motorista Urquizo fue notificado verbalmente a la hora designada para iniciar el tráfico

20 La inauguración del tranvía a Sopocachi. El Tiempo, La Paz, 11 de mayo de 1917. p.2 col 4.
"...El trayecto de la línea estuvo enbanderado (sic) notándose animación en las vías...Ingeniero de la Empresa Sr. Farreaux opina que es una de las mejor construidas por la suavidad de las curvas con un radio de 30 Metros. Los rieles de canaleta más seguros para evitar desrieles. (sic)... Carros con banderas francesas y bolivianas...El Sr. J. Berthier – Gerente de la Empresa The Bolivian General Enterprisse Ltda expresó: Cuan sincera y gran voluntad de la Empresa que gerento, para satisfacer los deseos y aspiraciones de este simpático pueblo...Emprenderemos en breve el ramal para el Cementerio general; luego el ramal a Miraflores..." (sic)

21 Servicio del tranvía. El Diario, La Paz, 28 de febrero de 1923, p, 8 col 3.

22 Servicio del tranvía. El Diario, La Paz, 23 de enero de 1923, p,8 col 3.

23 Triturada por el tranvía. El Diario, 17 de enero de 1923, p.5 col 2.
*Un carro eléctrico (horas 15) bajada a Obrajes, en el punto de Rosasani atropelló a la indígena Magdalena Mamani, sin poder contener el vehículo debido a la velocidad, las ruedas del pesado vehículo trituraron el cuerpo de la desgraciada... Magdalena Mamani volvía a sus pagos del Río Abajo arreando dos mulas...el hecho fue fortuito y debido a la imprudencia de la india, cruzó la línea. El motorista responde al nombre de Luciano Gómez y el conductor es Antonio José Espinoza.*

24 Accidente de tráfico. El Diario, 4 de marzo de 1923, p 7 col 2.
*Manuel Limachi fue atropellado por el tranvía urbano N. 14 a cargo del motorista Octavio Carpio. Era ayudante de raza indígena.*

25 Más información sobre accidente, El Diario, La Paz, 6 de marzo de 1923. p.1 col 3.
*"...Notamos que el motorista y el conductor daban vueltas las manivelas del carro...a las dos cuadras después de dar unos acentuados barquizos (sic), salió de los rieles y patinó un buen trecho fuera de la línea... El carro detenido al borde del precipicio hizo desmoronar con su gran peso, dio vuelta y cayó con el troley abajo y las ruedas encima...".*

26 Relación detallada de muertos y heridos. El Diario, La Paz, 6 de marzo de 1923, p.1 col 4.
*Fallecidos: Eusebio Urquizo, Josefa Aguilar, Jacinta Bautista, Francisca Sánchez, Rosaura Aguilar, María Alarcón, Corsino Laizárraga.*
*Heridos: Julio Arauco P. y sus tres hijos con heridas y contusiones en la cabeza y cara graves. Su hija Adela Arauco de siete años sumamente grave.*

27 La catástrofe tranviaria del domingo 4. El Diario, La Paz, 7 de marzo de 1923, p, 1 col 2.
*Falleció la niñita Adela Arauco en medio de intensos padecimientos.*

28 La tragedia del domingo en Obrajes. El Diario, La Paz, 6 de marzo de 1923, p. 1 col 2-3.
*Un carro de la línea de tranvías a Obrajes cayó al lecho del río Choqueyapu a horas 11:20 am...a la distancia de 4 cuadras aproximadamente de la cascada contigua al primer puente camino a la Villa próxima...Iban 26 pasajeros: 7 en primera y 17 en segunda, más el motorista y el conductor. Como resultado hubo 7 muertos y restantes heridos...Atribución unánime al mal estado de la línea.*

29 Los tranviarios piden algunas concesiones. El Diario, La Paz, 7 de marzo de 1923, p. 5 col 3.

30 *Según testigos: Mayor Guillermo Gonzalez Quint y José Luis Gutierrez (iban a caballo), el tranvía pasó con una velocidad fuera de lo normal...llamó la atención que un chico bajó cayendo de bruces y el tranvía continuó con más velocidad.*

del ramal San Jorge – Obrajes (dirigir el carro mixto N. 10 color verde), éste observó que era inseguro ya que notó la "relajación de los frenos" semanas atrás y previno el peligro.

Como respuesta el inspector de la empresa Asport, manifestó en general a todos los conductores que para rendir un servicio rápido, se debía acelerar la marcha de todos los carros..." Si no se pone usted en movimiento he de comunicar esto a los superiores".

- Falta de inspección por parte del municipio.
- Falta de socorro en casos graves.
- Descontento de la población con la Empresa de tranvías.[31]
- Incumplimiento por parte de la Empresa de acuerdos anteriores. Acuerdos del año 1921.
- Privilegios a algunos empleados con el propósito de desunir la unión de tranviarios en sus aspiraciones como federación.
- No tenían seguro de vida.
- No estaban asegurados en una Caja Social en caso de accidentes.
- El Honorable Concejo Municipal y la Empresa de tranvías no insertaron ninguna cláusula en caso de accidentes graves que iban en contra del peatón.

**Sobre las demandas:**

- Pensión vitalicia a la viuda del compañero Eusebio Urquizo para la educación de sus hijos.
- Indemnización al compañero Domingo Olivares (gravemente herido en el accidente).
- Revisión total del pliego de condiciones último firmado entre la Empresa y el personal de tranviarios.
- Seguro de vida para todo el personal tranviario.
- Aumento de salarios
- Restitución del reglamento de carreras que regía con el ex gerente de la empresa M. Fabran.
- Inclusión del nuevo pliego de condiciones – reconocimiento de un delegado de la Federación de tranviarios con la misión de vigilar el buen estado del material rodante.
- Cumplimiento estricto del reglamento por faltas por parte de la Empresa. Caso infracción pagar una multa pecuniaria.
- Ingreso a la caja social como federación de tranviarios.
- Restitución del compañero Benjamín López por no haberse comprobado falta alguna.
- Abolición de preferencias entre el personal, en cuanto a pago y trabajo.

Estas peticiones de la Federación no fueron atendidas por parte del Sr. Garnier – Gerente de la Empresa, quien calificó estas demandas como irrespetuosas tratando de explotar una situación tan lamentable, para arrancar a la Empresa nuevas concesiones. Decía el Sr. Garnier, que la Empresa no esperaba pliegos, siempre cumplía con todo lo que le parecía justo, y que haría todos lo conveniente en tiempo oportuno cuando se encuentre menos ocupada.[32]

Como respuesta de los tranviarios, organizaron una marcha de protesta el día 11 de marzo contra la empresa, convocado conjuntamente con la Federación de Obreros F.O.T y otras organizaciones laborales bajo la respectiva autorización de la prefectura del departamento – "siempre que se verifique con todo orden y cultura".

Con la asistencia de 1.000 concurrentes, se inició la marcha desde la Plaza Venezuela, inaugurada con un discurso de la Señorita obrera Angélica Azcui Fernandez[33]

> "Se acaba de rechazar brutalmente el petitorio de los obreros que pedían pan para el hambre de los huérfanos y las viudas de los héroes del trabajo, de los que por salvar la

31 Ecos de la catástrofe tranviaria del Domingo 4. El Diario, La Paz, 9 de marzo de 1923, p, 5 col 4.
*Leandro Ricardo Aguilar – Uno de los más perjudicados por muerte de su esposa Josefa de Aguilar, trágicamente, hace frente a la curación de su hija Lucía por sus heridas graves...El gerente Garnier no ha corrido con gastos del entierro, espera de la justicia una reparación cabal por pérdida.*

32 La petición de los tranviarios – Texto de la nota de respuesta Sr. Garnier al Presidente de la federación. El Diario, La Paz, 9 de marzo, 1923, p, 1 col 3.

33 Discurso de la Señorita Azcui. El Diario. La Paz, 17 de marzo de 1923, p. 3 col 2.

> vida del pueblo entregado a sus manos sacrifican su vida y la seguridad de su hogar, mientras que la gerencia de la Empresa de Luz y Fuerza, alimentándose de la sangre de sus víctimas a manera de un inmenso pulpo, parece rechazar a carcajadas diabólicas el imperioso clamor del pueblo…Ya vibra al unísono que el corazón de la mujer socialista que ha de servir, como las heroínas rusas de la gran revolución socialista de apoyo cariñoso, afectivo a los que luchan por el ideal de la igualdad social…".

Encabezaban la marcha los gremios de lustrabotas, albañiles, constructores, etc. Recorrieron las calles Loayza, Mercado, Sanjinez, Plaza San Francisco, Lanza, Evaristo Valle, Comercio para finalizar en la Plaza Murillo. Surgiendo en la Plaza San Francisco una tribuna libre y en la plaza Murillo la clausura por parte del Secretario general de la F.O.T entregando un pliego a la Empresa y a la Prefectura con las conclusiones de los trabajadores para que se cumplan sus peticiones.

## Contenido de las conclusiones

- Exigencia de la "separación" de los Señores Garnier y Vernier – Gerente e Ingeniero de la Empresa – por ser personas ingratas al pueblo de La Paz.
- Garantizar la seguridad personal de los trabajadores asociados.
- Indemnización a la familia del malogrado motorista y del conductor, porque recibieron una respuesta autoritaria y burlesca por parte de la gerencia.
- Revisar las tarifas leoninas por la explotación de la luz y del servicio de teléfonos.

### Desenlace del accidente tranviario de 1923

Las consecuencias inmediatas sobre la convocatoria de la marcha de protesta contra la Empresa, fue aprovechada por la intervención del Partido Republicano y seguidores saavedristas, circulando boletines. Motivo que disgustó a la F.O.T, porque deseaba efectuar la marcha sin tendencias partidistas persiguiendo fines definidos para la clase trabajadora.

Encontramos también que algunos tranviarios en la marcha, portaron carteles alusivos de protesta – "Abajo la explotación del capital y del Estado". También portaron banderas rojas con lienzo blanco, este motivo llevó a los saavedristas pedir que abandonen las banderas rojas si querían entrar a la Plaza Murillo, ultrajando a los tranviarios. Finalmente después de muchos gritos, la Señorita obrera Azcui pidió que la Federación de tranviarios sea escuchada y que el Señor Gerente se vaya de la ciudad porque así lo quería el pueblo.[34]

Frente a estos acontecimientos, intervino el Ministro de gobierno[35], admitiendo sólo al abogado de los tranviarios y de la F.O.T. Dr. Demetrio Carrasco y al abogado de la Empresa Dr. Florencio Hernández para atender el pliego de peticiones.

Sin embargo encontramos la fragilidad de la organización de obreros, porque el Centro Cooperativo de electricistas y obreros, pertenecientes a la misma empresa The Bolivian General Enterprice Ltda, no admitían unirse a los tranviarios frente a los últimos sucesos. Porque frente a anteriores trágicos accidentes, no hicieron causa común amparando a las familias de estos; además de ser considerados los más favorecidos, solamente trataban de explotar un acontecimiento desgraciado que enlutaba a todo el personal de la Empresa.[36]

---

34 Accidente tranviario. El Diario, La Paz, 13 de marzo de 1923, p, 6 col 3.
35 Accidente tranviario. El Diario, La Paz, 18 de marzo de 1923, p, 7 col 4.
36 Cooperativa de electricistas. El Diario, La Paz, 17 de marzo, 1923, p, 5 col 3.
*La Actitud del "Centro Cooperativo de electricistas y obreros" frente a los últimos acontecimientos – Negar absolutamente su concurso moral y material al movimiento iniciado por la Asociación de tranviarios y patrocinados por la FOT – Sin que esto quiera decir que abandonamos los vínculos estrechos de solidaridad que nos unen a todos los obreros:*

1. *Huelga del año 1922 – no nos aportó ningún beneficio, sufrimos perjuicios irreparables por tranviarios presetaron su pliego de peticiones de modo unilateral.*
2. *La Asociación de tranviarios no asistió a la renovación de nuestro centro.*
3. *Por qué solo en la actualidad se produce un movimiento tan intenso: Los obreros Eduardo Mendoza, antonio Quispe electricistas fallecieron víctimas del trabajo ¿Acaso los tranviarios tomaron actitud amparando a las familias de estos desgraciados? Hasta ahora los hijos y la vida están en una situación lamentable.*
4. *Los tranviarios no tienen noción de compañerismo pues inventan gradaciones para clasificar gratificaciones que anualmente se conceden a los empleados.*
5. *Los tranviarios tratan de darle al movimiento marcada tendencia política – Nuestro estatuto prohibe inmiscuirse en asuntos políticos o religiosos.*
6. *Amador Paz Presidente; Luis Panelli Secretario General*

Por este motivo salieron a la luz anteriores accidentes de trabajo de obreros electricistas como el de Eduardo Mendoza y Antonio Quispe, quienes fallecieron víctimas del trabajo. También, surgieron nuevos reclamos de víctimas de siniestros como de Andrés Mercado que falleció en 1919 a consecuencia del choque de dos carros de tranvías cuando arreglaba el troley.[37]

El problema no fue resuelto y como protestas se veía cada día el aumento del número de tranviarios caminando por las calles sin deseos de conducir los carros eléctricos, amenazando entrar en huelga. Por otra parte un grupo de tranviarios en la Plaza Murillo aprovechó para dar vivas a nuevos pensamientos políticos.[38]

Finalmente y frente a estos acontecimientos, el Presidente de la República – Bautista Saavedra – intervino en el conflicto tranviario, suscitando la protesta de la F.O.T. porque cortó la discusión radicándola en el Palacio de Gobierno, desautorizando de esta manera a su Ministro, disponiendo que la discusión debía recomenzarse con la intervención directa del Gerente Sr. Garnier y a la que debían asistir solamente dos tranviarios desechando el primer punto del pliego de conclusiones – Renuncia del Gerente -. El objetivo concreto del gobierno asumiendo esta medida, fue impedir la fuerza que iba obteniendo la Federación obrera de trabajadores en la ciudad de La Paz.

Sobre las consecuencias a largo plazo encontraríamos que el 1 de mayo de 1924 bajo la presidencia de Bautista Saavedra fue reglamentada la Ley sobre accidentes de trabajo sancionada en 1923, dando al obrero entidad jurídica en caso de accidentes de trabajo, las autoridades estaban encargadas de hacer cumplir la ley en provecho del trabajador y el de su familia. Como el ahorro obligatorio y el jornal de ocho horas de trabajo.

En cuanto a la Empresa se refiere, la gerencia de The Bolivian General Enterprice Ltda fue conferida a los Sres. Bénat y Borloz por la renuncia del Sr. Garnier al año siguiente del pliego de peticiones.[39]

El mes de julio de 1925, The Bolivian General Enterprisses Ltd., vendió todas sus concesiones de luz eléctrica, tranvías y teléfonos a la Sociedad The Bolivian Power C.

El año 1924, se presentó el proyecto de la futura competencia del tranvía, el servicio urbano de ómnibus. En cuanto al trabajo de los tranviarios se refiere, duró hasta 1950.

## Conclusión

Los tranviarios representan un caso esclarecedor del proceso paulatino que fue logrando la clase trabajadora en la ciudad de La Paz. Los primeros momentos de su historia no se habla de ellos más que por festividades, siempre en relaciones de colaboración con la empresa. A medida que fueron creciendo las redes del tranvía como único servicio urbano de transporte; también surgieron demandas sobre jornales, horas de trabajo y accidentes.

Uno de los hechos más graves para los tranviarios fue el accidente del día 4 de marzo 1923 que llevó no solamente a demandar a la Empresa por mejores condiciones de trabajo sino al gobierno para lograr la primera legislación social.

Fue relativamente unida a la Federación Obrera de Trabajadores, pero como ningún otro grupo de mano de obra de la ciudad de La Paz, fue adquiriendo conciencia política – prueban las banderas rojas con lienzo blanco y carteles contra la explotación del capital – por tanto cumplieron un papel importante en su momento dentro del movimiento obrero, comparando con los tranviarios de muchas ciudades de América Latina en los años veinte, de sus luchas y su incorporación al aparato estatal.

Dentro del territorio que iba marcando el Honorable Concejo Municipal mediante el tranvía eléctrico, los actores poco visibles, como Magdalena Mamani, Manuel Limachi o la niña Adela Arauco, cada uno dentro de un marco espacial, social y cultural fueron víctimas de la velocidad alcanzada en el siglo XX.

37 ¿Se producirá la huelga de tranviarios? El Diario, La Paz, 18 de marzo de 1923, p. 4 col 2.
38 Problema de los tranviarios. El Diario, La Paz, 24 de marzo de 1923, p. 1 col 2.
39 La Gerencia de TBGEL – Ha sido conferida a los Sres. Bénat y Borloz. La República La Paz, 7 de junio de 1924, p, s/n col 3.

# Bibliografía

## Lista de archivos

Fondo Biblioteca Municipal: Arturo Costa de la Torre - Hemeroteca

Archivo Honorable Alcaldía Municipal: Honorable Consejo Municipal, 1909 - 1915

Archivo del Congreso Nacional: Memorias Ministerio de Gobierno, 1921 – 1923. Hemeroteca.

## Lista de referencias

### Libros

HOBSBWAN, Eric
**Las revoluciones burguesas**. Madrid, Guadarrama, 1974.

MAZUREK, Hubert
**Espacio y Territorio**. La Paz, U-Pieb, 2006.

SOMBART, Werner
1931-1946 **El apogeo del Capitalismo**. México, Fondo de Cultura Económica. La Industria, Barcelona, Labor S.A.

### Artículos

COMPAÑÍA BOLIVIANA DE ENERGÍA ELÉCTRICA S. A.
*"Algo sobre COBEE a través del tiempo"*, 75 aniversario, p. 1-2.

MESA, Carlos
2000 *"Biografía de Bautista Saavedra"*, Bolivia Milenio.

#### Monografías electrónicas

RODRÍGUEZ, Miguel
(sin fecha) Los tranviarios en los años veinte [en línea]. Disponible:http://www.google

#### Periódicos:

1892 – 1900 El Comercio (La Paz).

1915-1917 El Tiempo (La Paz).

1923-1924 La República (La Paz).

1920 – 1925 El Diario ( La Paz).

#### Abreviaturas:

FBM – Fondo Biblioteca Municipal

ACT – Biblioteca Arturo Costa de la Torre

AHAM – Archivo Honorable Alcaldía Municipal

ACN – Archivo del Congreso Nacional

TBRGEL – The Bolivian Rubber General Enterprisses Ltd.

# Historia del desarrollo yungueño a través de los poderes locales de 1932 a 1952

*Solange Leonor Zalles Cuestas*[1]

La presente ponencia quiere resaltar una pequeña parte de la historia de la región yungueña, donde no sólo existía un poder local, sino más bien muchos poderes locales. Los mismos se encontraban interrelacionados y tienen como principal objetivo el desarrollo yungueño[2].

La primera idea de poder local puede ser vista como un solo poder local en un solo lugar, por lo tanto surgieron las siguientes preguntas: ¿quiénes formaban parte del poder local?, y ¿cuál es el interés del poder local en Yungas?

Al tratar de responder la primera pregunta me encontré con varios representantes del poder local, los mismos tenían diferentes orígenes, como ser, la Sociedad de Propietarios de Yungas –ya investigado-, las Juntas Municipales, los Corregidores y además encontré otros comités y juntas locales. Revisando los objetivos y/o las intenciones de cada uno de ellos, encontré que lo que quieren la mayoría es el desarrollo local, pues otros son casos que tienen más intereses políticos.

Parto con la idea que el poder local, implica una relación en los niveles políticos económicos y sociales. En los casos presentados a continuación se encuentran formando parte dependiente del gobierno central, la Subprefectura, las Juntas Municipales y los Corregidores, por otro lado también se encuentran los que no son dependientes directos, pero son ejecutores de las obras. Estas dos variables de poderes se encuentran muy relacionadas y a su vez, dependen una de la otra.

Para caracterizar el poder local está Soux quien entiende al mismo como "el juego político como un diagrama donde diversas fuerzas, llevadas cada una por estrategias, intenciones e intereses propios, tratan de lograr el dominio sobre las demás" (Soux: 1989, s/n). Por otro lado, sobre las elites, es Laura Escobari que trabaja el tema en la época colonial representando a la misma, como "(…) la capa alta de la sociedad, la que tiene el poder político y económico. Dentro de esta elite, cabe distinguir estratos de poder, dados por el rango social, conseguido a su vez, a través de distinciones nobiliarias, prestigio profesional, reconocimiento de ocupaciones lucrativas y educación" (Escobari, cuadernos de historia: 124).

El caso de la elite en Yungas, está representada por la capa alta; teniendo en cuenta a los mayores propietarios de la región, los mismos que en su mayor parte pertenecen a la Sociedad de Propietarios de Yungas, así como también forman parte de las Juntas Municipales. La elite entonces sería la portadora de los poderes tanto político como económico.

Tratando de dividir los poderes tendríamos el poder político y el poder económico que generalmente se encuentran muy juntos pues uno conlleva al otro. Los poderes locales en Yungas estudiados para la presente investigación son los siguientes:

1. Las Subprefecturas
2. Las Juntas Municipales
3. Los Corregidores
4. Las Juntas y Comités Locales

Es interesante ver que si bien el gobierno central mantenía su presencia en la región yungueña, las instituciones como la Prefectura, las Subprefecturas, los Corregidores y las Juntas Municipales influenciaban y tenían relación directa con otros actores del poder local.

---

1 Estudiante egresada de la Carrera de Historia e investigadora adjunta del Instituto de Estudios Bolivianos.

2 La presente investigación se inició a partir de la idea de un poder local que trabajaba para la región yungueña, la misma era la Sociedad de Propietarios de Yungas -presentada hace dos años y forma parte del avance de investigación para la defensa de mi tesis de licenciatura.

Un dato que permite ver la manera como se reparte el poder en la región, y como los actores locales se interesan y participan del poder central estatal, surge de la revisión y confrontación entre las listas de los miembros de la Sociedad de Propietarios de Yungas y las de las autoridades de gobierno designadas para administrar la región. Ese procedimiento muestra que muchas veces los miembros de la Sociedad se encontrarán también representados en los órganos administrativos del Estado.

Asimismo, presento una descripción de los diferentes comités organizados de forma paralela a las instituciones del Estado por la sociedad y las poblaciones que tienen diversos motivos y se organizan bajo diferentes justificativos, pero que en realidad, todos demuestran un interés por el progreso de la región y, en cierta manera, por el funcionamiento correcto de las instituciones políticas que representan al Estado boliviano. Esos Comités, por otra parte, son controlados, de una u otra forma, por las personas más influyentes y que se encuentran en privilegiadas situaciones de poder.

La forma de organización de las instancias de poder estatales, están conformadas por dos instancias: las del poder central, dependientes del poder ejecutivo y las del poder municipal. Entre las primeras se hallan la Prefectura, las Subprefecturas y los Corregidores, con jurisdicción sobre el departamento, las provincias y los cantones respectivamente; entre las segundas se hallan sobre todo las Juntas Municipales.

La prefectura, dentro de la división política boliviana, es el organismo de gobierno que tiene por jurisdicción todo un departamento. Las subprefecturas tienen por jurisdicción la provincia. Luego están los centros urbanos, cuya autoridad está constituida por la Junta Municipal y finalmente tenemos los cantones dirigidos por los corregidores.

## La Subprefectura: Relación e influencia con el poder local

Es importante notar que la Prefectura del departamento de La Paz se interesaba en el buen gobierno de la región de los Yungas porque ella le proveía importantes ingresos económicos. Así, por ejemplo, La Aduana de la Coca entregaba al Tesoro Departamental, lo que recaudaba y era esta oficina la que se encargaba de repartirlo. La Aduana también recibía ingresos de la Sociedad de Propietarios de Yungas por la cobranza de los impuestos sobre rodados en Yungas[3].

Por otro lado, otra cuestión importante en la relación entre la Prefectura y los actores del poder local fue el de las designaciones de los subprefectos. En teoría, el prefecto tenía potestad de designar a sus autoridades subalternas; sin embargo, como es de imaginarse, los candidatos al asumir el cargo debían llenar otros requisitos que dependían de la relación de los postulantes con los partidos políticos o del prestigio e influencia que tenía en la provincia.

Además, la elección de la persona que se postulaba al cargo de Subprefecto dependía mucho de la opinión que manifestaba la población. Por ejemplo, la designación del Subprefecto de Nor Yungas Sr. Macario Santander, en agosto de 1946, no fue aceptada, pues la población consideró dicha designación como una ofensa a sus intereses. La población de Coroico envió una nota a la prefectura sosteniendo que "ha sido verdaderamente sorprendida con la designación", y añadiendo que la persona en cuestión era "una persona de muy malos antecedentes" y "un artesano que en la actualidad desempeñaba el cargo de Administrador de la hacienda Mururata"[4]. Esa queja la realiza el Alcalde Municipal de Coroico, quien posteriormente dice que

> "endilgando el nombre de una persona que ha de ser el desprestigio de la actual Junta de Gobierno; los tinterillos que no faltan en las poblaciones, han de aprovechar la ignorancia de este pobre hombre formando una camarilla que ha de ser el azote de la población y muy especialmente de la pobre raza indígena"[5].

La población manifiesta su descontento y sus métodos de presión se expresan a través de la amenaza de renuncia que el mismo Alcalde presenta al Ministerio de Gobierno. La autoridad de la Junta Municipal dice: "me es imposible compartir responsabilidades de autoridad con aludido Santander", pues, si no es

3 Por ejemplo en marzo de 1944, la Sociedad de Propietarios de Yungas entregó a la Aduana de la Coca la recaudación por rodados en Yungas. La misma Aduana, como comisión de funcionamiento retenía el 10% del cobro que efectuaba; de esa manera, obtenía su autonomía económica sin depender del gobierno central ni de la prefectura. La misma Universidad podía gozar de un 20% de las recaudaciones y, esa retención, a la fecha anotada, es estudiada por la Sociedad de Propietarios (Archivo de La Paz, en adelante ALP/Aduana de la Coca, en adelante C Caja 19. 1944).

4 La hacienda Mururata era propiedad de los hermanos Castillo Morales. (Archivo de La Paz, en adelante ALP/ Prefectura-Tesoro Departamental, en adelante P-TD Legajo 1*)

5 ALP/P-TD Leg 1*

cambiado como subprefecto, el Sr. Macario Santander, será difícil poder realizar trabajos conjuntos". (ALP/ P –TD Leg 1*)[6].

Otro caso interesante es el presentado sobre el nombramiento del Subprefecto de Sud Yungas, Sr. Néstor Cárdenas, en 1948 en el cual la recomendación para su nombramiento la realiza el Jefe de Resguardo de la Aduana de la Coca, en Chulumani. De manera clara la nota enviada a la Prefectura expresa lo siguiente: "le recomendamos prestarle toda cooperación tanto por tratarse de la primera autoridad de esa jurisdicción, cuanto porque dicho señor con su caballerosidad, ha colaborado a la institución decididamente en otras provincias desde cargos similares al que desempeña actualmente"[7].

En los dos casos expuestos anteriormente, hemos visto que en la designación de un subprefecto intervienen varios factores que tienen que ver con los actores y con las estructuras institucionales e informales del poder local.

## Las Juntas Municipales

Las Juntas Municipales se presentan como otra instancia importante donde se expresa el poder local. La documentación revisada lleva a comprobar que, en gran medida, las Juntas Municipales coordinan su trabajo con tres de las instancias institucionales más importantes de la región como la Sociedad de Propietarios de Yungas, la Aduana de la Coca y la Prefectura. del importante rol que juegan las Juntas en la estructura, funcionamiento y distribución del poder en los Yungas. Las Juntas además aparecen como formas de organización y participación de las colectividades locales.

Las funciones de las Juntas Municipales, así como su dependencia van a ir variando de acuerdo a las épocas. Así, por ejemplo, de acuerdo al Decreto Supremo de 17 de mayo de 1881, las Juntas Municipales estaban encargadas de la inspección de los caminos, como se encuentra reflejado en el artículo 38º, que dice: "que en cada Distrito Municipal habrá una Junta de Caminos, compuesta de dos munícipes y tres vecinos particulares, nombrados todos por el respectivo consejo o junta municipal"[8]. Por lo tanto, la relación que mantienen con la Sociedad de Propietarios, para cumplir con esa tarea de desarrollo regional, ya se verifica desde finales de aquel siglo.

Las Juntas Municipales, como instancia de poder dentro de los pueblos de la región, tenían como función principal la administración del municipio, lo que implicaba trabajos como el mejoramiento en las poblaciones, la construcción de alcantarillado, la nivelación de las calles, el cobro de patentes, el control de los mercados, etc. Y, como trabajos adicionales se encargaban del mantenimiento de caminos, como se ve en 1933.

En relación a la composición organizativa de las Juntas, se pueden encontrar las siguientes características:

- La mayoría eran vecinos, vecinos notables.
- Luego de la Guerra del Chaco, era importante ser ex combatiente.
- Algunos de ellos eran pequeños propietarios o parientes de los grandes hacendados. (Los grandes hacendados vivían en La Paz).
- Se muestra una forma de control local del poder y de movilidad social pero limitada porque el poder más fuerte era ejercido por los grandes hacendados.
- Algunos de los miembros de las Juntas eran consignatarios y comerciantes de coca.

A continuación presentamos las Juntas Municipales que corresponden a algunos pueblos. Como ya dijimos, los nombres de sus componentes se repiten en varias ocasiones y circunstancias. Asimismo, señalamos, en lo que se refiere a su funcionamiento, que los Consejos Municipales eran anualmente reinstalados en enero después de las fiestas de fin de año.

6 Es interesante observar la forma como se cruzan las diferentes instancias de poder. Por lo que dice el documento, el alcalde municipal tendría injerencia en el nombramiento del Subprefecto y, además presentaría su renuncia al Ministerio de Gobierno, lo que nos muestra que es muy probable que en esos años no habría una clara distinción entre los gobiernos municipales y el ejecutivo. Es necesaria la realización de nuevos estudios sobre el sistema de organización estatal.

7 Nota del 9 de Noviembre (ALP/AC Caja 41. 1948).

8 Asimismo, el art. 54º, dice: "las municipalidades establecen las multas para las infracciones a los artículos de este decreto y de sus respectivas ordenanzas". Por otro lado, el articulo 55º dice: "Los prefecto y sub prefectos incitaran a los consejos y juntas que cumplan con las prescripciones del presente decreto; y les prestarán su eficaz cooperación con los Agentes de la Policía y con la fuerza publica que tengan a su disposición y darán cuenta al gobierno de las faltas y omisiones que notaren" (decreto de 17 de mayo de 1881).

Detallamos la composición que tuvieron las distintas Juntas Municipales entre los años de 1934 a 1936 tanto en Nor Yungas, como en Sud Yungas.

**JUNTAS MUNICIPALES DE CORIPATA DE 1934 A 1936**

| Cargo | 1934 | 1935 | 1936 |
|---|---|---|---|
| **Presidente** | Sr. J. Cipriano Guerra M. | Sr. Cipriano Guerra | Sr. Tarifa |
| **Vice presidente** | Sr. Martín Villacorta | Sr. Cristobal Ribas | Sr. Hilarión Moya |
| **Secretario** | Sr. Agustín Guerra P. | Sr. Agustín Guerra | Sr. Rómulo Jiménez |
| **Vocales** | Sres. Antonio Córdova y Modesto Ayala | Sres. José Delgado Vera y Esteban Otich | Sres. Luis Guachalla y Justino Miranda |

Fuente: elaboración en base a ALP/P-TD 1. 1934, ALP/P-TD 2. 1935, ALP/P-TD 2. 1936

Se puede observar en el anterior cuadro, que se van repitiendo nombres y apellidos en la conformación de las Juntas Municipales de Coripata. Por ejemplo el señor Cipriano Guerra, fue presidente del Consejo Municipal el 1934 y 1935; y probablemente su pariente el señor Agustín Guerra que en los dos mismos años desempeña el cargo de secretario. Por otro lado podemos recordar el apellido Delgado Vera que es conocido como propietario y consignatario de coca.

**JUNTAS MUNICIPALES DE IRUPANA DE 1934 A 1936**

| Cargo | 1934 | 1935 | 1936 |
|---|---|---|---|
| **Presidente** | Sr. Tomás Reguerín | Sr. Donato Mercado | Sr. Tomás Reguerín |
| **Vice presidente** | Sr. Donato Mercado | Sr. Julio Mendizalde | Sr. Julio Mendizalde |
| **Secretario** | Sr. Julio Merizalde | Sr. Alejandro Pérez | Sr. Ángel Guzmán[1] |
| **Vocales** | Sres. José Manuel Arce y Luciano S. Morales | Sr. Luciano S. Morales | Sres. Luciano Morales y Alejandro Pérez |

Fuente: elaboración en base a ALP/P-TD Caja 109. 1934, 1935 y ALP/P-TD 2. 1936

El caso de Irupana es muy interesante, pues nos muestra la movilidad de las personas en los cargos del Concejo Municipal, durante estos tres años -1934,1935 y 1936. Una de las personas que tiene el mismo cargo, aunque año saltado, es el señor Tomás Reguerín que fue Presidente en 1934 y vuelve a ese cargo en 1936. Un caso donde se evidencia la movilidad es con el señor Donato Mercado quien para 1934 es Vicepresidente y para el año siguiente sube a Presidente. Otro caso de movilidad es con el señor Julio Merizalde, que en el primer año es Secretario y los dos siguientes años se desempeña como Vicepresidente. Así como subían en los cargos, también podían bajar, como el caso de Alejandro Pérez, quien en 1935 es Secretario y en 1936 es Vocal. De la misma manera se encuentra una persona desempeñando el mismo cargo por los tres años seguidos, es el señor Luciano Morales, como Vocal.

Si antes de la Guerra del Chaco, las Juntas Municipales habían sido tomadas por los vecinos más importantes, los comerciantes y algunos hacendados menores, luego de la guerra, una de las condiciones fue el haber participado en la contienda Esto se verifica en 1936, cuando, por requerimiento expreso del Señor Ministro de Gobierno, el Subprefecto de Nor Yungas debe enviar al Prefecto los nombres de "vecinos notables de la provincia Nor Yungas a fin de reintegrar las Juntas Municipales de Coroico y Coripata"[9] . Las listas son las siguientes:

**VECINOS PROPUESTOS PARA LA JUNTA MUNICIPAL DE COROICO DE 1936**

| | | |
|---|---|---|
| **Presidente y decano** | Samuel Orozco | De la elección de 1933 |
| **Vocales propietarios** | Demetrio Diez de Medina | Ex – combatiente |
| **Vocales propietarios** | Luis Guachilla | Ex – combatiente |
| **Vocales propietarios** | Rómulo Jiménez | Ex – combatiente |
| **Vocales propietarios** | Evaristo Pérez | Ex – combatiente |
| **Vocales suplentes** | Máximo Salinas | Ex – combatiente |
| **Vocales suplentes** | Alberto Carranza | Ex – combatiente |

Fuente: elaboración en base a ALP/P-TD 2. 1936

Por otro lado, es necesario advertir que no tenemos verificación, si todas las personas sugeridas fueron aceptadas con un nombramiento; en tal sentido, sería interesante indagar sobre el grado de influencia que tenía la Subprefectura en lo que se refiere a la designación de los encargados de la Junta Municipal.

9 Al terminar, el documento hace referencia sobre los motivos por los cuales las personas han sido propuestas para ocupar los cargos: "por haber cumplido su deber con la patria y luego ser vecinos notables por aceptación del pueblo y estar conforme al Decreto Supremo del 30 de" (ALP/P-TD 2)

Ya en la década de 1940, parece ser que el haber sido excombatiente dejó de tener importancia, se volvió entonces a nombrar a los mismos vecinos que habían sido miembros anteriormente, etc. Es importante ver también que la subprefectura mantenía su influencia en el nombramiento de los miembros de las Juntas Municipales. También hemos encontrado ciertos casos especiales para años posteriores, como por ejemplo en 1940, son posesionados como Alcaldes Municipales dos personas ya citadas en los cuadros anteriores; Para Chulumani el Sr. Luís Alcazar y como Alcalde de Irupana el Sr. Donato Mercado. El primero se encuentra con licencia y, por ese motivo, durante el tiempo que le correspondía ejercer sus funciones, lo remplazaría el Sr. Guillermo Velez Bilbao[10].

## Los Corregidores

La función específica de los corregidores era el ser representante del gobierno central en los cantones. De esa manera, cobraba los impuestos, determinaba la prestación vial y otros. A finales del siglo XIX, con el decreto de 17 de mayo de 1881 en el art. 45º, se añade otra función más y se determina que: "los corregidores serán los agentes cantonales de caminos, encargados de vigilar el buen estado y conservación de ellos, y autorizados para aplicar las multas que prescriban las ordenanzas". En este aspecto, por lo tanto, dependían directamente de las Juntas de Caminos, a las que debían dar "cuenta mensual de las necesidades que notaren y multas que impusiesen".

Un caso interesante del cumplimiento de las funciones de los corregidores se dio en Coripata, para 1939 cuando, según dice una nota, el Corregidor era el único funcionario gubernamental que cumplía con sus funciones, "a pesar de tener un intendente militar en esa localidad". El corregidor efectuaba sus obligaciones completamente solo. Pero, como suplantaba las tareas del intendente militar, su actitud podía crear la discordia de las autoridades: "ya por su intemperancia diaria y por lo abusos que comete con los colonos de las provincias vecinas" [11].

Al contrario, también existían situaciones en que el ejercicio de su autoridad era nulo. Así, en el corregimiento de Milluguaya se encontraba en un abandono constante, pues su corregidor, "mas vive en la ciudad que en el lugar de sus funciones"[12].

En otros casos, el Corregidor aprovechaba de su autoridad y poder, como en el cantón de Suapi, donde la persona designada cometía abusos intolerables y exacciones a la raza indígena y a colonos que en su mayoría eran peruanos[13].

Para que alguien pudiera acceder al cargo de Corregidor, la población de una jurisdicción cantonal, es decir de cada cantón, debía elevar una lista de tres personas y proponerla a la Prefectura; la propuesta se la transmitía también al municipio.

En 1938, la posesión del Corregidor del cantón Chirca, Carlos Méndez, dio inicio a un reclamo de la población, la cual objetaba esa designación. De acuerdo al documento de objeción, la persona mencionada no era del vecindario y, por tanto, "significa la descalificación de todo [el] vecindario por la imposición de un extraño como autoridad política". Mencionaba, más adelante, que esa persona no sabía ni leer ni escribir y además de "ser ingrato a este pueblo". El nombrado, Carlos Méndez, en 1937, había accedido temporalmente al puesto, pero fue retirado por el Subprefecto, debido a que fue denunciado por haber cometido faltas graves. Por esos motivos, los pobladores pedían la reconsideración del nombramiento que, según ellos: "significa un ultraje al pueblo de Chirca". Además, concluyen la demanda proponiendo otros dos nombres de personas que eran ex-combatientes de la Guerra del Chaco[14].

La propuesta de candidatos para el puesto de Corregidor se hacía con varios meses de anticipación, como es el caso de las ternas presentadas para Nor Yungas, que fueron enviadas en noviembre de 1945, para que los nombramientos puedan realizarse a principios del año siguiente. Dicha propuesta fue enviada, al Prefecto, por el Sub Prefecto de la provincia. El Prefecto, a su turno, debía elegir directamente a la persona que creía adecuada para desempeñar la función[15].

Para 1933, en Coroico, de acuerdo a las nuevas disposiciones legislativas, se convocó a la población a reuniones con el fin de elegir a los corregidores; lo que sucedió es que las reuniones no se cumplieron como estaba previsto y, en consecuencia, se retrasó la designación de autoridades. Así, en diciembre de ese año los nombramientos todavía no se habían realizado[16].

10 ALP/P-TD Caja 112.
11 ALP/P-TD 2 1939.
12 ALP/P-TD 2 1939.
13 ALP/P-TD 2 1939.
14 Los Señores Ernesto Asturizaga y Lucas Rodríguez (ALP/P-TD Caja 111. 1938).
15 (ALP/P-TD1 1945)
16 ALP/P-TD1 1933

En Coripata, se posesionó a los corregidores suplentes, por votación popular y en cumplimiento del decreto reglamentario. En esa circunstancia el Presidente municipal Hector Jemio realizó un informe sobre la elección y la envió a la Prefectura. A partir de esos datos podemos darnos cuenta que el cargo de Corregidor dependía también de la intervención de la autoridad municipal, quien se preocupaba de que las designaciones tengan valor legal[17].

En otros casos, cuando la elección de corregidores no se realizaba oportunamente, el Prefecto podía tomar la iniciativa. Eso ocurrió en Nor Yungas a fines de 1932, cuando el prefecto pidió al Sub prefecto las listas de ternas para designar los corregidores de Caranavi y Suapi. De esa manera, el 2 de enero de 1933, fue nombrado Corregidor de Coripata el señor Hector Jemio ya nombrado anteriormente quien desempeñaba el cargo de Presidente del Concejo Municipal de ese lugar[18].

Es interesante, por otro lado, resaltar que algunas familias, cuyos apellidos se ven en las listas que presentamos seguidamente, mantuvieron a sus miembros como corregidores, o fueron postulados en las ternas en sucesivos años; es decir, existe una continuidad familiar en la designación de los mismos funcionarios. Para una mejor explicación, presento el siguiente cuadro:

**LISTA DE TERNAS Y CORREGIDORES PARA 1935 Y 1936**

| Corregidor en 1935 | Lugar | Para Corregidor de 1936 | Lugar |
|---|---|---|---|
| Ignacio Alcazar | Ocobaya | Ventura Alcazar | Ocobaya |
| Silvestre Uría | Yanacachi | Edmundo Uría | Yanacahci |
| Florencio Portugal (Corregidor en 1933) | Tajma | Felipe Portugal | Tajma |
| Demetrio Reguerín | Laza | Teófilo Reguerín | Laza |
| Ignacio Alcazar | Ocobaya | Ignacio Alcazar | Chicaloma (1933) |

Fuente: Elaboración propia en base a: ALP/P-TD Caja 108. 1933, ALP/P-TD Caja 110 de febrero, septiembre y 23 de diciembre de 1935.

Una forma de saber como funcionaba el poder local, y como se concentraba alrededor de ciertas personas y familias, es a través del relevo de los apellidos que se encuentran en las nóminas de los dos años analizados. Varias veces se percibe que los apellidos se repiten. En Ocobaya se puede ver dos personas distintas pero con el mismo apellido; el mismo caso en Yanacachi, Tajma y Laza. Caso particular es el de Ignacio Alcazar que para el primer año citado se encontraba en Ocobaya y luego, para el segundo, en Chicaloma.

### Otras Juntas y Comités Locales

En las poblaciones de Yungas, en el periodo que nos interesa, fueron surgiendo y formándose muchas Juntas y Comités Locales, la mayoría de los cuales tenían la intención de concretizar una serie de mejoras, progreso y desarrollo para las dos provincias yungueñas.

De acuerdo a los objetivos específicos de estos comités y juntas, se ha ordenado de la siguiente manera:

- Juntas de vecinos
- Comités locales de desarrollo
- Organizaciones de productores

### a) Juntas de vecinos

Las Juntas de vecinos, se encontraban generalmente en los pueblos y formaban parte los propietarios de las casas del pueblo y en algunos casos los trabajadores de haciendas.

Para 1936, el apoyo de las Juntas Vecinales de los pueblos se hace importante para su propio progreso. La composición de estas Juntas permite ver el rol que tenían las distintas personas en las decisiones locales y en su participación del poder. Así por ejemplo, en Villa Aspiazu, la nueva Junta de Vecinos designada en asamblea ordinaria era la siguiente:

17 ALP/PT-D 1 1933
18 ALP/P-TD 1 1933

En 1939, también en Huancané, es nombrado Presidente de la Junta Municipal, por esa población el general Ángel Ayoroa. El nombramiento se hizo en mérito a su prestigio y su buena voluntad según dice el documento de nombramiento; pues se ocupaba siempre del desarrollo del pueblo. El vecindario lo designa además "personero ante el gobierno y las altas autoridades" para que él solicite la cooperación para las diversas obras que se tenían que realizar. Otro objetivo importante era lograr la autonomía administrativa de la Junta, proyecto que trataba de "frustrarlo al Alcalde Alcazar", quien se negaba conocer el decreto que creó las Juntas Vecinales, para administrar los fondos de cada localidad. Asimismo, la Junta había informado al Prefecto y al Ministerio de Gobierno sobre la actuación del Alcalde de Chulumani: "quien en su afán de disociar este pueblo [estaba] creando una nueva Junta Vecinal compuesta por el agente y dos vecinos". La pretendida junta solo fue elegida por algo más de treinta votos; eso se hacía constar a la Prefectura, para que ella garantice "el deber de las altas autoridades es mantener la tranquilidad y armonía de los pueblos; que es el punto fundamental para su nota y progreso de este pueblo"[19].

Dos años después, en 1941, se establece una nueva Junta de Vecinos, de la cual, sus miembros se ponen de acuerdo y se movilizan para recoger todos los fondos pertenecientes al pueblo, que se encontraba en la Tesorería de la Prefectura y en la caja del municipio de Chulumani. El encargado de llevar a cabo esa iniciativa era el Sr. Abel Soliz.

**JUNTA DE VECINOS DE HUANCANÉ EN 1941**

| | |
|---|---|
| Sr. Ventura Tamayo | **PRESIDENTE** |
| Sr. Abel Soliz | **TESORERO** |
| Sr. Eloy Velez | **SECRETARIO** |
| Sres. Pedro Cazuriaga y Felipe Tamayo | **VOCALES** |
| Corregidor y Agente Municipal. | |

Fuente: elaboración en base a: ALP/P-TD Caja 112. 1941

### b) Comités locales de desarrollo

Los Comités Locales de Desarrollo, son las agrupaciones que generalmente estaban dentro de los pueblos, y tenían objetivos particulares y los que presento a continuación, solamente son los que se interesan del desarrollo regional.

En 1934 ya estaba formado en Coroico el Comité pro-pavimentación. El Comité era totalmente independiente de la Junta Municipal, por lo cual no recibía el apoyo necesario, a pesar de que su presidente y otras personas componentes formaban parte de otras instituciones que podían acudir en su auxilio económico. Lo que se advierte es que el Comité se moviliza para sensibilizar a la Sociedad de Propietarios de Yungas, para que ponga todo su empeño en la promoción de la obra de pavimentación del pueblo [20].

Para el pueblo de Coripata, el mismo año de 1937, se organizó el Comité pro Luz Eléctrica, bajo la iniciativa de la Sociedad de Propietarios y los auspicios de la Alcaldía Municipal. Esta última se preocuparía de financiar la compra de una maquinaria hidroeléctrica. Por tratarse de un proyecto para el progreso urbano del pueblo, el Comité solicitó el apoyo de la Prefectura. La directiva del Comité para la Luz Eléctrica estaba conformada de la siguiente manera:

**COMITÉ PRO LUZ ELÉCTRICA DE CORIPATA EN 1937**

| | |
|---|---|
| Angel M. Tellería | **Presidente** |
| Abel Castañón y Q. | **Vicepresidente** |
| Manuel Vera C. | **Secretario 1º** |
| Juan R. Guillen | **Secretario 2º** |
| José Delgado V. | **Tesorero** |
| Cura Alejandro Sanjinez, Dr. Carlos Swett, Notario Max Loza H. | **Vocales** |

Fuente: ALP/P-TD 2 1937

Como podemos observar el cuadro anterior se sigue encontrando nombres y apellidos conocidos, los mismos ya nombrados anteriormente se encuentran formando parte de las Juntas Municipales y/o de otros Comités; comprobando de ésta manera el control que tenían ciertas familias y personas en las distintas partes de Los Yungas.

19 ALP/P-TD Caja 111. 1939
20 ALP/P-TD 1. 1934

El año 1938, el Comité pro Luz Eléctrica vio cumplidos sus objetivos fundamentales, pues se logró la compra de maquinaria y material destinado a la producción y suministro de energía y luz eléctrica. El documento donde se registra dicha compra; dice: "Don Angel Tellería M. Alcalde Municipal, la comisión pro luz eléctrica compuesta por los señores Juan Ricardo Guillén y Manuel Vera y la Sociedad de Propietarios representada por su presidente D Julio C. Alborta y el secretario Florencio Rocabado por una parte compradores y por otra como vendedores los señores Ing. B. Madejovasky, su sociedad anónima *Ceskomorauska-Kolber Darek SA*. de Praga"[21].

En 1939, el Sub Prefecto y el Alcalde Municipal de Coroico se trasladan hasta Huancané, para verificar una supuesta irregularidad a nivel de la organización y del manejo de fondos. Para esa ocasión forman la Junta de Obras Públicas que daría continuidad a los trabajos que ya se habían iniciado. La situación se pone bajo el control de la Alcaldía Municipal Sr. Luís Alcázar -Alcalde Municipal- y se establece la directiva.

**DIRECTIVA DE LA JUNTA DE OBRAS PÚBLICAS EN 1939**

| | |
|---|---|
| Florencio Velez | **Presidente** |
| Arturo Rocabado | **Vicepresidente** |
| Alfredo Dick | **Secretario** |
| Dámaso Tristan | **Tesorero** |
| Juan Hurtado y Froilán Luna | **Vocales** |
| Corregidor y agente municipal, | **miembros natos** |

Fuente: elaboración en base a ALP/P-TD Caja 111. 1939

Otro Comité importante para la región es el Comité pro Hospital de Coroico, establecido antes de 1941, del cual el objetivo principal era la construcción del centro hospitalario. Para 1941, se puede encontrar al Dr. Gregorio Saldaña quien es reelegido en su cargo.

En 1943, se organiza la Junta Impulsora de Vecinos de Suapi, cuyo objetivo principal era de recoger el impuesto único que le corresponde al cantón. El impuesto será destinado "al progreso del pueblo de Suapi, que era, en la época, uno de los más importantes centros de la industria cafetalera de la república". El beneficio del impuesto debía recogerse de la Junta Municipal, la cual pide, a su vez, que la Prefectura cumpla con el compromiso. En ese procedimiento se exige que el control de las inversiones y el uso del monto del impuesto correspondiente sean asegurados por la Alcaldía. Se dice además que "los personeros de la citada Junta son de reconocida solvencia" [22]

Uno de los últimos Comités encontrados es el Comité pro-obras públicas de Sud Yungas que para 1948, realizó un abono para el Comité pro IV centenario de La Paz [23]

### c) Organizaciones de productores

Las Organizaciones de Productores, son las que se encargan particularmente del desarrollo de la agricultura y productividad de la región.

El Sindicato Boliviano de la Quina, se encargaba tanto de la extracción, como de la exportación de este producto, la misma ya funcionaba antes de 1944, pero es para este año que podemos encontrar la reorganización de su directorio.

**DIRECTORIO DEL SINDICATO BOLIVIANO DE LA QUININA EN 1944**

| | |
|---|---|
| Sr. Abel Pacheco | **Presidente** |
| Sr. Guillermo Velez Bilbao | **Vicepresidente** |
| Sr. José Salas | **Secretario** |
| Sr. Mariano Ascárraga | **Tesorero** |
| Sres. Enrique Riero T. y Nataniel Urey | **Vocales** |

Fuente: ALP/AC Caja 19. 1944

La misma nota pide colaboración a la Aduana en la defensa "de las finalidades perseguidas por el sindicato", para con el directorio.

21 ALP/P-TD 2 1938
22 ALP/P-TD1* 1943
23 ALP/AC Caja 4 1949

Por otro lado, el 20 de Junio de 1945 se constituyó la Sociedad Agrícola Industrial José María Gamarra S.A.; sobre la base de las propiedades inmuebles rústicas y urbanas del señor Dr. José María Gamarra. El capital de despegue era el monto de Bs. 50.000.000 cuyo destino sería el fomento agrícola en sus propiedades de Yungas y del Altiplano y el comercio de sus productos correspondientes, especialmente la coca, el café y las frutas del país. La gerencia de la Sociedad agrícola estuvo a cargo de José Gamarra Z.[24]

Finalmente, en 1948, se forma la nueva Corporación de Productores de Coca de Bolivia, que según el documento encontrado, sus principales componentes son las personas notables de la región. Podemos notar que el prefecto de La Paz, atendiendo a la solicitud motivada por el hecho de la extracción de la coca nacional a la Republica Argentina, dio luz verde a la formación de la Corporación de Productores de Coca de Bolivia, auspiciada por la Sociedad de Propietarios de Yungas. Esa corporación tenía por meta evitar la dependencia en la cual, hasta esa fecha, se encontraban los agricultores de Yungas, con relación a los comerciantes de coca argentinos. Estos últimos, imponían los precios de compra en la Quiaca para obtener luego pingües utilidades en los centros de consumo argentinos de las provincias de Salta, Jujuy y Tucumán[25].

Existía también la Sociedad Rural Boliviana, con sus distintas filiales, que aglutinaba a todos los propietarios del país. Sus objetivos se dirigían tanto hacia una "modernización" de sus haciendas – limitada a la compra de ganado fino y de proyectos de arborización,- como a la defensa del sistema de haciendas frente a la opinión pública (Soux 1999, 120).

## Conclusiones

Al presentar una pequeña parte de la historia de los Yungas de La Paz, puedo ver que los grupos establecidos en esta región han sido muy importantes para el desarrollo regional, teniendo en cuenta que "desarrollo" es un avance en cuanto a las necesidades de la región que como idea principal es la apertura de la vialidad, así como la salubridad, con el apoyo a la construcción del Hospital, como la luz eléctrica y otros ya estudiados.

Estos grupos establecidos, llamados en la presente ponencia "poderes locales" unos que responden a la organización estatal y otros a nivel municipal; los dos con las ideas de mejorar la región. Por lo tanto respondiendo a la primera pregunta, que el poder local estaba formado por varios grupos de personas que vivían en la región; y a la segunda pregunta, que el interés de estos poderes locales es el desarrollo regional.

Las instancias que representan el poder local son, las Subprefecturas, las Juntas Municipales, los Corregidores y las Juntas y Comités Locales, y otros que posteriormente serán trabajados. La primera, como representante del poder central; las Juntas Municipales, como trabajadores directos en los pueblos; los Corregidores con la tarea principal del desarrollo de la vialidad, siendo también representantes del poder central. Y por último las Juntas y Comités Locales. Todos querían el avance de la región, cada uno con sus particularidades.

Este poder local de una u otra forma logró cumplir con sus objetivos principales durante las dos décadas del estudio, principalmente en lo que respecta a la vialidad.

Las Juntas de vecinos eran organizadas en cada pueblo donde estaban registrados los vecinos y generalmente se ocupaban de las mejoras del lugar. Para 1936, el apoyo de las Juntas vecinales de los pueblos se hace importante para su propio progreso. La composición de estas Juntas permite ver el rol que tenían las distintas personas en las decisiones locales y en su participación del poder. Así por ejemplo, en Villa Aspiazu, la nueva Junta de vecinos designada en asamblea ordinaria era la siguiente:

24 ALP/AC Caja 12. 1945
25 ALP/AC Caja 3. 1948

**CUADRO Nº JUNTA DE VECINOS DE VILLA ASPIAZU PARA 1936**

| NOMBRE | CARGO |
|---|---|
| Sr. Tcnel. Ángel Tellería | **PRESIDENTE HONORARIO** |
| Sr. Rafael Belmonte C. | **VICEPRESIDENTE** |
| Sr. José Belmonte C. | **PRESIDENTE ACTIVO** |
| Sr. José Quiroz | **VICEPRESIDENTE** |
| Sr. Rosendo Montesinos | **FISCAL GENERAL** |
| Sr. Florencio Ramírez | **SECRETARIO DE HACIENDA** |
| Sr. Tomás del Solar | **SECRETARIO DE ACTAS** |
| Sr. Luís Quiroz | **STRIO. DE CORRESPONDENCIA** |
| Sr. Justo Zumarán | **SECRETARIO DE CULTURA** |
| Sr. Abel Claure | **SECRETARIO DE DEPORTES** |
| Sres. Mariano Tellería, Bacilio Aguirre, Lorenzo Villalba, Jenaro del Solar y Alfredo Ayoroa | **CONSEJEROS** |

Fuente: elaboración en base a ALP/P-TD 110, 1936

Con el cuadro anterior podemos ver que algunos apellidos se repiten en la conformación de un mismo año, como es el caso del Tcnel. Angel Tellería que es Presidente Honorario y el señor Mariano Tellería que es consejero de la Junta de Vecinos de este lugar. Caso parecido es de los señores Rafael Belmonte C. y José Belmonte C. quienes desempeñaban los cargos de Vicepresidente y Presidente activo respectivamente.

## Fuentes documentales

Archivo de La Paz: Fondo Prefectura. Tesoro Departamental (P-TD)

Archivo de La Paz: Fondo Aduana de la Coca (AC)

## Bibliografía


BRIDIKHINA, Eugenia
1997 *Coca, dinero o jornales. La situación económico social de los ex esclavos negros en Nor – Yungas, segunda mitad del siglo XIX.* En: **El siglo XIX Bolivia y América Latina**. IFEA, Coordinadora de Historia. Ed. Muela del Diablo: La Paz.

CAJIAS DE LA VEGA, Magdalena y Fernando
1995 **Historia de Bolivia, historia de la coca**. BHN: La Paz.

CARTER, Willam y MAMANI, Mauricio
1986 **Coca en Bolivia**. Juventud: La Paz.

CORDEPAZ
1974 **El desarrollo regional de La Paz. Mesa redonda 28 - 31 de enero**. CORDEPAZ. La Paz.

COSTA ARDUZ, Rolando
1977 **Las provincias de Nor y Sud Yungas**. La Paz.

ESCOBARI, Laura
s/f **Élites en la colonia. Españoles y caciques**. Cuadernos de Historia.

FOSSATI, Humberto
1948 **Monografía Nor y Sud Yungas**. Renacimiento: La Paz.

IRUROZQUI, Marta
1994 **La Armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880 - 1920**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco.

LAURA BARRON, Roberto
2003 **Constitución de la Oligarquía paceña 1870 - 1900**. Instituto de Investigaciones en Ciencias Políticas, U. M. S. A: La Paz.

MENDIETA, Pilar
1998 **La ciudad de La Paz y el poder Local**.

MENESES, Raúl
1945 **En Bolivia está Yungas**. Imp. Artística: La Paz.
1948 *Nor Yungas*. En: **IV Centenario de la ciudad de La Paz**.
1948 *Sud Yungas*. En: **IV Centenario de la ciudad de La Paz**.

MORALES, José Agustín
1929 **Monografía de las provincias de Nor y Sur Yungas**. Imp. Artística: La Paz.

TEJADA Sorzano, J. L.
1918 **El ferrocarril de La paz a Yungas**. Comunicación dirigida al Sr. Ministro de fomento en representación de la provincia Sud Yungas. Imprenta Artística. La Paz.

PRUDENCIO
1974 *El desarrollo regional de La Paz*. En: **Desarrollo Regional de La Paz. Mesa redonda 28 - 31 de enero** CORDEPAZ.

QAYUM, Seemin
1996 *Espacio y poder: La elite paceña en el "periodo geográfico"*. En: Xavier Albó **La integración surandina cinco siglos después, estudios y debates regionales andinos**. Comp.

SOCIEDAD DE PROPIETARIOS DE YUNGAS
S/D [1933] **Informe del directorio**.

SORIA GALVARRO,
1974 *El desarrollo regional de La Paz*. En: **Mesa redonda 28 - 31 de enero**. CORDEPAZ

SOUX, María Luisa
1993 **La coca liberal, Producción y circulación a principios del siglo XX**. Cocayapu. La Paz.
1998 *Del latifundio a la reforma agraria*. En: **Historia y Cultura**, N° 25.: Sociedad Boliviana de Historia. Ed. Don Bosco: La Paz.

ZALLES C., Solange L. y YUCRA, Gastón
2006 **El poder local en Los Yungas de La Paz**. Ponencia para el IV Encuentro de Estudios Bolivianos. ABNB: Sucre.

ZALLES C., Solange L.
2005 *Creación y funciones de la Sociedad de Propietarios de Los Yungas*. En: **ENCUENTRO I. Revista de estudiantes investigadores**. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UMSA. La Paz.
2006 *La Sociedad de Propietarios de Yungas y su visión de progreso: Orígenes, logros y conflictos*. En: **RAE XIX**. MUSEF.

# Control espacial y conflictos sociales en el cantón Santiago de Huata durante el siglo XIX

*Froilán Mamani Humérez*[1]

La acción de controlar y ocupar los espacios andinos frecuentemente implicaba el surgimiento de conflictos sociales. Así, en la sociedad andina, en general, el conflicto era cosa común, y las autoridades comunales como los jilaqatas, la tercera parte del año se mantenían ocupados en la resolución de los pleitos familiares y comunales. Pero, en este punto, hay que aclarar que el conflicto no es característica exclusiva de ciertas sociedades, sino del conjunto de los seres humanos en el mundo entero, que luchan por la apropiación de los espacios.

En el presente trabajo el concepto de conflicto no es entendido en el sentido simplemente de acontecimiento o a partir de si es deseable o indeseable[2], sino en el sentido de proceso, tal como manifiesta Howard: "Aunque el término conflicto tiene la connotación de acontecimiento, es más útil concebirlo como un proceso que recoge la secuencia de respuestas o reacciones que mutuamente experimentan las partes en pugna. Describir los conflictos como un conjunto de etapas conlleva la identificación de diferentes acciones y percepciones asociadas a determinadas fases." (Howard, 1995: 40). En este sentido, se puede decir, que el conflicto, no es un hecho que surja de una situación planificada previamente. Por ejemplo, en la región andina, el surgimiento de un conflicto, generalmente obedecía a una serie de factores relacionados con el uso y la distribución de la tierra.

En Santiago de Huata, durante el siglo XIX, los propietarios, los comunarios de hacienda y los comunarios de ayllu, en general, participaban de una serie de conflictos por la ocupación de tierras. Los factores más conocidos tuvieron que ver con los problemas en el aprovechamiento de la tierra, de lo que se derivaban problemas de linderos con sus vecinos, robo de ganado, litigios sobre tierras, por deudas, etc.

Una serie de estrategias y mecanismos intervinieron en este proceso. En este contexto la institución de la comunidad se convirtió también en un factor de poder sobre el territorio. La población andina para retener sus tierras se respaldaba en la organización comunal y en las prácticas agropecuarias heredadas de tiempos ancestrales. Así, la agrupación en comunidades en la región andina, no responde simplemente al ideal de igualdad, sino que ésta se presenta como una estrategia de poder frente a otros grupos que luchan por el control de los espacios y sus recursos. Comunitariamente pudieron defenderse y ayudarse con mayor eficacia frente a las situaciones adversas. A este respecto Guardia manifiesta que: "Si las comunidades han sobrevivido hasta nuestros días, esto se explica no sólo por un sentimiento tradicional arraigado entre los naturales, sino principalmente porque representan un refugio y un medio de defensa." (Guardia, 1962: 151)

El trabajo colectivo más que un ideal de comunidad era una necesidad entre las poblaciones andinas. Es decir que era una estrategia de control espacial. Pero, "hay una tendencia a ver la cooperación en la producción como algo exterior a la misma, siempre y cuando el provecho sea privado y el trabajo no tenga como base el asalariamiento de los trabajadores. Así, erróneamente se interpreta la cooperación en grupos de ayni, en faenas comunales, en grupos de mink'a (cuando no es trabajo asalariado), como vinculada a ciertas tradiciones y no a las necesidades que surgen de la producción y formas de trabajo que permiten la subsistencia de los grupos familiares." (Golte, 1980: 79) En este sentido los diferentes conflictos que se generaron a lo largo de la historia de las comunidades de Santiago de Huata, se apoyaron en la existencia de grupos nucleares y dispersos.

De estos pleitos surgieron diferentes estrategias legales en las comunidades y haciendas. Se recurría a los arreglos personales, a la justicia comunitaria de ayllu y a la justicia del Estado a través de autoridades locales. Se incrementó, desde mediados del siglo XIX, en los conflictos mayores la importancia de la justicia estatal. Justamente porque la práctica legal constante por parte de los comunarios, se hizo

1 froilan@gmail.com

2 Los estudios sobre los conflictos del área rural en la época republicana, principalmente buscan asociar éstos, simplemente a luchas ideológicas o políticas. Por ejemplo, se decía de los conflictos locales de los comunarios : "Las guerras privadas sobre linderos parten de la obsesión o absoluta ignorancia de la raza indigenal, cuyo estado intelectual corresponde a la edad media europea, en que se practicaban luchas y violencia sobre la propiedad raíz." (Citado en Jáuregui, 1991: 163)

cada vez más general entre ellos, principalmente, entre las autoridades que intervenían en estos asuntos. Es decir, hubo una recuperación constante por las leyes escritas por parte de los que participaban en los pleitos particulares y generales. Los comunarios combinaban una serie de derechos en sus reclamos, mecanismos tradicionales de tipo comunal y de estatales de la nueva legislación. Para mantener el sistema de producción en tierras dispersas, optaron por inscribir algunos espacios de manera proindivisa. Otra parte de las tierras, particularmente las que se encontraban en los alrededores de su casa, inscribían en la forma individual, a través de la compra o consolidación por revisita.

Respecto a los mecanismos violentos, que utilizaron las comunidades ayllu, en épocas de conflicto, Raúl Calderón manifiesta que: "en el altiplano paceño, las comunidades indígenas lograron sobrevivir luchando empecinadamente en momentos en que estuvieron bajo ataque. En su lucha, las comunidades recurrieron a una variedad de métodos. Emplearon recursos legales para defender sus tierras o tratar de recuperarlas. Con frecuencia, los recursos legales solos no fueron suficientes. Consecuentemente, los comunarios recurrieron a acciones violentas. Era común que durante la duración de un proceso legal, se llevaran a cabo acciones violentas como mecanismos de presión." (Calderón, 1991: 145) Hay que aclarar que estos conflictos no solo se presentaban entre comunidades ayllu y el Estado, sino existían también conflictos internos, muchas veces violentos.

No hay sociedad que se escape de la violencia o de la amenaza de su utilización (Howard, 1995). En general, las comunidades de Santiago de Huata mantuvieron una serie de conflictos relacionados con el espacio y sus recursos. Numerosas invasiones de espacios sucedieron en diferentes periodos de la historia del cantón Santiago de Huata. "La Población cumunaria también recurrió a la violencia para luchar por sus intereses. Cuando los recursos legales quedaban agotados, cuando se quería recuperar tierras que habían pertenecido a la comunidad o cuando era necesario adoptar medidas defensivas, las comunidades emplearon las acciones violentas. Por lo general, estas acciones estaban ligadas a procesos legales previos, simultáneos o posteriores." (Calderón, 1991: 149)

## El espacio de Santiago de Huata

La península que actualmente se conoce con el nombre de Santiago de Huata, constituyó, entre 1825 hasta aproximadamente 1980, el cantón Santiago de Huata. Este cantón fue establecido sobre el espacio del antiguo Curato de Santiago de Huata, que se instauró en la época colonial a partir de 1779.

Esta región[3], curato en la época colonial y políticamente designada como cantón en la época republicana, limitaba al sureste con Huarina; al Este y Noreste con Achacachi ; al Oeste limitaba con el lago Titicaca y Copacabana, y al sur con Tiquina.

> /…/ esta queda al norte parte del poniente por donde hace orizonte a la vista, se interna por la parte y naciente, como tres leguas hasta serca de Achacachi, y por la parte del sur hasta Guarina, esto es como seis leguas, el estrecho de tiquina queda al sur oeste a las cinco leguas, al sur el serro de Jipe alto, frio yntempestuoso, /…/. Los términos de este curato llegan hasta los altos de Ancoamaya por el lado de tiquina, esta es hacienda de los padres de la merced, y esta a la orilla de la laguna que se forma del estrecho con una llanura que se interna entre los serros, y por el lado de Achacachi hasta el rio de Chaavira, y por el del sur hasta la hacienda de Chua /…/ [4]

De acuerdo a coordenadas geográficas, la península de Santiago de Huata se halla ubicada entre los 16º 00' 30'' y los 16º 08' 10'' de latitud sur y entre los 68º 45' 30''y 68º 50' 00'' de longitud occidental. Es una región ubicada al este del lago Titicaca, en la región de Omasuyos. Se caracteriza por un área de terreno irregular, donde existen algunas planicies y valles en las orillas del lago y altas montañas que son parte de las serranías interaltiplánicas. El relieve tiene una variación de 3.810 a 4.578 m.s.n.m.[5]

Geológicamente, la península de Santiago de Huata, muestra dos características importantes: al oeste y norte la península se compone de áreas rocosas de origen devónico, al este y en la zona central se encuentran las áreas de lavas pertenecientes a volcanismo cuaternario del plio-pleistoceno.(Lémuz, 2000: 39) La región está dominada por dos complejos minerales: El complejo Escoma[6] que forma casi la

3 La noción de región es utilizada en este trabajo como una porción del espacio que presenta relaciones de diversas índoles, socio-económicas y socio-culturales, con ciertas características de coherencia y una determinada identidad. (Meot, s/a ; 13)
4 ANB/Minas, 1822. 895 F.112
5 Datos del Instituto Geográfico Militar. 2000
6 En el grupo del complejo Escoma se encuentran "una secuencia de bajas serranías con cimas redondeadas e irregulares, sus valles presentan un origen fluvio lacustre, mientras que sus montañas muestran el efecto de la fuerza eólica desarrollada sobre las cimas. Los suelos son por lo general franco-arcilloso-arenoso y arenosos, franco-limosos y franco-arenosos. Poseen bajo nivel de nutrientes y un PH que va de neutro a ácido. La zona mantiene un abundante afloramiento rocoso, especialmente en la zona de estructura devónica." (Lémuz, 2000:39-40)

totalidad de la Península de Santiago de Huata y el Complejo Pucarani[7] que compone sólo una pequeña parte del territorio en la zona noreste denominada Carmen Lipe. (Lémuz, 2.000)

La principal característica de esta península es la existencia de cerros altos como el Qhapiki y el Jipi, de los cuales D'orbigny manifestaba: "al oeste /de Achacachi/ un maciso enorme de arenisca gris a menudo muy duro, que juzgué perteneciente a los terrenos devonianos, sin que la presencia de fósiles me diera la prueba positiva. Estas areniscas forman un cerro bastante elevado que vá a morir por los dos lados sobre las riberas del lago, dominando la villa de Santiago de Huata."(D'Orbigny, 1907: 26)

Santiago de Huata se caracteriza por tener un clima favorable, debido al microclima proporcionado por el Lago Titicaca. Su clima es más templado con relación a otras zonas de Omasuyos y el resto del altiplano sur central. Esta situación permite la conformación de diversos paisajes, y se pueden distinguir diferentes zonas productivas según los niveles ecológicos.

La existencia de los distintos recursos naturales, en la zona, dio lugar aprovechamiento de sus ventajas. Desde la época anterior a la presencia española, fue importante la actividad agrícola y ganadera. La crianza de animales se incrementó con la inclusión de ganado vacuno y ovejuno en la época colonial. "Poco a poco se difunden en los Andes los animales procedentes de Europa: bovinos, porcinos, caprinos, caballos y asnos; las mulas desempeñan un importante papel como animales de carga, y compiten con los camélidos en las punas. En los pisos más bajos, estos animales contribuyen a la transformación de los bosques en landas. Se trata de una ganadería extensiva, sin establos, que ocupa mucho espacio." (Morlón, 1996: 15) En la época colonial en el entorno del lago Titicaca, particularmente en Omasuyos, existía importante cantidad de ganado traído de España. "Al rededor de la laguna en todo su contorno hay también muchas estancias de ganado, /…/, y arto bacuno y obexuno del que vino de España, y, la mayor cantidad, de ganado de la tierra, el que es un género de carneros /…/." (Morlón, 1996: 47)

Los recursos existentes en la mayoría de las zonas circundantes al lago Titicaca dieron lugar al interés de muchas personas que tenían intenciones de desarrollar la explotación agraria y ganadera. Hacia 1646, se realizó la visita de Gerónimo Luis de Cabrera a la provincia de Omasuyos, en el cual decía: "Las tierras de estas provincias an sido de estancias de ganados como de sementeras y aviendose representado que muchas están compuestas por muy bajo precio y que resultaría muy grande aprovechamiento /…/"[8] En la época republicana, se incrementaron estas actividades a través del aumento de las haciendas, que aprovecharon sus ventajas, para una mayor producción agrícola y ganadera.

Las haciendas de Santiago de Huata, surgieron sobre las antiguas estancias de ganado de las comunidades, principalmente en espacios de mitimaes. Luego se extendieron a lugares del plano lacustre o en las riberas de los ríos. Esta situación significó un aprovechamiento mayor de las aguas, para una mayor producción agrícola y ganadera a través del riego. El cultivo a secano, en general, estaba a cargo de los practicantes de la agricultura tradicional (agricultura de autoconsumo). Las comunidades de ayllu o ayllu (Huarcaya, Axllata, Pucuru, Quilluru, Tauca y Kalaque), en general, tenían el control de gran parte de los recursos del lago Titicaca.

Los ríos más importantes de la región son: Saquena, Pahana, Bello, Phorejoni, Japuraya y Chawira. En la parte central de la región de Santiago de Huata, a lo largo del río Pahana y el río Bello, estaba ubicada la hacienda de Pahana. Esta situación permitió el establecimiento de algunos molinos de agua, muy importantes en la época republicana. En esta misma zona estaba la hacienda Chancoroma, ubicada cerca de la laguna del mismo nombre. Cerca del río Bello, se había establecido el pueblo de Santiago de Huata, y la propiedad mas importante fue la de Wanchuyu. Hacia el este, sobre el río Japuraya y Chawira, estaban ubicadas las haciendas de Cachilipe, Lipe, Japuraya, Jaqirana y Wanaku. Al suroeste, sobre el río Saquena y Phorejoni, estaban ubicadas las haciendas de Phorejoni, Saquena, Iquicachi, Uricachi, Mohomó, Cocotoni, Willkawaya y otras. En la zona sur, a orillas del lago se encontraban las siguientes haciendas: Janq'u Amaya, Chua, Compi y Capilaya.

## Conflictos por el control de los espacios andinos

Uno de los principales factores de la lucha por la ocupación de los espacios es el control de los recursos naturales estratégicos. Esta situación dio lugar a la constante transformación de las fronteras geopolíticas. En el mundo entero, desde antiguas épocas, la lucha por el control de los espacios ha dado lugar a diversos conflictos fronterizos. El crecimiento económico, social, demográfico y otros factores han contribuido

7 "Resulta en algunas áreas escasamente drenados por lo que es común la formación de suelos negruscos, húmedos, azul verduzco, y pardos en sectores de mayor drenaje. Se los puede clasificar dentro de los suelos areno-francosos a franco-arcillosos, suavemente ácidos a suavemente alcalinos." (Lémuz, 2000: 40)

8 ALP/Visita de Gerónimo Luis de Cabrera. OA. 1646, C4. D1.Fol. 7

para que continentes, países y regiones estén en constante lucha por el espacio. De esta manera las transformaciones de las fronteras son la muestra clara de estas luchas por el control espacial.

Durante el siglo XIX, con el avance de la economía de mercado, en diferentes lugares del mundo se intensificaron las transformaciones limítrofes. Diferentes países comenzaron a definir sus fronteras, otros países como EE. UU., con el fin de controlar recursos estratégicos ampliaron el control sobre los espacios.

La historia de Bolivia del siglo XIX demuestra claramente esa transformación de las fronteras, cuando en este siglo perdió territorios estratégicos como fue el caso del Litoral a través de una guerra con Chile en 1879.

Estas dinámicas de lucha por los espacios no se dieron sólo en el ámbito mundial, continental o regional, la lucha por los espacios también se dio en ámbitos locales, llegando inclusive a los ámbitos familiares de ocupación espacial. En Bolivia, los conflictos por linderos, entre comunidades y entre comunidades y particulares, tienen una larga historia. Aún hoy, se presentan problemas de linderos entre las comunidades y pueblos rurales. Actualmente, existen diferentes zonas del país donde no se han solucionado los problemas de tierras, razón por la que persisten los conflictos de distribución territorial. Generalmente, las investigaciones históricas, muestran este aspecto sólo como conflictos de tierras entre las comunidades rurales y el Estado, dejando de lado las luchas locales por el control espacial.

En un marco general de luchas espaciales, las luchas locales por el control espacial tuvieron resultados negativos para algunos grupos y favorables para otros, en una relación de poder continua, que permite una acumulación de riquezas a unos, y perder sus condiciones económicas mínimas a otros.

## Conflictos por linderos en las comunidades y haciendas de Santiago de Huata

Desde la época prehispánica, cada familia y comunidad, mantenía un gran respeto hacia los linderos y mojones establecidos entre parcelas y comunidades. A este respecto Harris (1997) señala, que: "Existen muchas evidencias de que las sociedades que los españoles invadieron en los Andes tenían un gran respeto por los mojones, mediante los cuales fueron establecidos los límites entre un terreno y otro, un grupo y otro, una provincia y otra." (Harris, 1997: 364) Entre los elementos que se tomaban en cuenta como indicadores de los límites, estaban las características físicas del terreno en relación a la necesidad agropecuaria.

Pero, a lo largo del tiempo, las transformaciones sociales, implicaron la lucha por los linderos y los mojones. Las comunidades de ayllu, las comunidades de hacienda y los dueños de las haciendas, mantuvieron relaciones conflictivas por la posesión de tierras de cultivo y principalmente por áreas de pastoreo. En muchos casos, el conflicto comenzaba con la apropiación o invasión de las tierras de pastoreo o pastizales, por ejemplo, durante los periodos de demanda de lana en el mercado externo.

El antecedente más lejano, en Santiago de Huata, del cual se tiene referencia, data de la época colonial, hacia 1658, año en que se presentó un conflicto entre la comunidad Inga y la estancia de Mohomó. Esta situación tenía que ver con la posesión de la estancia de Uricachi que fue anexada a la de Mohomó por Juan de Herrera Girón (Cura propietario) en perjuicio de la comunidad Inga. Los comunarios durante la Visita de Gerónimo Luis de Cabrera lograron restituir algunas de sus tierras a través de la presentación de documentos y la compra. Durante la misma época Juan Herrera tuvo conflictos semejantes con otras comunidades de ayllu de la zona.[9]

En los primeros años de la época republicana se sucedieron una serie de conflictos por la ocupación de espacios en Santiago de Huata. Una de estas disputas por espacios se dio en la zona sur de este cantón. La zona ocupaba por la hacienda de Chua y la comunidad de ayllu de Tauca fue el escenario en el que se llevaron acabo numerosos conflictos por linderos. Este tipo de pugnas por los espacios y sus recursos era muy común en los periodos en las que haciendas cambiaban de dueños o arrendatarios. En varios años se llevaron a cabo numerosas invasiones de espacios entre comunarios de la hacienda de Chua y los comunarios del ayllu Tauca. En el caso de la hacienda de Chua los comunarios de ésta invadieron tierras de la comunidad de ayllu de Tauca, específicamente de la comunidad menor Llamacachi. En octubre de 1826, los comunarios de Chua intensificaron su avance sobre las tierras de la comunidad de Tauca. A principios de la época republicana la comunidad de Tauca tenía como límites con la hacienda de Chua los lugares denominados Pampajasi, Caquingora, Incacamino y Vilamoroche.

En abril de 1834, a manera de recuperar los antiguos límites de la comunidad de Tauca, los comunarios, utilizando mecanismos prácticos, comenzaron a barbechar en el lugar denominado Picasa - pata

9 ALP/Visita de Gerónimo Luís de Cabrera, 1659. C.4 D.12

ubicada al este de la hacienda de Chua. En estas tierras había sementeras, con cultivo de papas, que los comunarios de Llamacachi procedieron a escarbar de los comunarios de la hacienda de Chua. Incursionaron fijando límites diez a doce cuadras. En estas condiciones surgió el proceso legal promovido por José Ballivián, propietario de Chua, que buscaba adjudicarse las tierras de Llamacachi, comunidad menor de Tauca, para la hacienda de Chua. Pero, por el mismo medio legal, los comunarios de Tauca lograron restituir sus tierras.

A nivel local, en la mayoría de las zonas circunlacustres, los conflictos por el control de los espacios y sus recursos fueron continuos. Así como contra las invasiones de las comunidades de las haciendas, las comunidades de ayllu recurrieron a una serie de estrategias y mecanismos de poder. Estas estrategias iban desde apelaciones a las autoridades superiores, hasta la protesta en forma de motines contra los funcionarios locales o los administradores de las haciendas. (Paz, 1994)

En las luchas por los espacios, los comunarios de los ayllus no eran elementos pasivos. En marzo de 1845 los comunarios de Axllata a manera de recuperar algunas tierras comunales y controlar mayores espacios ingresaron a la hacienda de Japuraya, despojando sus tierras a los comunarios de esta hacienda. Los mecanismos utilizados por los comunarios de Axllata eran violentos. Se lanzaron en asonada y tumulto contra los comunarios de la hacienda de Japuraya. Después, durante el juicio por despojo que presentó el dueño de la hacienda de Japuraya, los comunarios de Axllata utilizaron también estrategias legales ante las instancias judiciales llegando a manipular la información contra las autoridades Subalternas de Omasuyos. Pero la sentencia fue contraria a los comunarios de Axllata, se dispuso una multa de 100 pesos por faltar a la verdad, con la consiguiente restitución de las tierras despojadas a la hacienda de Japuraya.

La hacienda de Japuraya estaba ubicada hacia el este del cantón Santiago de Huata, y la comunidad de ayllu de Axllata en el norte. Entre estas dos zonas estaban las haciendas de Chancoroma, Axaría, Lipe y Pahana, quedando separadas las dos partes. Esta situación da cuenta de que los terrenos despojados por los comunarios de Axllata a la hacienda de Japuraya, no eran parte de territorios continuos, sino discontinuos. (ABNB/MI. Expediente, 1847: T.123, Nº44)

Hacia 1863, surgió un conflicto, respecto a la propiedad de un terreno en los límites de la hacienda de Lipe. El propietario, Pedro Tejada, en este caso recurrió a la justicia estatal, logrando ganar el juicio contra los comunarios de Chancoroma representados por Leandro Mayta.

> El cno. Pedro Tejada ante U. respetuosamente /…/ digo: que fenecido completamente el juicio de despojo de los terrenos perteneciente a mi finca Lipe contra los comunarios de Chancoroma me hallo en posesión de lo despojado.[10]

Durante la delimitación de linderos en 1883, surgieron algunos conflictos entre haciendas y comunidades de ayllu. El lindero entre la hacienda Japuraya y la comunidad de Tauca, en las alturas del pastizal del Suni, era el lugar conocido como Yunkawarani. Sin embargo, no existía una delimitación estricta y rígida, los comunarios de las haciendas de Pahana y Chua y los comunarios de Huarcaya, Tauca y Quilluru aprovechaban esta zona como área de pastoreo, por lo que se creó una confusión al momento de legalizar el lindero entre Tauca y Japuraya. Los comunarios de las diferentes haciendas que pastaban sus ganados en ese lugar pagaban cierta suma bajo el nombre de herbaje, al propietario de Japuraya. Estos manifestaban que:

> /…/ Yuncahuarani era el lindero conocido desde tiempo inmemorial entre la comunidad /Tauca/ y la finca Apuraya; y que al ganado de ésta, lo han visto siempre pastando en dicho lugar, que los mismos declarantes así como otros indios de distintas haciendas pastaban sus ganados en la parte disputada por los comunarios, /…/. [11]

En la disputa, los comunarios de Tauca reclamaron a través de Francisco Quenta, Manuel Yapita, Manuel Chipana y Alejandro Yapita, para demostrar su derecho sobre esta zona. El juez revisitador, Víctor Sanjinés, que presenció este proceso pidió a los comunarios de Tauca demostrar su derecho, presentando algún título o documento que apoyara su reclamo. Los comunarios expresaron que no tenían ningún documento. En estas circunstancias, tomando en cuenta las declaraciones de ambas partes, el juez declaró como lindero el morro denominado Guenqell huisa, a cuyo pie estaba el sitio Yunkawarani.

En este tipo de procesos, en los que generalmente estaban en disputa las áreas de pastizales, el hecho de poseer un título o un documento de posesión se convirtió en una condición fundamental para garantizar legalmente el control de los espacios. Así, a fines del siglo XIX, la cuestión jurídica fue tomando mayor importancia en la lucha por los espacios comunales.

10 ALP/JA. Expediente judiciales, 1863. C. 13
11 ALP/Padrones y Revisitas, 1883. Libro 27

Hacia 1872, en Compi, surgió un conflicto de uso de agua y posesión del pastizal nombrado Hecañani. En este problema estaban involucrados los comunarios de las haciendas de Compi y Capilaya. Pero en un largo proceso el problema llegó a instancias legales, donde comenzó la participación de los administradores y luego de los dueños de las haciendas. El caso llegó a conflictos mayores con la denuncia legal del propietario de Compi.

> El despojo se ha efectuado /…/, entre los días quince de octubre i principios de noviembre del año próximo pasada por el demandado señor Cuentas (o al menos por su orden) i por el alcalde Manuel Charca i el Ylacata Hidelfonso Condori de la finca de Capilaya, dependiente de aquel, i que capitanearon al resto de sus colonos /…/.[12]

El propietario, Pedro García, se limitó a conceder un poder general al administrador de la hacienda, José María Cayo Chipana, para que proceda con el juicio de posesión contra Pedro Cuentas, propietario de la hacienda de Capilaya, Manuel Charca, Alcalde e Ildefonso Condori, Jilaqata de Capilaya.

En la práctica los trabajadores de la hacienda de Compi, habían procedido a la defensa del pastizal a través de mecanismos de fuerza. Esta situación respondía a las prácticas constantes de las relaciones de poder que se daba también entre las distintas comunidades de Santiago de Huata. En general, fue la fuerza que prevaleció en la solución de los distintos problemas de posesión de tierras. Los trabajadores de Compi, apoyados por la ley escrita, tomaron por la fuerza el pastizal de Hecañani. "/…/sobre seguro han invadido el territorio de mi finca, llevando la debastación hasta el extremo /…/ con las heridas que han inferido a mis colonos."[13]

En este proceso prevaleció la situación práctica más que la instancia legal. Después de todo, los propietarios se limitaron a recurrir a las leyes del estado. Previamente habían ocurrido una serie de acciones cotidianas que estaban destinadas a solucionar este conflicto.

Las leyes estatales intervinieron, después de los diversos hechos que se suscitaron en las prácticas. Es decir, que los diferentes factores cotidianos que surgieron de las relaciones de poder, representados en la ocupación de espacios, entre las haciendas de Compi y Capilaya, dieron paso a la utilización de la estrategia de control espacial más efectiva en ese momento; la justicia estatal.

En 1875 se suscitaron conflictos en torno a linderos de las haciendas de Japuraya de los propietarios Graciano Eduardo, Dionisia Rada, Ángela Prada, Josefina y Marcelina Sanjinés, y Cachilipe de Clodomiro Montes. Después de llegar a un acuerdo delimitaron sus haciendas fijando como lindero el mojón de la "Alianza" situado sobre el camino de Santiago de Huata a Achacachi. Además, acordaron que los comunarios de Japuraya no podían invadir los terrenos colindantes, caso contrario el propietario de Japuraya tendría que devolver esos terrenos usurpados.

En 1883, durante la revisita de este año, surgieron una serie de problemas limítrofes en las comunidades ayllu y las haciendas. En la zona sudoeste de la península de Santiago de Huata, surgieron disputas por el derecho a pastizales entre la hacienda de Qaqawaji, Ticulasi y la comunidad Huarcaya. El pleito fue por la posesión del pastizal denominado Tumuhuyu. El Juez pidió a los representantes de las dos partes a que presenten título y demás pruebas para apoyar sus derechos. Después de un proceso legal, apoyado en testimonios orales de las diferentes partes, se llegó a la conclusión de que este pastizal era de uso común entre la comunidad Huarcaya y las haciendas de Qaqawaji y Ticulasi. Mediante este proceso y el reconocimiento llevado a cabo por el juez revisitador de tierras, Víctor Sanjines, se declaró que el pastizal Tumu uyu era de uso común sin fijar línea divisoria. Se reconoció el derecho de la comunidad Huarcaya y las haciendas de Qaqawaji y Ticulasi sobre Tumu uyu.[14]

En este mismo periodo, los comunarios de Huarcaya pidieron a la mesa Revisitadora definir los límites con la hacienda Pahana. En este conflicto se puso en evidencia que los títulos de propiedad del dueño de Pahana tenían un valor mucho mayor que los simples argumentos de los comunarios. El dueño de Pahana, Félix María Balboa, presentó títulos de propiedad, demostrando que esta hacienda limitaba con Huarcaya en el punto denominado Ocaliquiña. En cambio los comunarios de Huarcaya manifestaban que Ocaliquiña no era el lindero con Pahana, sino el lugar llamado Putuni situado en la loma de ese nombre. En este caso el Juez Revisitador, al ver que los comunarios de Huarcaya no presentaban ningún tipo de título, resolvió que fueran respetados los linderos que señalaba el documento presentado por el dueño de Pahana. Fueron fijados los linderos entre la comunidad Huarcaya y la hacienda de Pahana los lugares

12 ALP/JA. Expedientes judiciales, 1872: C.20
13 ALP/JA. Expedientes judiciales, 1872: C.20
14 ALP/PR. Resoluciones de mesa revisitadora, 1883. L. 27b

de "Ocaliquiña, el cauce arriba del mismo arroyo hasta la cumbre del cerro i lugar nombrado Parejata cala donde existen dos piedras grandes."[15]

Otro de los conflictos por linderos durante esta Revisita, era el sostenido entre Huarcaya y Axllata. Los comunarios de Axllata presentaron algunos documentos que databan del año 1842 de cuando se había llevado adelante un juicio de límites entre estas dos comunidades. Los apoderados de la comunidad Huarcaya presentaron documentación correspondiente a 1871, cuando se dio nulidad a la venta de esta comunidad efectuada durante la administración de Melgarejo. Después de un proceso de análisis y presentación de declarantes testigos se resolvió fijar como punto delimitante entre estas comunidades el lugar de Q'axoupa.

En 1893, surgió un conflicto por la ocupación espacial entre la hacienda de Uricachi y la comunidad Kalaque. El hecho se originó cuando los comunarios Pedro y Toribio Sirpa, de Kalaque, intentaron vender su sayaña nombrada Curulaya al señor Benjamín Cornejo, propietario de la hacienda Uricachi. Los comunarios de Kalaque reaccionaron contrariamente a la venta de esta sayaña que había efectuado la familia Sirpa; como represalia intentaron quemar su casa. El día siguiente, cuando los comunarios de la hacienda Uricachi, se disponían a trabajar estas tierras, los comunarios de Kalaque con acciones directas lograron impedir tal propósito, argumentando que estas tierras eran de la comunidad y que los comunarios Sirpa no tenían ningún derecho de venderlos. El Segunda Gregorio Bautista, que había presenciado tales hechos, manifestaba que:

> /…/ la indiada se les hechó a piedra y palo, y apenas han podido escapar por el lado de Saquena con los indios de la finca dejando las yuntas que estaban ya atados, y si nó fuga Gemio a caballo tal vez lo hubiesen victimado, pues que ya no le hicieron aprecio tanto el que declara cuanto el hilacata que los dos estaban atajando y que más bien los excomunarios lo agarraron a látigo al Ylacata que quizo hacer devolver las yuntas habiendo permanecido las yuntas y los indios y algunas guaguas hasta el día siguiente; /…/." (AJP/JA, 1893: C.39, Paq.48)

El conflicto se intensificó cuando los comunarios de Kalaque organizados a la cabeza de Manuel Mamani, "el Turrini", destruyeron la casa de la familia Sirpa e intentaron quemar la casa de hacienda de Uricachi. Como respuesta a esta situación Epifanio Gemio, mayordomo de Uricachi, y los comunarios de esta hacienda prepararon un asalto a la comunidad Kalaque, antes, habían destruido chacras de algunos comunarios de esa comunidad. Según la carta del comunario Apaza dirigida al Prefecto, el mayordomo Gemio, tenía intenciones de causarles numerosa mortandad y saqueo de sus casas y así poder apoderarse de sus tierras. Un informe de la prefectura de La Paz de 1893 se refería a que: "/…/ los comunarios del ayllu Qalaq'i denunciaron a la Prefectura que el mayordomo Epifanio Gemio, en representación de su patrón Benjamín Cornejo, estaba preparando un asalto contra su comunidad, para cuyo fin habría convocado a colonos de varias fincas colindantes para causarles numerosa mortandad y saqueo de nuestro intereses." [16]

El conflicto entre la comunidad de Kalaque y la hacienda Uricachi demuestra que algunas de las comunidades también tuvieron gran fortaleza a la hora de defender su territorio. Kalaque estaba entre las comunidades más importantes del cantón Santiago de Huata, que se mantuvo cohesionada durante el siglo XIX, el siglo XX, incluso hasta hoy. Con relación a esta comunidad y el conflicto con la hacienda Uricachi el investigador Mc Bride (1921) se refería de la siguiente manera:

> "La península de Achacachi /se refiere a la península de Santiago de Huata/ que se adentra en el lago para dar encuentro a la península opuesta, Copacabana, formando así el estrecho de Tiquina, albergaba a la muy independiente comunidad de Calaque. Compuesta de unas 300 familias, que ocupaban pequeñas villas con pequeñas casas de adobe, la comunidad tenía y cultivaba sus tierras en común como en tiempos muy antiguos. Sus posesiones incluían un área de cerca de 50 millas cuadradas y campos bien cultivados, estimados alrededor de 500.000 bolivianos (200.000 $). Por jefe o alcalde ellos tenían a un ex miembro del ejército boliviano, un indio puro, uno de ellos. Aunque legalmente cada miembro de la comunidad tenía su propia sayaña, la cohesión de este grupo ha sido tan grande, que pocos se atrevieron a disponer de sus posesiones. En una ocasión cuando un miembro de la comunidad llegó a ser persuadido de vender su sayaña, los indios en masa tomaron las armas y atacaron la hacienda vecina, cuyo dueño había comprado las parcelas, forzando la devolución del documento de venta, sin embargo, sólo lo consiguieron después de una tozuda pelea, en la cual cierto número de

15 ALP/PR. Resoluciones de mesa revisitadora, 1883. L. 27b
16 Carta de Manuel Apaza al Prefecto, 22 de marzo de 1893. ALP/Expedientes Prefecturales, 1893: 118

> indios de la granja fueron asesinados. En otra ocasión algunas "jaimas" (bienes exentos de impuesto pertenecientes a los antiguos indios nobles) fueron vendidas, resultando también en una batalla, por medio de la cual la comunidad recuperó sus tierras.[17]

## Conflictos espaciales cotidianos en Santiago de Huata

Es difícil pensar en una sociedad sin conflictos internos, por lo que se tiene que analizar necesariamente los diferentes problemas a nivel local. Los problemas frecuentes en las relaciones cotidianas, entre los comunarios, tenía que ver con robos, asesinatos, incendios de casas o destrucciones de bienes de sus vecinos, etc. Posiblemente esta situación surgía de las continuas luchas en las relaciones de status (constante transformación de las condiciones de vida). La jerarquización estatuaria al interior de las comunidades dio lugar a la búsqueda constante, por parte de estos, de ocupar un lugar o un espacio al que se consideraba privilegiado. Así, fueron frecuentes los reclamos de algunos comunarios por la posición estatuaria que habían alcanzado otros integrantes de la comunidad. Esta situación provocaba conflictos entres los mismos comunarios. Existen diferentes ejemplos de conflictos al interior de las comunidades de ayllu y las comunidades de hacienda. Por ejemplo, en 1856, la casa de Andrés Poma, comunario de la hacienda de Chua fue quemada por otros comunarios de la misma hacienda, Pedro Coarite y Esteban Guarachi[18]. En otros casos, se producían robos entre los comunarios. Por ejemplo, en 1865, se denunciaba uno de estos hechos: "A costa de averiguaciones las más prolijas, y en una palabra por sus confesiones plenas, he descubierto ser el raptor mi concolono Toribio Coyo, quien ha abrigado siempre un desmedido rencor conmigo desde años atrás."[19]

Los pleitos internos en las comunidades, no sólo involucraban a los comunarios, también existían problemas entre los administradores o dueños de las haciendas. En 1851, hubo un intento de asesinato de parte de Pablo Garcilazo de la Vega, administrador o mayordomo de la hacienda de Lipe, contra Juan Sanjinez, propietario de la hacienda Japuraya. El testigo manifestaba que: Pablo Garcilazo llegó a la hacienda "/…/ como a oras dies de la noche /…/ con dos fuciles amenazando de muerte".[20]

Otros conflictos que llegaban a instancias legales de la justicia del Estado, tenían que ver con las deudas de los propietarios. En 1873 Federico Mangudo aparecía como depositario de bienes en el proceso de embargo de la hacienda Uricachi. El juicio contra la propietaria lo había ganado Ana María Echavarría a quien la dueña de esta finca Benedicta Fuentes le adeudaba seiscientos pesos.

La hacienda Uricachi, pertenecía a una antigua familia de propietarios. Pero, esta situación no influyó en la solución de este problema. Así, se produjo el embargo de la hacienda Uricachi, con la participación de autoridades externas a la finca y la institución comunitaria de hacienda, representada por el jilaqata.

> /…/ en su consecuencia procedí al embargo de esta finca entregándole al depositario nombrado ciudadano Federico Mangudo tres vacas, a quien se le encargó para guardar como cosa propia y suya /…/ Las chacras no se le entregan por asegurar el hilacata José Bautista que se hallan en arriendo á favor de don Manuel Imaña y solamente el casco de la finca y las tres vacas indicadas /…/.[21]

Por otro lado, en las comunidades ayllu, era común sustituir a los comunarios ausentes cuando estos desaparecían por mucho tiempo. Este hecho sucedió en la década de 1880 y 1890, cuando Mariano Guaicho comunario originario de Kalaque se ausentó por mucho tiempo, dejando su sayaña de Antani pampa sin cultivar. En este periodo, durante la Revisita de 1883, fue sustituido por el comunario Antonio Mamani comunario de la estancia Masaya Coquena que tenía una sayaña en la comunidad Kalaque colindante con la sayaña de Mariano Guaicho. Antonio Mamani, apoyado en las decisiones de la comunidad y las leyes estatales, consolidó el terreno Leque leque pampa de la sayaña Antani pampa obteniendo un título de dominio sobre estas tierras. Con el fin de recuperar estos terrenos, Mariano Guaicho, recurrió a instancias legales acusando a Antonio Mamani, por despojo de tierras.

Mas pasado los días del carnaval en fecha 25 de febrero el indígena Antonio Mamani válido de estar yo ausente había cultivado mi terreno de Leque leque pampa cometiendo en la realidad el delito de despojo de mi indicado terreno reservándome por ahora el derecho de quejarme por despojo solo me concreto a pedir de su justificación se le mande notificar al indicado Mamani se abstenga de seguir cultivando mis tierras, y que me restituya el terreno cultivado de Leque leque pampa. (ALP/JA. 1890: C.37)

17 Este documento extraído del trabajo de George M. McBride, The agrarian indians of highland Bolivia.(NexYork, Oxford University Press, 1921) está citado en Grieshaber, 1991: 139
18 ALP/JA. Expedientes Judiciales, 1856 C. 9.
19 ALP/JA. Expedientes Judiciales, 1865 C.16
20 ALP/JA. Expedientes Judiciales, 1851 C. 8.
21 ALP/JA, Expedientes judiciales, 1873. C. 20

De igual manera no faltaban los conflictos internos en las familias de comunarios que provocaban la disgregación de sus sayañas. En la Revisita de 1883, la familia de Pedro Mamani (fallecido) había decidido sacar el título de su sayaña Ocarani a nombre del hijo mayor. Este comunario, aprovechando de su condición, sin la consulta a su madre y hermanos menores, vendió la sayaña a un terrateniente conocido de Santiago de Huata, el señor Justo Pastor Huanca. Este hecho provocó en su familia una situación de inestabilidad y mucha tensión. Su madre, Juana Quispe, trató de remediar este hecho con mucho esfuerzo, logrando volver a compra la mencionada sayaña. En una segunda oportunidad, Manuel Mamani, volvió a vender esta sayaña a otra persona, a doña Petrona Rodríguez. Contra estos hechos Juana Quispe, finalmente recurrió a instrumentos legales, decidió presentar al Ministerio Público, la solicitud de división y partición de la sayaña Ocarani, consiguiendo así la titulación individual de las partes que les correspondía a sus hijos. En diferentes periodos, durante el siglo XIX, se presentaron este tipo de hechos. Los problemas que surgían al interior de las familias permitía la desintegración familiar.

En otros casos, después de la Revisita de 1883, los despojos de terrenos se hicieron más visibles en este periodo, por ejemplo, el comunario de Huarcaya Manuel Morales, propietario de la sayaña Wankarani, fue notificado en 1883 por despojo de los terrenos de Oranqala o Puku uyu de José María Chura. (ALP/JA, 1883: C. 29 Exp. 53) En 1884 el comunario Ignacio Quispe le sigue un proceso judicial a Manuel Kapa, por cortar el totoral de su pertenencia en la comunidad Pucuru. (ALP/JA, 1884: C. 30, Exp. 15) En el mismo año, el comunario Antonio Quispe denuncia el despojo de sus tierras nombradas Chuka Puru e Jisk'a marka uyu en Pucuru, efectuado por Camilo Durán. (ALP/JA, 1884: C. 30) Durante el siglo XIX, este tipo de hechos fueron muy comunes entre los comunarios, aunque después de la Revisita de 1883, esta situación fue más notoria.

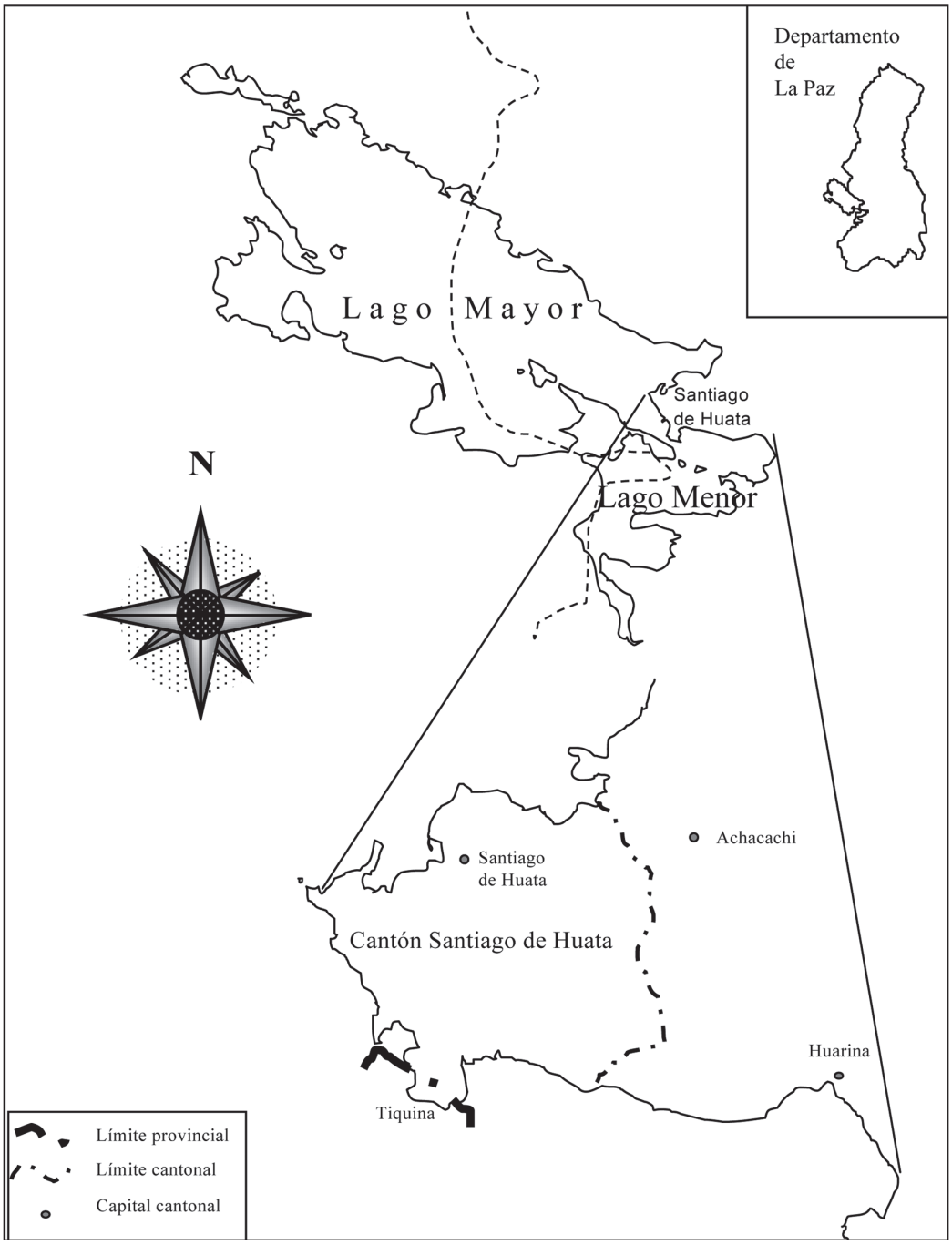
Por otro lado, como en todo tiempo y lugar, existía una rivalidad entre comunarios de diferentes haciendas y ayllus, y por esta razón, en ciertas fiestas o acontecimientos sociales surgían grandes pleitos. Este fue el caso del conflicto entre comunarios de Chancoroma y Lipe en 1884. En cierta ocasión, en la población de Santiago de Huata, comunarios de diferentes lugares asistieron a una fiesta patronal razón por la cual muchos se encontraban en estado de embriaguez. Al retirarse de esta localidad surgieron rencillas entre comunarios de Chancoroma y Lipe. Los comunarios de la hacienda de Lipe empezaron con amenazas y a lanzar insultos contra los de Chancoroma. Así, comenzó la trifulca entre estos dos grupos de comunarios, involucrando a comunarios de otras partes. Durante la pugna, los comunarios de Lipe encontraron apoyo de los comunarios de Axllata para atacar a los de Chancoroma. A medida que los comunarios de Chancoroma se iban retirando, los de Lipe y Axllata, emprendieron la persecución hasta llegar a la misma comunidad. Como los de Chancoroma se vieron disminuidos pidieron apoyo a los comunarios de Yaluni, comunidad que colindaba con Chancoroma. A pesar de esto, armas en mano y en asonada, los comunarios de Lipe, lograron allanar Chancoroma provocando muchos destrozos y maltratos.

Este tipo de conflictos era muy frecuente entre los comunarios de distintas haciendas y ayllus de la región de Santiago de Huata. Por diversas razones surgían rivalidades entre ellos.

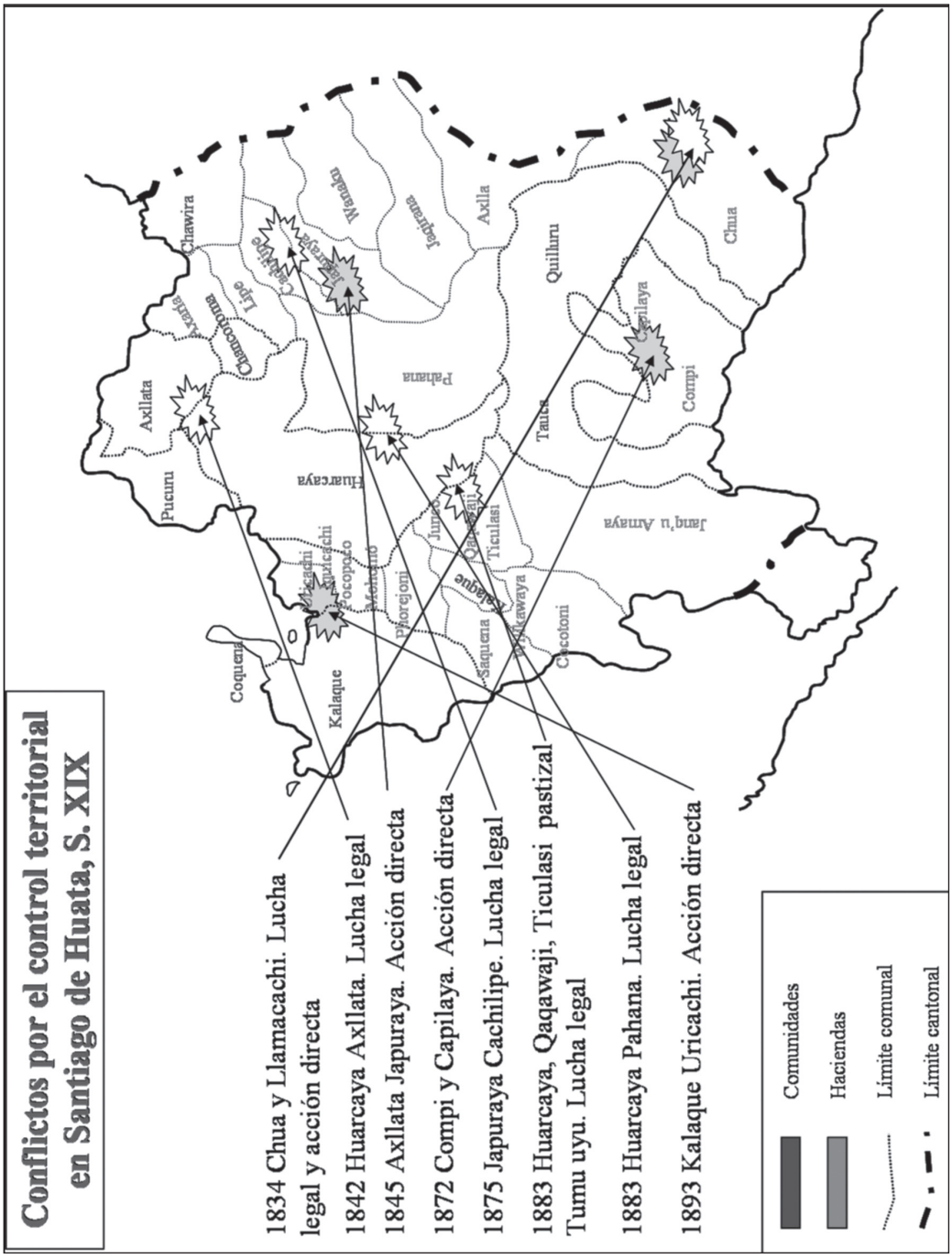
## Conclusiones

A lo largo del siglo XIX, en el cantón Santiago de Huata, sucedieron una serie de conflictos por la ocupación de espacios. Estos procesos fueron estudiados por diferentes investigadores, que en general, manifestaban que los conflictos por linderos eran provocados por las medidas estatales y que la lucha se daba entre comunidades y las haciendas o las comunidades y el Estado. Pero, de manera general, como se vio en este trabajo, los conflictos no sólo fueron entre comunidades y el Estado y las haciendas, sino que hubo diferentes conflictos entre comunidades, entre haciendas o en algunos casos se ve que las comunidades fueron mucho más fuertes de lo que se manifestaba en general. Comunidades como Kalaque y Axllata, demostraron ser muy efectivas a la hora de luchar por su territorio, llegando incluso a instancias judiciales revirtiendo medidas legales.

Por otro lado, se advierte en este trabajo, dos criterios de control espacial: un criterio jurídico estatal y un criterio técnico agropecuario comunal. Estos dos criterios de apropiación espacial se dieron a lo largo del siglo XIX en Santiago de Huata. Frente a las medidas estatales, que buscaban la disolución de los espacios comunales, los comunarios mantuvieron un fuerte sistema de producción que les permitió contrarrestar medidas contrarias.




Ubicación de Santiago de Huata en la región del lago Titicaca




Fuente: Elaborados en base a los mapas del ALP/PM y el IGM.

# Los caciques en la colonia, su "programa político" vigente en la actualidad

*Ivi Ludmila García*

> "La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases"
>
> **(**Carlos Marx, Manifiesto Comunista**)**

Este enfoque clasista implica no solo el análisis de los hombres en dependencia del lugar que ocupan dentro de un sistema de relaciones determinado, el establecimiento de sus diferencias a partir de la posición que ocupan con respecto a los medios de producción, sino que obliga a la definición del papel que desempeñan aquellos en, la organización social del trabajo y el modo y la proporción en que perciben su parte de la riqueza social.

Esta idea comprende la piedra angular para comprender la esencia del conjunto de fenómenos de gran complejidad que caracterizan al mundo contemporáneo,

Ahora, bien sabemos que dentro el sistema capitalista existe la clase obrera y la burguesía, cada uno con programas políticos, independientes, antagónicos e irreconciliables. (A diferencia de la clase media). Sin embargo no debe negarse por ningún motivo el protagonismo de esta clase, es decir, los campesinos o indígenas en nuestro país dentro de esta lucha de clases. (octubre 2003, mayo - junio 2004).

Es evidente también que en el presente han emergido con gran fuerza organizaciones políticas de carácter netamente indígena, dirigidos por personajes como Evo Morales y Felipe Quispe, quienes reivindican "**programas políticos**" en beneficio de sus adeptos, es decir la base indígena, que históricamente es la que ha pagado con sangre y muerte al luchar por sus objetivos.

Este hecho es el que me lleva a investigar y profundizar en el "programa político" que se levanta, acompañado de frases como:" "Desde hace mas de 500 años". "Reconstitución del Tahuantinsuyu o Collasuyu ",…" Revolución cultural" etc.

El problema surge, ¿Cómo lograrlo?, ¿De dónde surge tal programa político?, ¿Es viable? ¿A quién beneficia? ¿Por qué triunfaría? o ¿Por qué fracasaría?

Para encontrar las respuestas fue necesario volver a 1492, año en que comenzó nuestra odisea, y en el que encontré a ciertos personajes que la historia a querido olvidar inocentemente o premeditadamente, que explicaron con sus hechos como ayudaron a los colonizadores en poder hacer más fácil su tarea de explotación y opresión de los indígenas o hatún runas del lugar y que en el presente no ha cambiado mucho. Ellos son los **CACIQUES O CURACAS**, que además tenían un "programa político" propio, que continúa vigente hoy.

Vayamos por partes entonces.

## Época prehispánica

La más importante organización social que encontraron los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo, una de las que había logrado mayor grado de desarrollo y la única centralizada en torno al imperio, fue la de los incas, del Perú, conocido también con el nombre autóctono de Tahuantinsuyu, región de los cuatro antis, la cual tenía su capital en el Cuzco-extendiendo su jurisdicción a lo largo de la gran Cordillera de los Andes, desde el Ecuador hasta el noreste de Argentina y la región central de Chile.

La majestuosidad del escenario sobre la que sentaba-gigantesca creación de viracocha-entre algunas de las cumbres más altas del planeta ,en medio del mayor macizo montañoso del continente; la impresionante grandeza de sus construcciones, erguidas sobre alturas abruptas o dilatadas a través de extensiones inverosímiles, además de la mala información sobre el carácter de sus instituciones, han contribuido a crear en torno al Tahuantinsuyu una verdadera leyenda de grandiosidad, sin ejemplo en todos los órdenes, que poco o nada tienen que ver con la desnuda realidad de los hechos. Esta leyenda

se ha empeñado en presentar al imperio incaico como un modelo de organización social que habría logrado llenar las más altas aspiraciones humanas, y, fue luego bárbaramente destruido por los invasores hispanos, brutales, analfabetos y ávidos de riqueza, quienes completaron su obra sometiendo a las infelices poblaciones indígenas que lo componían a la más bárbara esclavitud de que haya memoria. Para tales comentaristas, el Tahuantinsuyu era una sociedad socialista y aun comunista, en la que sus miembros tenían aseguradas la satisfacción de todas sus necesidades y aspiraciones y, por ende, habían alcanzado la máxima felicidad.[1]

Ya William Prescott, en su famosa obra "Historia de la conquista del Perú" lo había dicho rotundamente:,en vano buscaremos en Oriente algo que se parezca a la completa intervención que los incas tenían en todos los asuntos de sus vasallos. Como estaban investidos de los sumos poderes religioso, político y militar, jamás hubo sistema de gobierno apoyado en la autoridad más absoluta y terrible, porque no solo se mezclaba en las acciones publicas, sino en la conducta privada, en las palabras y hasta en los pensamientos de sus súbditos[2].

Era un principio absoluto -escribe Luís Baudin cuyo libro "El imperio socialista de los incas" Que todo tributo consistía en trabajos personales. "El trabajo era obligatorio…el principio era aplicado de forma tan extensa, que los niños desde los 5 años, debían cumplir alguna tarea en relación con sus fuerzas"[3]. Los hatún runa "la gente común o baja" o miembros del pueblo, no solo estaban obligados a trabajar en beneficio del estado, personificado por el inca, sino que llevaban vestidos diferentes y de baja calidad, para distinguirse de las clases superiores, eran mantenidos en la mayor ignorancia. Vivían apenas con lo indispensable y en la máxima miseria compatible con la existencia, "Las necesidades habían permanecido elementales y poco numerosas gracias, era verdad habilidad política del soberano[4]."Pachacutec dictó leyes suntuarias prohibiendo a los hatún runa los platos raros, los vestidos de lana fina, los ornamentos y las joyas"[5]. "Los indios no solo se contentaban con poco, sino que además su cocina era de las primitivas y les estaba prohibido edificarla"[6]. Y cita el cronista Polo de Ondegardo cuando dice "es increíble que esas gentes lleguen alimentarse con tan poca cosa"[7] "las habitaciones de los indios eran antes lo que son hasta hoy; simples casuchas de piedras, de ladrillos o de barro con techos de paja sin ventanas[8] Además, estaban en un situación de completo aislamiento de la clase dirigente. Un abismo separa a la elite de la masa"[9].

W .Prescott: "Los impuestos pesaban sobre el pueblo…A él le tocaba la carga de mantenerse a si misma a todas las demás clases del estado, pues los nobles, los empleados públicos y los sacerdotes estaban exentos de tributo. La obligación de cubrir todos los gastos del gobierno recaía enteramente sobre el pueblo.[10]La cultura era atributo exclusivo de la clase dominante, la cual hasta llegaba hablar su propio idioma mientras el pueblo vivía sumido, por designio de esta clase, en la más cruda ignorancia. "En el Perú la instrucción estaba reservada exclusivamente a la elite" expresa Baudin y Gracilazo de la Vega, favorable a los incas de los que descendía en sus Comentarios Reales, escribió "Convenía que los hijos de la gente común no aprendiera las ciencias, las cuales solamente pertenecía a los nobles ,porque no se ensobervien y amenguasen la república"[11].Esta situación determinada desigualdad y esclavitud, no era posible tenerla sin un sistema casi perfecto de espionaje y opresión, con penalidades severísimas y terribles, "Los castigos eran muy rigurosos prosigue Baudin el más frecuente era el castigo de muerte"[12]. Y cita a Buschan cuando asegura que los incas "para castigar a sus súbditos. Les cortaban las manos, las orejas, la nariz, y les sacaban los ojos[13] .Así mismo cita al cronista Murua cuando escribe: "el miedo hacía caminar a todo el mundo por camino derecho y no había ladrón ni vagabundos[14] aludiendo a una prisión que había en Cuzco" cuyo nombre hacia temblar de espanto[15]. En una palabra, "la extraordinaria disciplina que reinaba en el imperio, tanto entre civiles y militares ,había destruido a tal punto el espíritu de iniciativa individual, que los hombres no se atrevían y ni siquiera sabían como obrar cuando no estaban mandados"[16] Es más, Santa Cruz Pachacutí cuenta que el "l Inca Loque Yupanki

1 Liborio Justo "Bolivia la Revolución Traicionada" Buenos Aires. 1971, p. 11
2 W. Prescott "Historia de la conquista del Perú", México, 1952, p 56.
3 L. Baudin_"El imperio socialista de los Incas",Chile,1953, p. 278
4 L. Baudin_ Op. cit., p. 191
5 L. Baudin_ Op. cit., p. 190
6 L. Baudin_ Op. cit., p. 217
7 L. Baudin_ Op .cit. ,p. 219
8 L. Baudin_ Op .cit., p. 221
9 L. Baudin_ Op. cit., p. 133
10 W. Prescott "Historia de la conquista del Perú", México,1952, p. 31
11 Gracilazo de la Vega_ "Comentarios reales de los Incas", Buenos Aires 1943, Libro. IV, Cáp.19
12 L. Baudin_Op.cit.,p.285
13 L. Baudin_Op.cit.,p.285
14 L. Baudin_Op.cit.,p.287
15 L. Baudin_Op.cit.,p.285
16 L. Baudin_Op.cit.,p.322

ordenó apretar las cabezas de los recién nacidos de modo que se volviesen obedientes"[17]"¿Qué tiene de extraño_ agrega Baudin que este gran imperio geométrico sea tan monótono y tan triste?"[18] (26) Y llega a esta conclusión lamentable: "podemos fácilmente representarnos la vida miserable el hombre del pueblo que el curso del tiempo apenas ha modificado"[19]

El inca personificación del estado, pretendía ser hijo del sol y se hacia adorar como tal. Jamás hubo monarca más absoluto. "Iba Topa Inga Yupanqui con tanta majestad y pompa_ escribió Sarmiento de Gamboa_ que por donde pasaba, nadie le osaba mirar la cara en tanta veneración se hacia tener. La gente se apartaba de los caminos por donde había de pasar y subiéndose a los cerros, desde allí le mochaban y le adoraban-Y se arrancaban las pestañas y las cejas, y, soplándolas se las ofrecían al inga"[20].

Entonces como lo mencionamos antes, el inca necesitaba personas de confianza para poder controlar tan minuciosamente a sus súbditos, es aquí donde los Curacas o caciques entran en acción.:"Estaban conjuntamente con el inca y los sacerdotes, a quienes se les consideraban "huacas que designaba algo sagrado en los andes, pues podían comunicarse con el mundo de lo sagrado".

"…La base sobre la que descansaba toda la sociedad andina era el ayllu que estaba formado por diferentes grupos de familia que rendían culto a una misma huaca y poblaban un mismo territorio. Los ayllus reales formados por la descendencia de cada uno de los incas y se llamaban panacas. Dentro de las panacas y los ayllus había tres niveles sociales denominados **collana, payan y cayao**.

Las autoridades se regulaban según el siguiente sistema: un jefe para cada 10 hombres, llamado chunga kuraca, otro cada cincuenta llamado pisca pacachac. Un jefe para cada 500 hombres, llamado pisca pacahacan, mandón llamado guaranga que tenía bajo sus órdenes mil hombres, y por último un jefe que mandaba sobre diez mil. Sobre cuatro grupos de 10.000 estaba el huaman A todos estos hombres se les conocía indistintamente con el nombre de curacas .Estaban distribuidos por el imperio ocupando generalmente el lugar de los antiguos sinches. Los curacas regionales tenían un supervisor inca denominado **tocoiric**[21].

Los señores étnicos locales, los kuraca- también tenían derecho a usar la energía humana de su comunidad. Los líderes étnicos no recibían tributo de ninguna clase "fuera del respeto que se merecían", solo la energía humana necesaria para hacer producir sus tierras. Era parte de sus privilegios contar con este "servicio" [22]

Pero debemos saber ¿Quién estaba sujeto a la mit'a? (ya que esta producía el grueso de los ingresos estatales "La obligación no era individual (Polo1940:148 y 150; 1916:145) La cuota de esfuerzos era asignada a la unidad doméstica linaje o grupo étnico. El kuraka y, a nivel familiar, el encargado de la unidad doméstica velaba por el cumplimiento de dicha cuota"[23].

> "Entendida de este modo, la redistribución tiene poco que ver con "economías de bienestar".La mayor parte de lo almacenado se gastaba e invertía ahí donde la autoridad creía más conveniente. En este sentido, el estado inca funcionaba como un mercado, absorbía la productividad "excedente" de una población autosuficiente y "trocaba" este excedente en la alimentación del ejército, de quienes servían en la mit'a o en la de la familia imperial, tratando, de paso, de ganarse la lealtad de los beneficiados",[24]

Los curaca también eran los promotores de la práctica moral religiosa en beneficio del inca, así lo vemos en el siguiente ejemplo

Fray Domingo de Santo Tomás, citado por Cieza dice refiriéndose a la pederastia:

"Generalmente entre los serranos y los Yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de espacio de santidad, y que es cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres, desde el tiempo que eran niños y hablaban como tales y en sus maneras, traje y todo lo demás, remedaban a las mujeres. Con estos casi por vía de santidad y religión tienen las Fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe especialmente los señores

17 L. Baudin_Op.cit.,p.330
18 L. Baudin_Op.cit.,p.351
19 L. Baudin_ "Los Incas del Perú" Paris.1947,p.90
20 Pedro Sarmiento de Gamboa_ "Historia de los Incas", Buenos Aires, 1943, p.118
21 José de Mesa, Teresa Gisbert, Carlos de. Mesa G._"Historia de Bolivia ,La Paz, 2003, p.66
22 John V. Murra_" Formaciones económicas y políticas del mundo andino" 1975 p. 29-30
23 John V. Murra_" Formaciones económicas y políticas del mundo andino" 1975 p. 32
24 John V. Murra "Formaciones económicas y políticas del mundo andino" 1975 p. 42

principales …hablándoles yo sobre esta maldad que cometían y agravándoles yo sobre esa maldad que cometían y agravándoles la fealdad del pecado me respondieron que ellos no tenían la culpa, porque desde el tiempo de su niñez los habían puesto allí sus **caciques** para usar con ellos este maldito y nefasto vicio y por ser sacerdotes y guardas de los templos de sus indios.[25]

## Conquista

"Los Andes fueron para el conquistador poderoso incentivos donde iba a desarrollarse una acción de grandeza dramática, como no se había producido igual en cualquiera otra parte", dice J. Uriel García. Y así fue, en efecto. Porque jamás se había registrado en la historia del mundo un hecho semejante: que un minúsculo puñado de menos de 200 aventureros, llevando 27 caballos comandados por un porquerizo inculto, se apoderara sin mucho esfuerzo de un imperio poderoso, de extensión inmensa y poblado, por más de diez millones de habitantes." Este hecho es extraordinariamente revelador, unos pocos hombres que realizaron la conquista de países desconocidos, dominando a millones de individuos, dotados de una estructura social, de una religión, de una vida económica, de leyes, de prácticas sociales y de una técnica militar.[26]

Fue la condición en que vivía el pueblo del imperio de los incas, y que hizo de sus rasgos más destacados, según Baudin, la ignorancia, el servilismo y la cobardía, lo que permitió a los intrusos llegados del Viejo Mundo triunfar tan fácilmente. O ¿puede decirse como alega Haya de la Torre, Mariategui, Castro Pozo y otros, que fue la superioridad de las armas lo que aterrorizó a los indios del Tahuantinsuyu, y favoreció su conquista y sometimiento? No, no fue tal superioridad, a pesar de tener su evidente importancia, la que permitió ese hecho, sino el régimen en que los indios vivían.

Por lo demás, ¿Puede decirse asimismo, que la conquista fue una solución de continuidad? ¿Es cierto que los españoles destruyeron las instituciones incaicas? Es evidente que el Tahuantinsuyu, en su organización, sufrió modificaciones importantes. Pero en su esencia los españoles se limitaron, particularmente, como lo hemos señalado, a eliminar al inca y a los principales miembros de su casta, y colocarse en su lugar, conservando o explotando múltiples características de la organización existente en el Tahuantinsuyu por considerarlas útiles a sus intereses. Y es importante hacer notar que al sustituirse a la casta dominante, los conquistadores y colonizadores hispanos no la desplazaron en su totalidad: respetaron parte de ella, los **curacas o caciques**, a quienes mantuvieron en sus cargos, asociándolos en la explotación de la masa indígena. Este hecho es muy importante para la comprensión de algunos acontecimientos que más tarde habían de desarrollarse y que llegaron a conmover, por un momento, la propia dominación de España en el Perú[27].

Este, según expresamos fue un aspecto muy importante de la estructura de la sociedad colonial que ha sido poco destacado por los historiadores y sociólogos que estudiaron el tema, los cuales generalmente achacan a los colonizadores hispanos la exclusiva explotación del indio. No es así sin embargo; también los explotaron y quizás más, esos mismos curacas o caciques según se utilice la terminología quechua o española, a quienes los conquistadores conservaron en sus cargos como hemos dicho, y asociaron a su régimen de dominación colonial. Inmediatamente después de superponerse el dominio español sobre el incaico escribe Roberto Levilliere, asumió cada curaca en su ayllu la autoridad del inca.[28]

La institución de los cacicazgos fue una de las comprendidas entre "las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía"[29].

## Cacicazgos

> "Las ordenanzas del virrey Toledo se inspiraron en el derecho indígena existente; en tal sentido se respetaron los cacicazgos y los derechos de los caiques indígenas, haciendo para ello una investigación detallada de las costumbres en la sucesión de los cacicazgos que eran hereditarios. A su vez .los caciques que encontraron los españoles ala cabeza de los diferentes grupos, eran aquellos que habían sido confirmados en tal cargo por los incas por medios de los diferentes pactos. Los incas junto a los caciques del lugar, dejaban un representante imperial llamado" tocoiricu (el que todo lo ve) el cual despereció en la colonia."

La palabra cacique la trajeron los españoles desde el caribe, pues para el Collasuyu son nombres más adecuados el de "Curaca o Mallku" para designar a los gobernantes de los diferentes grupos aymaras.

25 Juan Manuel Balcazar "Medicina en Bolivia", La Paz, Bolivia, 1956, p.26
26 Gustavo Adolfo Otero "Figura y carácter de Indio", La Paz,1954, p.132
27 Liborio Justo "Bolivia La revolución derrotada" B. Aires,1971,Pág.32-33
28 R. Leviller "Don Francisco de Toledo Supremo organizador del Perú".Bs. Aires,1940, p.246
29 J .M. Ots Capdesqui_"instituciones sociales de la América Española en el periodo Colonial",La Plata .1934 ,p.54

El reconocimiento a los caciques que aceptaron el nuevo sistema se tradujo en la concesión de ciertos privilegios, como montar a caballo y llevar armas, usar escudo, equivalente al escudo nobiliario español y no pagar tributo. A su vez, los caiques tenían ciertas obligaciones, como las de ser los responsables de llevar a Potosí el número de mitayos establecido, ayudar en el cobro de tributos y dar, por medio de sus indios, servicio en los tambos.

Los caciques fueron la pieza fundamental de la colonización ,pues se constituyeron en el nexo indispensable entre las poco numerosas autoridades españolas y la gran masa indígena.-Muchos de ellos tuvieron un papel muy importante dentro de la administración colonial ,como los Guarachi de Machaca, Aymoro en Chuquisaca y los Ayaviri de Charcas, Pumacahua de Trincheros (Cuzco) y Condorcanqui de Tinta(Cuzco); para ello se los preparaba con estudios en centros especiales, como el colegio de Caciques de Cuzco, regentado por los jesuitas que era exclusivo, y algunos estudiaron en el colegio de españoles como los Guarachi de Machaca que fueron recibidos en el colegio de San Bernardo de Cuzco.[30]

A través del cacicazgo, se perpetúan en algunas comarcas de nuestros dominios coloniales jerarquías sociales privilegiadas que arrancan de tiempos precolombinos. La condición de los indios de cacicazgos, tanto en la esfera del derecho, como en la esfera del hecho, poco hubo de diferir de la que presentan los indios repartidos en encomiendas. Idéntica obligación de prestar servicios personales primero, sustituida pronto por la sola satisfacción de tributos previamente tasados por las autoridades del lugar; idénticos abusos de parte de sus señores o caciques con protesta enérgica y reiterada del legislador español. Abundan los testimonios históricos que atestiguan los abusos que en este orden hubieron de cometerse por los señores indios caciques sobre sus vasallos"[31].

Y hay quien destaca: "quizás los caciques explotaron más que los encomenderos al pueblo indígena. A la caída de los incas los caciques surgieron en enjambre como crueles mandoncillos en todos los ayllus. Toledo tuvo que dictar disposiciones para limitarlos"[32].

De manera que los curacas o caciques se vieron asociados a los conquistadores españoles, por conveniencia de estos, en la explotación de su propio pueblo. Y, en tanto que los miembros de ese pueblo se encontraban reducidos a la condición de siervos o esclavos, no obstante haber sido proclamados hombres libres de la corona de España, los caciques y sus familiares gozaban de una situación de privilegio, análoga a la de los Españoles.

Como intermediarios entre la administración española y las poblaciones de indios, los caciques pasaron por muchas dificultades ya que por un lado debían cumplir con la recaudación del tributo de las comunidades indígenas que les habían asignado y por otro en contemporizar con su propia gente que se veía explotada por sus propias autoridades.

Tenían casas en las ciudades al estilo de la de los españoles ubicadas principalmente en los barrios de San Sebastián y Santa Bárbara en el caso de la ciudad de La Paz.

Estructuralmente, eran de dos pisos con torres, jardín, fuente y plazoleta delante, el interior servían con vajilla de plata labrada. Las residencias estaban acomodadas con muebles taraceados, pinturas retratos de familia como de la sucesión de los incas. Además de alfombras, platería, mayólicas y queros.

Los caciques se mantuvieron fieles a los españoles porque vieron que era la única manera de sobrevivir y de sacar provecho material y social de su situación.

En el siglo XVI se les reconoció hidalguía principalmente aquellos que probaron ser descendientes de los incas tal es el caso de los caciques Guarachi de Jesús de Machaca, Ayra de Arowitu de Pocoata, y Cusicanqui y Canqui del pueblo de Calacoto, los cuales incluso obtuvieron escudo de Armas, según la heráldica española, pero con elementos indígenas como la Maicapacha o penacho de plumas con que el inca llevaba en la cabeza ayudado con una wincha o toyson de Oro en forma de cabeza de pumas o serpientes entrelazadas. Como uno de los derechos que tenían los caciques el de poder dar educación a sus hijos.

En la vida pública los caciques escenificaban representaciones en los actos festivos sobre todo en honor a San Ignacio de Loyola, en las catedrales o iglesias principales ocupando sitios especiales, vistiendo capa y espada, recibiendo tratamiento de reyes en el Perú.

> "El cacique y sus hijos mayores estaban exentos de la obligación de pagar tributos y de hacer el servicio de la mita. Pero según se desprende de algunas prescripciones, a seme-

30 José de Mesa, Teresa Gisbert, Carlos de. Mesa G._"Historia de Bolivia" ,La Paz, 2003, p.145-147
31 J .M. Ots. Capedsqui_Op. Cit.. P.16
32 E .Romero "historia económica y financiera del Perú" Lima ,1937,P.108

> janza de los señores españoles, tenían indios a su servicio y podían usar cabalgaduras lo que estaba prohibido a los autóctonos y mestizos. También, en forma similar a la nobleza española, podían ser admitidos en las funciones reservadas para los que poseían "limpieza de sangre,", Y destacar que gozaban de muchos de ellos con el beneplácito de los conquistadores españoles".[33]

Y este beneplácito surgía no solo de la circunstancia de que los caciques estaban asociados en la explotación del pueblo indígena con los conquistadores, como manifestamos, sino del hecho de que a través de la colaboración de aquellos se obtenía la cuota anual para la mita, lo que era super vigilada por los caciques. "La verdadera función pública de los caciques consistía en cobrar el tributo anual de los indios y en regular el trabajo forzado de éstos"[34]

Además, muchos caciques hasta llegaron a establecer obrajes y explotar en ellos también a los indios, como los españoles. "El cacique, sustentando el poder la riqueza y caracterizándose también por su mayor desenvolvimiento cultural, disponía de medios perfectos para llevar a cabo la explotación"[35]

Toda esta situación particular en la que se hallaban los curacas, ahora pasados a ser denominados caciques, según dijimos, y que llegaba a tener en el Cuzco el colegio San Francisco de Borja para educación de sus hijos como los españoles tenían el de San Bernardo para los suyos, es sumamente importante para comprender y poder clasificar los sucesivos levantamientos indígenas que ellos encabezaron el siglo XVIII y que culminaron con el más famoso y de mayor proporción: el de Tupac Amaru en 1780.

## Levantamientos de los caciques

Es evidente que dentro del régimen que existían en la colonia, los únicos miembros de la raza autóctona que podían ensayar un movimiento de emancipación frente al conquistador extranjero, eran los caciques, por ser solo ellos quienes disponían de poder y de educación para intentarlo. Pero, ¿es posible esperar que esos caciques se propusieran una verdadera liberación de su pueblo, como se ha pretendido y se pretende? De ninguna manera, ya que ello hubiera implicado ir contra sus propios intereses y prerrogativas. Simplemente querían librarse de su socio extranjero que se llevaba la parte del león y limitaba en consecuencia mucho de tales prerrogativas. Querían quedar, como antes ellos solos, eliminando al usurpador de ultramar, restableciendo el imperio precolombino. Querían volver atrás la rueda de la historia.

> "Así lo expresaron en sus propósitos, los principales cuadillos indígenas levantados contra los españoles, todos lo cuales aspiraban ser tenidos por descendientes de los incas, hecho en el que podían particular empeño, con el fin de lograr mayor ascendiente entre sus súbditos. Así se explica la trilogía que constituyeron tres prominentes caciques del sur andino como Tupac Amaru, Choquehuanca y Pumacahua. Los tres reclamaban descender de los incas, los tres tenían solvencia económica y prestigio político. Los tres por lo tanto, se sentían elegibles para ser líderes absolutos y no subalternos."[36]

## Programa político de los caciques

Así ocurrió con la conspiración de Juan Veles de Córdova en Oruro en 1739; con el levantamiento de Juan Santos Atahualpa, el invencible, en 1742 y por último con la rebelión de Tupac Amaru en 1780 – 1781. "Siendo mi única intención reestablecer el gran imperio y monarquía de nuestros reyes antiguos", decía el primero. "Con la idea de resucitar el imperio incaico, expulsando a los españoles", eran lo propósitos del segundo. Y, en cuanto al último en un bando que se encontró en su bolsillo en el momento de ser apresado, se proclamaba "D. José I, por la gracia de Dios inca, rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Aires y continentes de los mares del Sur, duque de la superlativa, Señor de los Cesares y Amazonas con domicilio en el gran Paititi", etc. Agregando: "Por cuanto…los reyes de Castilla me han tenido usurpada la corona y el dominio de mis gentes, cerca de tres siglos" etc.[37]

La más importante de esas rebeliones y la que alcanzó mayor ámbito fue, como indicamos, la última, la cual logró innegable repercusión continental.

Pero, podemos de ahí afirmar que "el movimiento acaudillado por José Gabriel Tupac Amaru es sin duda la rebelión social más grande en la historia de las tres américas", como sostiene el papelólogo

33 Boleslao Lewin_ "La Rebelión de Tupac Amaru" BS .Aires 1947,p.319
34 Boleslao Lewin_ Op. Cit.,p.319
35 B. Lewin _Op. Cit- p.320
36 Scarlett O'Phelan Godoy_ "Curacas sin Sucesiones" Cuzco 1997, p. 29
37 Boleslao Lewin _Op. Cit. P.320

polaco Boleslao Lewin, sintetizando su interpretación de esos hechos de la historia colonial americana que se ha particularizado en encarar"[38]

Efectivamente, el gran levantamiento de Tupac Amaru tuvo sus primeras manifestaciones en la lucha que el cacique indio Tomás Katari, hubo de emprender contra el cacique usurpador Blas Bernal, mestizo, impuesto por los españoles, lo que demuestra que la defensa propia fue uno de los principales motores del levantamiento de los caciques auténticos, uno de los cuales José Gabriel Condorcanqui, realizó varias tramitaciones ante las mismas autoridades españolas, con anterioridad a su rebelión, con el fin de que éstas lo reconocieran como legítimo heredero de los incas, adoptando luego el nombre de Tupac Amaru.

Así fue como, al sublevarse más tarde contra esas autoridades ejecutando al corregidor de la provincia de Tinta y estableciendo su sede en Tungasuca, "Al declararse la rebelión sus ordenes fueron acatadas por la inmensa mayoría de los indios y de sus curacas, sin los cuales nadie sucedía en la vida de ellos". Y, más adelante vuelve a repetir:" Los curacas sin los cuales no sucedía nada en la vida indígena, plasmada conforme a leyes consuetudinarias"[39] . Es decir, que la rebelión fue de los caciques (curacas) arrastrando a los mismos indios a los que ellos explotaban contra los usurpadores extranjeros, pero no de la masa de los indios contra sus explotadores en general, como comúnmente se entiende y se pretende.

Además no todos lo cacique se colocaban al lado de Tupac Amaru sino que como se sabe alrededor de veinte de ellos encabezados por Pumacahua, rechazaron al insurrecto, permaneciendo fieles a los españoles. Y fueron ellos quienes decidieron la contienda a favor de estos. "Según algunos documentos de la época, los españoles pudieron aplastar a Tupac Amaru únicamente gracias al apoyo que le prestaron las huestes indígenas comandadas por los caciques Nicolás de Rosa, Mateo Pumacahua y Pedro José Oropesa"[40]. Esto también lo afirma Daniel Valcárcel: "Los caciques fieles desempeñaron un importantísimo papel en la reacción, ayudando a las autoridades con hombres, dinero, animales y víveres.[41]

De manera que, en general los indios participaron en la rebelión como masas inertes, detrás de sus caciques, cuyo propósito principal era la expulsión de las autoridades españolas y la restauración del orden existente antes del establecimiento de las mismas. Y hasta el movimiento encabezado por Julián Apaza quien adoptó el nombre de Tupac Katari, movimiento que aparece como el más popular de la sublevación de 1780-1781, no está demostrado que buscara otra cosa.

Pero para lograr sus propósitos, Tupac Amaru, que se presentaba también como auténtico delegado del rey de España, frente a los malos funcionarios de éste en las indias, levantaba otras reivindicaciones que aparecen como los motivos inmediatos de su insurrección. ¿Cuáles eran ellos?

En primer lugar y en forma preponderante, **las quejas contra los corregidores** y sus **repartos**, al punto que el levantamiento fue llamado "**revolución contra los corregidores"[42]**. También contra los españoles europeos. Luego exigiendo la **instalación de una audiencia en el Cuzco**. Y en menor término, **contra la mita de Potosí y la situación general de los indios** explotados por los españoles.

"La política de los caciques consistió en unificar a estos diferentes grupo sociales en un frente para combatir al gobierno colonial, burguesía comercial limeña y grupos provincianos, relacionados con ella, especialmente a los corregidores, represéntenles tanto del gobierno colonial.

Los caciques contaban con una serie de condiciones especialmente favorables para cumplir ese papel. Por su ideología Neo inca, se consideraban descendientes de los verdaderos soberanos del Perú, y por lo tanto, como una alternativa potencial al poder colonial.

El papel que reivindicaban los caciques fue, aceptado en primer lugar `por el campesinado indígena, que oprimido por los repartos ponía todas sus esperanzas en un especie de utopía regresiva: el retorno al pasado prehispánico bajo la dirección de un nuevo inca"[43].

"Tanto por su propia ideología, como por su ataque a la opresión ejercida por los corregidores, los caciques correspondían a la imagen del Mesías prometido y podían gracias a las atribuciones que les daba su posición, asumir rápidamente papel de Incas

38 Boleslao Lewin _Op. Cit. P.415
39 Boleslao Lewin _Op. Cit. P.524
40 Boleslao Lewin _Op. Cit. P.399
41 D. Valcarcel "La Rebelión de TUPAC Amaru", México 1947 p. 50
42 "Todas las clases sociales guardaban más o menos rencor contra esos funcionarios", dice D. Valcárcel.
43 Golte Jurgen "repartos y rebeliones" ,Perú,1980, p.184

Gracias a su situación socioeconómica, a su educación y a su papel frente a la población campesina indígena, los caciques tenían en general buenas relaciones con los mestizos y criollos de las provincias, con comerciantes y hacendados, categorías estas últimas a las que generalmente pertenecían.

Los caciques estuvieron ocupados en aplacar los temores de criollos y mestizos, quienes creían no sin razón, que las acciones de los indígenas podían dirigirse también contra ellos, minando su posición de dominio sobre los mismos. Tupac Amaru por ejemplo, no dejaba pasar oportunidad alguna para asegurara a mestizos y criollos que su posición no sería afectada, por la rebelión, ni por la sociedad que surgiera de la sublevación general."

> "solo siento de los paisanos criollos a quienes ha sido mi animo no se les siga algún perjuicio, sino que vivamos como hermanos, y congregados en un cuerpo destruyendo a los europeos. todo lo cual mirado con el mas maduro acuerdo, y que esta perteneció no se opone en lo mas leve a nuestra sagrada religión católica, sino solo a suprimir tanto desorden, después de haber tomado por acá aquellas medidas que han sido conducentes para el amparo protección y conservación de los españoles criollos de los mestizos, zambos e indios, y si tranquilidad, por ser todos paisanos y compatriotas como nacidos en nuestras tierras y de un mismo origen de los naturales, y haber padecido todos igualmente dichas opresiones y tiranías de los europeos, -a tenido por conveniente hacerles saber a dichos paisanos y criollos que si eligen este dictamen no se les seguirá perjuicio ni en vidas ni en haciendas" (53 Pág. 187)

"En su mensaje a los habitantes del Cuzco, por ejemplo, Tupac Amaru aseguraba que no quería cuestionar la autoridad del rey de España ni el comercio normal:"[44]

> "…en esa ciudad (Cuzco j g.) se erija real audiencia, donde residiría el rey como presidente, para que los indios tengan mas cercanos los recursos. esta es toda la idea por ahora de mi empresa dejándole al rey de España el dominio directo que en ellas a tenido sin que se les substraiga la obediencia que le es debida y tampoco el comercio común como nervio principal para la conservación de todo reino" (cdip II, 2 .. 380).

"También aseguró a los sacerdotes que su posición no sería tocada:"[45]

> "no estimen en poco esta mi advertencia, que es nacida de mi amor y clemencia que propende al bien común de nuestro reino, pues se termina a sacar a todos los paisanos españoles y naturales de la injusta servidumbre que han padecido. mirando al mismo tiempo como por principal objeto el que cesen las ofensas a dios nuestro señor, cuyos ministros, los señores sacerdotes tendrán el debido aprecio y veneración a sus estados, y de mismo modo las religiones y monasterios…"(cdip II,2 .. 375)

"Los objetivos que perseguía Tupac Amaru con la sublevación general se orientaba, según el extracto de una carta dirigida al padre José Paredes, de la siguiente manera "[46]

> *"me es preciso hacerle a v. una breve insinuación de mi empresa la que solamente se dirige a quitar los abusos, malas costumbres y latrocinios que se han experimentado por los que han gobernado en este reyno: en principal los corregidores que repartes sus efectos en precios duplicados y llevarse cada uno de ellos 50 mil pesos y mas de cada provincia aniquilando de plano a los miserable criollos.. Igualmente la aduana y la alcabala que perjudicaba a todo universo, dejando los haberes a un sin el principal. y últimamente la mita de Potosí tan perjudicial que nunca los indios volvían a sus pueblos"(cdip II, 2.. 462)*

Nada se reclamó, sin embargo, contra la usurpación de la tierra, lo cual hubiera herido en primer término a la Iglesia, la más grande propietaria colonial, y a la que Tupac Amaru respetó proclamándose cristiano y obligando a sus hombres, también a respetar, hasta en la persona del último de sus representantes, a pesar de que aquella se declaró en su contra, excomulgándolo, lo cual "dio como consecuencia la defección de algunos curacas, arrastrando a sus indios.[47] Nada se dice tampoco de la explotación de los indios por sus propios caciques. Y, si se repudia la mita de Potosí que solo favorecía a los españoles nada se dice así mismo ni se podía decir, contra la mita misma, institución de la época incaica.

44 Golte Jurgen "repartos y rebeliones" ,Perú,1980, p.187
45 Golte Jurgen "repartos y rebeliones" ,Perú,1980, p.187
46 Golte Jurgen "repartos y rebeliones" ,Perú,1980, p.188
47 D. Varcarcel "La Rebelión de TUPAC Amaru", México 1947 p.49

Sin embargo, Tupac Amaru, para lograr mayor apoyo en sus propósitos debió recurrir a acciones, en cierto modo demagógicas; prometer la libertad de los esclavos negros y destruir algún obraje de los españoles, sin hacer hincapié en los de los propios caciques. Es decir recalcar los aspectos de la explotación por los extranjeros, y pasar por alto esa explotación cuando la realizaban los jefes autóctonos. Así fue como vencida la rebelión, estos jefes vieron cercenadas en parte apreciable sus antiguas prerrogativas, no obstante haber obtenido lo que principalmente exigían: Supresión de los corregidores y sus repartos, instalación de una audiencia en el Cuzco, etc. Aquellas medidas que los afectaban fueron: Prohibición de la lectura de los "Comentarios Reales", de Garcilazo de la Vega, libro que, aparentemente había inspirado a Tupac Amaru en sus propósitos, y retiro de todos los retratos de los antiguos incas que adornaban lugares públicos, colocando en su lugar los del monarca español. Además, "el cargo de cacique pasó a ser hereditario y personal, y en los pueblos había de ser sustituido por un alcalde colectivo, escogido entre los indios que hablaban castellano y tuvieran buenas costumbres" y "los nobles indígenas recibieron prohibición de llevar vestiduras reales en sus festividades o trajes negros como luto por sus difuntos incas y lamentable recuerdo de los tiempos de la conquista" [48]

Como puede apreciarse, casi todas las medidas de todas las autoridades españolas fueron tomadas, no contra los indios en general, sino contra sus antiguos asociados, los caciques, lo que da una pauta de que la rebelión de Tupac Amaru no fue un levantamiento -ni podía serlo- de las masas indígenas por su liberacion, sino, como hemos expresado varias veces, de los explotadores autóctonos contra los explotadores extranjeros. Tal vez en la conciencia de los indios, que se iban viendo, poco a apoco libres del "grueso velo de inercia con que el régimen incaico había envuelto sus cerebros", esa rebelión pudo haber tomado un cierto sentido de mejoramiento a través de la restauración del imperio de los incas, idealizado luego de tanto tiempo, circunstancia que alejaba de su horrenda realidad.

## Análisis y conclusión

La rebelión de Tupac Amaru, a pesar de todo, al remover el estancado ambiente colonial, significó junto con la expulsión de los jesuitas ocurrida unos años antes, un antecedente valiosísimo del movimiento de la independencia del Sur que tubo lugar décadas más tarde.

En primer término, el levantamiento indígena altoperuano, provocó de parte de algunos funcionarios hispanos, una reconsideración de la situación de los indios. Veamos cómo: vencido el levantamiento y eliminados sus dirigentes en forma drástica y cruelísima, la masa indígena prosiguió en términos generales, dentro de las mismas condiciones anteriores. Apenas sí, como castigo se vio obligada a abandonar la antigua indumentaria incaica y a aprender el idioma español. Sus miembros siguieron siendo considerados "miserables criaturas", de más baja y miserable condición que los negros y demás naciones del mundo.

La conclusión que me permito enunciar es que en el presente existen los nuevos "**caciques**" que engañan a las bases campesinas, con discursos cargados de emotividad, de simbología y hasta de misticismo.

Pero la realidad es que su programa político al igual que en el pasado es conciliatorio con el enemigo así por ejemplo: Nos dicen que los k'aras van a pagar después de más de 500 años de opresión, y para ello "les quitaremos las tierras a los terratenientes para dárselas a los campesinos y comunidades" pero contradictoriamente manifiestan "respetaremos la propiedad privada".

Se vocifera contra el nuevo rey del mundo, pero continuamos bajo sus políticas económicas. Es más, ahora puedo decir con más seguridad que estos **caciques** quieren reducir la lucha de clases (obrera y bases indígenas) a una lucha de razas o de culturas, NO es así, pues no existen razas ni culturas buenas ni malas, por el contrario existen intereses económicos de grupo, siendo necesario como lo manifiestan en los hachos esta nueva cúpula de caciques, tener el poder político para negociar mejor con las trans nacionales y regatear parte de la tajada, pero no para las bases sino para una cúpula que está hoy en el poder. Debemos tener cuidado con el enemigo que está dentro de nuestras propias filas, y así lograr tras una política honesta revolucionaria obrera como lo manifiesta la Tesis de Pulacayo, los campesinos de base sí podrán autodeterminarse como ellos crean conveniente, nadie debe imponer nada a nadie, pero eso sí todos tienen derecho a convencer.

48 D. Varcarcel Op. cit.,p.173

## Bibliografia


BALCAZAR, Juan Manuel
1956 **"Medicina en Bolivia"**, La Paz, Bolivia.

BAUDIN, Luis
1953 **"El imperio socialista de los Incas",** Chile.
1947 **"Los Incas del Perú"** Paris.

BOLESLAO Lewin
1947 **"La Rebelión de Tupac Amaru"**. BS. Aires.

ESCOLARI, Laura
2005 **"Caciques, Yanaconas y Esclavos".** Bolivia.

GOLTE Jurgen
1980 **"Repartos y Rebeliones ".** Perú.

HEALY Kevin
1987 **"Caciques y Patrones "** CERES, Bolivia

LEVILLER, R.
1940 **"Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú".** Buenos Aires.

LEWIN, Boleslao
1995 **"Tupac Amaru, su época, su lucha, su Hado"** Perú

LIBORIO, Justo
1971 **"Bolivia la Revolución Traicionada " .** Buenos Aires .

MESA, José; Gisbert, Teresa; Mesa Gisbert, Carlos de.
2003 **"Historia de Bolivia ".** La Paz.

MURRA, John V.
1975 **" Formaciones económicas y políticas del mundo andino".** Perú

OTERO, Gustavo Adolfo
1954 **"Figura y carácter de Indio",** La Paz, p.132

OTS CAPDEQUI, J. M.
1934 **"Instituciones Sociales de la Monarquía Española en el periodo Colonial"**, Plata.

PEASE Franklin
1992 **"Curacas, Reciprocidad y Riqueza"** Perú

PRESCOTT, William
1952 **"Historia de la conquista del Perú".** México.

REINAGA Fausto
2001 **"La Revolución India "** 2da ed. La Paz.

ROMERO, E.
1937 **" Historia Económica y financiera del Perú",** Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1943 **"Historia de los Incas".** Buenos Aires.

SCARLETT, O'Phelan Godoy
1997 **"Curacas sin Sucesiones ".** Cuzco.

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA-UMSS
1986 **"El Indio Santos Marca Tula, cacique principal de los ayllus de qollana y apoderado general de las comunidades originarias de la republica"** 2da ED. La Paz.

VALCARCEL, D.
1947 **"La Rebelión de Tupac Amaru"** México.

VARGAS, Victor
1975 **" El cacique Tambohuacso"** Perú

VEGA, Garcilazo de la
1943 **"Comentarios Reales de los Incas",** Buenos Aires, Libro. IV, Cáp.19

# Una aproximación a la historia de Carangas a través de las rebeliones indígenas: Siglos XVIII-XIX

*María del Pilar Mendieta Parada*

## Introducción

El presente articulo está inspirado en un viaje realizado a la zona de Carangas en el año 2005[1]. En la población de Corque, nos entrevistamos con los encargados de cultura del municipio y durante la charla surgió el tema de la falta de un personaje regional que tenga la talla de Tupac Katari o de Zárate Willka. La importancia de encontrar un héroe propio puede entenderse como la necesidad de los lugareños de afianzar una identidad colectiva a partir de la cual puedan ser reconocidos dentro del universo de las luchas indígenas. Es por ello que este trabajo nace de la inquietud trasmitida por las autoridades de Corque y de un desafió personal por encontrar algún personaje que esté a la altura de estos lideres aunque, como se verá, sin mucho éxito.

La búsqueda del líder indígena nos introdujo en el tema de la participación de los pobladores de Carangas en la historia de las rebeliones indígenas. En el curso de una investigación, basada en fuentes secundarias, tropezamos con el hecho de que la mayor parte de los trabajos relativos a las sublevaciones dan cuenta de muy poca información sobre esta zona.[2] A partir de ello pudimos constatar que no solo se carece de suficientes datos sobre el tema en cuestión sino que esto se hace extensivo a una ausencia de trabajos históricos sobre la participación de Carangas en los diferentes momentos de nuestra historia[3].

Lo afirmado parece una contradicción puesto que esta zona cuenta con uno de los trabajos históricos más representativos sobre los Uru-Chipayas como es el de Nathan Wachtel (2001).[4]Además, el panorama a nivel de otras ciencias como la antropología y la etnografía se hallan muy desarrolladas siendo esto explicable debido a que se trata de una zona donde, por diversos factores, la cultura originaria se ha mantenido vigorosa[5]. Sin embargo, a pesar de que las frontera entre estas disciplinas y la historia son tenues, nuestra observación se concentra en el hecho de que al resaltarse casi exclusivamente el papel actual de lo étnico, es decir, de las autoridades originarias, los ayllus, las costumbres y los mitos, quedan importantes vacíos históricos que den cuenta de una diversidad de temas sobre la vida de la provincia así como su participación en los diferentes acontecimientos y procesos históricos entre ellos las sublevaciones indígenas.

## Antecedentes históricos de Carangas

Durante el periodo prehispánico Carangas era uno de los señoríos de habla aymara, que ocupaba la parte occidental del altiplano boliviano, al oeste del lago Poopó y el río Desaguadero. Los Carangas también fueron señores de una buena parte de la cordillera occidental y de los territorios ubicados en el desierto de Atacama compartiendo su hábitat con los Urus. Antes de la conquista, esta región formaba parte del Collasuyu y a su vez del imperio Inka.

1 El viaje fue realizado junto a Ximena Medinaceli. En aquella oportunidad hablamos con Pucara Mamani quien era el encargado del área cultural del municipio de Corque y un hombre muy interesado en rescatar la historia de su pueblo.

2 Nos referimos a los trabajos de Fernando Cajías titulado: *La Sublevación tupacamarista de 1781 en Oruro y las provincias aledañas*. Colección IV Centenario de Oruro. Editorial Sierpe, 2004. Nicholás Robins *El mesianismo y la rebelión indígena. La rebelión de Oruro en 1781*. La Paz, Hisbol, 1996 y Ramiro Condarco Morales. *Zárate, el temible Willka .Historia de la rebelión indígena de 1899 en la república de Bolivia. La Paz*, Editorial Renovación, 1982. Marcos Beltran Avila. *Sucesos de la guerra de la independencia del año 1810 y capítulos de la historia colonial de Oruro*. La Paz, Ediciones del V Centenario de Oruro, Editorial Serpie, 2006. Un último trabajo es el de Ximena Medinaceli sobre los pastores de Oruro cuya tesis doctoral aún se encuentra inédita.

3 Hemos hecho una revisión exhaustiva en base a tres trabajos de referencia bibliográfica a saber: Joseph Barnadas .*Manual de Bibliografía. Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos 1960-1984*.Archivo de Historia Andina. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1987. Silvia Arze, Ana Barragán y Ximena Medinaceli. "Un panorama de las investigaciones históricas (1970-1992). En:*Revista Unitas Nro 13-14*. La Paz, Unitas, 1994. Gilberto Pouwels. "Bibliografía regional. *En Eco Andino 7-8*.Oruro, CEPA, 1996.

4 Nathan Wachtel. *El regreso de los antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia regresiva*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

5 Ver por ejemplo Acosta Orlando "Los urus cazadores de pariwanas" En: *Eco Andino Nro 3*, 1997, los tres tomos de Ayllu Sartañani.*Pachamamax tipusiwa ( la pachamama se enoja)* tomo I y II y Ayllu Sartañani. *Perspectivas de descentralización en Karankas. La visión comunitaria*. La Paz, Proade-Ildis 1995, entre otros.

Con la llegada de los españoles (1540-1560) el territorio de la futura Audiencia de Charcas, donde se encuentra Carangas, fue llamado por los conquistadores la gobernación de Nueva Toledo y en teoría esta inmensa región debió pertenecer a Diego De Almagro quien fuera el primer español en cruzar el altiplano orureño en su expedición a Chile. Más tarde, una vez asesinado Almagro y asentados los españoles en Charcas, los diferentes territorios fueron repartidos en encomiendas. La encomienda era una especie de merced real que se otorgaba a los participantes en las guerras de conquista como compensación a su cooperación con la corona. Los encomenderos no eran dueños del territorio encomendados pero si podían disponer del trabajo y del tributo de los indios de la encomienda a cambio de evangelizarlos.

Parte del territorio de los Carangas fue otorgado a Antonio Álvarez Meléndrez encomendero de Urinoca, Sabaya, Totora, Chuquicota y de los pueblos y estancias sujetos a los caciques principales incluida la población Uru y los mitmakuna de otras naciones que habitaban entre ellos. Otras encomiendas en la zona pertenecieron a Francisco y Pedro de Ysasaga (Andamarca y Condemarca) a Lope de Mendieta (mitades de Sabaya y Chuquicota) y Juan Ortiz de Zárate (mitad de Totora). [6]Antonio Álvarez Meléndez y Lope de Mendieta fueron socios en la explotación de las minas que el primero tenía en Porco y en las cuales los pobladores encomendados fueron los primeros, más activos y experimentados mineros. A la muerte de Álvarez los territorios de su encomienda fueron traspasados a Leonor Álvarez Verdugo su hija legitima. Entre 1548 y 1564 hubo muchos conflictos entre los encomenderos y la corona que quería cortar el poder que estos habían conseguido. La corona gana el conflicto y se limita la duración de las encomiendas.

Debido a las medidas en contra de la perpetuidad de las encomiendas la composición del territorio charqueño cambia. Paulatinamente los ayllus del altiplano, entre ellos los de Carangas, pasaron a la corona española en el contexto de la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas. A partir de las reformas de Toledo en 1570 se van estructurando los pueblos de reducción organizados para poder controlar de manera más eficaz el tributo, la mita y la evangelización de los aymaras. Los 147 ayllus de Carangas fueron reducidos a cuatro pueblos principales. Chuquicota, Turco, Huachacalla y Sabaya. Mucho más tarde, en la revisita de 1787, aparecen consignados los pueblos de Orinoca, Huayllamarca, Corquemarca, Andamarca, Totora, Choquecota, Huachacalla, Curawara, Sabaya y el pueblo minero de Turco.

En el siglo XVIII estos diez pueblos pertenecían a la provincia o corregimiento de Carangas y, según se desprende del cobro de tributos, estaban agrupados en cuatro repartimientos: Andamarca, Corquemarca, Choquecota y Guayllamarca. La administración religiosa estaba organizada en ocho doctrinas: Turco, Andamarca, Totora, Corquemarca, Curawara, Huachacalla, Choquecota y Guayllamarca. Sabaya estaba anexada a la doctrina de Huachacalla y Orinoca a la de Andamarca Entre 1769 y 1777 dependían de la Caja Real de Carangas los cuatro repartimientos de la provincia de Tarapacá sin que se sepa el porque del desprendimiento posterior de esa jurisdicción.

A pesar de la desestructuración que pudo haber significado la creación de las reducciones los habitantes de Carangas reorganizaron su espacio manteniendo la organización dualista de las mismas y recreando su visión del espacio a partir de parcialidades organizadas alrededor del pueblo de reducción o marka. Según Gilles Riviere:

> "Todas las comunidades de Carangas (virrey Toledo-1570) presentan desde entonces la misma distribución espacial y están formadas de dos parcialidades o saya generalmente denominadas Aransaya o mitad de arriba y Urinsaya o mitad de abajo. Cada mitad esta dividida en ayllus, unidades sociales y geográficas perfectamente circunscritas en el espacio. Su número varía según cada comunidad. Cada ayllu esta a su vez dividido en estancias que se podrían definir como el lugar principal de residencia y de producción de varias familias… El modelo que describimos muestra que todo individuo pertenece al mismo tiempo a diferentes segmentos, siendo simultáneamente miembro de una estancia un ayllu, una parcialidad y finalmente de una comunidad que se constituye en una unidad social superior [7].

Debido a la aridez de esta zona altiplánica existían pocas posibilidades para el trabajo agrícola siendo más bien un territorio apto para las actividades ganaderas. Por ello, desde tiempos prehispánicos los habitantes de Carangas tenían enclaves territoriales y poblacionales en los valles occidentales y orientales con el fin de obtener recursos para su supervivencia. Existen varios testimonios del siglo XVI que prueban la existencia de oasis Carangas en los valles del Pacifico y especialmente relacionados al pueblo de Turco. Sin embargo, desde los primeros años de la conquista se empezaron a perder los enclaves de la costa en beneficio de los encomenderos y luego por el avance de españoles y criollos en los valles de Arica aunque se mantuvieron aquellos de los valles del lado oriental. En la actualidad se sabe que aun perviven algunos de estos lazos en los valles de Cochabamba y en Pocpo (Chuquisaca).

6 Ana Maria Presta. *Los encomenderos de La Plata. 1550-1600*. Lima, IEP, 2000.
7 Citado en Fernando Cajias, 2004.

La tenencia de la tierra estaba dividida en diferentes categorías a saber: originarios, forasteros y urus. Debido a varios factores entre ellos la creciente importancia minera de la zona en el siglo XVIII se dio un crecimiento de la población forastera pero la gran mayoría siguió perteneciendo a la categoría de originario. A fines del siglo XVIII de los 2.580 tributarios de Carangas 2.241 eran originarios (86%) y 339 forasteros (13%).

Debido a las pocas posibilidades en el cultivo no existieron grandes haciendas siendo la actividad minera, principalmente en Sabaya y Turco, la que provoca la llegada de migración de algunos españoles e indios forasteros que huyeron de las obligaciones impuestas por la corona. Gracias al trabajo de Concepción Gavira (1999) conocemos algo sobre la minería en Carangas. La autora analiza los conflictos políticos y fiscales provocados por la permanencia y jurisdicción de la Caja Real de Carangas sobre el mineral de Huantajaya. Estos conflictos respondían al intento de evitar el contrabando de plata que se producía hacia la costa de Arica.[8]

## La sublevación indígena de 1781

El estudio de los levantamientos indígenas en el Perú se ha concentrado en los periodos iniciales y finales de la colonia. La resistencia a la conquista europea culminó con el movimiento del Taqui Oncoy (1560-1570) y el derrumbe del Estado Neoinca de Vilcabamba mientras que el siglo XVIII estuvo sacudido por verdaderas rebeliones indias revitalizadas durante la guerra de la independencia[9]. Desconocemos por completo la participación de Carangas en el movimiento del Taqui Oncoy aunque las informaciones al respecto nos dicen que habría llegado a Charcas. La idea de que durante el periodo intermedio entre el siglo XVI y el XVIII habría reinado una larga paz colonial es desmentida por algunos testimonios que dan a entender de que, si bien no existieron grandes sublevaciones, sí hubieron momentos de tensión como la revuelta de Songo en el área paceña en 1623 entre otros hechos. En la zona de Carangas durante estos años no hemos podido identificar conflictos aunque no por ello se puede inferir que no existieron.

Por ejemplo en el trabajo de Nathan Wachtel, (2001) el autor nos habla de que en este mismo periodo (siglo XVII) existieron rebeliones Urus que, aunque mal documentadas, nos dan una idea de cómo estos lucharon no sólo en contra el régimen colonial sino también en contra los propios aymaras. Los principales rebeldes se encontraron entre los Ocho Sumas y los Iru-Itus de la zona del Desaguadero y de Zepita. Sus líderes habrían conformando una liga de grupos Urus de la que fueron parte los Willi-Willis en la zona de Challacollo cercana a Carangas.

Ahora bien, el periodo más fecundo en rebeliones es el que se inicia en el siglo XVIII. Sería muy largo explicar las motivaciones profundas que llevaron a los indígenas del Perú a rebelarse contra la corona de España en 1781. Sin embargo de manera resumida podemos identificar dos visiones que dividen a los estudiosos del tema. La primera visión es la que pone énfasis en motivaciones de largo aliento.[10] Los autores que defienden esta posición piensan que uno de los móviles más importantes para la rebelión fue la emergencia de una especie de utopía andina que fue construyéndose en base a la memoria idealizada que los indígenas todavía guardaban con respecto a su pasado. En este contexto, fue muy importante la creación del mito de Inkarrí, es decir del inka muerto cuya cabeza y cuerpo supuestamente debieran unirse a la hora del advenimiento de un Pachakuti lo que le daría a las rebeliones un carácter mesiánico. También es importante, dentro del contexto de una memoria larga, destacar el paulatino realce otorgado a la lectura de cronistas que, como Garcilazo de La Vega, idealizaron el imperio de los Inkas. Esta recuperación de la obra de Garcilazo se da mayormente entre las elites indígenas y las criollas que liderizan la rebelión. El siglo XVIII estará entonces caracterizado por una recreación del pasado que servirá de paraguas ideológico para los movimientos rebeldes[11].

Otro grupo de investigadores no niegan la importancia de las ideas mesiánicas pero insisten en que fueron los sufrimientos y la explotación que hacían a la vida cotidiana de los indígenas lo que, a fin de cuentas, provocó la rebelión. Es decir que, a las formas de exacción tradicionales, cuales eran la mita y el tributo se les añade una serie de reformas que la dinastía de los Borbones en el poder había implantado desde inicios del siglo XVIII. La más resistida de ellas se refiere al reparto de mercancías. Este consistía en la obligación que tenían las comunidades de comprar toda suerte de productos ofrecidos por los corregidores sin que estas fueran útiles para su subsistencia.

8 Uno de los pocos trabajos encontrados sobre Carangas es el de Concepción Gavira titulado "La caja Real de Carangas y el mineral de Huantajaya 1750-1804" En: *Anuario 1999*. Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 1999,

9 Saignes Thierry. "Algún día todo se andará. Los movimientos étnicos en Charcas (siglo XVII)" En: R*evista Andina nro 2,* Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1985.

10 Esta posición es defendida por Alberto Flores Galindo en su obra *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987 y Manuel Burga *Nacimiento de una Utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

11 Esta posición es defendida por Nicholas Robins para el caso de Oruro.

El trabajo realizado por Jurgen Golte (1980) sobre este aspecto propone como hipótesis que las zonas rebeldes coinciden con las zonas donde el reparto mercantil fue más duro. La investigación de Golte nos proporciona un primer dato concreto sobre Carangas en los años próximos a la rebelión[12]. Se trata de la queja que mandan en 13 de junio de 1762 los caciques y principales de Curahuara, Totora, Guaillamarca, Choquecota, Corque, Andamarca, Turco y Guachacalla al Protector General de Indios, para dar cuenta de las actividades del corregidor Joaquín de Areizaga y la forma en que este realizaba los repartimientos:

> …. Ya no tienen los indios fuerzas, ni ganados de donde soportar tanta carga, mayormente en esta provincia tan estéril, que con estos dos años, el que paso y esta presente , no hemos tenido cosechas de papas, que es lo único que se da por la escasez de aguas y por esta inopia lo continuado de los repartos, con tanto exceso, y su frecuencia que cada año estamos solo pagando los repartos, y no pueden los indios alcanzar para tanta pensión que aun los tributos de su majestad se atrasan mayormente ahora que por el exceso del repartimiento se van ausentando los indios a diversas partes, y los gobernadores nos vemos afligidos para enterar los tributos ……." .

## La rebelión indígena desde Carangas

Si bien como hemos visto el ciclo rebelde empieza mucho antes de 1781 los acontecimientos concretos que dieron lugar a que la molestia indígena se convierta en una verdadera insurrección fueron los acaecido en Tinta, cuando José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru) curaca de Tungasuca inicia la más grande rebelión indígena de la historia con el asesinato del corregidor Arriaga el 10 de noviembre de 1780. Al mismo tiempo existieron otros líderes y focos rebeldes como el de Chayanta, La Paz y Oruro.

Con respecto a lo ocurrido en Oruro desde mediados de enero de 1781 confluyeron dos motivos de malestar. Por un lado el de los indígenas y por el otro el de los criollos que también habían perdido prerrogativas políticas y económicas con el advenimiento de los Borbones. Esto posibilitó la toma de la ciudad por unos días y una alianza coyuntural entre indígenas y criollos bajo las consignas tupacamaristas (9 al 16 de febrero). La alianza duró poco debido al miedo que provocaron los indígenas en sus aliados. Entre los protagonistas de la toma de Oruro se encontraban los indios de Carangas.

La insurgencia de los indígenas de Oruro fue precipitada por la decisión del corregidor de Paria Manuel de la Bodega de cobrar el reparto de mercancías. Se distinguieron en la zona de Paria los caciques Santos Mamani y Lope Chungara. Sin que aparentemente hubiera una acción coordinada, el Corregidor de Carangas Mateo Ibáñez de Arco, corrió la misma suerte que su colega de Paria. Con un desatino impresionante el 25 de enero el corregidor Ibáñez de Arco (quien había empezado su gobierno en 1775) introdujo su reparto y presionó como pudo para obtener su pago. Esto le valió el rencor de los indígenas de la zona cuyo primer objetivo fue su muerte. Las primeras noticias que sobre este hecho circularon en Oruro decían que Ibáñez se encontraba sitiado en Corque por los indios de Andamarca. Poco después llego la noticia de su asesinato. No se sabe mucho sobre estos acontecimientos pero resulta sintomático el hecho de que el cura de Corque hubiera salido huyendo porque se sentía perseguido por sus feligreses. Esto nos da una idea de la radicalidad de los indios de Carangas. En este sentido para Fernando Cajías, quien es uno de los estudiosos de esta rebelión, los indios de Carangas tuvieron una actuación más radical aunque al parecer menos relevante que los de Paria.

En mayo de 1781 fueron hechos prisioneros los cabecillas de la insurrección. Entre ellos se encontraban dos indios de Corque. Estos fueron muy claros en delinear los objetivos, políticos, económicos y sociales de la rebelión. Por ejemplo Agustín Choque natural del ayllo Urabe de Corque dice:

> "Con el reinado de Tupac Amaru quedarían libres de las pensiones y serian dueños de las haciendas que poseían los españoles. "

Tomás Calle natural del mismo ayllo dice:

> "Destruir la villa, apropiarse de los caudales y esperar a su rey Tupac Amaru con cuya venida se prometían ser señores de todas las haciendas que poseían los españoles y que era el tiempo en que se acababa el gobierno de España."[13]

Una vez que acaecieron los sucesos de Oruro otro foco de sublevación se dio en la zona de La Paz a partir de febrero del mismo año. El mando se encontraba en manos de Julián Apaza más conocido como

12 Golte. Jurgen *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial* Lima, IEP, 1980.
13 Fernando Cajías "Los objetivos de la revolución indígena de 1781: el caso de Oruro. "En: *Revista Andina Nro 2,* Cusco,1983.

Tupac Katari. Este líder organizó dos cercos a la ciudad (de marzo a octubre de 1781) donde se sabe que participaron los indios de Carangas aunque no tuvieron el mismo relieve que los de Challapata.

Las siguientes noticias que tenemos sobre la participación de los indios de Carangas en la rebelión se refiere a un documento encontrado por Fernando Cajías con relación a la capitulación de los sublevados de la zona y el afán de algunas de sus autoridades de probar su inocencia. Es así que Vicente Ferrer de la Cruz Mamani, antiguo alcalde de Corquemarca, como una autoridad fiel al sistema, a fin de ofrecer la capitulación de Carangas en abril de 1781, atribuye la muerte de Mateo Ibáñez, el asesinado corregidor, a los ayllus de Sulcatunca y Guayllamarca. El documento dice lo siguiente:

> "Señor General: Don Vicente Ferrer de la Cruz Mamani, originario y principal pasado del pueblo Real de San Juan de Corquemarca de la provincia de Carangas, parezco ante la piadosa justificación de VM con mi mayor rendimiento y acato que devo y digo declarando la suma verdad sin perjuicio de mi conciencia ni persona alguna pues el día 26 de enero impensadamente havian llegado unos treinta y tantos indios de la doctrina de Huayllamarca a las tres de la mañana bien prevenidos a quitarle la vida a nuestro Corregidor. Digo que estos indios son residentes de un ayllu nombrado Sulcatunca, por fin lo avian acabado con el , y despues de cuatro dias dentre yo a decho me pueblo y en aquel entonces mi eligio toda la comunidad del referido pueblo por su Capitan y a cuya elección acepto y admeti por dales gusto, que entonces yo lo halle toda la plata destruida y sus bienes del mencionado me Correjidor y aviendoles querido yo hase y proseguir con el dicho empleo con algun sujeción de sus excesos de los dichos insolentes de Sulcatunca se han diferenciado sus acciones contra mi y abia inviado un villiti a la comunidad de dicho me pueblo a queme promoviese de me empleo de capitan en otra persona como consta del dicho vellite que presento adjunto y siempre esta continuando con sus insolencias cada dia mas influyendo con papelitos a cada pueblo con lo que tiene conceptuando en sus iniquas conductas.[14]

## Carangas durante la guerra de la independencia 1809-1825

El siguiente periodo de convulsión social fue provocado por la guerra de la independencia entre 1809 y 1825. La información sobre Carangas en este periodo es más escasa aún. Sin embargo, existen datos sobre la participación de los indios de Toledo en la misma. Aunque Toledo era parte de la provincia de Paria su proximidad a Carangas pudo haber influido en una intervención de los indios de esta provincia en los acontecimientos. Allí actuó un prominente cacique llamado Manuel Victoriano Titicocha. A pesar de ser el cacique recaudador de los reales tributos este personaje, en unión con otros líderes, se propuso extirpar los abusos que se cometían contra los indios de su jurisdicción. En 1810, su lucha se vio enlazada con las acciones del mestizo Juan Manuel Cáceres en La Paz desafiando abiertamente al gobierno español. Entre sus demandas estaban la supresión de la mita, el pago de las alcabalas, los pagos a los curas, la devolución de tierras, etc. Un dato con respecto a la participación de los indios de Carangas nos lo ofrece René Arze y dice lo siguiente:

> "Todos los indios capitanes enteradores y demás cedulas de la mita, además de los naturales de Pacajes, Omasuyus, Chucuito Puno, Corque, Andamarca, Poopo, Toledo, Challapata, Challacollo y "otros con comercio en la villa de Potosí" quedaron comprendidos en este programa subversivo que, con el sigilo del caso, fue difundido por lenguaraces, en especial en la localidad de Porco, punto en que se esperaba el arribo de los auxilios argentinos".[15]

Para fines de agosto de ese mismo año el movimiento de Titicocha quedó apaciguado aunque sus principales cabecillas no fueron aprehendidos pese a la intensa búsqueda practicada por las autoridades de Quitaquita, Corque y Andamarca en Carangas donde supuestamente se había refugiado.

## La rebelión de Pablo Zárate el temible Willka (1899)

Un siglo más tarde, en las postrimerías del siglo XIX, se da la más grande rebelión indígena vivida por la República desde su nacimiento. La rebelión liderada por Pablo Zárate Willka, en alianza con el partido liberal, pretendía el derrocamiento del gobierno conservador de Severo Fernández Alonso y la restitución de las comunidades afectadas por la Ley de Exvinculación de 1874. Estas leyes fueron elaboradas por las elites con la intención de convertir al indígena en propietario y crear un mercado de tierras. El resultado fue la expansión de la hacienda y la conversión de los indios en colonos.

14 Fernando Cajías, 1983, pp. 387.
15 René Arze Aguirre. *Participación Popular en la independencia de Bolivia,* La Paz, Editorial Quipus, 1987.

Uno de los artículos de la ley decía que:

> "Desde que son conferidos los títulos de propiedad la ley no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de la comunidad o aillo, ni apersonarse por estos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarían por si o por medio de sus apoderados en todos sus negocios."

Este artículo no es sino la ratificación de disposiciones dictadas al principio de la República cuando, debido a la nueva mentalidad liberal, no era concebible el hecho de que los indígenas actúen como corporación desconociendo de esta forma a los jilakatas o autoridades de los ayllus quienes no tenían legalidad para el Estado. Así, ante la ausencia del antiguo curaca colonial los apoderados van a ser los nuevos representantes entre el Estado y la población indígenas. Estos eran seleccionados dentro de las costumbres de la comunidad que se reunía para otorgar poderes al más apto siendo la condición que este provenga de la categoría de originario y que haya pasado por algún cargo de importancia.

En 1871 se da la primera actuación de los apoderados organizados políticamente para derrocar al gobierno de Melgarejo en alianza con Agustín Morales. En estas circunstancias los indígenas actúan al mando de Luciano Willka apoderado de los ayllus de Huaycho en la provincia de Omasuyus. En compensación por su participación en la revolución el gobierno de Morales devuelve a las comunidades las tierras usurpadas por Mariano Melgarejo[16]. Aunque no se tienen datos sobre Oruro, se dice que las comunidades de la región eran tan poderosas que pudieron consolidar sus tierras ante las exigencias del tirano.

El éxito de la primera alianza con los detractores del Melgarejo va a servir como base para que años más tarde, en el contexto de la lucha en contra las leyes de Exvinculación, los apoderados se unan al partido liberal en contra los conservadores del sur (1885-1899). En este trabajo no vamos a ahondar en la alianza sino en la resistencia que los apoderados ofrecieron a partir de la lucha legal y de las protestas acaecidas antes de la gran rebelión de 1899. En efecto, una de las estrategias utilizadas por los apoderados fue la lucha legal. Los apoderados no solo se dedicaron a recopilar documentos antiguos que demuestren su propiedad sobre las tierras en los juzgados sino que además van a organizar revueltas con el objetivo de no dejar entrar a las mesas revisitadoras a los cantones. Estas estaban facultadas por el artículo Nro 11 para recorrer las tierras de origen y efectuar el respectivo deslinde y amojonamiento de los límites territoriales para luego proceder a la extensión de los respectivos títulos de propiedad individual. Las mesas revisitadoras se debían instalar en las capitales de cada provincia siendo conformadas por las principales autoridades es decir, un revisitador, el subprefecto, un secretario agrimensor y el párroco de cada cantón.

Los apoderados actúan de inmediato logrando en el año de 1883 que se les reconozca la propiedad de las tierras que fueron compradas de la corona de España.[17] Son muchos los documentos existentes firmados por los apoderados. Sin embargo uno de los más importantes por el numero de participantes es el escrito en 1889 por Diego Cari Cari apoderado de Sacaca (Potosí) Feliciano Espinosa apoderado de los ayllus de San Pedro (ciudad de La Paz) quienes encabezaron una larga lista de apoderados generales pertenecientes a los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. Por el departamento de Oruro aparecen firmando Pedro Holguín y Juan Lero de Poopo y Manuel Alanoca, Pedro Alderete, y Melchor Marca de Carangas. En el memorial presentado al Presidente de la República estos denuncian la indiferencia de las autoridades ante sus peticiones:

> "...Es cuanto no comprenden los Prefectos, los fiscales, los Sub-prefectos y demás autoridades subalternas de las ciudades y de campaña quienes nos miran con tedio, nuestras representaciones las relegan al olvido diciendo ser impertinentes por justos y razonables que fueran En este nuevo momento son infinitas nuestras representaciones sujetas al olvido contándose en nada nuestras instancias momentáneas y mirándosenos como seres de distinto genero y muy semejantes a las bestias."[18]

Durante los años que corren entre la puesta en marcha de la ley y la rebelión indígena (1881-1899) las comunidades de Oruro en su conjunto se resisten a la entrada de las mesas revisitadoras. En 1885 los revisitadores de la provincia de Carangas se quejan de que los indígenas de su jurisdicción, conjuntamente con los de Toledo, han atacado al personal de la revisita habiendo muerto el vecino José Guarachi.

16 Es durante el gobierno de Mariano Melgarejo que se inicia un primer intento de privatización de las tierras comunales. La excusa era que los indios eran meros enfiteutas en tierras del Estado y se les da 60 días para recabar su título de propiedad abonando la suma de 25 a 100 pesos.

17 El papel de los apoderados ha sido tocado por Pilar Mendieta en su tesis doctoral inédita titulada *De la alianza a la confrontación: Pablo Zarate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

18 Citado por Carlos Mamani: *Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo Nina Quispi*. La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1991.

No sabemos si se trata de la misma persona pero por otros datos obtenidos sabemos que en Corque se asesinó a un revisitador bajo la sospecha de tener convenida con personas particulares la enajenación de la propiedad comunaria.[19] En mayo de 1890 es asesinado Delfín Arce y su hijo Ricardo por insistir en realizar cobros de los títulos de algunas tierras que en 1885 fueron revisitadas en el cantón Corque. Durante estos acontecimientos los indígenas hicieron fogatas en los cerros y tocaron sus pututus atacando el pueblo e incendiando su casa de gobierno.[20] En 1893 el Subprefecto de la provincia Eliodoro Mier denuncia el estado de alarma en las dos provincias de Oruro y pide que se manden piquetes puesto que "la masa de la indiada esta predispuesta contra la revisita, no obstante habérseles hecho comprender que es el medio de obtener el reemplazo de los contribuyentes muertos y ausentes…"

Más tarde, en 1896, los revisitadores de Carangas alertan al subprefecto sobre un posible entendimiento entre el corregidor y los indígenas. En julio de 1897 en la misma provincia, los indígenas se niegan a prestar los servicios de costumbre en protesta en contra de la revisita. A modo de chantaje las autoridades alertan a los indígenas de que sino realizan estos servicios va a entrar la revisita. En 1898 el Subprefecto de Carangas Andrés Aramayo levanta las manos y se queja ante las autoridades orureñas de que no se ha llevado a cabo en la Ley de Exvinculación en el departamento de Oruro por oposición de los indígenas y "por falta de Policía".[21]

Durante los hechos acaecidos durante la rebelión propiamente dicha tenemos alguna información sobre la participación de Carangas en la misma. La jefatura de la rebelión estaba liderizada por uno de los apoderados más importantes Pablo Zárate. Este controlaba el total de los territorios otorgándoles, sin embargo, el mando de otras zonas a sus inmediatos colaboradores Manuel Mita Willka y Feliciano Willka. Feliciano Willka controlaba la zona de Cochabamba y Paria y se cree que Manuel Mita ejercía mando sobre los indígenas de Carangas en colaboración con Cruz Mamani aunque falta investigar con respecto al origen de estos líderes.

Según las narraciones de Condarco (1982) desde los primeros días del mes de febrero de 1899 la población indígena de las regiones circunvecinas a la ciudad de Oruro comienza a hostilizar al ejército constitucional. De esa manera, los indígenas de Pazña logran inhabilitar momentáneamente las vías del ferrocarril con la posible intención de interrumpir las comunicaciones del cuartel general con las otras poblaciones o simplemente para distraer las energías del ejército de Alonso. Simultáneamente y, según el mismo autor, las poblaciones indígenas de las dilatadas provincias orureñas de Paria y de Carangas se levantaron rodeando Oruro y aprisionando de esta manera a la ciudad desde los cuatro puntos cardinales. El 17 de marzo las comunidades de Carangas reunidas en Corque proclamaban su adhesión al Sr. José Manuel Pando y a Pablo Zárate Willka bajo garantía de haber "prestado el juramento federal a la cabeza del corregidor comunario de la capital Corque."En ese mismo mes, en la ciudad de Oruro, se supo que los indígenas de Carangas cruzaban el desaguadero y que en crecido número se dirigían al cuartel general de Fernández Alonso.

Con respecto a la participación de los indios de Carangas un documento dice lo siguiente:

> "La revolución del 12 de diciembre por la ciudad de La Paz en el año de 1898 los indios de casi toda la republica teniendo por jefe de raza al celebre Pablo Zarate Willka, también se sublevaron contra el legitimo gobierno de Alonso…Nadie ignora que en todos los lugares donde tomaron parte los indios han cometido los delitos más atroces en la historia criminal de Bolivia….Los pueblos que se han distinguido por los actos de verdadero salvajismo en la provincia a que desgraciadamente pertenecemos son Totora, Curahuara, Choquecota Turco y parte del de Huachacalla.[22]

Sin embargo, según algunos datos no todos los indígenas de Carangas estuvieron de parte de Zárate y los liberales existiendo algunos que se mantuvieron fieles a Alonso. Esto sucedió en Huachacalla, comunidad situada al sur de Carangas, donde algunos ayllos fieles al régimen entran en disputas con los ayllus de las comunidades vecinas:

> "Una vez arribado los de Turco a Huachacalla en numero de mas de 300 encabezados por Ramón Willca y Santiago García proclamando la revolución, al ver que los de Capi y Tuaña se manifestaron alonsistas después de retirarse el día 22 del mismo ( febrero de 1899) volvieron a arribar armados de palos y los atacaron a los de Tuaña y Capi,

19 Ramiro Condarco Morales. *Zárate el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia.* La Paz, Editorial Renovación, 1982. pp. 48.
20 Biblioteca Arturo Costa de la Torre, Gaceta Judicial 1895.
21 Prefectura Oruro, 1896-1898- libro 62.
22 Archivo de Corque 1904. Citado por Gilles Riviere 1982 quien a la vez dice que tomó el dato de G. Powels, 1983 pp. 244.

> causándoles varias heridas y logrando rendirlos, hechos que he presenciado, más de los juramentos que les habían hecho prestar para levantarse a favor de la revolución solo he tenido conocimiento por aviso…"[23]

A partir de ciertos hechos como los ocurridos con la matanza del escuadrón Pando en la localidad de Mohoza, (28 de febrero de 1899) la rebelión indígena se va radicalizando rompiéndose de esta forma la alianza con los liberales. En la provincia de Paria es conocido el famoso gobierno indígena de Peñas liderizado por Juan Lero un connotado apoderado. Con respecto a la zona de Carangas no tenemos más referencias. Lo cierto es que una vez triunfado los liberales en el Crucero de Paria y después de los festejos compartidos por Pablo Zárate y José Manuel Pando en Oruro 11 de abril el nuevo gobierno liberal traiciona a sus aliados mandando batallones a la zona de Mohoza y de Paria poniendo presos a sus líderes y a centenares de comunarios iniciándoles procesos judiciales.

¿Qué sucede después de la rebelión indígena de 1899 en Carangas? El informe de Zenón Bacarreza, quien fuera nombrado por el gobierno para realizar una inspección a la provincia, dice que las Leyes de Exvinculación han sido resistidas tenazmente por los indios y que por ello no han podido llevarse a cabo. Las únicas comunidades que han aceptado la revisita son las que han sufrido usurpaciones por sus vecinos de Sica-Sica y Pacajes [24].

> "Las leyes de 5 de octubre de 1874 y 1ero del mismo mes de 1880 que declaran a los indios como propietarios de sus sayañas en forma de exvinculación, han sido resistidas tenazmente y sigue siéndolo por la mayor parte de los indígenas…las revisitas de tierras, ordenadas por las citadas leyes, no han podido llevarse a cabo en la provincia fundando los indígenas su oposición en el repartimiento confuso de las fracciones de los terrenos que constituyen la sayaña y la mancomunidad en que se usufructuan muchos sitios de pastoreo no solo entre los propietarios de un mismo ayllo, sino también entre los distintos cantones, por lo que, a su juicio, creen que seria imposible la exvinculación de sus sayañas…"[25]

## Hacia una historia de Carangas: Posibles temas y fuentes de archivo

Como hemos podido apreciar, no son muchas las hojas que hemos podido llenar para una historia de las rebeliones indígenas en Carangas. Al respecto nos preguntamos acerca de otros temas. Por ejemplo, cómo fueron las actividades mineras y comerciales en la época colonial y su importancia dentro del contexto de la economía altoperuana. Nos preguntamos también acerca de la situación de la provincia en la Guerra del Pacífico y la relación con la costa usurpada por los chilenos o sobre el impacto de la Guerra del Chaco o de la Revolución del 52 y así sucesivamente.

Lamentablemente no existe en Oruro un archivo departamental centralizado y es por eso que la documentación se encuentra dispersa en la Universidad, el Municipio, la Corte Superior de Distrito y la Prefectura. En compensación existen archivos provinciales muy importantes como el de Poopó, Condo, y Corque[26] . La información que se puede obtener en estos archivos puede ser completada por la revisión de la documentación que se encuentra en el Archivo Nacional de Bolivia en Sucre, el Archivo y Biblioteca del H. Congreso en la ciudad de La Paz, y en Archivos como el de Sevilla y el de Buenos Aires. También existen bibliotecas como la de Arturo Costa de La Torre en la ciudad de La Paz que contiene una impresionante folletería sobre el siglo XIX.

En el Archivo Judicial de Oruro se pueden encontrar, por ejemplo, protocolos notariales del siglo XVIII casi completos y bien conservados. En el Archivo de la Biblioteca Municipal de Oruro se encuentran datos sobre las Cajas Reales de Oruro, entre otras cosas. En la Prefectura existe correspondencia entre esta institución y las subprefecturas siendo muy valiosos los datos sobre la vida de las provincias. En los archivos provinciales, especialmente en el de Poopó nos encontramos con expedientes judiciales que nos abren los ojos a la vida cotidiana de las mismas. Dependiendo del periodo a estudiar también es importante la revisión de hemerotecas, una de las cuales se encuentra en la Biblioteca de la Universidad Técnica de Oruro.

Finalmente, y como dijimos al principio del trabajo, es muy bueno que existan excelentes trabajos sobre antropología, etnología, historia oral (que a la larga serán parte de la historia) pero también re-

23 Ídem pp. 223.
24 Zenón Bacarreza. "Informe técnico sobre la provincia de Carangas por Zenón Bacarreza". Boletín de la Oficina Nacional de Estadística, La Paz VIII 1912. En: *Eco Andino Nro 3*. Oruro, Cepa, 1997.
25 Ibíd. pp. 58-59.
26 El Archivo de Poopó, resulta el más rico puesto que existen documentos coloniales y republicanos así como temas varios. Sin embargo lo que más existe son causas civiles y criminales. El archivo está debidamente organizado.

sulta importante la investigación de otros temas que, aunque siempre van a pasar por lo étnico, (por las características de la provincia) nos iluminen sobre otros aspectos que además incorporen a Carangas dentro de la dimensión nacional. Quizás, dentro del contexto que hemos visto en este trabajo, si los investigadores orureños se dedicaran a buscar en los archivos provinciales de manera más exhaustiva se encuentren datos sobre el líder o los líderes carangueños buscados, con sus nombres y apellidos.

## Bibliografía


ACOSTA, Orlando
1997 *"Los urus cazadores de pariwanas"* En: **Eco Andino** *Nro 3.*

ARZE AGUIRRE, René
1987 **Participación Popular en la independencia de Bolivia**, La Paz, Editorial Quipus.

ARZE Silvia, Rossana BARRAGÁN y Ximena MEDINACELI
1994 *"Un panorama de las investigaciones históricas (1970-1992)"*. En:**Revista Unitas** *Nro 13-14.* La Paz, Unitas.

AYLLU SARTAÑANI
**Pachamamaz tipusiwa ( la pachamama se enoja)** tomo I y II
1995 **Perspectivas de descentralización en Karankas. La visión comunitaria**. La Paz, Proade-Ildis.

BACARREZA, Zenón
1997 *"Informe técnico sobre la provincia de Carangas por Zenón Bacarreza"*. Boletín de la oficina nacional de Estadística La paz VIII 1912. En: **Eco Andino** *Nro 3.* Oruro, Cepa.

BARNADAS, Joseph
1987 **Manual de Bibliografía. Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos 1960-1984**. Archivo de Historia Andina. Cusco,Centro Bartolomé de Las Casas.

BELTRAN ÁVILA, Marcos
2006 **Sucesos de la guerra de la independencia del año 1910 y capítulos de la historia colonial de Oruro**. La Paz, Ediciones del V Centenario de Oruro, Editorial Serpie.

BURGA, Manuel
1988 **Nacimiento de una Utopía. Muerte y resurrección de los incas**. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

CAJIAS, Fernando
1983 *"Los objetivos de la revolución indígena de 1781: el caso de Oruro"*. En: **Revista Andina** *Nro 2,* Cusco.
2004 **La Sublevación tupacamarista de 1781 en Oruro y las provincias aledañas**. Colección IV Centenario de Oruro. Editorial Sierpe.

CONDARCO MORALES, Ramiro
1982 **Zárate el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia**. La Paz, Editorial Renovación.

FLORES GALINDO, Alberto
1987 **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes** Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

GAVIRA, Concepción
1999 *"La caja Real de Carangas y el mineral de Huantajaya 1750-1804"*. En: **Anuario 1999**. Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

GOLTE, Jurgen
1980 **Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial** Lima, IEP.

MAMANI, Carlos
1991 **Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo Nina Quispi**. La Paz, Ediciones Aruwiyiri.

MENDIETA, Pilar
2007 **De la alianza a la confrontación: Pablo Zarate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia**. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

PRESTA, Ana María
2000 **Los encomenderos de La Plata. 1550-1600**. Lima, IEP.

POUWELS, Gilberto
1996 *"Bibliografía regional". En:* **Eco Andino** *7-8*.Oruro, CEPA.

ROBINS, Nicholás
1996 **El mesianismo y la rebelión indígena. La rebelión de Oruro en 1871**. La Paz, Hisbol.

SAIGNES, Thierry
1985 *"Algún día todo se andará. Los movimientos étnicos en Charcas (siglo XVII)"*. En: **Revista Andina** *nro 2*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas.

WACHTEL, Nathan
2001 **El regreso de los antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia regresiva**. México, Fondo de Cultura Económica.

## Archivos consultados

AJP Archivo Judicial de Poopó

APO Archivo de la Prefectura de Oruro

Biblioteca y Archivo Arturo Costa de La Torre

# mesas redondas

# Homenaje a historiadores locales de la zona del lago Titikaka[1]

## Dr. Raúl Calderón Jemio – Director Carrera de Historia, Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

Desde inicios de este año, la Carrera de Historia, contando con recursos del IDH, ha comenzado un proyecto de investigación en la región del Titicaca, en tres centros importantísimos como son Wat'a, Khupaqawaña y Waki.

Se trata de labor investigativa que se concentra en vertientes, ríos y bahías de las zonas mencionadas; en el simbolismo, el empleo del recurso hídrico. Es un estudio de largo alcance, estamos trabajando con las memorias de larga duración, relatos, testimonios, documentos, crónicas, periódicos, de épocas también más recientes.

Es un proyecto que está dando resultados insospechados. Como uno de los coordinadores generales quiero destacar que la carrera está nutriéndose, está recibiendo muchísimo al llevar adelante esta investigación.

En un trabajo así, la recepción, la amabilidad, la ayuda de don Florencio Callisaya, de Waki, de don Daniel Gemio, de Wat'a y de don Cristóbal Serna, de Copacabana, ha sido clave. Esto nos ha dado mucha confianza, nos ha abierto el panorama y ha dado una dinámica tremenda a nuestra labor.

En tal sentido queremos ahora expresar nuestra gratitud a los historiadores locales a quienes hacemos el homenaje. Queremos destacar esa disposición con la cual nos han recibido y nos han brindado su colaboración. Además, como parte de la Universidad Mayor de San Andrés y de la sociedad, estamos cumpliendo nuestro deber al hacer un merecido homenaje al proyecto de vida de los tres historiadores a quienes hacemos distinción.

El profesor Florencio Callisaya Patón es docente de educación musical. Ha trabajado por más de tres décadas en varios establecimientos wakeños y también de la ciudad de La Paz. Se ha jubilado como docente, luego de una meritoria carrera. También se desempeñó como organista y encargado de la oficina parroquial wakeña. En tiempo libre ha investigado y escrito sobre las culturas prehispánicas, sobre la fundación de Waki en el siglo XVII, sobre la conciliación aransaya – urinsaya; también otro tema que ha trabajado es sobre la construcción de la iglesia, los aportes de las comunidades, de los comerciantes y familias vecinas. También ha visto las luchas independentistas, el carácter estratégico de Waki en la etapa fundacional. Atención ha dedicado así mismo al puerto, al ferrocarril de inicios del S. XX. Otros temas que ha trabajado es la fiesta del Tata Santiago en Waki, la danza de la morenada, y últimamente está interesado en proseguir investigación en los sitios arqueológicos del cerro Callija, allí hay centros ceremoniales, restos de tumbas y además está un sitio de donde se capta el agua para la población de Waki.

La meritoria producción de don Florencio comprende varios artículos en revistas culturales, y tiene un libro inédito que está revisando y que esperamos pronto salga a la luz. También como vecino comprometido ha coadyuvado como parte de la Junta Vecinal en la electrificación y últimamente en la edificación de la nueva capilla del cerro Santa Bárbara también denominado Cruz Pata.

## Daniel Gemio Viveros

Por su parte el profesor Daniel Gemio Viveros, de Wat'a, también tiene una rica hoja de vida, una trayectoria muy destacada. Es docente rural formado en la Escuela Normal N° 1 de Santiago de Wat'a y también en la Normal Andrés de Santa Cruz y Calahumana, de Chayanta.

En la actualidad continúa docencia en la normal wat'eña, población a la cual tiene tanto apego y cariño. Su área de desempeño es lenguaje y literatura. La vocación de historiador que le caracteriza, lo

1 Transcripción realizada por Galo Illatarco Peñarrieta, Departamento de Investigación - Musef.

ha llevado a preparar una serie de trabajos de investigación, entre los que resaltan los siguientes artículos: *Breve historia de la población de Santiago de Wat'a; Santiago de Wat'a vergel etno ecoturístico*. Estos trabajos fueron publicados en la revista de la normal wat'eña el año 2000 y 2003 respectivamente. También tiene un libro inédito que titula *El calvario de un maestro rural*; como educador ha plasmado sus experiencias, sus búsquedas, sus esperanzas. Tiene también producción poética.

El licenciado Cristóbal Serna Sánchez, de Copacabana, es también prolífico historiador, comunicador y poeta. Ha colaborador a diversos proyectos de mejoramiento de la calidad de vida, de servicios públicos; también contribuye a actividades de índole turístico con ética, con responsabilidad porque así tiene que ser el turismo, más que una actividad de lucro. En la actividad del licenciado Serna vemos compromiso, vemos entrega y generosidad. También se desempeña como docente universitario.

Entre los temas que ha trabajado ha dirigido su atención al legado y presencia Inka en la península, le interesa mucho la lingüística, la toponimia, el simbolismo, la cosmovisión, la población diversa copacabaneña, sus identidades; también lo Uru que subsiste, los legados tiwanakotas, lo Lupaka, Hatunkolla; los procesos de mestizaje. También ha dedicado tiempo ha investigar sobre la imagen de la virgen de la Candelaria, ha trabajado sobre el santuario, tradiciones y artes populares, sobre Copacabana y sus alrededores. Es un investigador acucioso que combina la tradición oral que ha escuchado de sus mayores, con revisión de crónicas y trabajos de investigación recientes.

Su obra principal es *Tiempo, espacio e historia de Copacabana* que ha sido traducida y publicada en inglés, lo que implica grandes posibilidades de publicación. De su autoría son además unos doce libros y folletos referidos a temas históricos, culturales, turísticos y religiosos. Es una elogiable producción que debemos destacar.

Si me permiten compartir un testimonio con ustedes rápidamente, debo decirles que algo fascinante de la investigación historias locales que estamos captando y disfrutando, debo remarcar que aparte de los importantes temas y parte de las visitas que se hacen a los espacios que son tan impactantes, están los lazos y vínculos que se van estableciendo. Cómo nos han recibido en esas poblaciones, nos han abierto las puertas, nos hicieron pasar a sus domicilios, nos han prestado materiales inéditos, fotografías, nos han contactado con otras personas conocedoras de temas históricos y culturales, nos han brindado su amistad, mucha confianza, lo cual en investigación es un impulso vital que cuesta conseguir. Hay recuerdos profundos, hermosísimos de las visitas que hemos hechos a los tres centros de orillas del lago, del los contactos y el diálogo que hemos mantenido, y eso no se borra nunca, la gratitud es eterna, y eso queremos compartirlo también con ustedes, con nuevas generaciones de investigadores e investigadoras. Hay posibilidades de complementación de esfuerzos, de una alianza que puede resultar enormemente productiva en cuanto a investigación y producción histórica.

Alguna vez he escuchado que no tenemos referentes en cuanto a hacer investigación o trabajar nuevas historias con compromiso social, pero creo que apreciaciones así son erradas. Ahí están don Florencio Callisaya, don Daniel Gemio y don Cristóbal Serna ofreciéndonos su ejemplo y un camino a seguir. Pido un aplauso muy caluroso para ellos.

## Testimonio del profesor Florencio Callisaya Patón – Localidad de Waki

Buenos días a las autoridades del MUSEF, al Director de Historia, a los profesores que me acompañan y a la distinguida concurrencia.

Voy a decir qué es lo que me ha animado a venir y voy a dar algunos testimonios.

Para realizar estas investigaciones que he realizado, yo desde niño, conté con un abuelo de apellido Patón, que tenía ciento quince años. Él nos contaba varias cosas que me interesaron bastante desde que yo tenía 10 años para seguir descubriendo, investigando esas cosas. Nos contaba del zorro, del viajero, del patrón y otras más. También me ha animado mi padre que ha trabajado desde 1909 en el templo de Waki. Él contaba muchas cosas del templo y de la población.

Luego me fui a la Normal Simón Bolívar, a especializarme sobre música y luego trabajé más de treinta años como profesor de música, ahora estoy jubilado y radico en Waki, mi pueblo natal.

Actualmente quiero seguir investigando, pero aunque mi salud no me permite, sigo animado para buscar nuevas cosas.

Ahora quiero pasar a contar cosas que he encontrado y hecho en Waki. Waki es histórico por muchas

cosas realizadas allá; por ejemplo por la morenada folklórica de Waki que se baila en las diecisiete comunidades que tenemos.

Primero voy a hablar de la construcción del templo, que fue hecha por el cacique Limachi, sacerdote agustino, más los arrieros que viajaban y traían piedras de Tiwanaku, del cerro de Kapía, así se construyó el templo a fines de 1600.

En segundo lugar, allí se dio la guerra entre Goyeneche y Castelli, en los cerros de Waki. Ganó Goyeneche y donde le dieron el título de Conde de Waki, esto ocurrió el año 1811. Posteriormente el entierro del famoso guerrillero Ildefonso de las Muñecas, que fue asesinado en las cercanías, luego lo han traído al templo para que se vele y luego se entierre, ahora está enterrado en el altar mayor del templo. Eso se comprueba con lo que dice su certificado de defunción que yo tengo en mis manos. Esto ocurrió en 1816.

Después, el recibimiento de Simón Bolívar en Zepita por don Antonio José de Sucre. Allá vinieron de Sucre, un conjunto de jinetes para recibirlo en el pueblo de Zepita, en Perú; en el mismo tiempo también le dio la bienvenida un sacerdote aymara que llevaba por apellido Choquehuanca. Luego, en su paso hacia La Paz ha sido visitado el templo de Waki, donde los vecinos le rindieron el homenaje, tocaron repiques de campana, petardos y camaretas; eso sucedió el año 1825.

Estamos en pie investigando el cerro Kallija, parecido al cerro de Potosí, como pirámide, debe medir más de 4 mil metros de altura. Desde allí se ve cinco poblaciones: San Andrés de Machaca, Jesús de Machaca, Tiwanacu, El Alto, Taraco, lago Titicaca, más el Calvario de Copacabana.

El año 1960, brotaba con mucha cantidad de agua al lado de este cerro Kallija, lugar que se llama Chojña Joko. Esta agua compartía en 70% que venía a Waki y que 30% iba también a Machaca. Recién fuimos al lugar hace 5 años, y constatamos que el agua ha rebajado, ya no es en la misma cantidad. En ese mismo lugar hay muchas piedras enormes, lugar que se llama Kalawankani, que quiere decir Kalawakani. Dicen los tatarabuelos, que le contaron a mi padre, que antiguamente allá había un pequeño pueblo que se ha encantado, se ha hundido ese pueblo, se ha perdido en el terreno. También hay un enorme socavón, donde se lanza una piedra del tamaño de una pelota la cual va rebotando con varios ecos y pareciera que cayera en un fondo de agua. Entonces, nos han recomendado nuestros abuelos y padres que no debemos ir cerca de esos lugares porque nos harían enfermar, pero yo he ido y no me pasó nada. De esta manera que este lugar de Kallija es comentado por los tatarabuelos.

Sería conveniente que los señores antropólogos hagan investigaciones, porque hay muchos lugares para investigar. Sinceramente comentan que hay muchas cosas que no se han descubierto. Por ejemplo, hace muchos años, cerca de 1942, un tío llamado Evangelio Patón estaba haciendo adobes y ha encontrado una fosa común, dicen que de militares por la ropa que se ha encontrado allí, pero no se sabe de que época.

Con esto quiero terminar y recomendar a todos los estudiantes de esta carrera de historia de que sigan investigando y trabajando, que esto va ha traer mucho beneficio para nuestra Patria, el país y así mismo para la UMSA.

Agradezco por la oportunidad que nos han dado para que hagamos conocer nuestra interpretación y nuestros pequeños trabajos. Gracias.

## Testimonio del profesor Daniel Gemio Viveros – Localidad de Wat'a

Autoridades del MUSEF, Dr. Raúl Calderón, estimados hermanos de Copacabana en la persona del Sr. Serna, saludo también al profesor Callisaya.

Realmente es muy importante presentarme en esta oportunidad. Quiero ser sincero y es la primera vez que se acuerdan de las poblaciones que tienen amplia historia.

Santiago de Wat'a, desde sus albores hasta los cimientos de la nueva república y antes, siempre existió. Ahí están los vestigios de la cultura Chiripa, tenemos un cerro que se llama Kajopi, existen aproximadamente 40 casonas de pura piedra ya semidestruidas porque los habitantes creyendo que existía oro destruyeron lo más importante que había de la cultura Chiripa.

También puedo contarles que Santiago de Wat'a fue uno de los puertos importantes, después se trasladó al sector de Waki, donde llegaban y atracaban las embarcaciones de Puno, Perú como el Yaraví,

el Ollanta, el Ocoya, el Inka; ellos traían mercadería y se llevaban los minerales que se producían por el sector de Sorata. En ese puerto estaba la Aduana, almacenes, y existía una capilla donde se veneraba a Corazón de Jesús. Ahora no queda nada.

Recién el 16 de agosto hicimos un festival de todos los estudiantes normalistas de Bolivia, con el objeto de reeditar lo que fue ese muelle. Algo hicimos, pero falta ese impulso, y agradezco a la carrera de Historia de la UMSA, con un hombre impulsor como es el Dr. Raúl Calderón y también a Froilán Mamani que colabora en esta parte.

Nosotros estamos en esa búsqueda, sabemos que no se ha dicho todo de este pueblo. Por ejemplo las llegadas de José Ballivián a Santiago de Wat'a; que hubieron familias influyentes, uno de los personajes de esa época Senobio Tejada Huanca compositor, escritor, periodista, tenía sus hijas con el seudónimo de "Las Imillas" que cantaban tradiciones del altiplano con el grupo "Música de maestros", siendo muy importante ese aporte. Gracias a él también se funda la primera Escuela Normal Rural de Santiago de Wat'a el 9 de marzo de 1938, que actualmente tiene 69 años.

También queremos indicar que hubo haciendas y terratenientes. En una de esas haciendas, el capitán Yegorren aglutinaba a los hermanos campesinos de 18 años con el objeto de que debían hacer el servicio militar y ellos lo hacían. Esa hacienda está en Iquicachi. Prestaban su servicio militar durante un año y medio y quizá más, pero tenían lo que llamamos el cancionero, esa certificación de haber cumplido su servicio militar. Poco les entrenaban del manejo de armas, más eran los trabajos en las faenas diarias y el cuidado de algunos animales, y eso servía para que fuesen a visitar personajes importantes de esa época de la política nacional. Parece que José Ballivián visitó varias veces esa hacienda.

Del mismo modo podemos indicar que existe otra hacienda de nombre Cruz Uyu, que está al salir de Santiago de Wat'a. Esa hacienda la compró Isabel Carmona de Busch. En 1936-1937 hubo problemas en la elite gobernante de nuestro país, y germán Busch se refugió en esa hacienda por algún tiempo porque tenía algún conflicto con su cuñado.

Posteriormente, nosotros vinimos a la ciudad de La Paz, al INAAR, para que pudieran hacer una excavación en el cerro Kajopi. Fueron sus personeros y realizaron un muestreo solamente, y dijeron que era necesario contar con un financiamiento para ello, puesto que debido a sus características puede ser que exista un templete subterráneo, pero lamentablemente no pudimos conseguir ese financiamiento. Ahora creo que es el momento oportuno y de alguna manera se está sistematizando lo empírico o rutinario que nosotros hicimos.

También colaboramos con el arqueólogo Carlos Lemus visitando las poblaciones de Ajllata Grande y se hizo excavaciones. En Santiago de Wat'a, en el sector de Lakaripata, donde existe uno de los monolitos que está en la población, tiene figuras antropomorfas, muy interesantes por cierto; y a los costados de los monolitos existe una cruz andina, parecida a la doble "z" de los nazis; también existen unas serpientes. En aymara, al monolito se lo denomina Pa ajanu.

A dos kilómetros de la población se encuentra un lugar donde existen pukaras, que son terrazas agrícolas. En esa excavación se encontró algo de cerámica y algunas herramientas y restos y huesos de los pescados que Carlos Lemus trajo a La Paz para su mejor estudio.

Luego, hay monolitos, uno es Kolljamachi y el otro es una estela de Huanchuyo que también se trasladó a la población. Aquí los estudiantes de la normal colaboraron arduamente para su traslado; también colaboraron en la destrucción de la cultura Chiripa porque fueron a buscar oro, pero encontraron cerámica.

Ahora nos trasladamos al sector de Chigani Alto. Allí existe un monolito que tiene 3m75cm, está semienterrado, falta excavar. A esto se refieren Ponce Sanjinés y Maks Portugal, y sus escritos fueron nuestra guía. Existen dos monolitos más, en un lugar que llaman Guerranpata. Pareciera que allí hubo una guerra de los monolitos, en esa época, con el objeto de defenderse seguramente.

Santiago de Wat'a parece un pueblo olvidado, pero lo que le da vida a esa población es esa institución formadora de maestros que actualmente cuenta con mil alumnos. Cuánto no quisiéramos reeditar, remodelar el muelle en Pukuro Grande, porque esa comunicación con Puno, Perú, era importante para el comercio de mercaderías y minerales.

Pero ahora puede ser, sistematizando nuestra historia puede ser que el turismo esté en Santiago de Wat'a y nosotros siempre colaborando con las autoridades. Por ejemplo, nosotros realmente tenemos a

Copacabana como un centro turístico de reconocimiento internacional; igualmente a Guaqui con el Tata Santiago y sus famosas balseadas, una tradición inconfundible. Y nosotros igual queremos rescatar, los de Santiago de Wat'a, de alguna manera estar en el parangón de ellos y hacernos conocer más.

¿Qué es lo que falta? Vertebración caminera, aunque estamos logrando ya. Este sábado vamos a inaugurar unos puentes, al mismo tiempo inicio de obras con el asfaltado, con el principal objetivo de mejorar y realizar un cinturón turístico de Santiago de Wat'a, pues es un camino serpenteante que va a orillas del lago sagrado de los inkas, se inicia desde Achacachi, por Ajllata Grande, Santiago de Wat'a y Calaque bordeando el lago, con ese principal objetivo que es una añoranza de los wat'eños.

Existen tradiciones como la fiesta principal que debió ser el 25 de julio en honor al Tata Santiago, de ahí Santiago de Wat'a, pero por otras razones desconocidas hizo un viraje al 8 de septiembre. En un pueblo lo que más sobresale siempre es la iglesia, y nuestra iglesia sufrió tres aspectos importantes: Primeramente fue un techo de paja y los hermanos campesinos el 3 de mayo siempre hacen ellos sus velatorios en la noche, y una chispa arrasó con el techo quemándolo. En esa época, los padres Oblitas de Ilabaya, echan con teja, pero viene una nevada atroz y no resistió el peso y e hundió. Ahí llega el reverendo padre Benedicto Ayala, entre 19 20 a 1927, él es oriundo de Achacachi, y consigue conjuntamente con los vecinos -los hacendados han hecho realmente mucho para esto- consigue calaminas y ahora el techo está con calamina.

Hemos hecho declarar patrimonio cultural con la Prefectura para que nos pueda atender. Ustedes saben que estos aspectos casi no van, por eso nos admiramos, pues si fueran otros lugares de renombre los atienden; cuando no son tan importantes esos lugares, tarda un poco. La burocracia en nuestro país es así.

Estamos consiguiendo financiamiento con el reverendo padre Leonardo Sianelli de Italia. Invitamos también al párroco de Italia, vino a Santiago de Wat'a y se comprometió a realizar los arreglos. Nos dejó un verdadero recuerdo el reverendo padre Benedicto Ayala, que es la portada, después algunos arreglos interiore. También pintura, arte barroco y rupestre existe.

Así es Santiago de Wat'a, y de alguna manera emerge con este impulso que está haciendo la UMSA, y ojalá continúen; y nosotros seguiremos reseñando aspectos históricos que aún falta conocer.

Quiero reiterar mis agradecimientos al Dr. Raúl Calderón Jemio por este impulso que está realizando. Hubiera sido importante que unos 30 a 40 años atrás se dé este impulso, nosotros hubiéramos ya sistematizado nuestras investigaciones sobre esta nuestra población. Les agradezco bastante su atención, muchas gracias.

## Testimonio del profesor Cristóbal Serna Sánchez – Localidad de Khupaqawaña

Dr. Raúl Calderón, primero quiero agradecer la presencia de estos señores que nos acompañan, al hermano Galo Illatarco descendiente de la hermosa Isla del Sol. A ustedes distinguida concurrencia muchas gracias, gratamente sorprendido por esta invitación.

"Mamaja situ janiw walikiti markatar masiña". "No es bueno olvidarse de los pueblos", me dijo alguna vez mi madre.

Cuando encontré una realización, volqué la mirada hacia atrás para poder encontrar respuestas a interrogantes que desde muy niño se han ido dando primero en mi corazón, en mi alma y luego en el entorno de mi familia, porque ellos no podían responderme a estas interrogantes. Es por eso que leyendo a Gomara, a Zárate, a fray Antonio de la Calancha, Armando Chirveches, Víctor Santa Cruz, etc., etc., he encontrado raíces que me han permitido reencontrarme conmigo mismo.

Por ejemplo, el nombre antiguo de Copacabana es Mama kota, que quiere decir Madre de los lagos y aguas; Kota Kollus = Aurora del lago; Kota Kaña = Lumbrera o gran faro del lago; Inti Kanata = Luz del Sol; Kopacanaña = Arco o templo de adoraciones; y posteriormente ponen Kuta Kawaña = Mirador del lago azul.

Lo cierto es que Copacabana en todas las épocas ha sido célebre, porque ha sido el lugar de **wak'a**, y en todas las culturas. Aquí los hermanos de Waki y Wat'a han señalado, en toda la cuenca del Titicaca vamos a encontrar restos de estas grandes culturas. Sin embargo, Copacabana es y era, lugar de adoraciones.

Solamente voy a demostrarles lo siguiente: Cuando nuestros hermanos de Taraco y Waki hablan de 1700, nosotros los copacabeños, en 1503, ya habíamos recibido la primera imagen y labrada por un indígena como fue Tito Yupanqui.

Cuando los españoles desembarcaron en Tumbes, en 1532, el primer lugar donde llegaron después de Cajamarca y Cuzco, fue a Copacabana; y Copacabana fue el lugar de reunión de los 49 ayllus. Cuando Tupak Yupanki llega a refundar Copacabana para posteriormente irse por toda la cuenca del Titicaca.

Hoy por hoy, señoras, señores, los copacabaneños nos sentimos tan orgullosos porque una de las primeras danzas que se baila en toda la cuenca del Titikaka es el Kaswiri, y dónde nació ésta, pues en Copacabana. Porque Tupak Yupanki creó esta danza denominada la danza del amor para interrelacionar estos ayllus. Se ha consolidado en Puerto Acosta y en varios otros pueblos.

Lo cierto es que Copacabana no solamente se circunscribe a la iglesia o a la Virgen, sino también al lago Titicaca porque es la puerta principal para nuestro país. Sin embargo, cuántos de nosotros hacemos absolutamente nada, si ser ignorante es no saber leer y escribir, entonces será doblemente ignorante que sabiendo no lo hacemos; el país no tiene hábito de lectura.

Yo le digo a esta mesa y a ustedes que nosotros hemos editado varios libros, de esos libros varios han agotado su edición como el titulado *Tiempo y espacio de Copacabana*. Me he sorprendido cuando entro al Internet y jugando pongo mi nombre en el Google y ahí estaba el portal de este libro -yo no hice ese portal- compartiendo con doña Teresa Gisbert de Mesa y Hugo Boero Rojo.

Yo creí que era arar en el mar, creí que era simplemente (entre sollozos) creí que el encontrar estas interrogantes era una respuesta a mi madre, porque mi madre es una señora que vende pasankalla. Lo cierto es que cuando hemos ido buscando estas interrogantes, me he sorprendido con que Armando Chirveches en 1920 escribe que "Copacabana es un pobre villorio de alcohólicos" o que el Mariscal de Zepita llega a Copacabana y saca una cadena a la Virgen y se la entrega a una muchacha quien luego muere asfixiada.

Estas son las cosas interesantes que me han seguido llamando la atención para encontrar algo más importante. Cuando nosotros el 21 de junio vamos hasta esa mal llamada "Horca del Inka" los rayos solares a las 8 en punto es cuando dan al travesaño. Es que este observatorio astronómico no es solamente único, es integral, porque cuando en los cerros crece la t'ola significa que será un buen año para la papa, o cuando bajamos al lago los patitos hacen su nido por encima de las totoras, significa que el agua va a subir hasta ese nivel; o cuando la vicuña tiene un grito como la matraca "qha, qha" va a ser buen año.

Entonces, como nosotros no podemos transmitir eso a las nuevas generaciones para que de pronto no nos dejemos meter el dedo a la boca y nos digan "la morenada es de tal lugar"; no señores, la morenada es integral, es el paradigma, eso estamos buscando.

Por eso es que me sorprende gratamente que haya este espacio para demostrar que hay gente que se preocupa. Porque en las políticas de cultura del Estado no entramos nosotros, pues prefieren premiar a otras personas que jamás han tenido origen humilde. ¿Quiénes han escrito la historia? La han escrito algunos personajes.

Yo recuerdo que hace algunos años postulé al Premio "Gunnar Mendoza", pero le dieron al que fue Ministro de Educación que ya había ganado el Premio Nacional de Cultura. Creo que el premio "Gunnar Mendoza" debería ser para los promotores, para estos señores que se preocupan en la búsqueda permanente de nuestras raíces.

Estoy gratamente emocionado, porque hablar de la cuenca del Titicaca me apasiona tanto que cuando encontramos los dibujos en Pampa colorada -donde destaca la simbiosis del pez y del puma- cuando Loma dice "el lago Titicaca ha sido prediseñado, porque antes que se inventen los aviones, ya se conocía el contorno del lago Titicaca". Hablar por ejemplo de la Isla del Sol y solamente para que tengan una idea y sepan cuales eran los antiguos nombres de la Isla del Sol les voy a decir algunos: Inti t'ata = Padre siempre viviente; Inti kalakama = Peldaño o piedra; Inti khaja = Ornasa del Sol; Inti nina = Brasa inconfundible del Sol; Inti willa = Flama inmortal; Titi khaja = Gemido ardiente; Titi t'ata = Gemido del sacerdote supremo; Titi pata = Isla del gemido o del lloro; Titi kanaña = Templo de nuestro dios; Titi wiñaya = Altar de antaño; Inti kjarka = Peñón del Sol. Esos son los nombres antiguos de la Isla del Sol.

Cómo no nos vamos a sentir emocionados cuando en la búsqueda de estos datos encontramos esas cosas que a nosotros deben hacernos sentir muy orgullosos.

Finalmente, quiero terminar esta mi participación. Yo no había preparado para poder dirigirme en esta oportunidad, sin embargo lo hago con el corazón en la mano para decirles que un pueblo que no reconoce y no retrocede en su tiempo, espacio no tiene una verdadera historia. Y como Juan Pablo dice "lo que menos importa son las palabras, lo que importa son los hechos". Muchas gracias.

## Comentarios del licenciado Froilán Mamani Humérez – Carrera de Historia

Buenos días a los invitados presentes y al público. Voy a aprovechar este momento para felicitar a los tres historiadores locales, porque gracias a ellos yo también he tenido la oportunidad de escribir un trabajo de larga duración en base a la historia. He podido leer alguna revista del Sr. Serna; también lo he conocido al Sr. Callisaya en Guaqui quien nos comentaba y compartía algunos documentos que él mismo había redactado; lo conozco muy bien a don Daniel Gemio que me ha cooperado mucho en la elaboración de mi trabajo de investigación que abarca desde la época prehispánica hasta el siglo XX.

Como parte del proyecto facultativo y de la carrera de Historia, estamos con un equipo grande donde están estudiantes y docentes, quienes estamos rescatando estas historias. Lo que acabamos de escuchar de los historiadores locales nos sirve mucho para al final presentar un trabajo sistematizado, quizás muy académico, pero nos vamos a alimentar de estas historias de los pueblos que son tan importantes.

Por otra parte quiero resaltar también la historia de estas tres regiones: Copacabana, Waki y Santiago de Wat'a. En el siglo XIX, las comunidades de estas regiones han sido bien importantes porque desde estos lugares -aunque en general desde el lago Titicaca- han aportado al Tesoro Nacional a través de sus impuestos. Cerca del 50% del Tesoro venía del área rural, desde estas comunidades agrícolas que fueron el sostén del Estado boliviano gran parte del siglo XIX. Por eso es importante rescatar la historia de estos tres pueblos y regiones.

En ese sentido quiero agradecer nuevamente al Sr. Serna, al Sr. Callisaya, al profesor Gemio. Todos sus aportes nos sirven y nos van a servir siempre. Muchas gracias.

## Comentarios de Galo Illatarco, investigador del MUSEF, moderador de la mesa

Esta jornada ha sido muy rica para todos nosotros. Cuando escuchaba a los tres historiadores locales, y veía las fotos -aunque con alguna dificultad- sentía la misma emoción que sienten ellos al describir la historia de sus pueblos y comunidades, de sus lugares de origen; como lo hacía Cristóbal Serna que volvía los ojos hacia nuestro territorio, hacia nuestro país, hacia nuestros lugares de origen, y en ese momento uno siente amar más a nuestro país y a nuestra cultura.

Esa es la labor que realizan ustedes, por lo menos eso es lo que he sentido y doy testimonio de ello a los organizadores de este homenaje. Me ha dado las ganas de conocer e indagar más sobre esos lugares, no sólo de Copacabana, que es tan visitada. Y estoy seguro que muchos de los asistentes comparten este desafío, estos sentimientos y emociones.

Para finalizar, vamos a invitar a los estudiantes de Historia Erik Ibáñez, Johnny Guerreos, Miguel Arroyo y Solange Salles a realizar la entrega de los presentes, coordinando con el director Raúl Calderón, como expresión del Homenaje de la Carrera de Historia y del Archivo de La Paz, dependientes de la UMSA, a los tres historiadores locales de la zona del Titicaca.

Con este acto sencillo se ha hecho un reconocimiento a la labor tan ponderable que hacen los tres investigadores aquí presentes. Con seguridad hay muchos historiadores locales que desconocemos, pero esta iniciativa planteada por el Dr. Raúl Calderón, ha sido un desafío realizarla aquí en el MUSEF, donde el director Ramiro Molina junto a todo el equipo que organiza este encuentro anual, han sentido un compromiso por llevar adelante esta mesa de homenaje a los profesores, investigadores, colegas historiadores locales.

El MUSEF se siente satisfecho y gratificado por haber contribuido con todo lo que está a nuestro alcance y disposición para la realización de este Homenaje. Tenemos un compromiso con la sociedad, es un compromiso histórico con el pueblo, con el país y solo cumplimos con nuestra obligación como servidores públicos, pues nos debemos a la sociedad. Muchas gracias.

## Agradecimiento de pobladores de Waki

Me llamo Pedro Silvestre Alvarado Aliaga, oriundo de Waqui, soy miembro del Centro de Acción Waqui, y como Secretario de Prensa y Propaganda, queremos agradecer a los organizadores de este evento, mucho más por ese reconocimiento que han hecho en la persona de un meritorio waqueño [entre sollozos] como es el profesor Florencio Callisaya Patón, un digno hombre en la población de Waqui, que cuando éramos niños nos llevaban a la cancha a jugar fútbol, a aprender a jugar fútbol, a las cinco de la mañana. El reconocimiento me parece justo en vida al Sr. Callisaya. Por eso muchas gracias en nombre del Centro de Acción Waqui.

Buenos días. Mi nombre es José Mujica, oriundo de Waqui. Estoy como Corregidor allá. En primer lugar mis agradecimientos a la Universidad y a todos los personeros que han hecho posible esto, para reconocer a hombres que luchan, hombres que a veces no conocemos, hombres anónimos que dan aportes grandes a nuestro país y que ahora son reconocidos por la Universidad y las instituciones presentes.

Yo como alumno de mi profesor Florencio callisaya, con todo respeto, igual a los dos personajes merecidamente reconocidos. Esperamos que sí sigan para que en nuestro país podamos rescatar los muchos trabajos que hay y los que se tienen por realizar en el campo arqueológico, histórico, etc.

Quisiéramos avanzar unidos entre poblaciones con las instituciones y el estado mismo haga un gran esfuerzo para que nuestro país sea grande, crezca y desarrolle como merece.

Muchas gracias y muchas felicitaciones a cada uno de los profesores.

Mi nombre es Gonzalo Callisaya, soy hijo de Florencio Callisaya, también natural de Waqui. En esta ocasión quiero agradecer al Dr. Raúl Calderón y también al director del Museo, por realizar este acto tan importante para nosotros, para la familia waqueña y también para la familia Callisaya Loza.

Espero que sigamos incentivando y motivando de esta manera para que los jóvenes, más que todo, puedan escribir la historia de nuestros pueblos. Muchas gracias a todos y felicidades a los tres profesores homenajeados.

## Palabras finales de Raúl Calderón, director Carrera de Historia

Nuevamente quiero destacar la obra de don Florencio Callisaya, Daniel Gemio y Cristóbal Serna. Quiero agradecerles por sus testimonios; sus palabras han ratificado esa generosidad que la notamos desde el primer momento que los hemos conocido. Agradecimiento eterno.

También quiero expresar gratitud al director del MUSEF el Dr. Ramiro Molina, a Galo Illatarco que es responsable de investigaciones históricas de este museo. También quisiera destacar una conversación que sostuvimos con Jorge Ocsa que es investigador del área sociológica – histórica. Él, cuando hablamos sobre la investigación que hace la carrera en el lago y la colaboración tan significativa de nuestros homenajeados, sugirió que veamos la posibilidad de hacer un homenaje merecido a los tres intelectuales como parte de la Reunión Anual de Etnología.

Hicimos todos los contactos y tuvimos toda la aceptación y colaboración de parte del MUSEF. En ese sentido considero que tuvimos un acto bellísimo, y quisiera que lo podamos realizar nuevamente en Wat'a, Waki, Khupaqawaña. También esto nos da pautas sobre un seminario que podríamos hacer con la participación de los tres historiadores a quienes hemos distinguido, pues hay enormes posibilidades; y momentos así son generadores.

Muchas gracias a ustedes por su asistencia, por esa calidez, por esas palabras. Algo hermoso, algo que no se olvida. Muchas gracias.

**MESA REDONDA**

# MÚSICAS Y SOCIEDAD EN LA HISTORIA DE BOLIVIA

Las músicas siempre han sido ejes centrales de la constitución del imaginario y de las luchas simbólicas de los pueblos. Muy especialmente en Bolivia donde la música interviene en todos los espacios de la vida social y es parte de las estructuras de dominación, las transformaciones políticas, la emergencia de nuevas clases y sectores mediante la emergencia de géneros y prácticas musicales nuevas.

Dada la "magnitud" del espacio que la Música Popular ocupa en la industria mundial y recientemente en el interés de los estudiosos, resulta imprescindible encarar su análisis desde perspectivas interdisciplinarias. Fundamentalmente se requiere una aproximación y trabajo conjunto entre la musicología y las ciencias sociales. Es seguro que esta conjunción dará los mismos frutos que siguieron al trabajo común entre la Historia y la Antropología, a través de la Etnohistoria que abrió puertas al conocimiento de las sociedades andinas. Y los numerosos trabajos históricos y sociológicos sobre distintas temáticas y problemáticas de las danzas y la música, que se encuentran en una especie de callejones sin salida, tendrán nuevas luces con el auxilio especializado del análisis musical.

**Participantes invitados**

- María Eugenia Soux (Musicóloga- historiadora - La Paz) **Imaginario sociopolítico en la música de fastos durante el siglo XIX**.
- Beatriz Rossells (Antropóloga UMSA con participación de estudiantes del Conservatorio Nl. de Música) **Canciones y bailecitos: Estrategias de la identidad y la distinción en la música boliviana del Siglo XIX**.
- Beatriz Méndez, Masaru Sakuma, Sachiko Sakuma y Roxana Tapia. (Estudiantes del Conservatorio Nacional de Música y del Seminario de Historia UMSA). **Estudios sobre las canciones del compositor Pedro Ximénez Abril y Tirado (Sucre, s. XIX)**. Mostrarán ejemplos en interpretación de piano y canto de la solista Beatriz Méndez.
- Gérard Borràs (Etnomusicólogo, LIRA-ERILAR - Universidad Rennes2 Haute Bretagne, Francia) **Música popular e historia: Unas lecturas de la Guerra del Pacífico[1].**
- Galo Illatarco Peñarrieta (Historiador – UMSA) **La influencia de la música minera, los mineros y la realidad social en la canción protesta boliviana.**
- Mauricio Sánchez (Sociólogo UMSS - Cochabamba) **El gran poder de la música y la danza popular en Bolivia.**

| | |
|---|---|
| COORDINACIÓN GENERAL | Dra. Beatriz Rossells |
| MODERADOR | Dr. Gérard Borràs |
| COORDINACIÓN MUSEF | Galo Illatarco Peñarrieta |

1 Hasta la fecha de edición del presente texto, no hizo llegar su ponencia a los editores.

# Imaginario sociopolítico en la música de fastos durante el siglo XIX

*María Eugenia Soux*

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las fiestas cívicas se celebraban con la ineludible interpretación de himnos y marchas. A diferencia de las marchas, que fueron compuestas en el ámbito militar y tuvieron su auge durante y después de la Guerra del Pacífico, los himnos surgieron más tempranamente y fueron creados por miembros de la intelectualidad civil, adscrita estéticamente al romanticismo.

La estrecha relación entre la práctica musical y la colectividad se expresa en la fiesta. Y cuando ésta celebra un acontecimiento histórico, se puede convertir en manifestación del civismo. La fiesta popular decimonónica incluía desfiles con vivas y aclamaciones, salvas de artillería, carros alegóricos, arcos triunfales, odas compuestas para la ocasión y, en medio de gran júbilo general, corridas de toros. Las celebraciones de las clases "principales" se complementaban además con conciertos, funciones de teatro y bailes de gala. La interpretación de himnos pertenece, por lo menos inicialmente, a esta esfera de la celebración.

Los himnos no surgen de una expresión musical espontánea, sino que se originan en una vocación pedagógica, dirigida a otorgar sentido a los acontecimientos históricos que describen, para inscribirlos en la memoria colectiva y convertirlos así en parte del imaginario. La eficacia del mensaje reside en su valor ideológico, en la construcción de un discurso que tiene visos metafóricos y simbólicos. Los textos permiten establecer continuidades y rupturas. Se pretende desacreditar a los conquistadores españoles y al viejo orden político y, a la vez, legitimar los valores positivos del nuevo orden y las personalidades que lo representan.

El fortalecimiento de un nuevo orden político debe afirmar el civismo, una conducta de participación y toma de conciencia que implica previos procesos de información y educación acerca de conceptos como Patria, República y libertad política. Asimismo, se insiste en la exaltación de los héroes, Padres de la Patria, a los que deberán asimilarse los nuevos gobernantes como continuadores de su misión liberadora. Los himnos se manifiestan como un vehículo idóneo para la transmisión y la transformación en valores de estos conceptos, hasta ese momento difusos.

La clase dirigente expresa así su voluntad de afirmar la unanimidad del proceso político en curso, persiguiendo la aceptación general de la acción política. ¿Cómo se logra incorporar al imaginario sociopolítico esta idea? A través de la consolidación y generalización de una pedagogía política construida a partir de imágenes colectivas como los símbolos patrios. El texto del Himno Nacional, con sus referencias positivas de un presente promisorio y negativas de un pasado despreciable se convierte en un vehículo eficaz para alcanzar este objetivo, colaborando en la elaboración de una interpretación oficial de la historia.

La creación del Himno Nacional, en 1845, encargado por el presidente Ballivián al músico italiano Leopoldo Benedetto Vincenti y al poeta José Ignacio de Sanjinés, responde directamente a la afirmación de la nacionalidad que surge como una exaltación de la victoria de Ingavi. Se persigue así imponer el civismo, como una manifestación sociopolítica en la que deben participar los ciudadanos de un país libre y soberano. Pero este civismo es privativo, obviamente, de los ciudadanos letrados, a quienes se pretende educar en los preceptos del nuevo orden.

El estreno del Himno Nacional, el 18 de noviembre de 1845, estuvo precedido de una misa con solemne Te Deum, en la que Vincenti estrenó su Misa de Gloria. Después de la corrida de toros, en la que participaron las clases populares, se presentó el Himno en un concierto en el recién estrenado Teatro de La Paz. El periódico La Época, además de consignar el programa de concierto, presentó durante varios días ilustraciones alegóricas sobre la Patria y los valores republicanos, exaltando la imagen de Ballivián. Estas celebraciones implicaron la participación obligada de todas las familias de la oligarquía paceña.

La composición de Vincenti y Sanjinés se interpretó posteriormente en todos los eventos públicos y en algunos conciertos. Posteriormente, se enseñó también en las escuelas, con lo que su popularidad creció, logrando inscribirse en la conciencia colectiva como un símbolo patrio más, junto al escudo y la bandera. Un ejemplo de su general aceptación se produjo durante el incendio del Palacio de Gobierno, en 1875: una crónica reseña que "la Canción Nacional y otros himnos no dejaron de oírse en el piano del Palacio hasta las seis de la tarde. Turnábanse en tocarlo varios jóvenes, mientras los otros hacían uso de su rifle" (La Reforma, 26 de marzo de 1875).

El análisis del texto que escribió Sanjinés para el Himno desprende ciertos elementos que nos permiten acercarnos a las determinantes estéticas e ideológicas del romanticismo boliviano, que intenta asimilar las imágenes románticas y del liberalismo político europeo a la nueva realidad boliviana.

El elemento romántico más significativo se encuentra en la referencia al **hado**: destino, divinidad o fuerza desconocida que, según los gentiles, obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y sobre los seres humanos y los sucesos. Esta apropiación de imágenes de la cultura grecolatina es una de las características fundamentales del romanticismo europeo. En cuanto a los valores liberales, se exaltan los de libertad, justicia, Patria, unión y paz, mientras que Bolívar es mostrado como el héroe cuya imagen imperecedera siempre guiará los destinos del pueblo a quien dio su nombre. Paralelamente, las referencias negativas al pasado colonial son permanentes ("servil condición", guerra, esclavitud, opresión).

En 1874, con ocasión de celebrarse el 2 de mayo, aniversario de la batalla del Callao, en la que las fuerzas peruanas rechazaron la invasión española al Perú, se copia en el periódico La Reforma, una versión del Himno Nacional producida anónimamente en Cochabamba, con seis estrofas en lugar de las cuatro originales. La publicación de esta versión en la prensa denota que el Himno, a pesar de su condición de símbolo patrio, era aún susceptible de interpretaciones libres, pero como podemos ver en el texto, no se altera su sentido original, sino que éste sufre una adaptación específica para la ocasión.

No obstante, la versión de 1874 incluye unas variantes importantes: a pesar de que el autor anónimo refrenda la voluntad política de rechazo a la invasión, muestra un sentimiento antiespañol mucho más virulento, que responde directamente a la necesidad de afirmación de libertad continental. No se trata, por lo tanto de un intento de restarle al símbolo su sentido "sagrado", sino de instrumentalizarlo en favor de un objetivo, obedeciendo a esa adaptación permanente y continua que caracteriza más a la música popular que a la académica

La versión de La Reforma también hace referencia a la batalla de Ayacucho, aludiendo directamente al papel de Sucre en el proceso de independencia e incluyéndolo así en el panteón de héroes nacionales. Existe, entonces, una necesidad de afirmar la victoria militar como vehículo hacia la libertad política; esta voluntad, acorde con el militarismo que caracteriza a la política y la sociedad boliviana del siglo XIX, se percibe en el reforzamiento de las figuras heroicas que tiene también importantes manifestaciones en las pinturas de la época. Los héroes, militares victoriosos, son representados a caballo, blandiendo la espada y exhibiendo lujosos uniformes.

Los términos en los que se refiere a Colón y al "Ibero", este último asimilado al gobierno colonial (estrofas 3ª y 4ª), son claramente reivindicativas. El autor de este texto clama abiertamente venganza contra España (estrofa 4ª).

De esta forma, vemos que la actitud de negación del pasado colonial, que ya se percibe claramente en la letra de Sanjinés, es más explícita en esta versión apócrifa. Frente a la coyuntura de la invasión española al Perú, que se percibe como una nueva amenaza al nuevo orden republicano continental, la intelectualidad boliviana reacciona afirmando sin reticencias los valores de soberanía, patria y libertad política.

Por otra parte, la referencia a los **manes**, dioses infernales que purificaban las almas y a quienes los romanos consideraban como protectores domésticos, haciéndoles ofrendas sencillas, es una afirmación de los postulados románticos

Hasta aquí hemos intentado definir, a través del análisis de estas dos versiones, comportamientos y actitudes sociales que tienen un correlato político: la voluntad de crear en el ciudadano boliviano la noción de Patria, que conlleva el culto a los conceptos de libertad, justicia y soberanía y la devoción hacia los héroes nacionales.

Sin embargo, en 1875, apareció en Cochabamba una versión anónima de la letra del Himno Nacional, que fue publicada más tarde en La Reforma de La Paz, el 17 de julio de 1875. Dos meses antes, el 4 de mayo, el presidente Frías fue obligado a renunciar a su cargo después de un período de violenta agitación política, cuya expresión más acabada fue la quema del Palacio de Gobierno por los partidarios de Casimiro Corral y su posterior recuperación por las fuerzas oficialistas, con un saldo de 130 muertos. El nuevo presidente, Hilarión Daza, era la expresión más fiel del militarismo.

En este texto se reflejan elementos políticos muy diferentes a los presentes en el himno "oficial" de 1845 y en la versión libre de 1874. El autor anónimo se refiere a los políticos como demagogos, viles, infames y "bastardos del grande Bolívar", demostrando de esta forma su frustración frente al militarismo y a los acontecimientos políticos. Es una verdadera invectiva en contra de los responsables del caos, asentado

en esos años de una manera dramática en la política boliviana. El desorden político desembocó en una virtual cultura de guerra civil que marcó profundamente a la sociedad, acosada permanentemente por la violencia y, en cierta forma, definida por ella.

En cada una de las estrofas encontramos elementos que manifiestan un gran sentimiento de derrotismo. La gran interrogante que surge de este análisis es la identidad y adscripción política del autor del texto. No es posible asegurar que se trate de un opositor al régimen de Daza, puesto que hubiera sido por demás peligroso publicarlo. Así, es probable que se trate más bien de un partidario oficialista, puesto que un fragmento convoca de forma directa a los militares para que pacifiquen el país "a sablazos". Sin embargo, la censura al incendio del Palacio (estrofa 4ª) y la patente aversión hacia el militarismo son evidentes en el texto, por lo que no es posible desechar la primera posibilidad. Una inspección más profunda de la fuente es necesaria para develar estas incógnitas.

El texto en su conjunto es una suma de sentimientos de derrota y desesperanza. Cada uno de los elementos de la letra de Sanjinés se troca en su imagen negativa, a manera de un ejercicio de ingenio. La justicia se torna injusticia; la gloria, oprobio; el honor, deshonor; la tierra inocente y hermosa se transforma en tierra pobre y fragosa. Y como no podía faltar en un verso típicamente romántico, los bolivianos son asimilados incluso a los **ilotas** espartanos, en una clara demostración de erudición.

A la luz de estas tres versiones del texto del Himno Nacional, podemos concluir que en la construcción de un sentimiento de pertenencia nacional existió el intento consciente por sacralizar, a través de manifestaciones oficiales como los himnos, los elementos simbólicos que constituyeran un imaginario sociopolítico de Patria. La tercera versión, sin embargo, escapa de esta concepción, manifestando las profundas contradicciones que sacudían a la sociedad boliviana: es una invectiva contra el militarismo, el caos político y la violencia, que ponen en riesgo los valores conquistados con la Independencia. Por lo tanto, si bien la última versión puede aparentar transgresión, se sostiene en los mismos cimientos que dieron origen a las versiones oficiales.

## HIMNO NACIONAL (1845)
### Música de Leopoldo Benedetto Vincenti.
### Letra de José Ignacio de Sanjinés.

1ª estrofa: Bolivianos, el hado propicio / coronó nuestros votos y anhelo: / es ya libre, ya libre este suelo, / ya cesó su servil condición.

Al estruendo marcial que ayer fuera / y al clamor de la guerra horroroso, / siguen hoy en contraste armonioso / dulces himnos de paz y de unión.

Coro: De la Patria el alto nombre / en glorioso esplendor conservemos / y en sus aras de nuevo juremos / ¡Morir antes que esclavos vivir!

2ª estrofa: Aquí alzó la justicia su trono / que la vil opresión desconoce, / y en su timbre glorioso legóse / ¡Libertad, libertad, libertad!

Esta tierra inocente y hermosa / que ha debido a Bolívar su nombre / es la patria feliz donde el hombre / goza el bien de la dicha y la paz.

3ª estrofa: Loor eterno a los bravos guerreros / cuyo heroico valor y firmeza / conquistaron las glorias que empieza / hoy Bolivia feliz a gozar.

Que sus nombres el mármol y el bronce / a remotas edades transmitan / y en sonoros cantares repitan: / ¡Libertad, libertad, libertad!

4ª estrofa: Si extranjero poder algún día / sojuzgar a Bolivia intentare, / al destino fatal se prepare / que amenaza a soberbio invasor.

Que los hijos del grande Bolívar / han ya mil y mil veces jurado / morir antes que ver humillado / de la patria el augusto pendón.

## HIMNO NACIONAL (1874)
### Versión libre del texto escrito para el aniversario de la Batalla del Callao.
### Autor anónimo.

1ª estrofa: Idem versión de 1845.

Coro: Idem versión de 1845.

2ª estrofa: Idem versión de 1845.

3ª estrofa: Ya las huestes que osaron altivas / sofocar de la Patria el aliento / de Ayacucho el terrible escarmiento / a lejanas riberas llevó.

Que jamás de sus plantas inmundas / de Colón el recinto sagrado / otra vez llegue a ser profanado / entretanto que viva un campeón.

4ª estrofa: Recordad las ofensas y ultrajes, / recordad las enormes maldades, / recordad las atroces crueldades / que el Ibero nos hizo sufrir.

Ved los manes de amigos y hermanos / que el tirano condujo a la fosa, / ved los manes del padre y la esposa / que reclaman venganza sin fin.

5ª estrofa: Maldición, maldición al tirano / desespere su saña impotente, / maldición al infante que intente / someterse servil a su ley.

De señor y vasallo los nombres / otro pueblo menguado reciba: / igualdad, igualdad sólo viva / do el valor es su escudo y sostén.

6ª estrofa: Idem versión de 1845.

## HIMNO NACIONAL (1875)
### Versión de Cochabamba, publicada luego de la ascensión de Daza a la presidencia.
### Autor anónimo.

1ª estrofa: Demagogos: la fuerza del vicio / coronó vuestros fines y anhelo. / Contemplad con placer este suelo / que habéis puesto en tal vil condición.

Al estruendo infernal que ayer fuera / y al clamor de esta turba rotosa / sigue el grito de guerra espantosa / sin más himno que el rifle y cañón.

Coro: De la patria, ese nombre adorado, / su esplendor y su gloria olvidemos / y en sus aras su oprobio lloremos / ya que esclavos debemos morir.

2ª estrofa: Aquí alzó la injusticia su trono / que el honor y la paz desconoce, / pues no falta un infame que goce / al hundirnos sin más libertad.

Invocando tan santas palabras / y engañando a este pueblo ignorante / ha subido cualquier aspirante / apoyado en su gran voluntad.

3ª estrofa: Esta tierra tan pobre y fragosa / que aun deshonra a Bolívar su nombre / patrimonio será de algún hombre que nos ponga a sablazos en paz.

¿Nación libre ha pensado llamarse / este pueblo que siempre ha vivido / arrastrado, servil y abatido / a los pies de quien fue más audaz?

4ª estrofa: Los que un día en Junín y Ayacucho / por librarnos blandieron su espada / no pensaron que en hora menguada / tanta gloria se pueda eclipsar.

Los bastardos del grande Bolívar / la rapiña, el incendio han jurado, / y el pendón tricolor han tornado / estandarte de cruel destrucción.

5ª estrofa: "Loor eterno a los bravos guerreros" / por sarcasmo tan sólo decimos, / y otras frases así repetimos / en la afrenta y baldón, sin pensar:

"que sus nombres en el mármol y el bronce / se transmitan a edades remotas", / mientras tanto que el nombre de ilotas / a los hijos debemos legar.

# Canciones y bailecitos. Estrategias de la identidad y la distinción en la música boliviana del siglo XIX

*Beatriz Rossells*

Muchas coplas españolas se difundieron por diversos lugares del territorio colonial y se prolongaron en el siglo XX. Un ejemplo de ellas es el bailecito conocido como chuquisaqueño "De la torre al balcón" pero la misma copla es conocida también en la Argentina y seguramente en otros lugares. Esto tiene que ver con el proceso de apropiación y adaptación por la población popular urbana de algunas ciudades en medio de sus tradiciones, gustos e imaginarios. El simple título del bailecito testimonia una realidad social y arquitectónica de indudable ancestro hispánico pero de extracto popular. Este proceso histórico de conformación del patrimonio musical, complejo en su naturaleza simbólica, emerge de las vertientes indígena e hispánica y europea en general, constituyéndose en el corazón de los sentimientos de identidad que provocan hondas emociones en individuos y grupos, tanto de tipo amoroso como de nostalgia de la tierra, pero también como representaciones de los conflictos raciales, sociales y culturales de la sociedad.

En esta ponencia analizaremos el mencionado proceso de un período poco estudiado como es el siglo XIX, a través de una sociedad de emblemático pasado -Sucre- antes Chuquisaca, La Plata y Charcas, y de dos grandes compositores y músicos extranjeros que casualmente arribaron a esta ciudad el mismo año de 1833 y vivieron allí hasta su muerte en la última parte de 1850: el español, Mariano Pablo Rosquellas y el peruano Pedro Ximénez de Abril y Tirado. Sus actividades, su influencia en la ciudad y su obra artística en medio de las sofisticadas estrategias de distinción e identidad, son hilos conductores que nos permiten ingresar a la trama misma de la sociedad y sus representaciones en un momento en que empiezan a emerger las "músicas de la tierra" y se entremezclan con las canciones españolas.

En la primera parte del siglo XIX, predominaba todavía la canción española en los vecindarios criollos de las ciudades. Gabriel René Moreno se refiere a la enorme difusión de piezas españolas acompañadas de guitarra por toda "Hispanoamérica" desde Monterrey, Guanajuato, Puebla, Mérida a Guatemala, Caracas, Maracaibo, Bogotá, Cuenca, Quito, Guayaquil y en todas las ciudades del Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

A las antiguas se juntaron otras recién venidas o inventadas en cada región. Menciona títulos como "El sueño", "La Lágrima", "El cisne" (1).

Igualmente estaban de moda los yaravíes del compositor Mariano Melgar, pero en las cocinas se cantaban huayños y otras melodías indígenas.

Se dio esta misma predominancia de la canción española en los salones paceños del siglo XIX. El Album del guitarrista y compositor José Bravo (2) quien desarrolló su obra entre 1840 y 1870 aproximadamente, guarda 26 canciones de ascendencia hispánica y otros aires europeos, como piezas de influencia americana más compleja: tristes, bailecitos, una cueca. Precisamente se guarda en este álbum un Triste de Ximénez de Abril, lo que significa su conocimiento e influencia también en la ciudad del Illimani.

## La música en Chuquisaca

Durante 20 años ambos maestros confluyeron en un movimiento musical extraordinario privilegiado para la ciudad de Sucre. El arequipeño Pedro Ximénez de Abril Tirado, invitado como maestro de capilla de la Catedral de Chuquisaca por el Presidente Santa Cruz fue también catedrático de música en el colegio de Educandas y en el colegio Junín donde formó a numerosos niños y jóvenes. Se trataba de un compositor "sin paralelo en la historia de la música boliviana, y tal vez en la latinoamericana" (3) tanto en la música religiosa como profana. Sobresalen más de cuarenta sinfonías y otras obras de envergadura, pero también compuso canciones de amor, odas, coplas, tonadillas, canciones patrióticas. Es amplísima la cantidad de instrumentos para los que compuso (viola, violín violoncelo, bajo, contrabajo, guitarra, vigüela y tiple. Instrumentos de viento (flauta, fagot, clarinete, bajón, trompa francesa, corno, clarino (trompeta pequeña, y pistón (trompeta moderna. como piano, pianoforte, órgano y tímpano. Gran parte de su obra ha sido recientemente encontrada y adquirida por el Archivo Nacional de Bolivia y es

sorprendente por su dimensión, pero será la catalogación y estudio los que en definitiva reconozcan y difundan los méritos de Ximénez.

En su país ya se había editado 20 yarabíes y posteriormente ocurrió lo propio en París con una colección de 100 minués para guitarra. Entre ellos "Mis Pasatiempos al pie del volcán, andante y rondó inéditos compuestos para guitarra según el gusto peruano" refiriéndose al volcán Misti de su ciudad natal. Se conoce que fue un gran estudioso de los mayores compositores europeos y americanos empezando por Beethoven y Haydn.

Mariano Pablo Rosquellas Lacy (1790-1859), de origen catalán, fue violinista, compositor, cantante y dramaturgo, músico de cámara del rey Fernando VII. Fundó la Sociedad Filarmónica en Londres y luego por razones políticas partió a América, después de un tiempo en el Brasil y Buenos Aires donde tuvo una vida plena como músico. Creó la Sociedad Filarmónica y organizó las primeras temporadas de ópera. Huyendo de la dictadura de Rosas, pasó a residir en Chuquisaca hasta su muerte, con estadías en Potosí donde se dedicó a la minería. En Sucre fundó también la Sociedad Filarmónica (1856), compuso varias obras musicales. En Buenos Aires estrenó la ópera El Califa de Bagdad (1826), la obertura El Pampero (1828). La Sinfonía de la Batalla de Ayacucho (1832), el bolero para "boz" y guitarra titulado "Yo no sé que me quiere". En Bolivia compuso otras obras: Gran Cantata para Coros, Gran concierto para violín y orquesta, El que sin amores vive, Tirana para canto y piano, Variaciones para violín y orquesta.

Mariano Pablo Rosquellas animó la vida cultural en Sucre juntamente con su hijo Luis Pablo (1823-1883), nacido en Río de Janeiro, precoz violinista que actuó en Buenos Aires desde los seis años. A la misma edad compuso varios valses, editados en esa capital. Desde 1833 residió en Bolivia junto con sus padres, continuando su educación en el colegio Junín y en la Universidad de San Francisco Xavier. Doctorado en Derecho fue catedrático y enviado como diplomático al Perú y posteriormente llegó a la Corte Suprema y a la Asamblea de 1880 como diputado. Fue miembro de la Sociedad Literaria. Las letras y el arte ocuparon parte importante de su vida pero su actividad más importante fue la del foro. Sus composiciones musicales abarcan la música elaborada y la popular en el género de canciones de estilo romántico, influido por el lieder alemán. Sus canciones populares editadas en París se difundieron en varios países hispanoamericanos, entre ellas: Una lágrima, A tu retrato, Lubinia, El pesar, Desconfianza. La más conocida en España fue Delmira. Otras composiciones de su autoría corresponden a la música sacra, asimismo Fantasía para piano, Meditación al piano, Cuadrillas a cuatro manos e himnos patrióticos (4).

La permanencia de estos grandes músicos por dos décadas en la ciudad de Sucre significó un período de profusión musical sin parangón. Años más tarde gracias a la intervención de otras figuras musicales importantes se reanimó este espíritu, sin embargo al no institucionalizar su enseñanza y práctica de la música tuvo períodos de altos y bajos. El principal factor de esta inestabilidad fue la propia estructura social de la población con una elite minúscula, que no podía constituir un mercado de consumo cultural -como el que habían conocido los Rosquellas en Buenos Aires- y una población mestiza e indígena no convocada a los conciertos privados de la Filarmónica donde los asistentes lucían trajes de etiqueta.

## La trama de la sociedad y la música

La relación Ximénez Abril y Rosquellas, sin ser una dicotomía, representa en su momento, mediados del siglo XIX, la trama misma de la sociedad chuquisaqueña, precisamente simbolizada en la cultura, el arte y la música. La trama social de lo simbólico en la producción, enseñanza, reproducción y difusión de la música elaborada y popular en la ciudad capital de Bolivia, como referencia de las encrucijadas de lo político, lo racial, lo cultural. El análisis y comparación que haremos de las dos figuras principales del mundo musical chuquisaqueño tiene el propósito de contrastar y profundizar en los meandros de la vida social que conforman el tejido cultural.

El testimonio de quien fue amigo personal de Rosquellas padre, el alemán Ernesto Ruck devela parte de situaciones no esclarecidas en la vida y destino de la familia Rosquellas, precisando las condiciones de estas personalidades sobresalientes que llegaron desde España, Río de Janeiro y Buenos Aires, huyendo de la violencia política, con credenciales otorgadas por gente del mundo del arte en esas ciudades, "habiendo obtenido un aplauso universal en cuantas partes se han hecho conocer y que muy justamente han merecido" como un extraordinario compositor y ejecutante, una de cuyas tareas en Sucre sería contribuir "a formar el verdadero buen gusto". Los Rosquellas fueron acogidos por las principales familias sobre las cuales tuvo mayor ascendencia en el cultivo de la música y "el buen gusto". Así lo aclara Ruck: <Pablo fue> "el ídolo de los salones de la culta Charcas ..... donde asentó sus reales definitivamente, fue el propagador y maestro entusiasta de la música seria, el concertista por excelencia.....". En la valoración de Ruck, ningún otro maestro extranjero de los que se establecieron antes o después en la capital (Dominizetti, Degiorgio, García o Got, todos continuadores en el cultivo musical de Sucre, "dejó huellas tan

duraderas como el respetable maestro Pablo Rosquellas", tanto por su severa formación técnica como por la perfección asombrosa de la ejecución del violín por lo que habría merecido ser llamado el Paganini español. "El arco en sus manos era la vara mágica que embelesaba a sus oyentes y los subyugaba, convirtiéndolos en adoradores del sublime arte de Euterpe" (5).

Por los comentarios de Ernesto Ruck, inspirados en el recuerdo de unas décadas atrás, se puede inferir la verdadera exaltación que suscitaron Mariano Pablo Rosquellas y el pequeño Luis Pablo, fervor que se despertaba tanto por la sublimidad de la música arrancada a los instrumentos merced a su dominio magistral, como por la calidad de los personajes mismos que los interpretaban, quienes habiendo recibido meritorios homenajes en la cortes europeas y del Brasil, pasaron a formar parte viva de la sociedad chuquisaqueña al establecerse en esa ciudad. Su condición de extranjeros era así superada por la de españoles de origen y chuquisaqueños por residencia y asimilación social. Un verdadero modelo social y cultural que ayudaba a la elite chuquisaqueña a consolidar y renovar sus vínculos simbólicos con el arte y la cultura europeas con la intermediación de seres reales y concretos que creaban esta comunicación legitimadora.

Intervenía en esta preferencia también otro elemento de selección cultural relativo a la apreciación de la música misma y sus características ligada a los valores y gustos de una sociedad, en este caso las elites bolivianas en general y específicamente la que analizamos: la preferencia por la opera y zarzuela que logró triunfar en amplios públicos tanto de Europa como de Hispanoamérica.

Aunque según las información, ambos maestros arribaron a la vez a Sucre, en 1833, Ruck sostiene otra versión: "Con la aparición de Rosquellas en Chuquisaca, se eclipsó un tanto la estrella del meritorio compositor Pedro Tirado (.....) que, como maestro de capilla de la catedral, durante largos años, había lucido sus composiciones en las funciones de iglesia, pero sin haber podido satisfacer los vehementes deseos de un público ansioso por la audición de la música dramática y teatral de la escuela italiana que es la que priva, dicho sea entre paréntesis, en todos los paises meridionales". Ciertamente las composiciones del maestro Ximénez y Abril sólo se daban a conocer en las misas y rituales de las fiestas del año litúrgico católico de la iglesia matriz de la ciudad, a la que asistían todas las clases sociales y no existió espacio para mostrar ni una parte de su enorme y riquísima cantera musical profana. Precisamente, el maestro García quien sucedió a Jiménez Abril en 1857 en la catedral, promovió el canto lírico desde la Sociedad Lírica, despertando el entusiasmo de las familias chuquisaqueñas. ¿Pudo el maestro arequipeño con sus credenciales únicamente musicales, proveniente de la periferie andina y perteneciente a la esfera eclesiástica, cumplir este rol trascendental para la elite del sur que aún no había celebrado sus galardones más sonados? Ciertamente no, pues la música sacra o clásica ejecutada dentro de las paredes eclesiásticas no podía servir de instrumento de clasificación social y de resonante del poder, como lo harían y muy decorosamente las funciones presentadas en el Teatro 3 de febrero y en las sedes de la Sociedad Filarmónica con compañías italianas que llegaron ocasionalmente a Sucre.

El gusto por la comedia y la opera española era una tradición desde tiempos coloniales, pero la opera romántica italiana y la zarzuela son los géneros preferidos en el siglo XIX por las elites bolivianas develándose en las notas de prensa, la gran afición por este género y el significado que tenía como símbolo de la modernidad, la cultura y la civilización.

## Las ironías de la vida y de la muerte

Poco se sabe de la relación profesional que pudo haber existido entre los dos grandes maestros contemporáneos Ximénez Abril y Rosquellas, salvo que éste, "desde que lo conoció <al maestro de capilla> ha sido constantemente su admirador" (6). Rosquellas frecuentó la alta sociedad chuquisaqueña, mientras que Ximénez Abril tuvo una vida más modesta y retirada, con una dedicación total a la actividad musical, y como dicen las escasas notas sobre su vida, una mayor relación con grupos más populares y de bohemia.

El traslado de Ximénez Abril de Arequipa a Chuquisaca que ya debió realizarse en 1823, con una generosa oferta del Presidente Sucre de seis mil pesos según los méritos del invitado, recién se concretó en la presidencia de Santa Cruz en 1833. A la larga, este viaje significó tal vez, una pérdida económica y, un exilio mediterráneo para el gran talento del músico de origen peruano, aunque no fue de ninguna manera un impedimento para desarrollar su extraordinaria creatividad y "sobresaliente capacidad americana". Empero justamente sus admiradores evalúan el significado de la idea y del hecho presente en la vida de los artistas y escritores de países periféricos, de no haber nacido en Europa, donde a más reconocer su talento, hubiera alcanzado niveles mundiales de notoriedad (7).

En lo económico, la situación del Maestro Ximénez fue en detrimento. Se le redujo el trabajo en los colegios, quedando solo como Maestro de Capilla de la Catedral. A su muerte, solamente recibía 1.000

pesos anuales, escasos para la numerosa familia de Ximénez. Conmovido por esta situación un cronista de "La Nueva Era" pedía al gobierno de Córdova interceder con su ayuda a tan digna familia (8).

Pese a la popularidad del maestro Ximénez en el medio musical de la villa, y especialmente entre sus alumnos, su figura no tuvo la misma trascendencia social de los Rosquellas, posiblemente por las razones de distinción y discriminación social y cultural que primaban en esta ciudad en la que siempre se mantuvo un ideal de aristocracia y de dependencia de lo europeo cuyas representaciones y condiciones fueron cambiando en el tiempo.

Tampoco fue fácil la vida para el admirado Luis Pablo Rosquellas que se desempeñó en diferentes ramos de la administración pública desde la jurisprudencia hasta la instrucción secundaria y superior como rector del colegio Junín y Vice Cancelario de su Universidad abandonando la vida musical después de haber sido considerado "un fenómeno tanto en lo lírico como en lo dramático", todo un desperdicio de talento inexplicable en principio. Sobre el tema dice Ruck: "Si más tarde su talento de compositor, no tomó más vuelo, fue porque el teatro en que se desenvolvieron sus facultades intelectuales, no era propicio al cultivo de tan señalada disposición, y también por el estudio de las leyes a que se dedicó y le absorbió por completo…." (9). Las condiciones económicas que mencionábamos, pese a la riqueza de algunas familias y la ausencia de políticas culturales que permitieran a un artista o escritor vivir de su obra fueron determinantes para estas vidas fracasadas para el arte. Esa fue también la situación del padre, Mariano Pablo, que tuvo que dedicarse en parte a la minería.

De alguna manera se mide la significación social de las personas en la fecha de la muerte en las repercusiones de la sociedad. Luis Pablo Rosquellas recibió una serie de homenajes fúnebres. Junto con varios representantes de la elite, el poeta Ricardo Mujía dejó impresa su nota de dolor, ubicándolo entre los pro-hombres del país con una actividad múltiple y constructora pues intervino en diversos campos, al margen de la literatura y la música, pero su vida personal estuvo marcada por varias tragedias familiares, de ahí que sus amigos poetas Jacobo y Miguel Ramallo, lo despidieron como "El hijo del dolor y la armonía" y "Ruiseñor de otros bosques, hizo nido/ En este suelo, al que le dio su amor/ Fue llena su armonía de querellas;/Como su vida fue- toda aflicción" (10).

A la muerte del Maestro Ximénez, solo constan unas líneas en el libro de la Catedral, una breve nota en la prensa y un único homenaje de un amigo que había penetrado de verdad en el alma y la grandeza del músico. Así lo expresa el autor de la nota de despedida: "desde que estuvo entre nosotros, se propagó aquí el gusto a la música: porción de sus discípulos y discípulas atestiguan esta verdad"(11). Gracias a este obituario que es a la vez una biografía, se conocen muchos detalles de la vida de Ximénez.

## En busca de los aires folklóricos

En 1925, Ximénez recibió un sentido homenaje en la breve semblanza escrita por José Agustín Morales.

> "Diestro en todos los instrumentos de ejecución; compositor asiduo y estudioso de los sentires del pueblo, deja aires de nostaljia, especialmente en guitarra, que serán inarrancables del alma nacional. Sus numerosos discípulos de ambos sexos, depositan frescas y fraganciosas flores sobre su humilde féretro de bohemio; pero vivirán consagrados a la memoria del admirado maestro y buen amigo de Bolivia" (12).
>
> Rosquellas también se inscribió en la música de los nacientes compositores nacionalistas que surgieron en Europa con "Variaciones brillantes sobre el Kaluyo", "Variaciones sobre Aires Nacionales de Bolivia" para orquesta presentada en Río de Janeiro y otras obras sobre temas folklóricos. Según el expedicionario Castelnau que visitó Sucre en 1845, el compositor había puesto "en música algunos cantos populares de los incas".

Ese afán de enriquecer la música europea con toques, a veces exóticos de música nativa fue un fenómeno bastante extendido que podría aplicarse también a Ximénez, pues igualmente compuso "aires folklóricos", yaravíes y otras piezas de guitarra. Sin embargo, cabe distinguir las condiciones sociales y culturales de la creatividad del maestro arequipeño "compositor asiduo y estudioso de los sentires del pueblo, deja aires de nostaljia, especialmente en guitarra, que serán inarrancables del alma nacional". Como para muchos músicos, la música popular fue de gran importancia para Ximénez como lo era la música culta. Frecuentaba grupos de bohemia de donde emergían las canciones, más que en los elegantes salones. Aunque hay constancia de esta producción aún se la conoce muy poco pues se encuentra desperdigada en colecciones privadas. Y precisamente aquellas que llevan el sello de lo folklórico no han sido encontradas. El obituario dedicado al Maestro, justamente señala con precisión que esta influencia de la tierra está incluida aparte de las canciones individuales, por lo menos en tres de sus obras: en una

de las obras de música militar "introduce con maestría y gracia todos los géneros de la música peculiar de Bolivia y del Perú, como huaiños, yaravíes, collitas, cáchuas y bailecitos". Asimismo, en alguno de los duetos y tríos de la música vocal con acompañamiento de guitarra y piano para estrado o salón "introduce el autor con la maestría y donosura que acostumbra el género de música peculiar de Bolivia y del Perú". Finalmente menciona que uno de los adagios o andantes de las meditaciones del Quinario de la Semana Santa tiene que ver con uno de los géneros de la música peculiar de Bolivia llamado yaraví" -añade el autor- "cuyo encanto de esta clase de música suave y melancólica, solo conocemos y gustamos los bolivianos y peruanos" (13).

Pese a que aún no han sido estudiadas todas las obras del maestro Ximénez, se tiene la constancia de que una parte de ellas perteneció a lo que se llama hoy en día música popular de influencia nativa. Su aparición y práctica significa en medio de una cultura europea dominante, una ruptura, una suerte de contracultura, pues mientras las elites lograban permanentemente renovar sus patrones culturales y musicales para estar a la moda europea y lograr a la vez, la distancia social requerida, los músicos de clase media y popular se refugiaban y alimentaban su espíritu y naciente identidad regional con otros géneros que sin ser totalmente rechazados por los sectores distinguidos, eran objeto de complejas consideraciones. Los modelos de música y cultura estaban estrechamente relacionados con las clases sociales y los elementos de jerarquización e incluso de discriminación. Este curso continuó acentuándose hacia fines del siglo XIX y principios del XX con la consagración de la oligarquía del sur residente en la Ciudad Blanca, pero en sus noches y días de alegrías y tristezas, músicos y vecinos, frecuentemente en las chicherías, iban tejiendo el interminable repertorio de bailecitos y cuecas que hoy son parte del patrimonio cultural nacional.

## Notas

1 Gabriel René Moreno, 1990 <1896-1897> Biblioteca Peruana. Apuntes para un catálogo de impresos. René Danilo Arze y Alberto M. Vazquez (Edit.) Fundación Humberto Vazquez-Machicado. La Paz. (2da. Edición facsimilar).
2 Rossells, Beatriz, ""Una familia singular. Los Bravo, entre el siglo XIX y el XX" *Revista Cultural, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*, Nº 41, julio agosto 2006.
3 Lofstrom, 2006: 51 3.William Lofstrom "Pedro Ximénez Abril y Tirado. Rescate de una valiosa obra musical de Chuquisaca". *Revista Cultural*. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Nº 40, mayo-junio 2006, pg. 51.
4 Ernesto Ruck, 1894, El Figaro, 16 18. Ernesto Ruck, 1894, El Fígaro, Nº 15, febrero
5 Ibid.
6 Ibid.
7 "La Nueva Era", Sucre, 25.6. 1856, pg. 5
8 Ibid.
9 Ruck, Ibid.
10 Ricardo Mujía "A la memoria del Dr. Luis Pablo Rosquellas. Sucre. Tipografía del Progreso. 1883.
11 "La Nueva Era", Sucre, 25.6. 1856, pg. 5.
12 José Agustín Morales *Los primeros cien años de la República de Bolivia*, I-II, La Paz, 1925-1926
13 "La Nueva Era", Sucre, 25.6. 1856, pg. 5.

# “Amor cautivar quiere…”. Análisis musicológico de un manuscrito de canciones del compositor arequipeño Pedro Ximénez Abril y Tirado.

*Beatriz Méndez - Sachiko Sakuma - Masaru Sakuma - Roxana Tapia - Beatriz Rossells*[1].

El compositor Pedro Ximénez Abril y Tirado nos dejó un importante legado musical. Parte de este legado se conoce por las ediciones de la época que actualmente se conservan, otra parte muy importante se encuentra guardada en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB) en Sucre y otra, en manos de personas particulares o coleccionistas. Toda esta obra se encuentra en espera de una catalogación y análisis que permita sacar a la luz su verdadero valor.

El cuaderno de canciones que nos ocupa en esta investigación, ha sido adquirido por la historiadora Beatriz Rossells de un remanente de las partituras que adquirió el ABNB. Este cuaderno es una colección manuscrita de canciones para piano y voz que se encuentra dividido en tres grupos, cada uno con diferente numeración y formato.

El primer grupo, en formato horizontal, pautado a mano con las características descritas por Lofstrom[2], consta de 41 canciones numeradas por el autor del 113 al 153; el segundo grupo con las mismas características del primero consta de 26 obras, también numeradas por el autor del 41 al 65; y el tercer grupo, en formato vertical consta de 24 canciones, sin numeración.

El listado de las obras es el siguiente:

| PRIMER GRUPO (41 Obras) | | SEGUNDO GRUPO (26 Obras) | | TERCER GRUPO (24 Obras) | |
|---|---|---|---|---|---|
| Nº | TÍTULOS | Nº | TÍTULOS | Nº | TÍTULOS |
| 113 | El herido por Cupido | 41 | (*) No quiero más amar... | (1) | (*) Ay cuán bella y graciosa... |
| 114 | Letrilla | 42 | (*) Arrojado entre angustias... | (2) | El jilguerillo |
| 115 | El ausente infeliz | 43 | (*) Era un tiempo feliz... | (3) | (*) Cuando contigo yo estoy... |
| 116 | (*) Si el sueño en mis sentidos... | 44 | (*) Vuestra tirana... | (4) | La ausencia |
| 117 | La perdiz | 45 | (*) Cuando yo duermo... | (5) | (*) De mis dulces soledades... |
| 118 | El sueño | 46 | El retrato del Amor | (6) | (*) Ay de mi que hacia la rivera |
| 119 | Letrilla | 47 | Delmira | (7) | El llanto |
| 120 | El despique de Venus | 48 | Delio | (8) | Un recuerdo |
| 121 | Anacreóntica: A mis amigos | 49 | La simpatía | (9) | La Florinda |
| 122 | La situación del extranjero más desgraciado | 50 | Laida/Zaida | (10) | (*) Amado bien mío... |
| 123 | Letrilla | 51 | El desdén | (11) | (*) No es mi culpa... |
| 124 | Oda de mis deseos | 52 | El adiós | (12) | La bella canción |
| 125 | El poder de los ojos | 53 | La mudanza | (13) | La ausencia |
| 126 | A los ojos | 54 | (*) Comiose el denso velo de mi engaño Delmira... | (14) | La ausencia (a 2 voces) |
| 127 | A los ojos | 55 | (*) Tu rostro hechicero... | (15) | (*) Esa noche... |
| 128 | El amante desgraciado | 56 | (*) En el objeto de mi cariño | (16) | (*) Niño era, te vi Maria... |

1 *Coordinadora de grupo*
2 Véase William Lofstrom. Rescate de una Valiosa Obra Musical de Chuquisaca. Revista Cultural. Fundación cultural del BCB. Año X. No. 40, mayo-junio 2006. Pg. 44

| PRIMER GRUPO (41 Obras) | | SEGUNDO GRUPO (26 Obras) | | TERCER GRUPO (24 Obras) | |
|---|---|---|---|---|---|
| Nº | TÍTULOS | Nº | TÍTULOS | Nº | TÍTULOS |
| 130 | La desesperación | 58 | El cautiverio envidiable | (18) | (*) La fuente a los hijos (a 2 voces) |
| 131 | Letrilla | 59 | Tiempo de valse | (19) | (*) De mi hermosa vi el dulce hechizo... |
| 132 | Las quejas | 60 | (*) Alguna vez mis amores... | (20) | El Pisar |
| 133 | El Amor | 61 | (*) Una hermosa zagalilla... | (21) | Mi inclinación |
| 134 | El pronóstico | 62 | (*) En cual hado nací tan funesto... | (22) | El Zagal de Turín |
| 135 | El suspiro | 62 | El sueño | (23) | Consejo de Amor |
| 136 | El sueño del Prosànto | 63 | El sueño | (24) | El honor |
| 137 | El desdén | 64 | Los prisioneros (Aire Marcial) | | |
| 138 | El desdén para el desdén | 65 | (*) Si olvidarte fuera fácil... | | |
| 139 | La Suplica | | | | |
| 140 | Letrilla | | | | |
| 141 | La ofrenda letrilla | | | | |
| 142 | Letrilla | | | | |
| 143 | El sueño | | | | |
| 144 | La súplica | | | | |
| 145 | La protesta | | | | |
| 146 | El pesar | | | | |
| 147 | La satisfacción (**) | | | | |
| 148 | Mi felicidad | | | | |
| 149 | (*) Si mi adorado dueño... | | | | |
| 150 | (*) No me aflijas.... | | | | |
| 151 | (*)Cuando de amor mi pecho | | | | |
| 152 | El llanto | | | | |
| 153 | Despedida | | | | |

(*) Incipit. (Primeras palabras del texto) (**) Compuesta por Doña Juana Caseres de Ximénez.

Es muy importante señalar la aparición del nombre de la esposa del compositor en la canción 147: "La Satisfacción", que lleva la indicación: "compuesta por Doña Juana Caseres de Ximénez", el cual, según el artículo "Rescate de una Valiosa Obra Musical de Chuquisaca" de William Lofstrom[3] se desconocía.

De la totalidad de las canciones se han escogido cuatro por grupo, a criterio de los investigadores, considerando la extensión de cada obra, los textos y la métrica (buscando similitud con ritmos nacionales: 3/8, 3/4).

Esta selección de doce canciones es la siguiente:

| Nº | PRIMER GRUPO | Nº | SEGUNDO GRUPO | Nº | TERCER GRUPO |
|---|---|---|---|---|---|
| 113 | El herido por Cupido | 43 | Era un tiempo feliz... | (1) | Ay cuán bella y graciosa |
| 115 | El Ausente infeliz | 49 | La simpatía | (16) | Ay de mi que hacia la rivera |
| 118 | El sueño | 59 | Tiempo de Valse | (12) | La bella canción |
| 132 | Las quejas | 62 | En cual hado nací tan funesto | (22) | El zagal del Turín |

Estas 12 obras han sido analizadas formalmente y luego, a partir de una lectura musical, se ha hecho una segunda selección, exclusiva para esta ponencia, de tres canciones. El análisis de estas tres canciones que será presentado a continuación muestra un panorama de las características encontradas a partir de las primeras 12 canciones elegidas.

Comencemos por citar algunas características comunes:

3 Revista Cultural. Fundación Cultural del BCB. Año X. No. 40, mayo-junio 2006.

Se ha encontrado que el compositor construye estructuras de 8 compases, en algunos casos se encuentran extensiones de dos compases y también codas y transiciones de cuatro compases.

Las canciones son de tipo estrófico, porque se escriben varias letras para repetir la canción de acuerdo con el número de variantes del texto. Las letras presentan poesía al estilo romántico. Como no existe ninguna referencia del escritor de estos poemas es muy probable que éste sea el propio Ximénez. Los textos utilizados también son de fácil comprensión, como los que se utilizaban con frecuencia en las composiciones de cámara de las canciones italianas de esa época.

Todas las canciones presentan un registro del mi al sol 8va, acentuando el registro medio-grave. Lo cual indica que las canciones han sido pensadas para soprano de cámara.

A continuación mostraremos un breve análisis de cada una de las canciones.

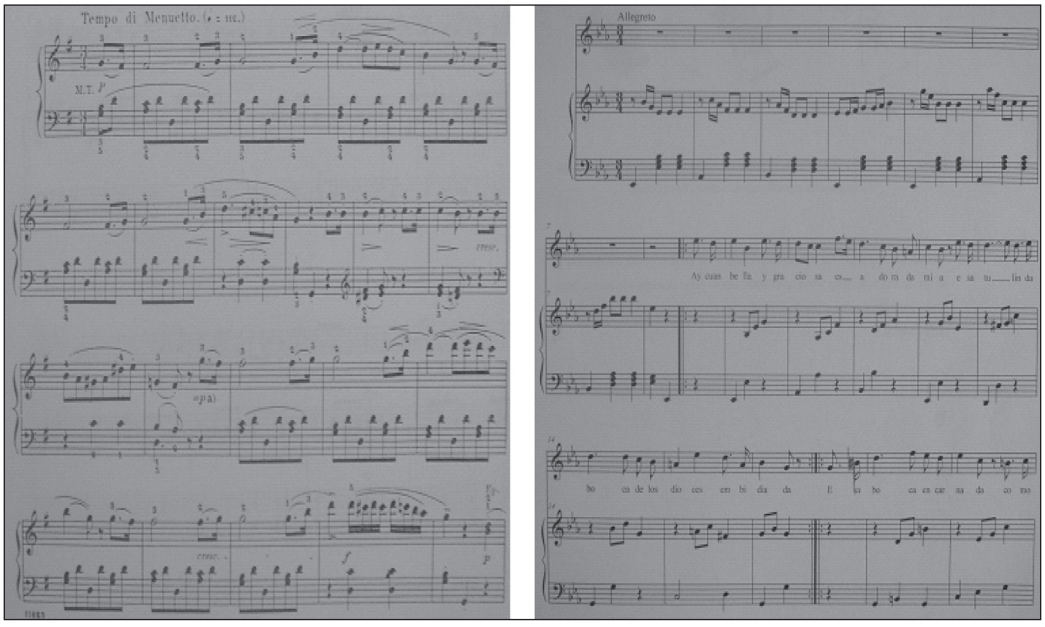
**"Ay cuán bella..."**

Presenta una forma binaria simple, de acuerdo con la siguiente tabla:
Escrita en compás ¾, parece un minuetto clásico (sin trío), con las salvedades de la forma (en un

| Forma. | **Introducción** | **: A :** | **: B :** |
|---|---|---|---|
| No. De compás. | 1-8 | 9-16 | 17-24 |
| Tonalidad. | Mi β M. | Mi β M – Sol m. | Do m - Mi β M |

minuetto: A B A'). Si vemos las frases en la línea del canto, encontramos las partes A y B bien delimitadas, lo que no sucede con la armonía, la cual (pese a las barras de repetición) convierte a la canción en una sola estructura. En ambas partes la línea melódica es diferente, pero encierra siempre motivos melódico-rítmicos que unifican toda la canción.

A continuación mostramos un trozo del minuetto en sol sostenido mayor (Sonatina Op. 49 No. 2) de Beethoven y otro de la canción, obsérvense las características antes mencionadas:




Beethoven: Sonatina Op. 49 No. 2. Minuetto. Ximénez Abril: "Ay Cuán Bella".

La influencia del estilo clásico es evidente. Estructuras de 8 compases, motivos muy frecuentes de minuetos clásicos, giros cromáticos con sensibles secundarias (obsérvese c. 23 de la canción y c. 7 del minuetto).

**"En cual hado nací tan funesto…"**

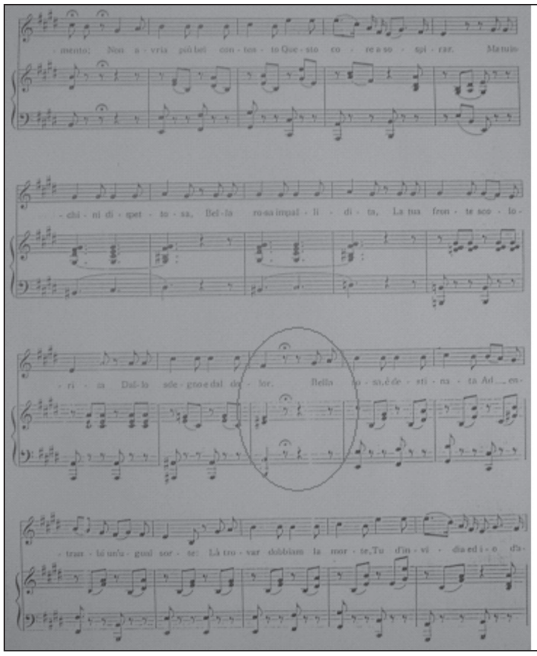
Presenta una forma más elaborada como se muestra en la tabla:

| Forma. | **Introducción** | **: A :** | **B** | **Transición** | **C** |
|---|---|---|---|---|---|
| No. De compás. | 1-4 | 5-12 | 13-20 | 21-22 | 23-26 |
| Tonalidad. | La M. | LaM, Fa#m, MiM. | Lam, FaM, Rem. | Mi M. | La M. |

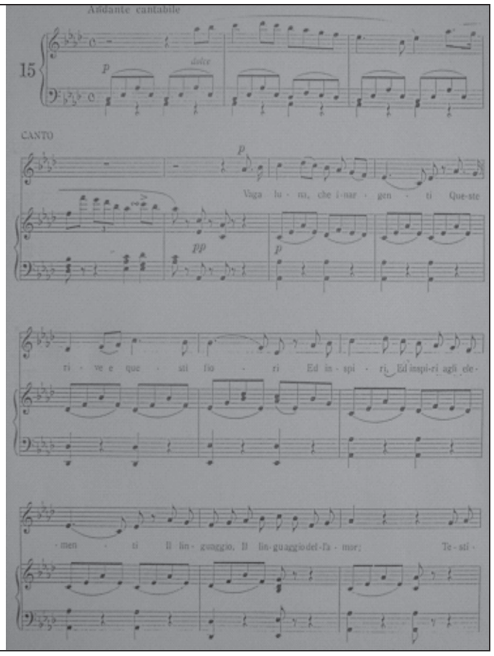
Al igual que en el anterior ejemplo, se presentan líneas melódicas variadas en cada parte, que cobran una estructura unificadora con la armonía y motivos comunes[4].

En esta canción puede observarse perfectamente la influencia del Bel canto, por la melodía elaborada con frecuentes melismas destinada al lucimiento del cantante y el acompañamiento sencillo del piano propio del estilo italiano.

Obsérvense los siguientes ejemplos: trozos de dos arias de Vicenzo Bellini: "Vanne, o rosa fortunata" y "Vaga luna, che inargenti" y a continuación la canción analizada, como ilustración de las características mencionadas. Nótese el calderón que conecta y prepara una nueva parte con un acorde anacrúsico, típico en los italianos.

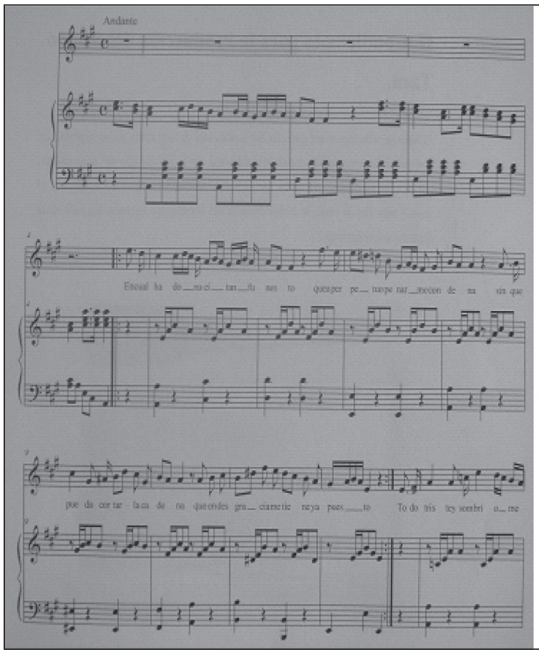


Vicenzo Bellini: "Vanne, o rosa fortunata"

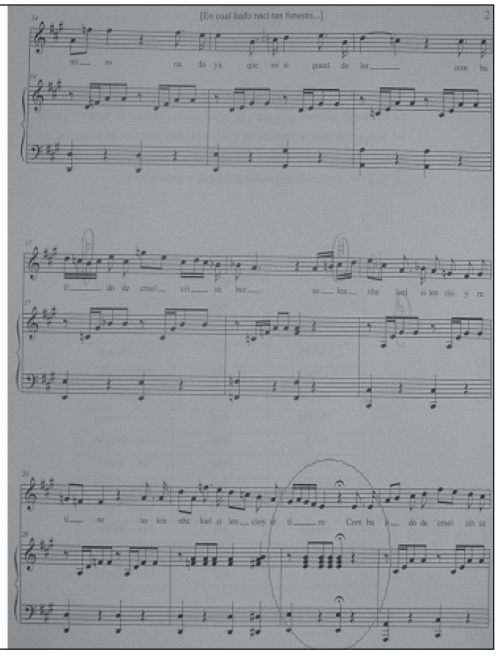



Vicenzo Bellini: "Vaga luna, che inargenti"

4 La parte C que consta de sólo 4 compases, produce una desproporción marcada en la pieza, talvez debido a que el compositor no escribió las barras de repetición.




Ximénez Abril: "En cual hado nací tan funesto".



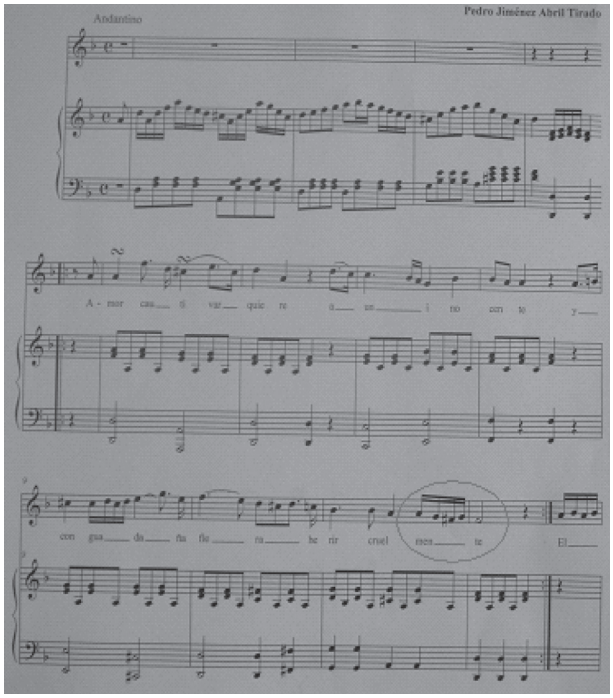

Ximénez Abril: "En cual hado nací tan funesto".

**El herido por Cupido**.

Como en muchas de las estructuras analizadas y también en todos los ejemplos que presentamos, no se encuentran reexposiciones.

| Forma. | **Introducción** | **: A :** | | **B** | | **C** | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | a | b | a | b | a | b |
| No. De compás. | 1-4 | 5-8 | 9-12 | 13-16 | 17-20 | 21-24 | 25-28 |
| Tonalidad. | Re m. | Re m. | | Fa. M | | Re m. | |

En esta canción se presenta una suma de elementos: influencias del clasicismo y del Bel canto además de elementos de los "aires nacionales". La cadencia de la primera parte es un ejemplo muy claro: un giro melódico muy utilizado en los yaravíes.




Ximénez Abril: "El herido por Cupido"

Como hemos observado, en la primera parte de esta canción se nota un aire de yaraví. No así en la segunda y tercera parte donde vuelve el estilo italiano.

## Conclusiones

La mezcla de dos o tres maneras de composición es frecuente en las canciones analizadas (composición con influencias del clasicismo, del Bel canto o la introducción de ciertos giros armónico-melódicos o motivos rítmicos frecuentes en los "aires nacionales"). Estas tres maneras de componer se han encontrado en los tres grupos del manuscrito, lo cual no permite situarlos en diferentes épocas compositivas del autor ni datarlos, inclusive es posible pensar que el compositor haya tenido el manuscrito antes de su llegada a Sucre.

No se conoce la función para la cual Ximénez escribió estas canciones. Al escucharlas se muestran como "música de salón", tal vez compuesta para tertulias donde se lucían "señoritas de sociedad". Algunas cadencias de las introducciones, al ser muy marcadas, también hacen suponer que el maestro no contaba con intérpretes de alto nivel y tal vez, las intérpretes a quienes estaban destinadas las canciones eran las alumnas del compositor, esto último, también por la sencillez de algunas composiciones. Hasta el momento se sigue en la espera de la pista que permita develar esta cuestión.

# Influencia de los mineros, la situación económica, social y política, y la canción minera boliviana

*Galo Illatarco Peñarrieta*[1]

Es fundamental recordar que durante muchas décadas, el proletariado minero se ha constituido en un sujeto social de vanguardia política que dirigía y organizaba el movimiento sindical boliviano alrededor suyo y de la Central Obrera Boliviana (COB), a la cual estaban adscritos los artistas populares. Este movimiento sindical, bastante politizado por las corrientes marxistas desde 1935 y por partidos de izquierda de distinta vertiente ideológica, fue desde 1946, cuando aprueban la conocida Tesis de Pulacayo[2], el actor principal en el escenario socio económico boliviano que en varias ocasiones ha definido el "destino" de los gobiernos de turno: Militares, civiles, dictatoriales y democráticos.

En el periodo que centramos nuestro análisis, la estructura socio económica boliviana no había cambiado sustancialmente. Aquél proceso Revolucionario de 1952 apoyado con mucho entusiasmo por mineros, campesinos y otros sectores subalternos de la sociedad boliviana, fue rápidamente cuestionado por la conducta MNRista en el poder, de paulatina concesión a las presiones estadounidenses y claudicación en relación a su primer discurso antiimperialista.

La situación económica y social de los mineros, evidentemente mejorada luego de la estatización de las minas y la situación de los campesinos principalmente altiplánicos de incorporarse a la "ciudadanía" con el voto universal y la Reforma Agraria, más pronto que tarde empezó ha resquebrajarse y mostrar que los cambios no habían servido para transformar el país conforme el imaginario popular minero marxista de igualdad, justicia y bienestar.

El primer gobierno de Hernán Siles Suazo con el Plan EDER en 1956, el golpe militar el 4 de noviembre de 1964 del movimientista René Barrientos O. causante del asesinato de varios dirigentes mineros, del asesinato del Che, de la Masacre de San Juan, etc., permitieron comprender que aquél "pacto de conciliación social" entre los sectores populares subalternos y explotados con las nuevas elites pequeño burguesas movimientistas no tenía un real sustento material para consolidar el proyecto nacionalista en el ámbito económico, político, social ni cultural. El "sueño revolucionario" del 52 se esfumó y puso en su lugar a los actores sociales demostrando que la realidad era más terca que los buenos deseos y que los mineros se habían equivocado al confiar la dirección del proceso al nacionalismo movimientista.

Esta realidad se manifiesta dramáticamente en las condiciones de los mineros y campesinos que en lugar de hallar respuesta a sus demandas, vieron empeorar su vida cotidiana, y empujados a expresar sus aspiraciones a través de las luchas sociales de reivindicación económica cada vez más politizada.

En este escenario social de lo que llaman los teóricos políticos "ascenso revolucionario de masas" espectaremos momentos políticos en la historia boliviana que marcó a fuego la vida de los trabajadores mineros, como de gran parte de los habitantes de este territorio y, desde luego los artistas no podían estar ajenos a ellos: La Masacre de San Juan, la guerrilla del Che Guevara, la Asamblea Popular, el golpe militar de Hugo Banzer aliado a la Falange Socialista Boliviana (FSB) y al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), las dictaduras militares de Natush Busch, García Meza con las secuelas de tortura, persecución y asesinatos a los líderes y representaciones de lo popular subalterno como amenazas de subversión comunista; hasta la ascensión al gobierno de la UDP y la frustración popular que trajo consigo, todos estos hitos históricos marcaron a fuego a los artistas bolivianos.

Este contexto interno de la vida nacional tiene una lectura por parte de los mineros y otros sectores sociales; éstos no dejaron el escenario de lucha sindical y política para expresar su imaginario y sus esperanzas. Este imaginario y el discurso de alto nivel político penetraron en las universidades, en los círculos intelectuales y artísticos que no tuvieron más remedio que asumir una posición frente a los hechos de la realidad y de la orientación proletaria.

---

1 g_illatarco@ hotmail.com

2 Fue conocido así el documento aprobado el 8 de noviembre de 1946 sobre la base del proyecto presentado por la delegación de Llallagua, que fue escrito por Guillermo Lora Escóbar, para presentarlo al I Congreso extraordinario de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia. (Tesis de Pulacayo. 16ª Ed. Contenido y defensa. Ediciones Masas. La Paz, 1985).

Una corriente de artistas populares se incorporó con mucho entusiasmo a la lucha social, actuaron como altoparlantes de la conciencia social, como difusores de lo que ellos concebían como "cultura popular" para "orientar" a los "desorientados". Ciertamente el concepto gramsciano[3] de cultura popular no estuvo ausente entre estos artistas. Seguro que algunos de estos artistas entraron en contradicción al ver actuar a los mineros radicales frente a gobiernos democráticos y luego, en algunos centros mineros, apoyando nuevamente al gobierno del MNR en 1985, causante del cierre de las minas.

El congelamiento de salarios dispuesto en 1965, lo mismo que los asesinatos de sus líderes César Lora, Isaac Camacho, Federico Escobar, mucho después Artemio Camargo, y la realidad económico-social de los mineros, se han constituido en la inspiración de las canciones mineras de entonces y de artistas comprometidos con su lucha. En este sentido el investigador que citamos ha recopilado 34 canciones mineras de protesta y realizado una clasificación en cinco tipos de acuerdo a su contenido:

> "1. Canción que lamenta en términos generales la vida y el sufrimiento del minero. EL MINERO BOLIVIANO (Los Trovadores del Sur, Huanuni, 1965)… 2. Canciones que se refieren a eventos o lugares específicos que forman parte de la historia de los mineros. LA NOCHE DE SAN JUAN (Los Montoneros de "Méndez", Tarija, 1971)… 3. Canciones que se burlan de gobiernos, de la religión, de la clase dominante y de los que apoyan a las autoridades para sacar alguna ventaja personal. SEÑORES PODEROSOS (Bailecito, Eric Barrionuevo, Siglo XX, 1984)… 4. Canciones que ofrecen homenaje a los mineros, sus dirigentes y sus organizaciones. MARCHA POR LA VIDA. (Bailecito, Doña Yolanda Zegarra de Santiesteban, Siglo XX, 1986)… 5. Canciones que expresan un desafío a la injusticia y a la explotación y una determinación de poner fin a ellas. SANGRE MINERA (Sangre Minera, Milluni, 1983)… (Youdale, 1996: 26-27).

De esta clasificación por contenido y procedencia de los artistas o grupos, solamente seis proceden de centros urbanos no mineros. Es decir, la música popular minera de protesta empezó temprano a manifestar su descontento por la realidad socioeconómica de la clase obrera, particularmente minera y su visión de sociedad que querían alcanzar.

Otro dato importante para la diferenciación entre los artistas de este género musical es que la expresión artística minera *"…tienden a utilizar ritmos y formas de canciones nacionales; mientras que los artistas que no son de las comunidades mineras tienden a utilizar formas más libres y modernas… combinan canto con intervalos de letra hablada… que han aparecido mayormente a… fines de la década de los 70. Antes la música minera estaba casi exclusivamente basada en ritmos y formas nacionales" (Op. Cit. 1996: 28).*

El investigador Roy Youdale en la recopilación que realiza de la música minera de protesta, ofrece la fecha de 1965 como año de aparición de la canción titulada ***El Minerito Boliviano,*** creada e interpretada inicialmente por el grupo de origen minero Los Trovadores del Sur, de la mina Huanuni. Esta canción en ritmo de huayño se escuchaba en las minas y después en las aulas universitarias cuando los mineros y universitarios se fundían en una sola voz para expresar su lucha contra los gobiernos de turno en la década de los 80, y ha sido una de las que se mantuvo junto a otras canciones escritas e interpretadas por cantautores de origen minero y nuevos grupos musicales no mineros.

Por la importancia del contenido poético de protesta de aquella canción, considerada por Youdale como de lamento por la vida de sufrimiento del trabajador minero, transcribimos la versión original de la letra y otras dos versiones modificadas que encontramos en nuestra investigación, lo que demuestran el dinamismo y cambio en las músicas y las canciones: Una es la versión interpretada por el grupo musical COCA que introduce párrafos en idioma quechua; la otra versión se trata de la recreación y resemantización del mensaje con mayor dimensión política hecha por grupos universitarios de izquierda trotskista como el frente URUS (Unión Revolucionaria de Universitarios Socialistas).

El Minerito Boliviano
(Los Trovadores del Sur)

Para el minero no hay justicia
para el minero no hay perdón (bis)
más bien tratan de aplastarlo
sin tener compasión. (bis)

Para el minero no hay justicia
para el minero no hay perdón (bis)
más bien tratan de aplastarlo
sin tener compasión (bis)

3 Una de las interpretaciones hechas a las ideas de Gramsci consistía en considerar a los intelectuales orgánicos como uno de los factores principales para la concientización de las clases subalternas, utilizando los recursos artísticos, expresiones populares de teatro, música, etc. para organizar a los trabajadores, campesinos y estudiantes.

Minerito boliviano, que trabajas noche y día (bis)
con el polvo de la mina se te acaban los pulmones.(bis)

Minero boliviano, que trabajas en la mina (bis)
Al acecho del peligro en los diques y en los sacos. (bis)

El Minerito Boliviano
(Grupo COCA, versión 1980)

Para el minero no hay justicia
Para minero no hay perdón
Para el minero no hay justicia
Para minero no hay perdón.

Pobre obrero explotado
Capitalista sinvergüenza
Pobre obrero explotado
Imperialista sinvergüenza.

Palomita voladora
Maillapitaj purisanki
Palomita voladora
Maillapitaj purisanki.
Ujtahuanchus saquehuanki
Vidaykiwan pagahuanki
Ujtahuanchus saquehuanki
Vidaykiwan pagahuanki.
(Recitado)
Llocataqueska minerito kaika

Por querer tanto a mi Patria
Noche y día trabajando
Por querer tanto a mi Patria
Noche y día yo trabajo
En la mina doy la vida
No quiero morir penando
En la mina doy la vida
No quiero morir penando.

(Zapateo y recitado)
Kunanka puebloca

Larairairairaira

El Minerito Boliviano
(Frente universitario URUS)

Minerito llora sangre
por la muerte de un obrero (bis)
Ese ha sido, César Lora
asesinado en San Pedro (bis).
Para el minero no hay justicia
Para el minero no hay perdón (bis)
Más bien tratan de aplastarlo
Capitalista sinvergüenza (bis).

Esa muerte vengaremos, con el fusil en las manos
Aunque no quieran los gorilas esa muerte vengaremos (bis)
Esa muerte vengaremos, con el fusil en las manos,
Si se oponen los burgueses dinamita meteremos (bis).
Para el minero no hay justicia
Para el minero no hay perdón (bis)
Más bien tratan de aplastarlo
Capitalista sinvergüenza (bis).

Por lo anterior se puede asegurar que la canción protesta surge tempranamente en las minas, el año 1965, y probablemente en periodos anteriores, que no aborda el presente estudio. Por otro lado, la realidad económica, social y política bolivianas fueron el fermento de inspiración de los artistas del canto popular de protesta, fundamentalmente las luchas sociales de los trabajadores mineros. No podía ser de otro modo porque, a pesar que la mayoría de estos artistas surgen en las clases medias urbanas, con influencia intelectual y cierto estatus social, no pudieron escapar a la influencia de la realidad boliviana de pobreza, atraso, explotación, intromisión extranjera y dictadura. Tampoco pudieron excluirse de la influencia ideológica y política del movimiento obrero popular, particularmente minero, que expresaba un discurso político de alto contenido teórico.

Esta influencia ideológica, política y organizativa en los artistas populares de protesta, se plasma concretamente, entre otras que pudo haber, en la fundación del Movimiento de la Nueva Canción Boliviana, un fenómeno cultural y político que duró poco tiempo.

Con seguridad que fue muy difícil entender cómo la "vanguardia política" proletaria dé, en 1985, semejante lección de desprecio a los antiguos izquierdistas que no supieron conducir adecuadamente el momento histórico udepista hacia los paradigmas largamente pregonados. No solamente la contradicción será a raíz de aquellos hechos históricos, sino también a causa de su concepción de lo "popular" y del papel que les correspondía desarrollar a los artistas populares, militantes o no de partidos políticos.

Probablemente aquellas contradicciones al interior de los artistas, la realidad socio-política boliviana tan cambiante y la propia conducta política crítica de los trabajadores mineros hacia la izquierda boli-

viana, han condicionado para que el Movimiento de la Nueva Canción Boliviana haya tenido una vida tan breve, que muy pocos pudieron continuar y sostener.

Finalmente, como sostiene el investigador francés Gérard Borràs, es a través de las músicas que se puede conocer y entender mejor a las sociedades y actores sociales que las produjeron. En ese sentido, conocer las canciones mineras hechas por mineros y sus hijos, y por otros artistas, permiten comprender en parte, el rol de estos sectores y la realidad boliviana de entonces.

Es evidente también, que las músicas expresan una capacidad de movilización y una vitalidad mayor que otras manifestaciones artísticas que ha preocupado a las elites (Borràs 2000a), por ello intentaron controlar a la canción protesta y a sus exponentes. Sin embargo, las canciones mineras no pudieron ser borradas ni controladas, y junto a las músicas llamadas autóctonas e indígenas, siguen y seguirán siendo un factor de movilización y cuestionamiento al poder dominante.

## Bibliografía


BENITEZ, Edgar
2000 *Huellas de africanía en el Bullerengue: la música como resistencia*. En: **III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popula**r, IASPM Bogotá, D.C., 23–27 de Agosto de 2000. (Resúmenes en Internet)

BOHÓRQUEZ, Leonardo
2000 *La Champeta de Cartagena de Indias: terapia musical popular de una resistencia cultural*. En: **IIII Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular**, IASPM Bogotá, D.C., 23–27 de Agosto de 2000. (Resúmenes en Internet)

BORRÀS, Gérard (Comp.)
2000a **Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina**. Universidad de Guadalajara. México.
2000b *Músicas tradicionales y dinámicas sociales entre los aymaras del altiplano boliviano*. En: **Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina**. Universidad de Guadalajara. México. pp. 49-62.

CAJÍAS, Magdalena
1995 **Los mineros en la historia contemporánea de Bolivia**. I.E.B. La Paz, Bolivia (inédito).
1995(a) **Mujeres y utopías de transformación revolucionaria en Bolivia**. I.E.B. La Paz, Bolivia (inédito).

DUNKERLEY, James
1987 **Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982**. Editorial QUIPUS. La Paz, Bolivia. pp. 328

GUERRA GUTIERREZ, Alberto
1996 *Tradición e historia del folklore nacional*. En: ROJAS Boyán, Manuel (Comp.). **En defensa del Patrimonio Cultural Boliviano**. Fondo editorial FIA - SEMILLA - CEBIAE. La Paz.

JETTE, Christian
1989 **De la toma del cielo por asalto a la relocalización**. HISBOL, La Paz.

LORA, Guillermo
1982 **Arte y Política**. Ediciones ISLA. La Paz.
1988 **Las masas han superado al nacionalismo. Evolución de la política boliviana de 1952 a 1988**. Ed. "La Colmena". La Paz.

PIÑEYRÚA, Pilar
2002 *Cuando los militares secuestraron la música*. En: **Los andes on-line**. Revista de Internet. 31 de octubre de 2002. Mendoza, Argentina.

RODRÍGUEZ, Mario y Galo Illatarco P.
2004 *De música y canción se acompaña también la esperanza*. En: **FE Y PUEBLO** Nº 5. ISEAT. La Paz, Bolivia.

SÁNCHEZ C., Wálter
1996 *Nacionalismo y Folklore: Indios, Criollos y Cholo-Mestizos*. En **TAQUIPACHA Revista boliviana de investigación en cultura y música** Nº 4. H. Alcaldía de Cochabamba. Bolivia pp. 53-64.

SÁNCHEZ PATZI, Mauricio
1999 **La ópera chola. Música Popular en Bolivia y Lucha por el Sentido Social. Universidad Mayor de San Simón**. Tesis en la carrera de Sociología. Cochabamba, Bolivia. pp. 378.

**TESIS DE PULACAYO**. 16ª Ed. Contenido y defensa. Ediciones Masas. La Paz, 1985.

YOUDALE, Roy y Vimar Chire
1992 **Cantan las minas**. CEDIPAS y Radio "Pío XII". Oruro.

YOUDALE, Roy
1996 *La Música Protesta en las Minas de Bolivia*. En: **TAQUIPACHA Revista boliviana de investigación en cultura y música**. Nº 4. H. Alcaldía de Cochabamba. Bolivia pp. 25-30.

# El Gran Poder de la música y la danza popular en Bolivia

*Mauricio Sánchez Patzy*[1]

A fines de los años 80, empecé a preocuparme por investigar la música popular boliviana. Estaba por terminar la carrera de sociología en la Universidad de San Simón, en Cochabamba, y no me atraían los importantes temas que en ese entonces ocupaban a los sociólogos: la economía informal, el género, la "relocalización", el estado del 52. No es que no fueran asuntos fundamentales, como hoy son los movimientos sociales, la Asamblea Constituyente, los reclamos autonómicos, la (posible) decadencia del modelo neo-liberal; pero siempre me pareció que ser sociólogo podía ser algo más que bailar al son que tocan las modas intelectuales, los temas serios, urgentes y rimbombantes. Hacia ellos corren los investigadores porque la moda así lo dicta, y como hacen los adolescentes con los nuevos peinados, basando su autoestima en el estar *inn*, los sociólogos hacen su carrera al día, consiguiendo consultorías y nutridos sueldos para decir y comprobar lo que todos piensan, o mejor aún, lo que necesitan escuchar los que están en el poder. Por eso el pensador social de hoy se ha convertido cada vez más en un *analista de coyunturas*, y cuando se ve a varios de ellos juntos, apareciendo en la televisión o publicando libros financiados por organismos internacionales, no se puede dejar de pensar que son una nueva aristocracia, fundada esta vez en los títulos universitarios y otros emblemas de estatus. Pero los temas fundamentales, los que van más allá de la coyuntura política, como son los de la cultura y las estructuras del poder, se les escapan o no les importan.

## Investigar escuchando

Siempre pensé que la investigación se parece mucho a la creación artística, y que debería de compartir con ella la misma inquietud por las búsquedas y las conquistas personales. Estudiar la sociedad, el ser humano y sus obras es estudiarse a uno mismo, y conocerse a sí mismo es volverse más humilde, pero también es empezar a mejorar. Por eso, lejos de aceptar las modas, preferí orientar mis investigaciones hacia temas que constantemente me importaron: la música popular, las artes, la cultura popular y las facetas en que se enviste el poder.. Recuerdo que en 1989, cuando comenzaba a vislumbrar lo que luego sería mi tesis de licenciatura *(La Ópera Chola. Música Popular en Bolivia y Batallas por el Sentido Social)*, decidí analizar de manera general el porqué del éxito de ciertos géneros y estilos musicales, como la música de los Kjarkas o la muy popular cumbia electrónica de ese tiempo. Un compañero de universidad, haciendo suyo un concepto que circulaba entonces, me dijo que la cumbia era "música informal", ya que este género se correspondía con el incremento de la economía informal, fruto del despido masivo de trabajadores del Estado y la terciarización de la economía. Así, la *música de los informales* no podía ser otra cosa más que *informal*: una ecuación economista muy atractiva que sin embargo, dejaba fuera a aquello que de valioso tiene la cumbia: uno de los géneros más admirables de la cultura popular colombiana y sudamericana, que ha resistido coyunturas económicas y políticas reciclándose con los tiempos, los gustos, las regiones y las identidades populares. Por eso también me alejé de las recetas fáciles, excesivamente sociológicas, para analizar y escuchar mejor a la música popular: mi esfuerzo tendió, en lo posible, a centrarme en la música, en sus valores estéticos, en sus derroteros sociales, humanos, políticos, su papel en el mantenimiento de las desigualdades o a favor de una sociedad más justa; en fin, me dispuse a investigar la música popular en toda su complejidad.

No está demás decir que estudiar la música popular en Bolivia fue, es y será una tarea ardua. Esto se debe al poco interés que la gente tiene en conservar una memoria acústica de sí misma. También se debe a la falta de espacios académicos enfocados a las investigaciones culturales de manera rigurosa e idónea. Tampoco el Estado, la Universidad u otras instituciones han hecho mucho para conservar, proteger y administrar los documentos vinculados a la vida estética de los bolivianos. No existen fonotecas, "discotecas" (es decir, archivos de discos, tanto de los de 78 r.p.m. como de los *long plays* o *extended plays*, de 33 ó 45 r.p.m.) ni archivos de casetes, *videotapes*, cintas, C.D., partituras ni documentos por el estilo. El testimonio impactante de Edwin Fiorilo[2], que recogí en *La Ópera Chola* sobre los primeros años

1 *jamasapa@hotmail.com*

2 Edwin Fiorilo fue un fiel seguidor de la música popular a fines de los años 60, especialmente del rock. Es una de esas personas que son una verdadera enciclopedia de datos y experiencias vinculados a la música popular, cuyas reflexiones suelen ser más agudas y dignas de atención que las de muchos estudiosos.

de Televisión Boliviana o Canal 7, me confirmó este desinterés. Me contaba aquel fanático del rock que en ese tiempo se presentaron en vivo grupos como Los Payas, Los Caminantes, Los Chaskas, o solistas como Benjo Cruz. Todas esas presentaciones se grababan en los primeros casetes de video que llegaron al país. Pero, como los materiales eran escasos, el mismo casete se usaba una y otra vez para grabar a un nuevo grupo. Al final, se grababa un informativo o un encuentro deportivo, perdiéndose para siempre el registro único de una época de nuestra historia musical. No hay memoria: o en todo caso, así como se borra, se construye una historia de la música a medida, llena de mitificaciones y de tradiciones inventadas, que poco o nada contribuyen a conocer mejor nuestra música popular, que es conocernos mejor a nosotros. Edwin me contó un caso increíble: cuando los militares en el poder fueron al Canal 7 para grabar un comunicado nacional, los técnicos del canal usaron un casete previamente grabado, en el que cantaba Benjo Cruz. El comunicado militar se emitió en la noche, con la terrible sorpresa para los militares de ver, detrás de ellos, la silueta fantasmal del cantante guerrillero entonando su música, a pesar de ya haber muerto en Teoponte. Ironías del rebusque tecnológico típico de países como el nuestro. Pero también, metáfora precisa de lo que es nuestra cultura popular: una presencia fantasmal y enigmática, que nos apasiona, que nos enorgullece o que nos espanta, pero que, como a todo fantasma, a la que no entendemos bien.

A pesar de que las investigaciones culturales y musicales de nuestra historia reciente no eran frecuentes, me aboqué a la tarea de explorar el cómo y el porqué de los derroteros de la música popular. Me interesaba saber por qué, desde mediados del siglo XX aproximadamente, la música de origen indio dejó de ser vista con vergüenza y a ser valorada entre los jóvenes y las clases medias. Esta interrogante no era sólo mía: investigadoras como Gilka Wara Céspedes, Beatriz Rosells o Hellen Leitchman habían indagado el tema. También en Cochabamba se enfocaba en ello Walter Sánchez Canedo. En general, la gran respuesta era de consenso: los gustos urbanos y especialmente los de las clases medias, se apropiaron de la música tradicional, mestiza o india en un proceso de "nacionalización" de la música, pero ya no como quisieron los músicos nacionalistas de la primera mitad del siglo XX, quienes componían con los patrones estéticos de la música culta europea, sino a través de medios un poco más plebeyos: los discos de música "ligera", que se impusieron en los gustos urbanos desde por los menos los años 30, y que sufrieron una impresionante eclosión cultural después de la Segunda Guerra Mundial, gracias al influjo de las corrientes musicales juveniles que arrasaron el mundo. No es exagerado decir, y como enfaticé en *La Ópera Chola*, que fueron y son los jóvenes los que se apropiaron del legado musical tradicional y lo convirtieron en uno de sus emblemas de identidad. De ahí que estudiar la música popular en Bolivia es, entre otras cosas, estudiar a los jóvenes.

Por otra parte, la democratización de los consumos musicales vino de la mano de la radio, el cine, las vitrolas ortofónicas y los tocadiscos, de tal manera que el disco de vinilo se convirtió en un icono del siglo XX, y este hecho transformó profundamente las identidades colectivas, tanto como, por ejemplo, la invención del automóvil o la modernización de las ciudades. La música tradicional empezó a producirse, circular y consumirse de formas completamente novedosas: un disco promovido por los *disc jockeys* de la radio lanzaba al estrellato a un grupo juvenil, o circulaba entre adolescentes convirtiendo en un culto a músicos como Bob Dylan, en Estados Unidos, o Atahuallpa Yupanqui en Latinoamérica. Ambos compartían una misma actitud: la música tradicional, llamada *folk music* en el mundo anglohablante, era un pilar fundamental de la identidad contemporánea. Violeta Parra, Mauro Núñez, y luego Víctor Jara, los Jairas o grupos como Ruphay o Aymara, continuarían con esta revolucionaria propuesta del folklore. Las raíces vernáculas eran nuestro enganche con el futuro y la modernidad.

Cómo no sentirme impactado por este fenómeno cultural, del cual soy fruto. Sin embargo, y he aquí el otro problema que enfrenté en *La Ópera Chola*, no toda la música que marcó mi identidad provenía del "ancestral indio" (para usar una expresión de Edwin Fiorilo). También provenía del "sensual negro", del "rebelde rocanrolero", del "sensible cantautor", del "romántico bolerista", del "tropical pachanguero-rumbero-cumbiero". Es decir que las identidades individuales se estaban construyendo a través de estereotipos musicales; y por supuesto, también los prejuicios colectivos. De ahí que me di cuenta que estudiar la música popular en Bolivia era también seguir la pista a las subjetividades, a los prejuicios, a las ideas fijas sobre quién es quién. ¿Quién soy yo en relación a la música? o ¿Qué es la música en relación a mí? parecían ser preguntas más vigorosas que sólo preguntarse qué es la música popular.

## Dime qué música oyes…

Así empecé a buscar respuestas en teorías inspiradoras. Dos autores me dieron impulso: Mc Donald Smith Moore, quien sostiene que la música (y no sólo la popular) es una *religión civil*, donde se juegan los valores de la sociedad, gracias a la necesaria fuerza de las metáforas. Al relacionar el mundo de la música norteamericana con los *grupos simbólicos* de esa sociedad –es decir, grupos que son estereotipados por la gente como idiosincrasias, y que al ser constantemente prejuzgados, terminan siendo lo que la gente cree que son- observa que la música es el campo donde, metafóricamente, se juega el racismo, las clasificaciones humanas, las jerarquías sociales, los proyectos totalizadores.

De esa manera, me apliqué a estudiar la relación *música popular/grupos simbólicos* en Bolivia: encontré ahí que la gente atribuye ciertas peculiaridades a los indios y a su música (por ejemplo, si el indio del altiplano es taciturno, su música *es* taciturna. Si se dice que el indio es lento y triste, por fuerza su música es lenta y triste); a los negros y su música (los negros, se dice, son sensuales y lujuriosos, oriundos de la jungla. El jazz, la rumba o la saya deben ser, por ello, músicas sexuales, lascivas y salvajes); a los cholos y su música (como los cholos escuchan cumbia, esta música es: basura, bastarda, "chicle" o barata. Me lo dijeron músicos muy serios); a los jóvenes y su música (como los jóvenes son rebeldes, inmaduros y bochincheros, lo es también el rock. Como los jóvenes no tienen valores, no los tiene tampoco el rock). El reino de los prejuicios musicales. Según la vieja imagen de la *pirámide de castas*, en la cúspide está el grupo simbólico más claro, más culto, más alto: el de los blancos (cuya música es, entonces, culta, clara, limpia, elevada, selecta, clásica). Fue interesante para mí comprobar cómo los músicos de rock o de jazz (géneros populares), identificaban a su música como superior o universal. Los folkloristas hacían lo mismo con la suya. Al pensar que la música tradicional boliviana es la portadora del "espíritu" de la nación, entonces el folklorismo era necesario como la doctrina oficial del Estado-nación. Es probablemente el esfuerzo cultural más exitoso de todos los tiempos: lo que el 52 no pudo hacer: cambiar los hábitos estéticos de las clases medias y altas, lo hicieron los músicos folkloristas y los empresarios de discos: se creó un *habitus* nacional, se folklorizó la vida cotidiana desde fines de los años 60.

Otra perspectiva teórica clave fue la que encontré en los textos del sociólogo argentino Pablo Vila, y a través de él, en los estudios de Simon Frith y Richard Middleton. Según esta línea de análisis, nos gusta la música popular porque en ella encontramos elementos familiares a nosotros mismos. No se trata tanto de entender lo que la música es, sino lo que significa para la gente. Vila recupera la tradición marxista de la interpelación ideológica y la conecta con la teoría de las identidades narrativas. Así, las identidades personales y colectivas se construyen como relatos, porque no hay otra forma de representar al individuo humano, que está sometido al devenir y a los cambios que le ocurren con el tiempo. Nadie es de una vez y para siempre: cambiamos sutil o drásticamente, según los avatares de nuestras existencias. A pesar del cambio que implica el fluir del tiempo, permanecemos los mismos. Esto es posible a condición de *rehistorizarnos*, de narrar una historia de nosotros mismos que dé sentido a los cambios y los incidentes vitales. De ese modo, tener una identidad es un acto de la memoria y de la narración, centrándonos en elementos claves de nuestra biografía o puntos nodales. Sobre estos puntos se arma nuestra identidad, como una trama argumental de nosotros mismos. Pues bien: ¿qué tiene que ver esto con la música? muchísimo, por cuanto ésta también sólo existe en el tiempo. Es a través de los géneros de música popular, sus ritmos y canciones, que construimos nuestro devenir en las sociedades contemporáneas. Es decir que la música popular nos brinda un servicio: nos entrega elementos expresivos y emocionales con los cuales identificarnos. Somos, así, una sucesión de etapas, todas marcadas por diferentes canciones o estilos musicales. Pretendemos anclar nuestra identidad personal y colectiva en torno a un género, en el cual alguna vez (especialmente en la adolescencia), encontramos un relato y una estética que coincidía plenamente con lo que queríamos ser. Me acuerdo de un abogado cochabambino a quien conocí a mediados de los 90, que a pesar de trabajar en un bufete y dedicarse a juicios y memoriales, mantenía la melena, la barba, el traje y la corbata de principios de los 70. Era un extraño de pelo largo en los ámbitos judiciales. Me confesó que para él no había existido otra época mejor, y su apariencia reflejaba el anclaje de su identidad, a pesar de las muy diferentes condiciones existenciales que le tocaba vivir. Al preguntarle sobre sus gustos musicales, saltaron inmediatamente los Beatles, los Rolling Stones, Pink Floyd, Deep Purple y otros latinos, como los Gatos o Vox Dei. Era un hombre coherente, que no había sucumbido a los embates de las modas, dueño de una subjetividad fuerte. Pero ejemplos como éste también me permitían ver que las identidades musicales duran y que se fijan a las personas.

## El mapa simbólico de una nación que canta y baila

Al estudiar la música popular que tuvo éxito en Bolivia en la segunda mitad del siglo XX pude observar cómo se postulaba una idea de la nación o de la bolivianidad, así como se planteaban discursos sobre la subjetividad juvenil, regional, erótica, política, moderna o tradicional. La música popular emergía ante el análisis como el ámbito donde varias doctrinas de la sociedad se expresaban de la forma más profunda de todas: a través de las emociones y las imaginaciones que las canciones transmiten como píldoras de sentido y de ensoñación. Aunque los músicos parecen estar lejos del mundo de la política, en realidad están muy cerca, por cuanto tienen el poder de influir sobre la gente. Normalmente esto se manifiesta de formas sutiles, pero muchas veces lo hace muy explícitamente: cuando los Kjarkas actuaron en la puesta en marcha de la Participación Popular del Plan de Todos, de Gonzalo Sánchez de Lozada, estaban "bendiciendo" ante el pueblo esta "beneficiosa" ley gracias al sentimentalismo que el grupo musical genera. También resulta sorprendente ver a conjuntos tan exitosos como Azul Azul alquilar la melodía del súper hit *La bomba*, para la campaña a la alcaldía de Cochabamba de Erica Brockman (conocida política del MIR), o cuando Octavia (importante grupo de rock) o los mismos Kjarkas venden su música y su imagen para la publicidad de cerveza. Músicos de todos los géneros, que en Bolivia parecen asociar

su éxito en ventas discográficas con su nada sutil proximidad con las elites, el poder y el dinero, aunque claro, le canten al pueblo, lo entretengan o lo hagan bailar.

Aparecía ante mí una panorámica de la música popular, a través de entrevistas, de revisión de discografías, de observaciones múltiples. En esta panorámica los músicos populares y sus obras a veces actuaban para imaginar una sociedad mejor, pero esto no era frecuente: la mayor parte de las veces los repertorios simplemente reproducían órdenes establecidos, prejuicios, valores dominantes. Es el caso del machismo, que se actualiza en muchísimas letras de canciones, y que además es festejado por hombres y mujeres en conciertos, fiestas, peñas y reventones, sólo que a nombre del folklore nacional[3]. Aquellas músicas teñidas de reflexión, de protesta, de crítica social, se mostraban a veces demasiado "cultas" y señoriales. Por supuesto, en ningún caso esto significaba que las canciones podían ser definidas, de manera reduccionista, como de derecha o de izquierda. Siempre observé con atractivo pero también con perplejidad la capacidad de *apertura de sentido* que tiene una buena canción. Así, si el discurso de la canción *Bolivia* de los Kjarkas es ultranacionalista, e incluso andinocentrista, es también un tema que revela la creatividad juvenil de los 70, ese espíritu rebelde del rock, una originalidad expresiva nunca vista, la utilización novedosa de instrumentos tradicionales, etc.. Claro, esto era más fuerte cuando uno la escuchaba en 1976. ¿Qué pasa con *Bolivia* en 2007? Se ha convertido en el himno de los Kjarkas, y como todo himno es muy difícil que emplace al cambio social, a la imaginación al poder: es una suerte de catecismo fanático que repite lugares comunes. ¿Podrá decir algo nuevo sobre este complicado país? ¿O simplemente reduce a Bolivia a la vaga idea del "grito de liberación" que muchas veces no es más que eso, un grito, pero sin liberación?

Los repertorios parecen envejecer, y a veces se atrincheran bajo el manto tranquilizador de las prácticas tradicionales. En los cumpleaños y matrimonios se baila la cueca. También en los ballets folklóricos ante un público lleno de turistas. La cueca, género del baile y de la música boliviana que todavía conserva el título de *danza nacional*, es una suerte de pieza de museo que se saca a ventilar en los momentos adecuados y que genera una fuerte adhesión grupal entre los que la cantan, la bailan y la jalean. Pero su tradicionalidad es un poco hueca: parece que se limita a una redundancia de identidad, algo así como una actitud maniática donde celebramos una vez más el ser bolivianos. Aunque paso seguido continuemos consumiendo el reguetón, la villera, el *heavy*, el último éxito de Shakira o de Daddy Yankee, temas todos ellos vibrantes, actuales, potentes (no hablo aquí de su calidad). Los defensores de la tradición se quedan un poco apolillados en un rincón porque de pronto las cuecas y los bailecitos son más un *gesto* de patriotismo que una propuesta estética. Y las finas letras y melodías de compositores como Roncal o Valda se retraen a círculos "cultos" y minoritarios[4]. Lo mismo ocurre con el buen bailar; a diferencia del Perú, donde la marinera tiene un concurso nacional en Trujillo, el cual estimula la calidad coreográfica de los bailarines, la cueca boliviana se ha reducido a patrones manidos y a una falsa coreografía donde todos bailan igual. De ser un baile de pareja, centrado en la pareja, ha pasado a ser un baile de un grupo de parejas que escenifican una imagen estereotipada de la bolivianidad, que como todo estereotipo mata la historia y convierte la cultura en dogma. Así caminan los géneros musicales bolivianos, como muertos vivientes de identidades que cada día se ponen en cuestión, y que sin embargo no mueren, o que necesitan la sangre de otros géneros para seguir allí.

En *La ópera chola* concebí un mapa simbólico de las tres grandes tendencias musicales bolivianas y sus múltiples géneros y estilos. Enfaticé que la música popular es un campo de batalla por el sentido de la sociedad en su conjunto, una suerte de *asamblea constituyente alegórica* que continuamente ha estado ahí, donde cada quien se identifica con la música que le conviene y donde, además, se repiten una y otra vez los prejuicios contra el otro, tratando de imponer la propia visión de mundo como la de todos. En la sociedad neocolonial y neorrepublicana en que vivimos las jerarquías de castas no han dejado de operar y el conflicto social es la versión violenta y explícita de lo que siempre está ahí: la desigualdad, la discriminación, la sociedad organizada en el dominio de unos sobre otros. Y eso es la música popular, nada más que su expresión sonorizada, por cuanto surge del mismo imaginario que hace posible la existencia de indios, negros, cholos, mestizos y criollos odiándose unos a otros. Por eso los repertorios están cruzados de regionalismos, particularismos y de mitificaciones sobre el otro. Pero también la música popular es la apertura infinita de Bolivia a las influencias del poder de la moda o de las modas de poder: si bien la música no es en sí misma neoliberal o neo-indigenista, opera con los mismos valores de la época, aunque se mantenga dentro del mismo esquema colonial de relaciones sociales. Así, los años 90 vieron cómo los universos del *showbusiness* y el *starsistem* norteamericanos penetraron en los deseos

3 Esto es especialmente frecuente en las letras de las canciones neo-folklóricas. Temas como *Negrita*, de los Kjarkas, *Papel quemado*, del Grupo Semilla, o *Cholero* de Tupay, tienen letras que exaltan el dominio del varón. Sin embargo, no conozco ningún debate público sobre este aspecto, cosa que sí se hace en relación a las letras del reguetón, que también suelen ser machistas. Parece que el hecho de ser música nacional la hace intocable y permisible.

4 No desconozco el trabajo compositivo de músicos como Willy Claure, que renueva la cueca en el siglo XXI; pero, lamentablemente, se trata de un repertorio que se ha atrincherado en un "selecto" círculo de clase media, ése que llamamos el "ambiente cultural", un pequeño grupo de amigos y conocidos que rondan, muchas veces, por las avenidas del esnobismo.

de los músicos bolivianos. Pacha, Octavia, Azul Azul, Jade, PK2, o los grupos "post-neo-folklóricos" como Kachas y sus múltiples imitadores han intentado "blanquear" la música boliviana, ponerla en MTV, tal vez aparecer en el Billboard o ganar el Grammy Latino, versión racial del verdadero Grammy, al que sólo acceden blancos y negros anglosajones. Es decir que el problema de la *tradición* y la *modernidad* se expresan en la música popular y en ese sentido sirven de baremo de la sociedad en su conjunto.

## Música popular en tres tiempos

En esta vena, la música popular es un espacio más donde se juega el viejo conflicto boliviano, que lo resumo en palabras de Paul Gauguin: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? La pintura aquí se responde con canciones. El *quiénes somos* tiene que ver con la búsqueda simultánea de una identidad colectiva unitaria, por un lado, y miles de pequeñas identidades colectivas que propugnan su diferencia. En términos de la música popular, esto se revela en las macro-tendencias de la música folklórica o el rock nacional, concebidas como la manifestación abstracta de la nación, las cuales sin embargo contienen a los estilos y géneros. Así, tienen poco en común los post-neofolklóricos con la Nueva Canción Boliviana (o lo que queda de ella), pero comparten la idea de ser la música que interpele a todos por igual. Si el rock ha buscado históricamente ser una nación universal, habitada por jóvenes de todos los colores y en todas las latitudes, al mismo tiempo responde al quién somos a través de la fragmentación extrema: rockeros sí, pero mejor punkeros, thrasheros, hardcoreros, alternativos, etc. Y en medio de eso la intolerancia extrema que viene de la mano con las identidades de la diferencia. Así que el conflicto se da entre un *quién somos* homogenizador que sin embargo olvida las peculiaridades, y un *quién somos* particularista que incrementa la segregación[5] y claro, crea buenos "nichos de mercado" fáciles de aprovechar por los negociantes.

El *de dónde venimos* tampoco tiene respuestas fáciles. Se da una ambigüedad parecida, entre la búsqueda de un pasado compartido o la necesidad de un pasado a la medida de un grupo minoritario. La música nacional, en todas sus facetas, imaginó siempre un pasado común y disponible para todos, donde los elementos indígenas se integraban armónicamente con el acervo hispánico. Esta tarea monumental, sin embargo empezó a mitificar en extremo un pasado que nunca existió. El sonido de las quenas y zampoñas, por ejemplo, es un emblema memorialista que suena a antiguo pero con sonidos afinados y perfectamente occidentales. El combate entre la escala bien temperada de la modernidad occidental y las afinaciones complejas de otras culturas termina dando el triunfo al sonido cromático occidental. Así, se ha construido una memoria musical que evoca el pasado precolombino o al indio telúrico, con una estética occidental, en medio de lo cual se olvida la historia, el genocidio, las mezclas extrañas, la pérdida de sentido. En el siglo XXI, la tendencia parece ser la de favorecer una musicalidad de pequeños pasados, de memorias de grupos que buscan su autodeterminación a través de la música. Es el caso del Movimiento Cultural de la Saya Afroboliviana, donde el repertorio mestizo de lo africano y lo español en Bolivia es reconstruido a través de los músicos negros, grandes activistas de la causa "afro". Se trata de una memoria colectiva fuerte, (según la expresión de Candau), ya que el colectivo afroboliviano ha venido consolidando una fuerte identidad gracias al rescate de su memoria musical, muchas veces imaginada. Y tareas iguales se imponen los centros culturales autóctonos o indigenistas en las universidades, más aún en un periodo signado por la posibilidad de constituir un nuevo país: el *de dónde venimos* particularista empieza a pesar, y esto se simboliza musicalmente en performances, grabaciones y discursos sobre la música.

Respecto al *adónde vamos*, las cosas no son más sencillas. Los imaginarios sociales apuntan con demasiada fuerza al pensamiento utópico, es decir, a los mundos posibles del futuro, que nunca dejarán de ser irreales, ya que cuando se realizan, ya no son el futuro, ya no son el *adónde vamos*, sino el *adonde llegamos*. De ahí que la gran tensión del futuro se la viva en el presente. Sin embargo, el tema de la modernidad o la occidentalización o la globalización entran de lleno aquí. Si Bolivia se encamina a una sociedad diferente y revolucionaria, ¿deberá esta nueva sociedad, en respeto a las mayorías indígenas, volver a la música comunitaria? Y más aún, ¿abolir la escala bien temperada para que sólo se escuchen los sonidos indios, las complejas afinaciones extrañas al oído occidental? Sabemos que esto sería imposible. Mucho se ha perdido en el camino y mucho se ha ganado: y aunque la preservación del patrimonio cultural y musical de los pueblos originarios sea un deber del Estado y de los bolivianos, la vuelta a la "pureza" anterior al siglo XVI es tan irrealizable como su contrario: el querer blanquear absolutamente la música popular boliviana y convertirla en otra rama más de la música internacional, con los estándares de la música latina, o el rock, o en el peor de los casos de la *World Music*. Así tenemos que la producción discográfica boliviana se ha entrampado en su carácter mestizo, en su indefinición estilística, que es

5 En esta línea recupero la reflexión de Benjamín Arditi sobre la diferencia que hace la lengua tupi-guaraní entre *oré*, o nosotros excluyente, y *ñandé*, o nosotros incluyente. Para Arditi, estamos en un tiempo donde las identidades *oré* son privilegiadas ante el *ñandé*, según lo cual la identidad del grupo es más importante que la solidaridad y la acción colectiva de identidades más generales y abstractas.

también su indefinición como mundo, como género musical, como sociedad. En los años 90 el sueño de los músicos empezó a cristalizarse en la idea de que nuestra música estaba globalizada, que nuestro rock triunfaría en MTV o en los grandes mercados mundiales, y cosas así. El experimento de Pacha de 1995 y toda la carrera de grupos como los Kjarkas representan ese empeño de trascender las fronteras y volverse música internacional. Muchos lo lograron, por supuesto: Raúl Shaw Moreno, los Payas, Alfredo Domínguez, Luzmila Carpio, Savia Andina, Savia Nueva, Azul Azul, los mismos Kjarkas. Y nadie en el mundo negará la riqueza de la música popular boliviana y su capacidad de influir, si no en el Billboard, por lo menos en mercados musicales sensibles al mundo andino y sus símbolos. Pero son menos los que reconocen que la música popular boliviana está llena de estilos híbridos, menos distinguidos e incluso de adopciones estéticas, como es el caso de la cumbia electrónica de fines de los 80 o de la apropiación de la chacarera de origen argentino en el Chaco boliviano a lo largo del siglo XX. Las bandas de metales adaptan cualquier tema de moda a los ritmos de las danzas callejeras, y nadie se ha dado el trabajo de hacer la historia, por ejemplo, del *twist* en Bolivia, o del *break dance*, o de los mariachis, o de la más reciente *cumbia villera*. Y mucho menos de la incesante influencia de la música pop "internacional" o en todo caso latina, que tiene en Bolivia un mercado más pero a la que el país aporta muy poca producción de discos y de artistas estelares. Hay nomás una desigualdad entre producción y consumo musical en relación a nuestros vecinos más influyentes musicalmente (como Argentina, México, Puerto Rico o Estados Unidos, incluso Colombia), lo cual aumenta aún más el problema de la autodefinición presente y la proyección al futuro. Si en un tiempo el rock boliviano quería parecerse al argentino, luego cambió de modelo y empezó a querer imitar a los mexicanos o al *ska* centroamericano. Así surgen grupos o "bandas" (otra palabra que muestra esta innegable *alineación* con el extranjero que es también *alienación*) que lo que quieren es no tener nacionalidad, ser neutrales, aunque claro una quenita por ahí nunca está mal para convencer mercados que lo que buscan es exotismo boliviano. Así, no nos queda más que el *Lamento boliviano* del que tanto nos quejamos en 1995 (¡y al hacerlo confirmábamos el lamento boliviano!) porque nuestra música popular busca un futuro a partir de la desazón y la inseguridad, de no saber quiénes somos y de dónde venimos, ni qué es lo que queremos ser.

## La Generación 2000[6] de la música popular

Tal vez por una suerte de nostalgia vinculada a eso de que *toda música pasada fue mejor*, soy uno de los que cree que la más sobresaliente música popular boliviana se produjo desde fines de los años 60 hasta principios de los 90. Reconozco el carácter valorativo de esta idea, pero tengo algunos argumentos a favor: en los años 70 y 80 la cantidad de la producción discográfica boliviana (hablamos, claro está, de vinilos) fue enorme, los sellos disqueros no tenían tanta competencia de las transnacionales ni de la piratería, y los músicos y los públicos urbanos estaban muy inspirados y entusiastas con las innovaciones formales y de contenido en la música popular[7]. Todo eso en un ambiente político difícil, en un proceso que fue de las dictaduras y las utopías revolucionarias a la democracia y la economía de mercado, marcando una potentísima creatividad musical. No en vano surgieron en ese periodo grupos tales como los Jairas, los Payas, Savia Nueva, Savia Andina, los Kjarkas, o el Movimiento de la Nueva Canción Boliviana, o la fusión andina de Wara, Altiplano o Khonlaya, o grupos autoctonistas como Ruphay o Aymara, o cantantes como Luzmila Carpio o Zulma Yugar, el rock de Climax, 50 de marzo, Om, Lou Kass y otros. Todos ellos (y muchísimos más) han influido de manera definitiva al quehacer musical posterior, y talvez no han sido superados todavía (claro, con las debidas excepciones). En todo caso, nunca la música popular boliviana vivió una eclosión expresiva y de búsquedas estéticas tan grande como en ese periodo.

Enfatizo este punto porque me da la impresión de que la música popular de los años 2000 es, o un pálido reflejo de ese entonces, o una suerte de bajón creativo generalizado. Pero claro, ésta es una apreciación tendenciosa. En desagravio de la música popular reciente, diré que nuevos géneros han aparecido (aunque a la sombra de los grandes movimientos musicales de los 60-80). Es el caso del *post-neo-folklore*, que ha sido motivo de una tesis sociológica en Cochabamba. Para Amílcar Copa, el post-neo-folklore o el "folklore *light*" (según expresión de Marco Basualdo) recupera un elemento central que habían tenido ya los Payas: el performance intenso donde los músicos no sólo tocan y cantan, sino que bailan y animan con gran vigor a los asistentes al concierto. Coincido en que la importancia de los performances festivos se ha adueñado de la música popular llamada folklórica, en desmedro de aquella idea setentona de la importancia de las letras o la "música para escuchar, no para bailar", como alguna vez me explicó Ernesto Cavour. Si en los años 70 el neo-folklore se distanció de la música tropical porque

6 A fines de los años 70, un importante grupo electrónico de música tropical en Cochabamba se llamaba Generación 2000. Retomo este nombre por cuanto ellos se anticiparon a cosas que hoy recién empezamos a nombrar.

7 Por ejemplo, algunos de los discos más importantes producidos en Bolivia se hicieron en esta época: *Bolivia con los Jairas* (Campo 1967) de los Jairas; *Paya más Paya Cuatro para Bolivia*(1973) de los Payas; *El Inca* (1973) de Wara, *Vida, pasión y muerte de Juan Cutipa* (Discolandia 1970), de Alfredo Domínguez ; *Kjarkas* (Heriba 1976) de los Kjarkas; *El minero* (Heriba 1980) de Savia Andina; *El cóndor vuelve* (Campo 1979) de Savia Nueva; *Gusano Mecánico* (Discolandia 1970) de Climax; *Akasa* (Discolandia 1994) de Lou Kass, entre otros.

consideraba a ésta como música elemental y hecha sólo para bailar, he aquí que los muchachos de Kachas, Wuayna Wilas, Prendados y muchos más se dan a la "liviana" tarea de bailar en escenario y de hacer saltar al público. También es cierto que la propuesta musical, compositiva y poética de estos grupos no es precisamente refinada, y que sus canciones son para oír y consumir, bailando, bebiendo y festejando. Es decir que la música folklórica (y la música popular en general) sería "post" en la medida en que no cree en los grandes relatos y las trascendencias del espíritu de la nación, y prefiere buscar un hedonismo inmediatista, vinculado a la juventud y el cuerpo vigoroso, la facha, la moda, el pasarlo bien. El hedonismo de los jóvenes de clases medias parece ser la norma, en una sociedad que se debate hacia la "refundación" simbólica de sus cimientos estructurales. Da la impresión que un grueso porcentaje de la juventud urbana diera la espalda a los grandes temas nacionales y que en general se hubiera vuelto más acomodaticia, arribista y consumista. Esta derechización de la juventud de clase media se revela también en su actitud hacia la música popular: basta ya de cantos de protesta o de melodías telúricas, y "que viva la joda" (y claro, de paso, "que mueran los indios"). Así, el neo-folklore y su propuesta exquisita deja de tener fuerza en relación a un consumo musical *Light*, basado en el placer individualista y no tanto en el compromiso social, como en el periodo de los 60 y 80.

Muchos dirán también que ha habido una pérdida en la calidad expresiva de la música popular, aunque esto encierra el problema del juicio estético y de quién lo dictamina. En Bolivia siempre ha existido la tensión entre las artes "cultas" y su estética elaborada y las artes populares y su supuesto "facilismo" expresivo. Claro, detrás de esta división se esconde la idea de que las elites tienen una cultura elevada y las clases dominadas son las consumidoras de la cultura popular. Pero el problema es muy complejo. Si bien los hijos y las hijas de las elites disfrutan de una educación privada, cara, llena de recursos materiales y con acceso a acervos culturales, se trata de una opulencia provinciana, que no se refleja en la educación estética o en eso que llamamos "la cultura". Sólo un grupo minoritario de las clases medias tienen hijos interesados en las artes o el mundo cultural restringido, y éstos surgen como una nueva aristocracia del gusto[8] en medio de sus compañeros de clase más "normales", que escuchan, por ejemplo, a Shakira y los Kjarkas, o a Kachas y el reguetón. En general, las elites tienen consumos culturales ambiguos, por un lado consumos conspicuos de bienes de lujo, pero en el plano de las artes y la música popular sus consumos se parecen demasiado al de las clases populares. Cuando en 2004 la cumbia villera importada de las villas bonaerenses triunfaba en Bolivia, lo hacía al mismo tiempo en las barriadas populares o en las zonas más ricas de cada ciudad. Lo mismo ocurrió a mediados de los 90 con la movida tropical y la cumbia. Y tal vez esta unidad de gustos entre los "hijitos de papá" y los jóvenes de zonas urbanas más pobres crea una falsa ilusión, la de la unidad en la diversidad, la del mercado y sus propuestas culturales como el espacio óptimo de la integración y la armonía social.

Por otra parte, tendemos a apreciar la calidad de la música popular o cualquier otra manifestación artística a partir de nuestra propia posición de clase o de casta, y desde nuestros gustos. Así, nos olvidamos que existen muchos oyentes y muchos músicos que construyen su estética musical desde otros niveles de la sociedad. El éxito reciente de géneros llegados de afuera, como el hip-hop, la cumbia villera o el reguetón resulta difícil de valorar desde una mentalidad educada en la idea de que la música debe ser elaborada, con sofisticadas armonías y complicados desarrollos melódicos e instrumentales. El rap y el hip-hop de origen afronorteamericano han puesto en cuestión la importancia de la melodía, por cuanto es música que se dice, que se recita de manera casi monótona. Y los ritmos machacantes de la villera o del reguetón pueden parecer, para los oídos refinados, una especie de ruido insoportable. Pero también se dijo lo mismo del *rock and roll*, del mambo, de la cumbia en general, de la música aymara, etc. De tal manera que creo, en desagravio de los géneros que triunfan hoy en día, que se trata de nuevas búsquedas expresivas, y que como toda expresión, no es sólo un cambio de forma sino también de lo que es posible decir. Aunque no podamos negar la relación del reguetón y la cumbia villera con los mundos de la delincuencia y el crimen organizado, tampoco sería justo reducir sus aportes artísticos al mundo contemporáneo y ver en estos géneros nada más que un ruido salvaje y aborrecible.

De nuevo tenemos la tensión entre la música correcta y la música despreciable. En medio de eso, se da un etnocentrismo musical según el cual *mis* gustos son mejores, superiores y normales en relación a los gustos de otros. Esto no ha cambiado y parece que las preferencias musicales son en realidad otra forma de la discriminación y la intolerancia, algo así como las invocaciones al "pluralismo político y cultural", a la "democracia" y a la "unidad en la diversidad", maravillosos discursos hipócritas que quieren tapar lo que en verdad no puede ocultarse: en una sociedad dividida por la violencia simbólica (y también por la real), la música no es ni puede ser un espacio de conciliación. De ahí también la cercanía entre

8 Es el caso, por ejemplo, del suplemento dominical La Ramona, del periódico cochabambino Opinión. A cargo del nieto del director del diario, el suplemento muestra una imagen de la cultura un poco soberbia que sólo interesa a un grupo muy pequeño de jóvenes de clase media, educados en la Universidad Católica o en el extranjero, y que no oculta su dependencia de suplementos culturales de gran categoría, como son los argentinos Radar y N, e incluso de otra Ramona, revista cultural también argentina ya desaparecida.

música popular y religión, ya que ambas se imaginan, desde el poder, como espacios inocuos (aunque sean *inicuos,* es decir, fundados en la injusticia) y terrenos benditos de la armonía y la paz humana. También la democracia es proclamada como el mundo de la felicidad, aunque la música popular parece estar más cerca, ya que al gozar con la canción de moda, mientras se farrea y se conquista a una chica o a un chico, se está muy cerca del paraíso prometido. Gilles Lipovetsky sostiene que el mundo actual vive un agudo problema en relación a la felicidad, la cual se busca en el mero placer y en el consumo. La felicidad, en cambio, es una especie de satisfacción o aceptación serena de lo que uno mismo es. Aunque la riqueza es cada vez mayor, la felicidad no crece de la misma forma. Pues bien, leyendo esta idea desde Bolivia, parece ser que los que están más cerca de la riqueza han asumido esta idea del goce y se relamen en un hedonismo brutal; pero no todos tienen tal fortuna, y sin embargo los pobres también sucumben ante la promesa fácil del placer, en vez de la felicidad. ¿Cuál es una de las llaves de este placer? La música popular. Y podemos recuperar aquí el aporte de Adorno, en el sentido de que ésta adormece a las personas. Lejos estaríamos, entonces, de aquella idea según la cual la música es "también un arma de la revolución", con la que los años 60 rebatieron a Adorno. Aunque claro, siempre habrá los que encuentren en una canción la convicción de que es posible una sociedad mejor.

## La crucial importancia de la danza popular

Uno de los problemas de investigar a la música popular es olvidarse que ésta casi nunca viene sola. La música se ejecuta y se consume en eventos especiales, como son las fiestas, los conciertos, los rituales, las peñas; en fin, en un cúmulo de performances donde se establece un ambiente altamente emocional. Estos eventos son fundamentales para el éxito de la comunicación musical. Si bien la música grabada y la radio posibilitaron el consumo solitario de la música y sus múltiples implicaciones existenciales[9], lo más frecuente es que ésta sirva como un factor clave para la socialización humana. De esa forma, olvidar los espacios donde ocurre la música popular y las prácticas que a ella se asocian es comprender una parte de lo que la música realmente es.

La danza popular no ha sido objeto del mismo interés que la música. Tal vez porque existe aquí la división platónica entre cuerpo y alma, donde lo que importa es el alma y el cuerpo es lo burdo y grosero. Muchos investigadores no mencionan a la danza más que de pasada, como una especie de efecto (no muy deseable) de las prácticas musicales. Los problemas asociados a esto son muchos. Por ejemplo, la música tradicional en las comunidades andinas no se concibe sin el movimiento grupal de los músicos. Allí, el danzar y el tocar son parte de una misma unidad de sentido. Es en el mundo occidental donde se ha dividido esta característica de las culturas humanas, al especializarse unos pocos en la ejecución musical y al otorgarles a muchos la posibilidad de bailar[10]. El baile parece ser la expresión más banal de la música, en el sentido de que esta se puede calificar en relación a cuanto se aleja de los movimientos compulsivos del cuerpo. Según una escala del ser (en boga hasta el día de hoy en círculos intelectuales), la mejor música es aquélla que más se aleja del cuerpo y sirve sólo para ser escuchada. Como si se pudiera escuchar algo en un perfecto estado de suspensión incorpórea. Mientras la música se acerque más al cuerpo, en cambio, más burda es. Así, repertorios que no podrían existir si no es en relación a la danza, son calificados como música inferior. Es el caso de la salsa, la cumbia o la llamada música tropical, la cual sirve, básicamente, para bailar. Muchos rockeros sólo aceptan los ritmos caribeños si es que se han convertido en *latin jazz* o en la música de Santana[11].

Desde una perspectiva más existencial, los latinoamericanos siempre le han dado mucho valor al baile como espacio de socialización y lugar privilegiado de la conquista amorosa. De esa forma, en los países donde la danza de pareja tiene una fuerte tradición, las ciencias sociales han ido detrás de ella para analizar y explicar los porqués de este fenómeno. Es lo que ocurre en los países caribeños como Cuba,

9 Respecto al consumo solitario de la música grabada, creo que también aquí ha habido un cambio sustancial. De la imagen del joven encerrado en su cuarto para escuchar sus discos favoritos con detenimiento y fruición, hemos pasado a un consumo musical parecido al *fast food*. Así, muchos adolescentes y jóvenes acumulan interminables listas de MP3 o prefieren los auriculares del *I pod* mientras hacen, simultáneamente, cualquier cosa. Hemos pasado del mundo del que *escucha* (lo que implica atención y detenimiento) al que sólo *oye* (que es una suerte de sonido ambiental poco permanente).

10 No me refiero aquí, claro está, a la danza considerada como una de las bellas artes según la tradición griego-europea. Desde el Renacimiento la danza clásica o ballet se constituye en la forma sublimada y sublimante del cuerpo, y si bien el quiebre cultural de la danza contemporánea ha puesto en cuestión la tendencia a la exaltación del cuerpo apolíneo, si es cierto que toda la danza "culta" occidental como arte escapa nomás de la idea de la danza como expresión casi sexual y grotesca del cuerpo, idea que sí podemos asociar a la danza popular.

11 Esto no quiere decir que el rock no se haga desde y para el cuerpo: el golpe repetitivo del bombo de la batería, el alto volumen de los conciertos, las voces como gritos, penetran en los cuerpos con muchísima fuerza. Pero el baile de pareja, especialmente el de orígenes afrolatinos, resulta despreciable para los rockeros militantes, por cuanto simboliza aquello de lo cual el rock quiere diferenciarse: el gusto relamido y melodramático, el facilismo expresivo, el sentimentalismo cursi (aunque esto no sea más que una caricatura). Sin embargo, y si bien el rock no se baila, sí es una exacerbación del movimiento físico agresivo, una especie de trance colectivo en los ritos de *mosh* o de *head banging*, donde el cuerpo individual es central en la búsqueda de emociones intensas, para lograr algo así como una trascendencia espiritual compartida, parecida al efecto de las drogas alucinógenas.

donde la rumba o el son implican parejas y un imaginario del deseo y la seducción. También es el caso del tango rioplatense, sobre el cual se ha escrito mucho; aunque la tendencia sea privilegiar el análisis de la música y las letras antes que el del baile. Ahora bien, las danzas de pareja en Bolivia, si bien importantes, han perdido protagonismo a lo largo del siglo XX. Si a principios del siglo pasado saber bailar la cueca, el bailecito o el huayño era un requisito de la vida social y un factor de seducción para el sexo opuesto, esto fue dejando de ser central cuando se impuso el baile suelto de los años 60. Pero esto es mitad del asunto. Los bolivianos han bailado con devoción cuanta danza popular se pusiera de moda: vals, tango, fox trot, bolero, rumba, chachachá, *rock 'n roll*, twist, cumbia y muchas otras. Así, se necesitaba, además, saber bailar los ritmos de moda, y esto en cuanto a que los cuerpos están también cruzados por el problema de su pertenencia a lo moderno o a lo tradicional. Relatos como el de Raúl Romero para el Perú andino, acerca de las prácticas rituales en el valle del Mantaro, en las cuales los jóvenes participan de día en el rito agrario de la cultura quechua, y en la noche van al baile de música chicha, reflejan muy bien la tensión de las fiestas o las danzas en las ciudades de Bolivia a lo largo del siglo XX: un tiempo para bailar las danzas tradicionales, otro para bailar a la moda. Resulta que la batalla casi siempre la ganaban los bailes más actuales, justamente porque en ellos se podía afianzar más la individualidad.

Sin embargo, las danzas "folklóricas" son cada vez más fuertes en Bolivia. ¿A qué podrá deberse esta paradoja? En primer lugar, porque el repliegue de las danzas de salón se dio al mismo tiempo en que el mundo de la devoción religiosa se volcaba hacia la danza. Es decir que los antiguos ritos de adoctrinamiento católico, donde la danza-música indígena se subsumía en la procesión de cofradías, empezó, a lo largo del siglo XX, a occidentalizarse y a volverse *arte*, *cultura*, es decir, *danza*. Éste es un proceso muy particular que sólo se ha dado en Bolivia con el peso y la profundidad de las transformaciones de la estética y las prácticas populares. Surgieron entonces las danzas tradicionales, danzas no-danzas que terminaron por eclosionar en las principales fiestas religiosas y en ser exportadas a todo el mundo andino con brutal éxito. Morenadas, diabladas, caporales, tobas y tinkus no son más que la "coreografi cación" de las procesiones, los ritos andinos o cosas más bizarras, como la fantasiosa leyenda de los morenos pisa-uvas, o los negros caporales de látigo fácil. Al asentarse en algunas de las instituciones más poderosas e influyentes de Bolivia: la fe religiosa, el apego al orden militar y el machismo, las danzas callejeras surgieron como artefactos culturales *sui generis,* que no son verdaderamente danzas en origen ni son solamente rituales de culto. Son una obra cultural complicada que todavía no ha sido estudiada en toda su complejidad.

Justamente, es el mundo de la danza callejera y sus derivaciones, el que investigo en *País de Caporales. Los imaginarios de poder y la danza-música de los Caporales en Bolivia*, tesis de maestría culminada en 2006. Allí caminé por muchos caminos teóricos y disciplinarios, para empezar a entender mejor el mundo de la danza callejera boliviana y su fortísima relación con los imaginarios sociales, y crucialmente su relación con las estructuras sobre las que se asienta el orden social y el poder. En esta investigación me di cuenta de que la relación entre danza y música popular tiene una trabazón expresiva tal, que no tiene sentido estudiar a la una sin la otra. Los caporales son, al mismo tiempo, una danza y su música, y peor aún, son un género musical que nunca existió o que tomó el nombre prestado de otro género: la saya afroboliviana. Sin embargo, estas precisiones históricas no importan al momento de integrarse a una fraternidad y bailar por las calles con las botas puestas. Es decir que el mundo de lo imaginario sustenta creaciones culturales exitosas como esta danza, y la música tiene un papel fundamental para este éxito en cuanto que la música abre estilos expresivos sobre los cuales se montan los pasos, los trajes, las fábulas de origen. Es como si música y danza (pero también los video clips, los trajes, la publicidad, el turismo) fueran engranajes que permiten el funcionamiento de un ente superior, ése que surge de la práctica total de la danza y su puesta en calle, en las charlas, en las explicaciones elaboradas por folkloristas y periodistas, en la justificación ideológica de la tradición, etc. Empecé a entrever que el mundo de las elaboraciones estéticas no se diferencia mucho de la estructura de las relaciones sociales imperantes. Es más, creo que en el mundo de la llamada "cultura" se juegan en última instancia las verdades sempiternas que los imaginarios dominantes quieren preservar en el tiempo. La música popular, la danza popular, son así, un ámbito clave para la reproducción de los órdenes de poder de una sociedad como Bolivia.

De esto se desprende que las danzas tienen un carácter fundamentalmente conservador, pero… y aquí está el detalle. Las danzas, igual que cualquier texto artístico (para retomar el concepto de Lotman) no se agotan en una sola línea de sentido, sino que son como *personas*, capaces de generar siempre nuevas significaciones. Esta apertura semántica y semiótica hace que las danzas callejeras bolivianas, con sus infinitas variaciones de trajes, oropeles, fantasías y pasos (variaciones que sin embargo se sustentan en una gama muy restringida de elementos formales) sean *fascinantes*. Pero señalaba Roland Barthes que la fascinación no es más que el *extremo del desapego*, y colijo de ahí que al mirar y admirar a los bailarines, sus pasos, sus trajes y cuerpos de ensoñación, podemos leer nada más que la *causa de nuestro deseo*. Un deseo que no comprendemos, pero que en el fondo expresa la falencia fundamental de una sociedad entrampada en su propia quimera, la eterna danza de la identidad insatisfecha. Pero que sin embargo

tiene el gran poder de amarrarnos al poder, de darnos cuerda, para no dejarnos despegar nunca de las ataduras más fuertes, los lazos que amarran a una sociedad profundamente desigual, a pesar de su música y su danza, o quizás también, gracias a ellas.

**MESA REDONDA**

# La educación indigenal

## Homenaje a Eduardo Leandro Nina Quispe

Eduardo Leandro Nina Quispe, oriundo de Taraqu de la región Lacustre de Titiqaqa, había migrado a la ciudad de La Paz hacia 1922, puesto que su comunidad conjuntamente con otras de Taraqu habían sido enajenadas en 1905 a favor de Ismael Montes. Además, Nina Quispe, estaba bastante informado de los cambios políticos y los movimientos indígenas que se habían desarrollado entre 1921 y 1927: Así la caída de los liberales del poder y el manifiesto de Taraqu en 1920; también la sublevación de Jesús de Machaqa en 1921 y de Chayanta en 1927.

Según relata "desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos que sucedía; entonces pensé en aprender a leer y mediante un abecedario que me obsequiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras". Nina Quispe no se quedó con saber leer los periódicos sino, que se preocupó en enseñar a leer a otros, llegando con esfuerzo y sacrificio a establecer una escuela indigenal en la ciudad de la Paz. Para llegar al campo creó el **Centro Educativo Qullasuyu**, paralelamente la **Sociedad República del Qullasuyu (1930).** Entre 1928 y 1930 Nina Quispe había creado y dirigido ocho escuelas cantorales en las provincias de Pacajes, Ingavi, Inquisivi y Yungas. En ese contexto, Nina Quispe sostenía que la educación del indígena debía ser orientada hacia **la justicia y la verdad** dadas las situaciones de abuso que enfrentaban los indígenas.

El trabajo emprendido por el maestro aymara Eduardo Leandro Nina Quispe, fue indudablemente una obra loable digna de ser homenajeada.

Roberto Choque Canqui
**COORDINACIÓN GENERAL**

**Participantes**

1.- Javier Reyes. Manifiesto de Muropilar, 1978. Pacajes, Corocoro.

2.- Roberto Choque. Eduardo L. Nina Quispe: Educador, pensador y político.

3.- Raúl Calderón. Identidad, compromiso y labor de los promotores culturales aymaras, 1970-1992.

**MODERADORA**
Cristina Quisbert

**COORDINACIÓN MUSEF**
Galo Illatarco Peñarrieta

# Eduardo Leandro Nina Quispe

*Roberto Choque Canqui*[1]

Eduardo Leandro Nina Quispe, oriundo de Taraqu de la región lacustre de Titiqaqa, había migrado a la ciudad de La Paz hacia 1922, puesto que las tierras de su comunidad, conjuntamente con otras de Taraqu, en 1905 fueron enajenadas en favor de Ismael Montes. Seguramente Nina Quispe por esas situaciones tuvo que irse de su lugar de origen hacia otro lado. Indudablemente no pudo escapar de los cambios políticos y los levantamientos indígenas entre 1921 y 1927, pese a no estar involucrado en ellos. No sólo eso, también llegó a conocer a los personajes importantes de la época, a Arturo Posnanski por su trabajo sobre la cultura Tiwanaku y a Hernando Siles y Daniel Salamanca como políticos y presidentes de la República. También a otros personajes políticos para aprovechar sus influencias indigenistas con el propósito de afianzar la educación indigenal, especialmente en el departamento de La Paz.

Nina Quispe estaba muy bien informado sobre la problemática del indígena, especialmente con relación a la tenencia de tierras comunitarias reconocidas de acuerdo a los títulos de la Corona de España. Aunque sus contactos con los demás líderes indígenas es difícil de precisar por cuestiones políticas e ideológicas con relación a los movimientos indígenas. Desde luego la educación indigenal fue el tema que desarrolló con mucho empeño y dominio a diferencia de los demás maestros indígenas. Los documentos sobre estos temas están reunidos en dos carpetas separadas:

> "De los títulos de composición de la Corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la Corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925".

> "Solicitudes de Eduardo L. Nina Quispe para la Orientación Técnica de la Educación Indigenal en Bolivia 1933".

El contenido de la documentación en esas dos carpetas si bien es poca, pero tiene su valor informativo muy importante porque prácticamente cubre lo más substancial, especialmente sobre la cuestión de las tierras de la comunidad indígena. Para tratar de una manera explícita Nina Quispe había organizado dos instituciones cuyas acciones en cierta medida se complementaban: una sobre la problemática de la tierra y la otra sobre el establecimiento de las escuelas indigenales en las áreas rurales del departamento de La Paz.

## Sociedad República del Qullasuyu
## Problemática de la tierra

La organización de la Sociedad República del Qullasuyu fue puesta al servicio de las comunidades indígenas, especialmente por su participación en las gestiones ante los poderes del Estado sobre el reclamo respeto a las tierras comunitarias de origen, el amparo de los derechos de tributarios indígenas y otros relacionados con el tema de la tiranía de las autoridades locales. La aplicación de la Ley de Exvinculación afectaba a todas las comunidades de origen por sus efectos sociales y jurídicos. Para Nina Quispe era importante la posesión administrativa de las tierras de origen adquiridas mediante la composición de tierras de la Corona de España que se reconocían a favor de las comunidades indígenas.

### Centro Educativo Qullasuyu

Para llegar al campo el Centro Educativo Qullasuyu funcionaba paralelamente a la Sociedad República del Qullasuyu, fundada oficialmente el 7 de agosto de 1930. Entre 1928 y 1930 había creado y dirigido ocho escuelas cantonales en las provincias de Pacajes, Ingavi, Inquisivi y Yungas del departamento de La

1 Historiador aymara.

Paz. Por esa labor educativa Nina Quispe fue muy bien reconocido por los presidentes de la república de Bolivia: Hernando Siles y Daniel Salamanca.

El Centro Educativo Qullasuyu sin duda estaba destinado a la educación del indígena, además de conformar un núcleo de maestros indígenas que podían estar en los diferentes cantones del departamento de La Paz. Para Nina Quispe, de acuerdo a su esfuerzo, la problemática de la educación indigenal tenía que estar relacionada con su propia vivencia y persistencia. Cuando decía:

> "desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos que sucedía; entonces pensé en aprender a leer y mediante un abecedario que me obsequiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras".

Después de haber aprendido a leer y escribir, no se quedó atrás y cuando anunciaban sobre la Cruzada Nacional Pro Indio, él se empeñó en enseñar a otros y establecer una escuela indigenal en su domicilio en la ciudad de La Paz. A medida que crecía sus alumnos en número tuvo que buscar otro sitio. Después de un trámite en la municipalidad de La Paz le fue cedido un local, ubicado en la calle Yanacocha Nº 150. Ahí desarrolló su labor de maestro hasta adquirir una capacidad reflexiva sobre el concepto de educación indígena. Entonces para Nina Quispe el discurso liberal sobre la idea de liberación o redención del indio no tenía mucho sentido, mientras sus explotadores seguían exprimiendo el sudor del indio, para él la educación debía ser orientada hacia la búsqueda de justicia y la verdad. Lo interesante es que Nina Quispe como migrante con sus propios medios proyectó su obra educativa hacia el campo desde la ciudad de La Paz, mientras Elizardo Pérez y Alfredo Guillen con el respaldo del Estado Pinto desarrollaron la educación indigenal desde el ayllu y la marka rural.

El Centro Educativo Qullasuyu fue como una instancia para el establecimiento de las escuelas indigenales en las comunidades, además de organizar a los preceptores indígenas que podían cumplir con su labor educativa. Desde luego todas las escuelas en las áreas rurales debían ser mixtas. En ese caso, Nina Quispe tenía conformada un grupo de maestros indígenas dispuesto a trabajar en las diferentes comunidades. Para ello necesitaba leyes y resoluciones legislativas en amparo del indígena que necesitaba "del pan intelectual para incorporarse a la nacionalidad" boliviana indudablemente.

**Congreso de Preceptores Indígenas y fundación de Sociedad República del Qullasuyu**

La fundación de la Sociedad República del Qullasuyu se hacía coincidir con el Congreso de Preceptores Indígenas. En ese caso, el 7 de agosto de 1930 se realizó el Congreso de Preceptores Indígenas en conmemoración del 105 aniversario de la proclamación de la República de Bolivia. En esa ocasión Nina Quispe aparece como Director de las Escuelas de Indígenas y Presidente de la Sociedad República del Qullasuyu. El acto de fundación de la Sociedad República del Qullasuyu se llevó a cabo el 8 de agosto de 1930 con la asistencia de representantes de diferentes provincias de La Paz y Cochabamba. Esa entidad despertó a los hacendados y a otros con cierta desconfianza porque la labor de Nina Quispe era algo extraordinario.

**Nina Quispe y el movimiento indígena**

Eduardo Leandro Nina Quispe se había convertido en un personaje que se movía entre el mundo político y la educación. Las preocupaciones de Nina Quispe no solamente giraban sobre la educación del indígena, sino que sus contactos personales con los líderes del movimiento indígena indudablemente involucraban en los trajines políticos indígenas. No pasaron mucho tiempo, el 20 de julio de 1932 fue detectado por las autoridades de la prefectura paceña que Nina Quispe como presidente de la Sociedad República del Qullasuyu mantenía bajo su dominio a todos los comunarios del departamento de La Paz impartiendo órdenes y tomando disposiciones, incluso contra las emanadas del mismo Ministerio de Instrucción. Sus contactos con Francisco Imaña de Caquiaviri [Qaqayawiri], Francisco Tancara de Qalaqutu y Santos Marka T'ula de Qallapa de la provincia Pacajes fueron considerados como subversivos. Esos líderes eran caciques de mayor peso político en el movimiento indígena de esa provincia.

**Nina Quispe y la Guerra del Chaco**

La Guerra del Chaco conmovía a todos lo bolivianos, por tanto había la necesidad de organizar un ejército capaz de asumir la defensa del patrimonio territorial. Nina Quispe se preocupaba por los soldados que combatían en el Chaco. Convocó al prefecto, a los caciques, delegados y los jilaqatas, alcaldes de comunidades a asistir a una misa de acción de gracias en la basílica de la ciudad de La Paz. Sin embargo las autoridades del gobierno y las fuerzas armadas más bien estaban tras de Nina Quispe para su captura y juzgamiento a través de la justicia militar acusándolo de hacer propaganda comunista. Entonces las autoridades gubernamentales y militares empezaron averiguar el dominio que tenía Eduardo Leandro Nina Quispe sobre los demás indígenas. Empezaron a perseguir a sus compañeros arrestándolos en la policía y luego a él deteniéndole en la cárcel.

La personalidad de Eduardo Leandro Nina Quispe está reflejada por su obra, por sus empeños en organizar el Centro Educativo Qullasuyu como centro de acción educativa para establecer escuelas indigenales en diferentes cantones del departamento de La Paz. Aunque por el hecho de ser un maestro indígena aymara su trabajo era subestimado y hasta despreciado, él no se rindió en sus esfuerzos por la educación de los indígenas.

## Bibliografía

ARZE AGUIRRE, René Danilo
1987 **Guerra y conflictos sociales: el caso rural boliviano durante la campaña del Chaco**, La Paz, CERES

CHOQUE CANQUI, Roberto y Cristina Quisbert Quispe
2006 **Educación indigenal en Bolivia: Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales**. La Paz, UNIH-PAKAXA / Ibis.

MAMANI CONDORI, Carlos B.
1991 *Taraqu (1866-1935). Masacre, guerra y "renovación"* En: **Biografía de Eduardo L. Nina Qhispi**, La Paz, Ediciones Aruwiyiri.

# Educación democrática, participativa y propia, impulsada por los/as promotores/as culturales aymara desde tiwanaku y El Alto, 1970-1992

*Raúl Calderón Jemio*[1]

Tiwanaku tiene una identidad educadora. El centro religioso, político y productivo prehispánico era ámbito de investigación y formación. Emisarios/as tiwanakutas, que se desplazaban a zonas y regiones vecinas, fueron educadores/as. Aquello dejó legado significativo. Están los símbolos, y prácticas, que constituyen dinámica tradición mantenida por siglos y, talvez, milenariamente. Es interesante como en épocas más recientes, especialmente el siglo XX, proyectos educativos urus, aymaras, qichwas, y también mestizos, han retomado aquello como fuente de inspiración y vitalidad.

En 1970, significativo tiempo de inquietudes y política revolucionaria popular, y en cuanto a religión con sentido social de aplicación de postulados del Vaticano II y la "teología de la liberación", desde la Parroquia de Tiwanaku, a cargo de sacerdotes jesuitas, se inició un movimiento educativo y cultural que buscaba superar una educación dominante, ajena y orientada principalmente al sometimiento de las mayorías y culturas originarias. Con apoyo de la Iglesia, jóvenes de comunidades aledañas y de otras provincias, designados/as en asambleas de acuerdo a su compromiso y vocación, comenzaron labores en calidad de Promotores/as Culturales Aymaras, dedicados/as sobre todo a alfabetización de adultos/as y formación técnica, cultural y democrática. Lo hicieron, cabe destacar, con un sentido cultural propio, empleando el idioma materno y asegurando un máximo de genuina participación comunal, inclusive involucrando a maestros/as normalistas o interinos/as que habían llevado adelante, hasta ese momento, prácticas autoritarias.

Entre los/as iniciadores/as del movimiento, en coordinación con Javier Reyes Aramayo, hay que nombrar a Francisco Calle, Agueda Quispe, Justino Quispe, Luis Quispe, Agustín Huanca y Vitaliano Huanca. Posteriormente, de manera gradual, se incorporarían Adolfo Chambi, Miguel Flores, Casimiro Layme, Miguel Limachi, Gabino Quispe, Fermín Apaza, Valentín Mejillones y Genaro Clares. En el esfuerzo inicial y despegue de actividades, los/as Promotores/as recibieron orientación de Juan de Dios Yapita, sobre todo en lo referido a lingüística y la escritura y lectura en Aymara. Ello animaría, y ayudaría, en la elaboración de varias publicaciones mimeografiadas, de carácter didáctico y en el idioma vernacular.

Logros de los/as Promotores/as son varios y de trascendencia. Para destacar, la creación de Casas de la Cultura y Bibliotecas (*Amuyt'añ Utasa*) en alrededor de 20 comunidades, la publicación de folletos y cartillas de carácter bilingüe y en Aymara, la alfabetización mediante facilitadores/as de comunidad de aproximadamente 4.000 adultos/as y la actividad complementaria (post-alfabetización) en 96 comunidades de siete provincias. Dicha labor, la efectuaron teniendo a Tiwanaku como centro hasta 1975. Desde ese entonces, se trasladarían en su mayoría a El Alto, que constituyó su nuevo asiento. También, significativos son varios congresos de Promotores/as y Educadores/as de Base, de los cuales emanaron documentos de análisis profundo y planteamientos relevantes.

Documento al cual influenciaron, junto a otras fuentes e importantes movimientos, es el "Manifiesto de Tiwanaku" de 1973, que redactado en época de dictadura en La Paz y leído en el Kalassasaya, remarca la importancia de la educación y política propias. Otro de ellos, en el cual tienen influencia mucho más directa, es el de resoluciones del "II Congreso" de Muru Pilar, provincia Pakajaqi, 1978. Con participación de autoridades locales y comunales, de comunarios/as, de los/as Promotores/as, se pone en evidencia las falencias de la educación oficial y el oportunismo, salvo excepciones, de las ONGs. Además, se insta a una participación de la comunidad en la planificación, seguimiento, aplicación y evaluación de los proyectos de formación, a fin que sean auténtica respuesta a sus necesidades y tengan un carácter integral, propio y liberador.

Entre otras significativas contribuciones, está la propuesta de Justino Quispe del año anterior, 1977, para el Bachillerato Técnico-Humanístico-Agropecuario, que sin romper con lo convencional, entra en la educación aplicada, orientada a la producción. Los CETHAs de la Comisión Episcopal de Educación

1 Director de la carrera de Historia, UMSA.

pondrían en marcha dicha iniciativa en Qurpa, el altiplano, valles y zonas semitropicales. Para fines de los años 1980 e inicios de los 1990, los/as Promotores/as insistirían en una formación a partir de memorias, concepciones y metodologías propias. También en dicho afán, y sin cerrarse a lo ajeno en ponderable disposición intercultural, incursionaron en investigación lingüística a fin de dinámica e históricamente recuperar conceptos y formas de pensamiento, como fundamento de labor educativa y política.

Cuando actualmente se insiste en educación de carácter comunal y liberador, altamente democrática, participativa y propia, es necesario que esfuerzos cuanto logros como los de los/as Promotores/as Culturales Aymara, y sus raíces, sean considerados debidamente.

## Bibliografía


APAZA, Fermín y Justino Quispe
1986 **Primer ensayo: Buscando nuestra identidad histórica de los Educadores de Base-La Paz, 1970-1986**, La Paz, edición en mimeógrafo.

CALDERÓN JEMIO, Raúl; Justino Quispe Balboa; Javier Reyes Aramayo
1995 *"Una nueva investigación sobre la historia de los Promotores Culturales Aymara [1970-1992]"*, En: **Estudios Bolivianos 1 (Informe de investigación gestión 94)**, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, p. 215-223.

CALDERÓN JEMIO, Raúl y Manuel Plaza
2000 **Historia de la Comisión Episcopal de Educación. "30 años al servicio de una educación sin exclusiones"**, La Paz, Conferencia Episcopal Boliviana-CEE.

CALLE PARRA, Francisco
1995 **Investigación sobre Campaña de Alfabetización de 1974**, transcripción de versión mecanogradfiada efectuada por Raúl Calderón Jemio, La Paz, edición en fotocopia.

CLARES, Genaro
1987 Testimonio, en *"Entrevista a los educadores populares de base"*, En: **Educación y Pueblo. Revista del Equipo Interinstitucional de Educación Popular**, No. 3, noviembre, La Paz, pp. 63-64.

CHOQUE CANQUI, Roberto
1996 *"La educación indigenal boliviana. El proceso educativo indígena-rural"*, En: **Estudios Bolivianos 2 (Informe de investigación, gestión 95)**, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, pp. 125-176.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, Félix Rafael
1991 "**Programa formativo de educadores campesinos aymaras: Centro Avelino Siñani /Qurpa/**", Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación defendida en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

HUANCA TÓRREZ, Vitaliano
1975 *"La promoción de la lenguas Aymara en el Área Rural"*, En: **Pumapunku**, No. 9, La Paz, pp. 109-112.

LAYME PAIRUMANI, Félix
1992 *"El idioma aymara"*, En: Hans van den Berg y Norbert Schiffers (comps.), **La cosmovisión aymara**, La Paz, UCB-Hisbol, pp. 113-142.

RAMOS QUINO, Germán
1996 "**Los Promotores Culturales Aymaras del altiplano paceño y sus aportes a la educación indigenal en el contexto de los años 70**", Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación defendida en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

REYES ARAMAYO, Javier
1993 *"El reconocimiento de la interculturalidad y el bilingüismo: apuntes hacia la recuperación de algunos hitos significativos en el siglo XX"*, En: **Solidaridad, boletín editado por el Semanario Aquí**, 26 de noviembre, pp. 3-6.

**MESA REDONDA**

# Historia vs. Etnohistoria. ¿Un debate inventado?

Se ha discutido y se discute aún sobre el papel cumplido por la llamada Historia oficial. Frente a esto han surgido corrientes historiográficas reivindicándose el papel cuestionador, crítico y alternativo para el conocimiento de la historia de los sectores sociales subalternizados.

En la década de los años 70s, con el esfuerzo de investigadores internacionales y nacionales, la Etnohistoria ha ocupado ese lugar contestatario, contra hegemónico y ha permitido ampliar el conocimiento histórico, sobre todo conocer las lógicas andinas presentes en la sociedad boliviana.

Luego de 9 años del encuentro y debate auspiciado por la Coordinadora de Historia, es la ocasión para evaluar, rediscutir y buscar la proyección futura de los resultados y tendencias actuales de la Etnohistoria andina en Bolivia, su contribución a la identidad histórica de la sociedad, sus cambios, su aislamiento o dependencia del mundo, sus diferencias, equilibrios o contradicciones con la Historia oficial, influencias y permanencias, aportes temáticos, debilidades, impacto internacional, metodologías. El propio concepto de Antropología Histórica o el de Etnohistoria concebida como la Historia de las etnias y culturas indígenas hecha por los propios indígenas y por los no indígenas, hasta los conceptos indígena, mestizaje, originario, occidental, andino centrismo, nación, plurinacional, multicultural, derechos indígenas, etc. exigen ser debatidos.

Frente al panorama contemporáneo de la Historia, la Etnohistoria y el conjunto de Ciencias Sociales, en este encuentro contaremos con nuevas reflexiones y claridad en el debate, con la participación multidisciplinaria de especialistas provenientes de varias regiones del país.

**Participantes**

| | | |
|---|---|---|
| 1) Denise Arnold | Antropología | La Paz |
| 2) Marcos Michel | Arqueología | La Paz |
| 3) Ulpian R. López | Antropología | Oruro |
| 4) Esteban Ticona * | Antropología | La Paz |
| 5) Ximena Medinaceli | Historia | La Paz |
| 6) Elías Caurey | Sociología | Santa Cruz |
| 7) José Luis Saavedra * | Estudios subalternos | Cochabamba |

**Coordinación y moderador MUSEF**

Galo Illatarco Peñarrieta

* No hicieron llegar sus ponencias.

# Un posicionamiento desde la antropología

*Denise Y. Arnold*

Para mí, el debate entre la historia y la etnohistoria no es un debate inventado, es un debate más bien *construido*. Evidentemente los orígenes de la etnohistoria en el Norte derivan en parte de las litigaciones en los años 1950s en la Comisión de Reclamos Indios (*Indian Claims Commission*) relacionadas con tierras, y algunos antropólogos tuvieron que buscar documentos históricos para respaldar estos reclamos. En este sentido, la etnohistoria es una cría o subdisciplina de la antropología. Pero muy pronto, la misma historia iba a reestructurar la etnohistoria según sus propios métodos. Ahora es inclusive común tener cursos combinados de historia y antropología para comparar métodos y teorías.

Pero otro aspecto que ha surgido en el desarrollo de la etnohistoria es el sentido del uso del prefijo "etno-" (etnohistoria, etnomusicología, etno obstetricia) para disminuir la importancia de ciertas formas de historia en relación a la historia más universal. Evidentemente las raíces de este prejuicio derivan de pugnas entre diferentes grupos por reclamar por sí la historia de determinados territorios o espacios sociales. A menudo el campo de la pugna ocurre entre diferentes clases sociales, o diferentes grupos étnicos (pueblos o naciones) luchando por reclamar sus distintos papeles históricos en un espacio o territorio (o institución) en común. Para los grupos dominantes, esta pugna tiene que ver con maneras de traer al presente el colonialismo pasado, y reproducir aspectos de ello en una colonialidad que continúa. A su vez, los grupos subalternos buscan sus reivindicaciones.

En este contexto, las pugnas por territorios suelen ser caracterizados por discursos contestados sobre el papel de los antepasados de tal o cual grupo en un territorio determinado. Aquí surge la importancia del "etnogénesis", término que surge en la construcción de la ex unión soviética, para favorecer los reclamos de ciertos grupos a territorios en Romania, que el Estado quería aprovechar. Como dice E. P. Thompson, al reinventarse mediante los procesos de etnogénesis, "los grupos étnicos están presentes en su propia creación". Y en estos procesos, las narrativas tradicionales de construir naciones, anteriormente aceptadas como historia, se reinventa también en el marco de leyendas o *mitos de origen*.

A veces estas pugnas tienen que ver con luchas entre los sexos. En estos casos, el machismo suele moldear tanto la historia como la etnohistoria a sus propios intereses, subordinando, o simplemente pasando por alto, cualquier elemento que podría revelar el papel en estas historias de las mujeres. Como en los otros casos, los métodos para construir la historia entre distintos grupos o entre los sexos suelen ser distintos. Si se busca los documentos y papeles oficiales, por lo menos en los Andes, se va a encontrar el mundo de los varones más que de las mujeres. Y en lo general, la historia recurre más a los documentos escritos, en tanto que la etnohistoria recurre además a testimonios y otras fuentes.

En el caso de la historia "oficial", sabemos más o menos donde estamos: en el dominio de los reyes, las elites, el posicionamiento de las familias adineradas, los líderes militares y los héroes nacionales de estas elites. Pero aún así, los historiadores no siempre declaran sus propios posicionamientos, es decir con qué voz ellos están hablando. Por ejemplo, hay "Historias de Bolivia", que presentan una voz escritural universalista como si fuera neutral, cuando en realidad se realza la posición oficialista y se tiende a ignorar la historia de otros grupos en la sociedad boliviana: los indígenas, los mineros, los afrodescendientes y otros. "Posicionamiento" es un término acuñado por Erving Goffman, para referirse a esta forma de lealtad que se expresa en el discurso, y en este caso en la narrativa histórica misma.

Al hablar de este debate, como intuye E. P. Thompson, es muy evidente que las percepciones de la historia -e igualmente de la etnohistoria- tiene más que ver con el presente que del propio pasado. En este sentido, estamos hablando de construcciones del tiempo, y de formas particulares de construir las descripciones históricas desde diferentes puntos de vista.

Para dar algunos ejemplos de estas pugnas en el campo histórico y sus modos de resolución.

1. En el caso de los estudios del Taller de Historia Oral Andina, THOA, se apoya en una posición anticolonialista e indigenista, y básicamente "subalterna". Pero en la práctica, se ha tendido a desarrollar

posiciones muy enfocadas en los textos orales (testimonios) y documentos escritos que caracterizan la pugna histórica de los caciques apoderados. En este caso, al escudriñar los soportes escritos, y al ignorar otros soportes igualmente importantes, por ejemplo los textiles andinos en su papel de mapas territoriales en manos de las mujeres, se ha presentado y reforzado una posición algo machista. En este caso, la voz del historiador o etnohistoriador del THOA, hace reto a la historia oficial, pero todavía con referencia a sus propios términos y sus propios métodos: esto es con referencia a la documentación en papel como soporte principal de la historia, respaldado por la lectura oral de los caciques de estos documentos.

Se puede decir lo mismo por el esfuerzo de Nathan Wachtel de presentar la *Visión de los vencidos* (orig. 1971) y no de los conquistadores.

Entonces, ¿cuáles serían las características de una nueva visión de la historia que va más allá de una visión subalterna para remoldear la manera de hacer la historia? Creo que se tiene que cambiar los términos de referencia, prestar atención a otras fuentes y sus articulaciones mutuas, las que incluyen la geografía cultural donde los eventos históricos tomaron lugar, y probablemente tener una metanarrativa más poderosa que aquella de la historia oficial, es el caso de Marx por ejemplo.

El poder de muchas obras histórico-literarias que tratan de procesos de la descolonización es su capacidad de *reterritorializar* la narrativa a la vez que recurren a nuevas fuentes. Estoy pensando no sólo de historias escritas sino también del poder de algunas obras populares, el cine por ejemplo. Pienso del largometraje *Corazón valiente* en el caso de los escoceses versus los ingleses, de *Lagaan* en el caso del continente de la India versus los ingleses, de la historia del pueblo medieval en Francia *Montaillou*, en que una microhistoria recurre a testimonios de la inquisición del siglo XIII, o los *Ritos y tradiciones de Huarochirí* en los Andes, del comienzo del siglo XVII, donde algo parecido ocurre, y de la novela *Suite franÇaise* por Irène Némirovsky, en el caso de los franceses versus la ocupación alemana de la Segunda Guerra Mundial.

Los estudios de la descolonización enfatizan esta necesidad, de retextualizar las narrativas históricas mediante otros posicionamientos, otros territorios y otras fuentes. Por ejemplo, en el trabajo del venezolano Fernando Coronil (2000), existe un intento de re-configurar la historia mundial desde la geografía cultural de América Latina misma. En el caso de los Andes, se olvidaría el discurso colonizado de "nosotros y ellos", "nosotros los inocentes y ellos los capitalistas", y se presentaría, digamos, la historia de la minería, desde la geografía cultural de la región minera. Aquí se enfocaría la construcción regional de subjetividades, y la construcción del capitalismo mismo desde el cerro rojo de Potosí, con su poder de arrastrar y así adaptar a toda una región agraria, con referencia a sus flujos de actividades, mano de obra, etc. En un planteamiento histórico iniciado por Sempat Assadourian hace tiempo.

Una parte de este planteamiento toma, como su punto de partida, la teoría de sistemas mundiales (Wallerstein, 1974), para poder entender la inserción de los Andes en los grandes flujos mundiales de capital, materiales, mano de obra e ideologías predominantemente colonizantes, con una incidencia fuerte en la reconstrucción colonizante de identidades, del género y la raza.

La lectura reciente de estos textos, me hizo volver a leer la obra de Thierry Saignes, quien, en su propia lectura de la relación histórica entre los Andes, la costa y las tierras bajas, plantea la existencia de flujos similares, como parte de una interculturalidad nativa precoz de interrelaciones económicas-productivas, simbólicas, lingüísticas, etc.. Este tipo de entendimiento (o posicionamiento) que enfatiza las relaciones interregionales, se ha vuelto boga también en la arqueología, por ejemplo en los escritos de Darrell La Lone (2000), en la historia, en la obra de Chase-Dunn, y en la antropología, en la obra de Jonathan Friedman (ver por ejemplo 1998) y sus seguidores.

Basándose en la búsqueda de Boswell y Chase Dunn por el papel de la "revolución" en la teoría de sistemas mundiales, algunas lecturas contemporáneas de la historia, por ejemplo en la introducción del libro *Bolivia en Movimiento* (2007) por Jesús Espasandín y Pablo Iglesias Turrión, lo percibe en ciertas periodizaciones de los flujos mundiales de capital. Es así que su análisis del surgimiento del MAS en Bolivia en 2005 lo ubica en la lucha hegemónica entre Europa y los EE.UU., en que los europeos auspiciaron al MAS para poder tener acceso a un lugar estratégico del continente.

Para mí, la riqueza del posicionamiento más sistémico de Thierry Saignes, La Lone, Friedman y otros es que asoma la complejidad de la realidad en vez de su simplificación, asimismo su entendimiento de la importancia de las interrelaciones entre grupos, en lugar de sus diferencias, en todos los períodos de la historia andina. Entres estos estudiosos, el mismo método abarca tanto la historia como la etnohistoria. Ya no se puede hablar de sociedades andinas cerradas en una cosmovisión enlatada, fuera de las influencias de los circuitos de los mercados mayores, ni en el período de Chavín, ni en el período colonial, republicano o actual.

Aquí quiero contraponer el posicionamiento distinto de otro bloque de estudios etnohistóricos: aquellos de los estudiantes de John Murra, en busca de evidencia contemporánea del sistema vertical andino planteado por Murra. Ellos muchas veces recurrieron a estudios de caso locales. Evidentemente la tendencia de realizar estudios de caso de este tipo en los años 70s y 80s fue construida en parte por las demandas de las *Area Studies* del Norte. Se ha vuelto moda investigar en tal o cual ayllu, casi exclusivamente, sin ponerse a entender las interrelaciones más regionales. Así se ha estudiado Macha, Laymi, y una década después K'ulta y muchos otros, inclusive de nosotros sobre Qaqachaka. Si bien hubo un enfoque predominantemente etnográfico en aquella tendencia, sin embargo las fuentes históricas de referencia eran todavía los documentos coloniales y republicanos, en tanto que el modelo de la narrativa era de Murra en su estudio de 1975 sobre los Lupaqa.

A pesar del posicionamiento de estos estudios en tendencias con simpatías de la izquierda, una atención a las poblaciones excluidas de la historia oficial, y los métodos etnográficos y testimoniales que usaban los estudiantes de Murra, me parece que aquí comienza un problema mayor en los estudios de la etnohistoria y así de toda la región. Esto es una predisposición a escribir mono narrativas enfocadas en historias locales determinadas, construidas desde las preocupaciones de la actualidad hacia una reconstrucción imaginada del pasado. El problema fue que este acercamiento fácilmente podía servir a tendencias políticas estatales instrumentales de control de poblaciones y territorios determinados. Desde el mismo período comienzan las mono narrativas estatales sobre grupos lingüísticos y étnicos, en territorios determinados, que podía prestarse fácilmente a estas tendencias estatales.

Es así que el papel del libro de Thérèse Bouysse-Cassagne: *La identidad aymara* (1987), un estudio predominantemente etnohistórico sobre la reconfiguración de los reinos aymaras del siglo XVI en el período colonial, en la demanda actual por una reestructuración parecida del Altiplano en el siglo XXI, no me parece una coincidencia. No creo que Thérèse Bouysse, al escribir su obra, tenía la primera intención de caer en manos de una etno-política actual, nacionalista y a veces esencialista y revanchista. Sin embargo, el análisis de su obra por la historiadora y demógrafa Carmen Beatriz Loza señala algunas debilidades en el método que usa Bouysse-Cassagne en su revisión de las fuentes estadísticas. El posicionamiento de Bouysse-Cassagne da la impresión de poblaciones étnicas (aymaras, quechuas, urus) muy sólidas y jerarquizadas en el período colonial, que la evidencia estadística, según Loza, en realidad no apoya, siendo la realidad mucho más matizada y compleja, de poblaciones dinámicas y sumamente cambiantes. Además, como señala Loza, las mismas fuentes que consultaron Bouysse-Cassagne (y David Noble Cook), no son documentos neutrales, sino parte de una política estatal colonial de control de poblaciones, lo que ellos no tomaban suficientemente en cuenta. En este sentido, tanto la etnohistoria como la historia podría estar al servicio de tendencias estatales de control de poblaciones (ver informe para la Fundación UNIR por Arnold y otros, diciembre de 2006).

## Metahistoria

Finalmente, quisiera referirme a *dos* otros aspectos de la pugna actual entre la historia y la etnohistoria, según una lectura de la historia del norteamericano Hayden White. Uno concierne los elementos, las estructuras y soportes textuales que caracterizan la "narrativa histórica" particular de cada disciplina (o subdisciplina), y el otro, lo que White llama la "metahistoria".

Para White, especialmente en su libro *The Content of Form* ("El Contenido de la forma", 1987) existe una relación muy cercana entre la geografía cultural y la narrativa histórica relacionada a ella. Basándose en esta relación, White desarrolla su percepción de la "capacidad narrativa de transformar el presente en una realización de un pasado del cual podríamos haber querido descender", algo parecido a la percepción de E. P. Thompson sobre el proceso de etnogénesis. Entonces, se implica aquí que la historia busca reconstruir, a partir de la narrativa histórica, su propio pasado, o por lo menos el pasado ideal de un grupo determinado.

Podemos dar como un ejemplo de este fenómeno muchas de las narrativas indigenistas e incluso estatales actuales acerca del papel de los aymaras en la civilización de Tiwanaku, cuando en toda probabilidad, según los estudios lingüísticos y genéticos, Tiwanaku fue una civilización de los pukina (o algún grupo urukilla), y cuando la evidencia genética arroja nexos más cercanos con grupos de la selva o grupos quechua hablantes que la presencia de grupos aymara hablantes, por lo menos hasta las últimas etapas de Tiwanaku, cuando ya estaba en decadencia.

En otro trabajo, el mismo autor White desarrolló su concepto de la "metahistoria" (1973). Aquí él plantea que, en la práctica, la historia como género literario está determinada por *tropos*: es decir símbolos familiares y repetidos, vinculados cercanamente con el género histórico en sí, que incluso podría tomar la forma del plano o los eventos, algo como los "cronotropos" de Bajtín. Esto implica que cualquier

diferencia entre la historia y la etnohistoria subyace no sólo en las fuentes usadas sino también en los *tropos* y sus interrelaciones, o su "intertextualidad" en los términos de Vladimir Cruz.

Exploramos en el libro *Hilos sueltos* (Arnold 2007) la naturaleza de los *tropos* metahistóricos que caracterizan la historia del ayllu Qaqachaka en la recitación ritualizada de los caminos de los dioses-santos. Para comenzar, en relación a la memoria social de los caminos de los dioses-santos, hay un énfasis distinto según el género. Los hombres recuerdan en sus ch'allas (libaciones) a los lugares verdaderos en el territorio que ellos han visitado, enfatizando su papel en la producción agrícola y en sus viajes con las llamas. A diferencia, las mujeres enfatizan en sus memorias los lugares de los descansos de los animales como sitios del pastoreo de sus rebaños, o piensan de los lugares de descanso de los santos en términos de los lugares donde ellas han descansado con sus bultos textiles. Otra diferencia según el género es que los hombres hablan más en un estilo *narrativo histórico* en tanto que las mujeres *cantan* su historia.

Pero hay otros aspectos en estas narrativas o versos históricos que ambos sexos tienen en común. Esto es el sentido *mítico* de los lugares de origen de los dioses-santos, que no nos deben sorprender, dado que estos santos son simplemente disfraces coloniales para los bultos de momias familiares del lugar del período prehispánico. Aquí, un objetivo de los géneros narrativos históricos es trenzar, mediante este juego de *tropos*, los lugares de origen de los dioses con los lugares de origen de los propios actores sociales, para así articular el pasado mítico con el pasado humano, en un territorio en común. De esta forma, la actuación de la historia sirve para construir y reconstruir constantemente un repertorio histórico colectivo en común.

Otro factor interesante es que todos los caminos de los distintos dioses del lugar terminan en la iglesia central del ayllu. El historiador norteamericano Thomas Abercrombie planteó en un ensayo hace tiempo (Abercrombie y Dillon 1988) que esto es debido a la sumisión de estas poblaciones a las nuevas enseñanzas cristianas de la colonia. Pero en Qaqachaka, la realidad no es tan simple. En lugar de ello, se dice que los dioses ocupan la iglesia como *chullpas sentadas*. Y si bien los diferentes dioses trazan sus caminos como las rayas del sol cristiano, el dios principal del lugar, Tata Quri, tiene aspectos solares que aluden a raíces *más bien incaicas*, y a elementos del mito del retorno del Inkarriy. Tampoco se trata del sol naciente de la Natividad cristiana, sino del sol del tiempo de la cosecha (su fiesta se celebra en mayo), cuando el *quri* u oro de los productos ya están en sus depósitos familiares. Entonces, se trata de una vida y muerte algo distinta. En la práctica ritual del lugar, Tata Quri baja de su Santo Calvario para vivir en el ayllu, antes de ir a morirse en Marawa al Oeste. Estos actos nos hacen pensar que se trata más bien de lo que los católicos podrían llamar el inframundo diabólico, del sol cansado en su viaje en el mundo interior de *manqhapacha*, antes de salir nuevamente después de junio.

Es como si el metalenguaje o la metahistoria de Qaqachaka –en el lenguaje de Hayden White- trata de la salida y puesta del sol, en que los caminos de los dioses son como los rayos de una rueda solar gigantesca, y en que la narrativa histórica se estructura según este mismo patrón, en algo como la lectura según las sendas de la memoria en común de un gigante *kipu* circular como aquel de Cusco, con sus ceques radiantes. Evidentemente, las narrativas masculinas parecen derivarse de este soporte textual andino por excelencia, en tanto que las mujeres reproducen la misma configuración espacial, pero en sus textiles, que actúan como soportes para sus propios discursos y cantos. De esta forma, se construyen y se reconfiguran mutuamente la identidad en común del territorio. Nuevamente, es sólo dentro de la sociedad que los actores sociales sitúan sus memorias históricas.

En este caso, el metalenguaje de la historia (o etnohistoria) de Qaqachaka está construido en términos simbólicos regionales, vinculados cercanamente con el territorio, y la cartografía mítica del lugar. Pero no creo que la historia del occidente es tan diferente. Allá también se ha construido territorios mundiales con referencia a la imagen de su dios preferido, y el lenguaje predominante de la historia oficial es todavía aquel de la colonización, dominación y conversión de grupos no cristianos, en que la forma textual fundamental es la lecto-escritura de la Biblia misma.

## Bibliografía


ABERCROMBIE, Thomas A. y Mary Dillon
1988 *"The destroying Christ: an Aymara myth of Conquest"*. En: (Ed.) J. D. Hill, **Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past**. Urban and Chicago: University of Illinois Press.

ARNOLD, Denise Y.
2007 *"El camino de Tata Quri: Historia, hagiografía y las sendas de la memoria en ayllu Qaqachaka"*. En: D. Y. Arnold y otros (2007) **Hilos sueltos: Los Andes desde el textil.** La Paz: Plural editores e ILCA.

ARNOLD, Denise Y., Alison Spedding y otros
2006 **La construcción de identidades políticas en la región Altiplano**. Informe final para la Fundación UNIR.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1987 **La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)**. La Paz: Hisbol.

CORONIL, Fernando
2000 *"Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo"*. Online: http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/5.pdf

SPASANDÍN, Jesús y Pablo Iglesias Turrión
2007 **Bolivia en Movimiento. Acción colectiva y poder político**. Barcelona: El Viejo Topo.

FRIEDMAN, Jonathan
1998 *"Transnationalization, Socio-political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony"*. En: Fred W. Riggs (ed.) **Ethnic Nationalism and the World Systemic Crisis**, pp. 233-250. International Political Science Review, Vol. 19 No. 3, July.

GOFFMAN, Irving
1979 *"Footing"*. **Semiotica** 25, 1/2, 1797: 1-29.

LA LONE, Darrell
2000 *"Rise, fall and semiperipheal development in the Andean world system"*. **Journal of World-Systems Research**, VI, 1, Spring, 68-99.

MURRA, J. V.
1975 *"Un reino aymara en 1567"*. En: **Formaciones económicas y políticas del mundo aymara**, pp. 193-224. Lima: IEP.

WACHTEL, Nathan
1971 **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole**. Paris: Éditions Gallimard. Traducción al castellano como: Visión de los vencidos.

WALLERSTEIN, Immanuel
1974 **The modern world system: Capitalist agriculture and the origins of European world-economy in the sixteenth century**. New York: Academic press.

WHITE, Hayden
1973 **Metahistory: The historical imagination in Nineteenth-Century Europe**. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
1987 **The content of the form: Narrative discourse and historical representation**. Baltimore MD: John Hopkins University press..

# Nacimiento de la Asamblea del Pueblo Guaraní: Un breve comentario a sus fuentes historiográficas

*Elías Caurey*[1]

## A modo de introducción

En una tarde, soleada y asfixiante, llegué a mi oficina y lo primero que hice fue abrir el correo electrónico y, para completar la tarde, me encontré con la invitación del señor Galo Illatarco (funcionario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore) a la ciudad de La Paz para participar de una mesa redonda, con el título: *Historia vs. Etnohistoria: ¿Un debate inventado?* La verdad, fue una idea que me sedujo al instante, pero luego me hizo pensar mucho; sin embargo, después de analizar y consultar a algunos amigos, acepté la invitación. Fruto de esa invitación es que le presento un pequeño trabajo, hecho muy a la ligera, que lo denominé "*Nacimiento de la Asamblea del Pueblo Guaraní: Un breve comentario a sus fuentes historiográficas*".

La idea no es hacer la historia de la APG, puesto que no soy historiador; sino, básicamente, es realizar un comentario a todo lo que se ha escrito a cerca de la historia de la APG, sobre todo al proceso de su nacimiento; en realidad, a lo poco que hay escrito de este suceso. En ese sentido, revisar las fuentes historiográficas que existen, tantear un poco a los protagonistas de esa historia si conocen la consolidación de su organización y luego reflexionar qué es historia y qué es etnohistoria. Finalmente, hacer un comentario muy modesto, por su puesto como guaraní, sobre la utilidad o la inutilidad de tales estudios históricos o etnohistóricos para las comunidades guaraníes.

## El guaraní boliviano en el contexto: Una mirada a vuelo de pájaro

El pueblo Guaraní boliviano[2], conocido en la historiografía como "Chiriguanos"[3], es uno de los grupos étnicos más numerosos asentado en el Chaco boliviano, y uno de los más estudiados desde diferentes perspectivas y personas, sobre todo por *karai*[4]; frente a tal situación, hay una tarea pendiente para los guaraníes (me incluyo) y la cual es ser 'historiadores de su propia historia'.

El guaraní boliviano tiene su origen étnico en la fusión biológica y cultural entre el Tupí-guaraní y Chané. En la literatura guaraní la fusión queda muy bien sustentada, sólo que hay divergencia en el tiempo[5]. Quienes se ocuparon de manera meticulosa sobre el tema fusión Tupí-guaraní y Chané, y las versiones que me parecen más certeros, son de Isablle Combès y Tierry Saignes. Según estos estudiosos, "El "origen" mismo de la etnia puede ser leído en las fuentes coloniales tempranas, que evocan el mestizaje biológico y cultural entre guaraní llegado de Brasil y Paraguay en los siglos XV y XVI, y grupos autóctonos chané, de filiación arawak" (Combès y Saignes, 1991: 54); en consecuencia, "…son así el producto de uniones mixtas entre guaraní y chané. A este mestizaje biológico interétnico se añade un mestizaje cultural en la medida que los grupos chiriguano nunca dudaron en adoptar elementos culturales de sus vecinos chaqueños, amazónicos, andinos y sobre todo europeos." (Saignes, 2007: 311).

El guaraní boliviano tiene una historia fascinante, como manifiesta Saignes, "los Chiriguanos representan entonces un caso excepcional entre los pueblos americanos: podemos seguir de cabo a rabo su

1 *Es guaraní y sociólogo de formación; estudia Antropología en la Universidad Católica Boliviana. Trabaja en el Teko Guaraní como profesor del Cema Rural Fe y Alegria "Tataendi" = "Fuego que arde" y es miembro del Centro de Investigación Antropológica Guaraní. E-Mail: caurey@gmail.com*

2 En los paraguas de 'Guaraní boliviano' hay variedades Avas, Isoseños, Simbas y Tapietes; cabe mencionara también que, hay otras ramificaciones como los Guarayos (ubicado en Santa Cruz), Sirionó (en el Beni) y los Yukis (en Cochabamba). A lo largo del presente trabajo utilizaré el denominativo "guaraní boliviano" o en su defecto "guaraní", ¿la razón? Sencillamente una opción personal; pero, sí respetaremos las citas tal cual están.

3 Sobre el debate etimológico e interpretativo del denominativo "*Chiriguano*", Ver: COMBÈS y SAIGNES (1991) "*Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*".

4 Se denomina 'karai' a aquellos que no comparten una misma forma de ver el mundo a la del guaraní; por tanto, son aquellas personas culturalmente diferentes. Las auto denominaciones entre los guaraníes son las siguientes: *ɨ̃maka* = canilla (alguien diferente), *mbɨa* = hombre, *cheï/seï* = amigos, *chaguanko* = hombre humilde.

5 Con respecto al tiempo de las migraciones de los Tupí-guaraní al Chaco y la Cordillera (hoy Chaco boliviano) hay versiones diferentes, por ejemplo: Antonio Pauly sostiene que se produjo "*alrededor del año mil*" (1928: 97; la cursiva es mío); en tanto que, hay otros (Melià, 1989; De Gandía, 1935; Nordenskiöld 1917; Metraux, 1927 y otros más) sustentan que se dio por allá en los siglos XV ó XVI. Tema que debe convencionalizarse.

trayectoria desde su continuación en el siglo XVI como tal a comienzo del siglo XX…" (1990: 9). Nos es casualidad que, estudiosos extranjeros y nacionales (historiadores, etnohistoriadores, sociólogos, lingüísticas, antropólogos, entre otros) se dejaran seducir y se internaran en las comunidades para estudiarlos; tanto es así que, hay productores cinematográficos encandilados por dicha historia que ya tienen proyectos de llevar a la pantalla grande. Pues bien, durante la época colonial el guaraní boliviano hizo una férrea defensa de su territorio, manteniéndose en los límites con el Otro, bajo una diplomacia de perfil bajo. Esta estrategia no le funcionó tan bien en el periodo republicano y es vulnerado su territorio, como dice Combès: "Acabaron, sin embargo, vencidos paulatinamente por la clásica trilogía colonizadora española y republicana: la misión, el ejército y las haciendas" (2005[b]: 253), este hecho que marcó el fin de una período fue la batalla de Kuruyuki[6] en 1892.

Después de la batalla de Kuruyuki, se toma como estrategia el sometimiento y el silencio; pero, cien años más tarde (recordando el centenario de Kuruyuki, 1992) se vuelve a cambiar y se opta por una organización que represente al guaraní boliviano –como nación- en el contexto nacional e internacional; en ese sentido, "…la APG también es una *estrategia*" (Combès, 2005[a]: 313; la cursiva es mío). Sin duda, esta estrategia significó un cambio de postura frente al karai, específicamente representado por el Estado boliviano; como sostiene Iván Nasini, "…lo podríamos considerar como la firma de un *tratado de paz* entre el Estado boliviano y el pueblo guaraní." (2002: 41; La cursiva en mío); ¡Claro!, eso para afuera. En tanto que, en las comunidades se mantiene esa heterogeneidad que lo ha caracterizado siempre y que esa diversidad, a la vez, es su fortaleza en su modo de ser.

El guaraní boliviano, en la actual República de Bolivia, se encuentra asentado en los departamentos de Santa Cruz (provincia Cordillera), Tarija (O'connor y Gran Chaco) y Chuquisaca (Luis Calvo y Hernando Siles). En el país, de acuerdo a los datos del Instituto Nacional de Estadística, es el cuarto pueblo indígena en cuanto a población; según el informe Bolivia: *Características Socio Demográficas de la Población Indígena*, "La población Guaraní nacional está conformada por un mínimo de 81.011 personas mayores de 15 años…" (INE, 2003: 85)[7]. Sin embargo, la lengua Guaraní es reconocida como la tercera en el país.

El guaraní boliviano, de acuerdo a sus costumbres, se ubica en zonas que tengan algunas condiciones básicas (agua, tierra fértil, donde se pueda cazar; y pues, como dicen los Abuelos: "*keape yaiko vaerä*" "lugar donde se pueda vivir relativamente bien"). Viven en comunidades pequeñas, aproximadamente de 100 a 1500 habitantes, con relativa independencia en su vida cotidiana. Cada comunidad elige sus dirigentes (*tuvichas* y *mburuvichas*)[8] y sus colaboradores a la vez. Varias de estas comunidades forma una Capitanía; a su vez, la sumatoria de éstas conforman la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG).

## La APG: ¿Cómo nace?

Con respecto al surgimiento de la APG, el sacerdote y politólogo Iván Nasini decía: "…lo que parecía imposible ocurrió: en las últimas décadas del siglo XX el pueblo guaraní despertó de su letargo y empezó a recorrer un camino nuevo, que le devolvió la esperanza y la fe." (Nasini: 40). Por ello, es menester ver factores que han intervenido en la consolidación de dicha organización. Veamos:

En Bolivia se retorna nuevamente el sistema democrático el 10 de octubre de 1982 y con ella, la reconfiguración de instituciones de representación de la sociedad civil. Sin duda, el retorno a la democracia, significó una reconfiguración de las reglas de juego en el campo político, económico y por ende en lo social. Curiosamente, ese mismo año nace la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) de manera formal a la vida institucional. Ente que tuvo un rol muy importante en la consolidación de organizaciones indígenas en tierras bajas, pues, "La labor [de la CIDOB] de crear lazos y unificar criterios entre las ya existentes formas de autogobiernos local y regional de los indígenas de tierras bajas fue intensa y sistemática." (García Linera; *et al.*, 2005: 218). En consecuencia, la coyuntura nacional y la

6 Para tener un panorama completo sobre este episodio, Ver: Isabelle Combès, (2005): "Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana"; Hernando Sanabria, 1972: "Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo". Los Amigos del Libro. La Paz/Cochabamba.

7 Vargas (2003: 10), basándose en un Análisis del Censo Nacional de Población y Vivienda del 2001, indica que la población total Guaraní asciende a 96.000 habitantes. Consideramos que también ha tomado en cuenta a la población de 6 años de edad. En todo caso, la diferencia no es mucho. En estos datos no se toma en cuenta a aquellos que no quieren auto identificarse, estoy casi seguro que hay muchos, si todos se apuntaran, podríamos estar hablando de más de 100.000 guaraníes bolivianos.

8 Siguiendo la etimología y la definición de Giannecchini, Tuvicha, significa: *Tu + viccha/echa* = Padre + parecido: parecido a un padre; por tanto, es "Grande física y moralmente. Jefe superior, cabecilla…" (1916: 216). En tanto que, Mburuvicha, significa: *Mbu + ru/tu +vicha/echa* = Onomatopeya + padre + parecido: parecido a un padre que lidera un grupo de personas; es decir, reconocido como "Superior, jefe. Título con que son reconocidos y llamados los jefes de cada ranchería" (Ibíd.: 116). En consecuencia, el Tuvicha es el padre de la comunidad; mientras que el Mburuvicha es ocasional, el que lidera un movimiento en un determinado momento.

consolidación de una organización en tierras bajas con representación nacional, sería un factor influyente para la concreción de la futura organización de los guaraníes bolivianos.

En la idea de crear la APG y en el proceso han intervenido organizaciones que ofrecían apoyo a los campesinos y la Iglesia Católica. Entre esas organizaciones podemos citar a Ayuda Para el Campesinado del Oriente Boliviano (APCOB), Centro de Investigación y Promoción del Campesinado Boliviano (CIPCA). En cuanto a la iglesia, el Vicariato Apostólico de Cuevo[9], en ese tiempo encabezado por el extinto Monseñor Juan Pellegrini, hacía su opción preferencial por el guaraní; esta posición se hacia manifiesta en ocasión del centenario de Kuruyuki, apreciemos una parte de ese discurso:

> "Y si la iglesia Latinoamérica en Puebla ha hecho la opción preferencial por los pobres, la Iglesia del vicariato de Cuevo, hoy día hace la opción preferencial por el *pueblo guaraní* y los pueblos nativos de nuestro territorio." (Homilía del Monseñor Juan Pellegrini del Vicariato Apostólico de Cuevo, en ocasión del centenario de la batalla de Kuruyuki, 28 de enero de 1992; la cursiva es mío).

Ese apoyo de la iglesia se plasmó en la creación y el fortalecimiento de instituciones clave que, tendrían roles importante y determinante en la consolidación de la APG. Entre esas instituciones tenemos al Teko Guaraní, Caritas Camiri, el mismo CIPCA y las parroquias. Por lo tanto, la concientización de la conciencia comunal fue una tarea de organizaciones integradas por antropólogos (extranjeros y algunos nacionales) con ayuda de algunos dirigentes. Una muestra de ello fue la suscripción del convenio entre Corporación de Desarrollo de Santa Cruz (CORDECRUZ) y CIPCA, para que éste último elabore un "Diagnóstico de la situación, económica y social del área rural de la provincia de Cordillera en su primera fase y la formulación de un Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera (PDCC)…" (Chumiray, 2005: 29). Trabajo que se ejecutó con bastante éxito.

Es así que, en 1986 se llevaron a cabo una serie de reuniones a nivel de comunidades y capitanías. Y ¿Cuál era el objetivo? Pues, consultar a los comunarios la posibilidad de crear una organización que los represente a nivel nacional e internacional. Es así que, "Los comunarios tomaron conciencia de la necesidad de unir nuevamente a las comunidades y enfrentar los problemas de una manera organizada. En estas reuniones se aprueba la conformación inmediata de una organización [los llamado comité ad hoc]." (CIDOB, s/p). No obstante, es menester mencionar que en sus inicios se pensaba en una línea sindical; como dice Mirna Liz Inturias (*et al.*, 2003: 3), "se podía vislumbrar antes de su conformación algunas influencias sindicales". Pero esta idea no prosperó, por ser ajena al modo de ser guaraní[10] y terminó concretándose en algo más adecuado, en todo caso la APG.

La presentación de los resultado del PDCC fue hecha el 4 al 7 de febrero de 1987 en la población de Charagua, concretamente el centro Arakuarenda (lugar donde se educa), lugar donde estaría por nacer la APG. Este diagnóstico fue la base para el diseño de la organización que estaba por nacer. Por consiguiente, hubieron manos ajenas que intervinieron en la materialización de la futura organización de los guaraníes bolivianos.

Por fin, el 7 de febrero de 1987 nace la Asamblea del Pueblo Guaraní de Bolivia con la sigla APG. El objetivo estaba trazado, "…promover un proyecto de desarrollo de acuerdo al modo de ser guaraní y sus estructuras comunitarias de organización." (Ibíd.: 31). En dicho evento, como no podía ser de otra manera, participaron sus progenitores; por ejemplo: CIPCA, Parroquia Charagua, Unidad Sanitaria, IDAG, IRFA, CDR y PAG; además, la participación de dirigentes de la CIDOB y representantes zonales de los P.I.S.E.T.[11] ya conformados.

Así es como nace la APG[12], como una respuesta a un diagnóstico[13], con la creación de seis zonas o capitanías: Camiri, Lima, Gutiérrez Nortes, Gutiérrez Sur, Charagua Sur y Charagua Norte. Este hecho fue legitimado en la conmemoración del centenario de Kuruyuki (1992), lo que "…ratificó abiertamente

9 El Vicariato Apostólico de Cuevo, a partir de 1998, es conocido como Vicariato Apostólico de Camiri.

10 Esta idea es reflejada de la siguiente manera por la historiadora Ana María Lema: "Los dirigentes campesinos eran percibidos como *karai*, se sentía la ingerencia de los partidos políticos dentro de las actividades sindicales, y la constitución de los sindicatos no respetaba las organizaciones comunales ni sus jurisdicciones territoriales. Por tanto, los sindicatos no eran bien acogidos" (cit. En: Inturias; *et al.*, 2003: 3).

11 Producción, Infraestructura, Salud, Educación y Tierra territorio. Esta es la estructura organizativa que ha adoptado la APG a nivel nacional y también a nivel comunal. Todo, con el fin de "…preservar el modo de ser cultural, del trabajo para el mejoramiento de la producción, de la infraestructura, salud, educación y otras necesidades básicas que deberían ser resueltos en las comunidades…" (Chumiray, 2005: 31).

12 CIPCA, una de las instituciones creadora de la APG, sostiene que, "es la primera vez en la historia chiriguana que el Pueblo Guaraní-Chiriguano llega a organizarse a un nivel tan amplio." (1989: 62).

13 Según Chumiray (1997: 6), "…se llegó a la decisión unánime de conformar un órgano ejecutor, democrático y representativo, que por encargo de las comunidades coordine el programa de desarrollo. De esta manera nace la [APG]…".

a la APG como la *organización matriz* de los guaraní-chiriguanos…" (Pifarré, 1992: 16; la cursiva es mío). Por tanto, la APG, "es el conjunto de comunidades guaraní organizadas en función del plan de desarrollo propuesto en el PDCC" (Teko Guaraní, s/a: 2). Es así que, a 20 años de su creación, ya son 25 capitanías (o zonas) las que aglutina esta Organización; más allá de sus contradicciones aún sigue siendo la referencia máxima, organizativamente hablando, del pueblo guaraní boliviano.

## La APG y sus estudiosos: Dictamen sobre una forma de organización

El pueblo guaraní boliviano tiene un selecto y renombrado grupo de estudiosos. En su mayoría extranjeros. Cada cual muestra al guaraní desde sus perspectivas, por ejemplo: Nordenskiold habla de "un pueblo decidido a desaparecer, en decadencia" y en la misma línea está Calzavarini en "grandeza y ocaso"; también tenemos la visión clastresiana que muestra a "un pueblo sin historia", una "sociedad contra el Estado" (revivido por Saignes); por otro lado tenemos a Pifarré que habla de un "pueblo guerrero"; también no podemos dejar de mencionar a Métraux que habla de un pueblo en búsqueda de la "Tierra Sin Mal" (revivido por Melía y sus construcciones filosóficas de "elogios de la lengua, la gran nación, pueblo religioso", etc.). Pues bien, no es más que la historia de un pueblo que, el hilo conductor es la guerra y la religión. Es así más o menos como se lo ubica al guaraní en su historiografía. En ese contexto, mencionar dictamen de algunos de estos estudiosos con respecto a la APG.

En 1990, tres años después de su fundación, el antropólogo Xavier Albó decía: "…de lo que no podemos dudar es de que estamos delante de un interesante surgimiento de la dimensión organizativa chiriguana, en el que se funden las propuestas llegadas de afuera y la experiencia local ancestral." (1988: 310), haciendo referencia al nacimiento de la APG. Además, hace la siguiente observación: "Nótese de paso la preferencia por el término de 'Guaraní' en vez de 'Chiriguano' y el realce dado a la asamblea como instancia aglutinadora del grupo." (Ibíd.)[14]. Asombrándose así del 'fortalecimiento interno' y el 'reconocimiento hacia afuera', "…la APG ha demostrado una vitalidad y representatividad notable tanto por su poder de convocatoria dentro del Pueblo Chiriguano como por haberse convertido en el interlocutor válido frente al resto de la sociedad."(Ibíd.).

En tanto que el dirigente Guido Chumiray, uno de sus fundadores, arguye que "cuando se inició el proyecto de la Asamblea del Pueblo Guaraní (A.P.G.) se inició una nueva etapa en la historia de las comunidades." (2005: 32). En ese sentido, "la A.P.G. es concebida para una *acción organizada*, para encarar de manera conjunta e integral la solución de los problemas que aquejan a la gente guaraní, por lo tanto es una acción política reivindicativa pretendiendo la recuperación de los valores ancestrales, del Nande Reko, enmarcado en la recuperación de la tierra y el territorio como objetivo primordial." (Ibíd.; la cursiva es mío); y, señala los siguientes objetivos a seguir:

- "La unidad del pueblo Guaraní
- Su incorporación democrática y participativa dentro del Estado.
- Su desarrollo tradicional, cultural, social, político, económico y el mejoramiento de sus condiciones de vida.
- Su participación como organización zonal, comunal y comunidad de trabajo en todo tipo de proyectos y actividades.
- La defensa de los derechos fundamentales de las personas y de los pueblos indígenas.
- Afrontar unitariamente los problemas de las comunidades y comunarios.
- Buscar la unidad con los demás pueblos y campesinos.
- Preservar los recursos naturales y el medio ambiente." (Ibíd. 34).

Después de un poco más de una década, la etnohistoriadora francesa Isabelle Combès dice lo siguiente sobre la APG: "¿La Asamblea del Pueblo Guaraní, unión de todo un pueblo? Hacia afuera sin duda, pero con muchos problemas adentro…" (2005ª: 47) y hace la siguiente aseveración:

> "El discurso contemporáneo de la Asamblea del Pueblo Guaraní y el "recuerdo" de Kuruyuki son unas "mentiras" o unos "errores" históricos: nunca existió una unión política del "pueblo guaraní" y si tal unión existe hoy –lo que queda por demostrar- debe ser considerada, en

14 A las observaciones de Albó, con respecto al nombre adoptado en la fundación de la APG, Chumiray da varias respuestas, una de ellas: "…la pregunta del porque se rechaza el denominativo de *chiriguano*, (…) [es] porque este apelativo era muy fuertemente divulgado por antropólogos que quisieron que se adoptara ese nombre en lugar del genérico *guaraní*." (2005: 32).

> todo caso, como una novedad. Pero esta mentira o equivocación del discurso es algo que llega a crear –o al menos, a consolidar- una realidad (¿una verdad?) actual, que es la organización de la Asamblea Guaraní. Con la APG, la "nación guaraní" nace como nación, sobre la base de un discurso histórico y étnico. En este caso entonces (...) la "mentira" se vuelve verdad por su propia fuerza... y ya no es mentira." (2005[b]: 230-231).

Sin duda, el discurso contemporáneo de la Asamblea del Pueblo Guaraní hace referencia a momentos históricos y que la historia debe de reconocer para afianzarse como actores políticos en el Estado boliviano. Una estrategia política que no deja de ser interesente frente al Otro, buscando la unidad con el Otro; pero en el marco del modo de ser guaraní (***Ñande Reko***)[15]. Veamos una parte de un discurso político:

> "La razón fundamental del caminar a paso firme del Pueblo Guaraní, es la UNIDAD como nación y también de los pueblos indígenas y originarios de tierras bajas y altas, de los sectores urbanos y rurales, de trabajadores e intelectuales, de desocupados, expetroleros, campesinos, barrios populares, sectores sociales y en especial la unidad de la región chaqueña para la construcción de una Bolivia Sin mal." (Discurso político de la Asamblea del Pueblo Guaraní, proclamado en fecha 20 de marzo del 2006 por el Presidente de la Organización guaraní, Sr. Wilson Changaray Taborga)[16].

No cabe la menor duda que, la Asamblea del Pueblo Guaraní, "...desde su creación hasta nuestros días y pese a los altibajos que ha sufrido, la APG ha logrado agrupar a guaranís de cinco provincias del país: es reconocida por el gobierno nacional, ha encarado desafíos como elecciones municipales con buenos resultados..." (Inturias; *et al.*, 2003: 3). Puesto que ya se tiene alcaldes, concejales, vice ministros, etc. Más allá del accionar político de cada dirigente, es importante destacar la presencia de guaraníes en la sociedad política del país.

## La APG y el guaraní: Dictamen sobre la historia de su organización[17]

En mi itinerario por el territorio guaraní (o mejor dicho por mi territorio) me he llevado más de una sorpresa, ¡claro! como investigador, como muchos otros investigadores, ¡Seguramente! Uno de ello es con respecto al conocimiento sobre la historia o la fundación de la APG. Veamos algunos testimonios:

> "Lo siento profesor, no conozco cuándo ni cómo se fundó la APG..." (Respuesta de la mayoría de los estudiantes del Cema Rural Fe y Alegría "Tataendɨ" = "Fuego que arde"; cuando les dije que me comentaran algo sobre la historia o la fundación de la APG. Había respuesta para todo gusto, pero nada sobre la historia de la APG. Esto ocurrió en el mes de julio de 2007).
>
> "Yo creía que ustedes venían a enseñarnos algo nuevo, pero veo de que este ñenmboatɨ de miari, es muy diferente a los talleres, cursillos y reuniones, esto parece una charla de fogata de cuando yo era niña, mi abuela nos comenzaba a contar la historia del guaraní, cómo vivían ellas sus Nandereko y cómo se reunían los hombres para trabajar su tierra, cuidar sus animales, todo era uno, alimento, carne, había miel, todo se compartía, hoy ya no tenemos eso, por eso agradezco al equipo de APG que sigan con este tipo de miari para tejer mejor una estructura organizativa, así podemos ser unidos y fuertes como pueblo Guaraní." (Edilfonsa Cruz, San Antonio de Papua, Capitanía Villamontes 20 y 21 de abril de 2005. Citado en: Asamblea del Pueblo Guaraní, 2006: 1).
>
> "*Mbaepa jokua APG, che menbɨ? Aenduñui tu radiope oñemongueta jese!* = ¿Qué es o qué significa APG, hijo? ¡Siempre escucho en la radio que hablan de ella!" (Era la pregunta que me hacía una Abuela en la comunidad de Tarenda. Esto ocurrió en el mes de junio de 2005).
>
> "*Outara APG pegua reta re?* = ¿Será que van a venir los de la APG? (Se preguntaban un comunario) *Kereɨ ndipo!* = ¡Cómo será! (Le responde el otro); *kea-keapa jokuae reta re?* =

15 Montoya, en su en su diccionario "Tesoro de la Lengua Guaraní" (1939), lo definía "...modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre..."; significado que en la actualidad no a variado en su esencia. No es casualidad que Bartomeu Melià le haya puesto titulo "*Nande Reko*" (1988) a su libro.

16 Este discurso como muchos otros, sólo se puede entender en el ámbito de una intención, la construcción de una razón de ser, por ello se retoma la idea del "*Yande ɨpi reta* = Nuestros antepasados", el "*metei rami yaiko vaerä* = para vivir en unidad". El tema discursivo merece otro tratamiento, por ello lo dejamos ahí.

17 El objetivo del presente acápite no es generalizar una postura, sino reflejar la percepción de una gran mayoría de los Tɨmaka. Puesto que, la sociedad guaraní se caracteriza por su diversidad, pero que al mismo tiempo esa diversidad es su fortaleza y su unidad como pueblo.

> ¿Y, quiénes son esas personas? (Pregunta otro) *Jokuae retako ñande mburuvicha tuichague vae!* = ¡Esos son nuestros dirigentes de los grandes, nacionales! (le responde el dirigente comunal) *Tatai! Tuichague reta jayave* = ¡Caracoles! Entonces son importante (Concluye)" (Es una conversación que escuché en la comunidad de San Francisco, por cierto es casi un común denominador en otras comunidades. Ocurrió en mayo de 2007).
>
> "*Mamá, ¿¡cuénteme algo sobre la historia de la APG!? Lo que pasa es que mi profesor me ha dado esa tarea (le dice Susi a su mamá) Maera pako! Aikua che jokua, ekua eparandu nde tio Natariope, jaeko oikua öi, mbaerero-reo oiko vae* = ¡Hay hijita, me haz pillado de sorpresa! Esas cosas yo no se, ve a preguntar a donde tu tío Natalio, él debe saber estas cosas, que es dirigente". (Conversación que escuché en la comunidad de Ipitakuape. Esto pasó cuando hacia una visita a dicha comunidad en febrero del 2006).

El refrán dice, "*para muestra basta solo un botón*". En ese sentido, podemos seguir de cabo a rabo con testimonios y estoy seguro que encontraremos casi las mismas versiones. Pues bien, debo confesar que yo tampoco conocía sobre la historia de la APG, recién me enterado cuando entré a la universidad, concretamente cuando comencé a leer la 'trilogía guaraní'[18].

Por ende, la historia de la Asamblea del Pueblo Guaraní se conoce y se maneja en espacios restringidos como son la dirigencia, sus pocos intelectuales y en los ámbitos académicos. Está claro, la comunidad conoce muy poco o casi nada a cerca de este hecho histórico, a pesar de haber participado, ¿Amnesia histórica? Nada por el estilo, el conocimiento de la historia como historia no es el camino para avanzar hacia el futuro, pues a veces amarra y compromete demasiado al futuro; como dice Combès, "… para paliar el olvido, hay que reinventar la historia, recurriendo esta vez no a las fuentes históricas, sino al presente que se quiere forjar, y al futuro que se anhela." (2005[b]: 228); y el medio para aquello son las fuentes orales.

## Comentarios: A manera de conclusión

Estudios históricos y etnohistóricos sobre los guaraníes bolivianos en los últimos 10 años hay muy poco, son contados. Se puede decir que, los que revisamos son los más nuevos y clásicos, si vale el término. En ese sentido, me voy a permitir hacer comentarios sobre tales estudios. No obstante, es importante hacer considerar cuestiones generales sobre Historia y Etnohistoria, para poder establecer diferencias.

De acuerdo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la historia es definida como "1. Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados. 2. Disciplina que estudia y narra estos sucesos.". En consecuencia, la historia es una disciplina que estudia la sucesión de hechos importantes que han ocurrido en el pasado; emito esta generalidad, en su versión más simple, con el fin de establecer una pequeña diferencia con la etnohistoria (¡Ojala! No lo tomen como a mal los historiadores/as). A propósito, entiendo por 'etnohistoria'[19] a la hermenéutica de entender a la historia desde el punto de vista del actor estudiado, es decir como concibe su historia; obviamente, utilizando métodos y técnicas de las ciencias sociales.

De acuerdo a las generalidades establecidas, sobre Historia y Etnohistoria, y así de manera simple, podemos ubicarlos a los estudios citados en el presente trabajo de la siguiente manera: Me parece historia el texto del antropólogo Albó y el trabajo del dirigente Chumiray, puesto que hacen un análisis de cómo ocurrió el proceso y el nacimiento de la APG. Por el otro lado, el texto de la etnohistoriadora Combés se acerca más al concepto de etnohistoria, ya que de alguna manera muestra la visión del guaraní. En conclusión, en ambos casos son estudios muy importantes que servirán de mucho a la memoria del pueblo guaraní, que quedarán escrito, pero sólo eso ¡"escrito"! Pero, ¿Cómo es esto? La respuesta les presento a continuación:

La señora Valeria Cosme, comunaria de la Capitanía de Villamontes, manifestaba: "Antes nosotros teníamos educación en nuestro hogar y lindo nos hablaban y el **Ñande Reko** era lo más lindo…" (Asamblea del Pueblo Guaraní, 2006: 6-7; el resaltado viene de origen); en tanto que, la señora Edilfonsa Cruz decía: "…esto parece una charla de fogata de cuando yo era niña, mi abuela nos comenzaba a contar la historia del guaraní, cómo vivían ellas sus Nandereko…" (Ibíd. 1). ¿A dónde quiero llegar con

18 Es conocido por "trilogía guaraní" a los tres textos publicados por CIPCA y estos son: *Ñande Reko. Nuestro modo de ser* (1988) de Bartomeu Meliá; *Historia de un pueblo* (1989) de Francisco Pifarré y *La comunidad hoy* (1990) de Xavier Albó.

19 En una conversación, vía E-mail, así muy rápido con la etnohistoriadora Isablle Combès, me hizo la siguiente definición: "Por "etnohistoria" entiendo "hacer un estudio antropológico en el pasado", tener un punto de vista de antropólogo, pero en vez de estudiar a gente que vive hoy, pues estudiar a sus antepasados. Esto implica el uso de herramientas a la vez antropológicas (tradición oral, etc.) e históricas (archivos, etc.) (…) Más o menos [es], describir la historia de tal grupo indígena DEL PUNTO DE VISTA DE ESE GRUPO INDIGENA" (24/07/07). Definición que me parece muy interesante.

esto? ¡Sencillo! Emitir un comentario, por supuesto muy subjetivo, sobre la utilidad o la inutilidad de tales estudios históricos o etnohistóricos para las comunidades guaraníes.

La APG es una muestra de la paradójica configuración social guaraní. Esta organización es una respuesta a un momento y resultado de ese momento, como tal tiene ese rol; en contraposición, las comunidades y capitanías caminan por su cuenta. Por ello, es una instancia que le sirve a la sociedad guaraní como un mal necesario; ya que es el espacio donde se hace la diplomacia con el Otro. En esta esfera, conocer la historia o etnohistoria es muy importante, sobre todo para el manejo discursivo hacia afuera.

Como ya hemos dicho, la APG es una construcción de un sistema dominante y asumido de alguna manera por el dominado; y como tal debe ser entendida. Por eso, a veces, en cierta medida se lo asume como propio y como ajeno; pero conjugando las dos posturas, es decir, manteniendo el equilibrio. En este sentido, hay ausencia de mitificación del génesis de la APG, pues porque se ha carecido de un aspecto muy importante, como es la re-decodificación de las sustancias históricas (convencionales) al lenguaje étnico, ya que la sociedad guaraní refleja su historia en los mitos (por ejemplo en el "*Arakae*" y el "*karamboe*"). En esta esfera, la historia y la etnohistoria no tienen ninguna utilidad, pues los hechos descubiertos y convecionalizados por estas disciplinas no están codificados en las formas de transmisión oral ya mencionadas. Unas de las razones para que ocurra este fenómeno, es que los abuelos (los pedagogos de la sociedad guaraní) hayan optado por el silencio debido a la presencia de las escuelas y éstas no han sido capaces de asumir ese rol (y, ¿Los motivos? Tema que merece un tratamiento más adecuado en otro trabajo).

Para concluir, mi gran amigo Elio Ortiz (antropólogo guaraní) tuvo la gentileza de pasarme un trabajo que está elaborando sobre el "*Tiempo-Espacio en la noción guaraní*" –aún no está publicado- donde trata el tema del "***karamboe***" y el "***arakae***"; que sin duda, es un aporte muy importante para este trabajo, reproduzco a continuación una partecita de esta impresionante obra en construcción:

"*Karamboe* se interpreta como uno de los niveles tiempo-espaciales históricamente relevantes para el grupo social. Es el "**ka-i-ara**" (*ka-su-tiempo*) o el "tiempo-del-**ka**", es decir, el tiempo de las acciones fabulosas cuyas intervenciones se interpretan como causalidades importantes de la realidad actual. (…) De cualquier manera, el significado y la importancia del *karamboe*, como hecho históricamente relevante no varía, lo importante es su relativa proximidad y pervivencia en la memoria colectiva. (…) *Karamboe* se convierte así en el prototipo de las acciones humanas del pasado histórico digno de imitación y réplica y, a la vez, absolutamente "practicables" por el hombre del presente por las vías del recuerdo. (…) El *arakae*, a diferencia del *karamboe*, se remonta al tiempo pasado/futuro del tiempo primigenio o *tenonde*, en el que las acciones ordinarias no toman parte sino aquellas de carácter trascendente donde seres extraordinarios y dioses entablaron relaciones fabulosas para dar origen a las cosas, incluido el ser humano. (…) **Ara** = *el tiempo-espacio*; **ka** = *la acción-causa* que originó la existencia del *ara*; **é** (de **eté**) = *lo esencial, lo original y verdadero*. Se refiere sin duda a las acciones primigenias de la génesis del "*ara*" o "*tiempo primordial*" cuyos autores, como ya lo dijimos, no fueron seres ordinarios sino dioses y espíritus del bien. (…) [Hay niveles de *arakae*], El primer *arakae* se mueve categóricamente dentro del mundo trascendente, es decir, de las historias sagradas que explican la génesis de las cosas, son historias míticas que exigen ser narradas en forma de "**ndaye**" (*dice que…*), por lo que todas comienzan diciendo "**arakae ndaye…**" *"dice que había una vez…"*. Este "**ndaye**", contrariamente de lo que se entiende por él en la actualidad (como una especie de "dizque" o chisme), es "la verdad" transmitida. De este modo, el abuelo **arakae ndaye regua** *experto en historias míticas* es el sujeto "portador de la verdad", de verdades que hablan y explican el origen de las cosas y predicen el acabamiento de las mismas. (…) En otro nivel se encuentran los sucesos narrados simplemente como *arakae*, sin el *ndaye*, y que los usuarios utilizan únicamente para pronosticar el futuro apocalíptico de las cosas actuales: **arakae ìvì opatako kuri** *la tierra perecerá algún día*, dicen, y luego describen el proceso. (…) En el plano quizás más inferior se encuentra los *"arakae-kae"*, o las narraciones poco serias y de escasa veracidad (…); lo que quizás explica la zoomorfización de los personajes del *arakae-kae*. (…) En síntesis, los hechos sucedidos del ***arakae*** van más allá de la historicidad y explican los grandes orígenes del universo y son temporalmente no lineales o cíclicos…".

## Bibliografía


ALBÓ, Xavier
1990 ***Los Guaraní-Chiriguanos 3. La comunidad hoy***; Cuaderno de investigación 32; CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), La Paz-Bolivia.

ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ (APG)
2006 ***Ore ñemongueta. Parte 1: Propuesta hacia la Asamblea Constituyente***; Chaco boliviano. (Documento de trabajo).

COMBÈS, Isabelle
2005a ***Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)***; La Paz: Fundación PIEB/IFEA.
2005b ***Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana***; este texto está disponible en el siguiente enlace: http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/34(2)/221.pdf; con acceso el 15/08/07.

COMBÈS, Isabelle y SAIGNES, Tierry
1991 ***Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano***; EHESS/Cahiers de l'Homme; París.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y PROMOCIÓN DEL CAMPESINADO BOLIVIANO (CIPCA).
1989 ***Nuestra historia: Los Guaraní-Chiriguano***; Textos y dibujos de Víctor Villavicencio; Serie Popular; La Paz-Bolivia.

CONFEDERACIÓN DE PUEBLOS INDÍGENAS DEL ORIENTE BOLIVIANO (CIDOB)
s/a ***Asamblea del Pueblo Guaraní***; Texto en línea en el siguiente enlace: http://www.cidob-bo.org/regionales/apg.htm; con acceso el 13/08/07.

CHUMIRAY R., Guido
2005 ***Apuntes para la Historia del Pueblo Guaraní de Bolivia***. (Mimeo)
1997 ***Asamblea del Pueblo Guaraní***: *Síntesis de una experiencia organizativa hasta 1992*; Serie: Apunte para la historia; Teko Guaraní; Camiri-Bolivia.

GARCIA LINERA, Álvaro; *et al.*
2005 ***Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia: Estructura de Movilización, repertorios culturales y acción política***; 2ª edición, La Paz-Bolivia.

GIANNECCHINI, Doroteo
1916 ***Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano***; Compilado teniendo a la revista diversos manuscritos de antiguos misioneros del Apostólico Colegio de Santa María de los Angeles de Tarija y particularmente el Diccionario Chiriguano etimológico del R. P. Doroteo Giannccchini por los padres Santiago Romano y Hernán Cattunar, alumnos del mismo colegio; Tarija-Bolivia.

ITURIAS C., Mirna Liz; *et al.*
2003 ***Un espacio en construcción: Hacia la gestión territorial de las tierras comunitarias de origen Parapitiguasu***; FUNDACION PIEB, La Paz-Bolivia.

MONTOYA, Antonio Ruiz de
1639 ***Tesoro de la Lengua Guaraní***. Madrid-España

NASINI, Iván
2002 ***Historia de los Pueblos Indígenas en América y Bolivia***; Editado por la APG-TEKO GUARANI; Camiri-Bolivia.

PAULY, Antonio
1928 ***Ensayo de Etnografía Americana, viajes y exploraciones***; Editorial Casa Jacobo Peuser Ltda. Buenos Aires-Argentina.

PIFARRÉ, Francisco
1992 ***Guaraníes: el derecho a ser pueblo***. En: Revista Cuarto Intermedio Nº 23; Santa Cruz-Bolivia.

SAIGNES, Thierry
1990 ***Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)***; Editorial HISBOL, La Paz-Bolivia.
2007 ***Historia del pueblo chiriguano***; En: Combès, Isabelle (Compilación, introducción y notas); Plural editores; La Paz-Bolivia.

TEKO GUARANÍ
s/a ***El Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera***. Boletín informativo. Camiri-Bolivia.

VARGAS, Mónica
2003 ***Proceso de empoderamiento en el área de trabajo de la oficina de derechos humanos de Monteagudo***; Informe final de consultoría; Cooperación Suiza para el desarrollo (COSUDE), La Paz.

# Arqueología e historia

*Marcos R. Michel López*[1]

## Introducción

En la presente ponencia analizamos el papel de la arqueología nacionalista como historia oficial del pasado en Bolivia frente a corrientes críticas que amplían nuestras posibilidades de interpretación de los tiempos precolombinos, coloniales y actuales.

Considerando a la arqueología como la sección de la historia de mayor duración temporal en su análisis se resalta la importancia de los aportes de la etnohistoria como una alternativa de acercamiento a fenómenos originales y particulares del área Andina. Considerando la novedad de la ciencia arqueológica en nuestro país y su carácter colonialista se rescata el valor de lo cotidiano y de la experiencia pluricultural vivida como un elemento olvidado y poco conocido pero que guarda los mayores valores de nuestra identidad.

Participamos en este nuevo intento de evaluar y buscar la proyección de los resultados y tendencias actuales de la Etnohistoria Andina en Bolivia que promueve el MUSEF con la intención de motivar un acercamiento de mayor profundidad a la cotidianeidad y diario vivir intercultural del que nos falta mucho por aprender.

## Arqueología e historia

La arqueología es una ciencia relativamente nueva en Bolivia. Especialmente si consideramos los periodos de su institucionalización hacia 1978 y la creación de las carreras de antropología y arqueología en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz el año de 1984. Las concepciones sobre el pasado del hombre de mayor amplitud temporal se manifiestan regionalmente en una serie de interpretaciones míticas y cosmológicas que difieren en el Altiplano, los valles y las tierras bajas y a las que se superponen creencias religiosas de Occidente. La historia de la arqueología de un extenso y variado territorio como el de Bolivia nos remite a un antecedente obligatorio como son las percepciones sobre el pasado que se formularon los habitantes originarios. Debido a la amplitud y complejidad del tema todavía hacen falta muchos años de investigación para poder plantear una historia larga que contemple las variadas percepciones del pasado de un país diverso y esta es una tarea urgente para futuras generaciones de científicos sociales. Modestamente queremos evaluar el papel de la arqueología como una nueva ciencia introducida en nuestro país desde Europa en tiempos de la República, desde una perspectiva de análisis histórico-contextual, es decir analizando los contextos sociales y haciendo énfasis en el nacionalismo y la arqueología Andina boliviana como una tendencia que siempre fue preponderante.

Se considera a la prehistoria y con ello a la arqueología como el estudio de las sociedades sin escritura. Sin entrar al debate de si los *quipus* constituyeron alguna forma de escritura o no, está claro que en Bolivia, como bien señalaba Ramiro Condarco Morales, el desarrollo de la prehistoria y por ende el de la arqueología como ciencias fue muy limitado. Esta situación resulta preocupante en la actualidad cuando en el país comenzamos a hablar de la diversidad cultural sin bases claras de cómo esta se originó, desarrolló y transformó en el tiempo. Podemos afirmar que las herramientas fundamentales para comprender el extenso pasado precolombino, colonial y actual que forma nuestra identidad, las denominadas prehistoria y arqueología son ciencias en "pañales" (reflexión efectuada previamente por Albarracín Jordán). Una gran paradoja para un país rico en patrimonio arqueológico y que puede ser entendida por la colonización que sufrimos sobre nuestras proyecciones del pasado, un nacionalismo exacerbado y los resultados de ambas en las proyecciones del futuro.

## La arqueología nacionalista y la utilización de modelos históricos foráneos

El monopolio de la cultura y la arqueología nacionalista desde 1952 creó una especie de discurso dominante que presentaba a Tiwanaku como un imperio militar expansivo, símbolo de una sociedad eminentemente *aymara* que representaba a toda Bolivia en el pasado. Este modelo teórico tomado de

1 Director Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas, Carreras de Antropología – Arqueología UMSA

los formatos clásicos de la arqueología evolucionista ejercitada por Gordon Childe (1928, 1930, 1934, 1958) en Europa intentó una comparación entre el proceso de evolución de las sociedades orientales con los estadios de desarrollo cultural de Tiwanaku, haciendo énfasis en la denominada "revolución urbana" como un evento que marcaría el surgimiento del imperio de Tiwanaku.

En su esquema cultural de evolución, Ponce denominó: Revolución Urbana, al cambio desde las aldeas autosuficientes del Formativo hacia la formación de un gran centro urbano en Tiwanaku que correspondería la Fase cerámica III (Estadio Urbano Temprano) (Ponce 1981). Hasta el momento conocemos muy poco del proceso de formación del gran centro de Tiwanaku y si este tuvo un carácter "urbano", en la actualidad se desarrolla un interesante debate sobre la diversidad de las fases cerámicas y el patrón de asentamiento de este periodo temprano. Varios investigadores plantean que la segunda fase o Tiwanaku II (definida por Ponce) no existe, en vez de esta fase un complejo y variado proceso de aparición de diferentes estilos cerámicos sería parte de la formación de un centro con mayor énfasis en lo ritual y con poblaciones culturalmente diversas (Albarracín Jordán 2003; Bandy 2002; Bermann 1996; Janusek 2003a, 2003b, 2004 a, 2004 b), retomándose la idea de Tiwanaku como un centro de peregrinación (Janusek 2006; Janusek y Bloom 2006). La interpretación del sitio de Tiwanaku ha seguido un ciclo que se inicia con la visualización del monumento como un centro de confluencia ceremonial, continúa con la percepción nacionalista de Tiwanaku como un Estado *aymara* autónomo, luego como el producto de autonomías locales y la formación de un Estado segmentario, finalizando nuevamente en el planteamiento primario de Tiwanaku como centro de confluencia temporal de peregrinos y de irradiación de una religión pan Andina (Janusek 2004b, pp. 58–61; Janusek 2006).

Ponce postuló también que durante la fase cerámica III se construyeron los monumentos y la ciudad de Tiwanaku, la fase IV corresponde al Estadio Urbano Maduro y la V a la expansión del Imperio. El colapso de Tiwanaku sería posterior a la V fase debido a cambios climáticos adversos (Ponce Sanginés 1981 y esquema infra).

- Villa (Fases cerámicas I y II) 1.500 a.C a 300 d.C.
- Urbano Temprano (Fase cerámica III) 300 d.C. a 500 d.C
- Urbano Maduro (Fase cerámica IV) 500 a 800 d.C.
- Imperial (Fase cerámica V) 800 d.C a 1.150 d.C.

Esta percepción del Estado como un ente monolítico fue cuestionada desde la década de los 1980 a partir de la nueva apertura democrática.

## La respuesta *aymara* al nacionalismo

El nacionalismo fue cuestionado al haber servido como herramienta ideológica para la construcción de la nación mediante la proyección de Tiwanaku como cuna de una nacionalidad mestiza y la legitimización del denominado colonialismo interno, negando los derechos indígenas para el estudio de su propio pasado (Rivera Cusicanqui 1980, 1986; Mamani 1989).

Se reprochaba el carácter empírico de los arqueólogos del INAR, además de las inadecuadas formas de interpretación del pasado con base en modelos ajenos a la realidad. De acuerdo con el investigador Mamani, (1989) el nacionalismo habría fallado en su intento de integrar a los indígenas en la corriente de la civilización moderna, creando una suerte de identidad nacional en una república dominada por blancos. Este fallido intento fue cubierto por las continuas protestas antiimperialistas de Ponce y la interpretación del pasado con modelos ajenos a la realidad.

## El aporte de la investigación etnohistórica

Casi en forma paralela al auge y declinación de la arqueología nacionalista, entre los años de 1970 y 1980 se efectuaron investigaciones etnohistóricas dirigidas a la comprensión de las sociedades andinas con importantes resultados.

Los trabajos de Ramiro Condarco Morales y John V. Murra (Condarco y Murra 1987; Murra 1972) identificaron la denominada "verticalidad", o control vertical de un máximo de pisos ecológicos. Esta teoría mostraba al mundo cómo en los Andes se desarrollaron formas de utilización y aprovechamiento del diverso territorio mediante la explotación de diferentes pisos ecológicos. Las posibilidades de acceder a nichos ecológicos distantes localizados en los valles de las vertientes orientales y valles costeros se

había desarrollado mediante una serie de estrategias, como la posesión de territorios continuos, territorios discontinuos (en los valles) y realizando viajes de caravanas de llamas facilitadas mediante vínculos de parentesco (Martínez 1998; Murra 1985). Aunque se desconocía el origen de esta forma de control territorial, se sabía que todas las estrategias fueron ampliamente utilizadas por los Inka quienes habían efectuado también el movimiento de poblaciones enteras (*mitmaq*) para la administración, explotación de recursos y protección del imperio (Murra 1972).

Trabajos posteriores reportaron valiosa información sobre las características de las confederaciones y grupos asentados en el Altiplano (siglos XVI a XVIII), que implicaron también avances en la comprensión de las características del *"ayllu"* o célula básica de la sociedad en los Andes. Este aporte realzaba en forma positiva la originalidad y creatividad de las sociedades que habitaron la región en tiempos precoloniales (Bouyse Cassagne 1987; Murra 1975; Platt 1987; Rivera 2003; Saignes 1986, entre otros ). En palabras de Rivera:

> "…, los nuevos trabajos sacaron a la luz algo que ni los burócratas estatales ni los antropólogos desarrollistas de las décadas anteriores habían podido ver: que en muchas regiones de los Andes, y a pesar de siglos de agresión y deterioro impuestos, los pobladores andinos continuaban utilizando dichos sistemas para enfrentar los riesgos de una agricultura sometida a las limitaciones del medio ambiente alto andino y a los efectos destructores de un mercado profundamente desigual" (Rivera 2003, p. 86).

La nueva información reportada por la etnohistoria nunca fue utilizada por la arqueología nacionalista debido a que resquebrajaba la idea de Tiwanaku como un poder monolítico: elemento unificador de la nación. Además el nacionalismo mostraba el pasado como un "continum" sin las rupturas y transformaciones de la época colonial.

## Arqueología y etnohistoria

El proyecto Wila Jawira, con base a sus resultados de investigación fue conformando una nueva visión de la arqueología de Tiwanaku, en particular se identificaron importantes problemas generados por la utilización de la visión estatal y expansionista de la arqueología nacionalista. Los estudios etnohistóricos derivados de los trabajos de Murra (1972) proveerían de referencias básicas para explorar la naturaleza de las antigüas sociedades andinas. Albarracín Jordán reconoce que dichas sociedades evolucionaron de un complejo mosaico de relaciones sociales, articulando múltiples zonas en intrincadas unidades sociales productivas o *ayllus* (Albarracín Jordán 1996, 2003, p. 95). Esta postura también será adoptada posteriormente por Janusek (2002, 2003a, 2003b, 2004a, 2004b, Janusek 2006; Janusek y Bloom 2006) quien identifica diferentes prácticas de hábitat, afiliación social y representaciones de identidades locales en variados contextos de Tiwanaku, relacionados a prácticas sociales de balance entre diferentes segmentos sociales. Recientemente este mismo autor a hecho énfasis en las expresiones de identidad social y diversidad manifiestas en la cerámica de rituales, además de plantear cierta autonomía en los asentamientos de Tiwanaku y Lukurmata, considerando a Tiwanaku como una entidad estatal que dejó la administración productiva y organización política en manos de los grupos locales (Janusek 2002, 2003, 2004a, 2004b). En un análisis general de los asentamientos rurales y de las ciudades del área central de Tiwanaku, Janusek y Bloom (2006) concluyen que estos se encontraban inextrincablemente unidos conformando comunidades sociopolíticas semiautónomas que habrían manejado los recursos locales, desarrollando rituales que vinculaban las áreas rurales con las ciudades. Estos rituales públicos y fiestas fueron masivos, logrando la convergencia de diversos grupos en el área monumental. Este planteamiento llama a una evaluación de las ideas convencionales sobre el urbanismo asentadas en los conceptos de ciudades preindustriales demográficamente estables y la incorporación de una alta diversidad dentro de éstas retornando al viejo modelo de Tiwanaku como centro ritual de peregrinación.

## La búsqueda de modelos de interpretación y la importancia de lo simple y lo cotidiano para la comprensión del presente y la proyección al futuro

La corta historia de la arqueología de Bolivia y de su corriente nacionalista nos advierte sobre como se pueden retomar modelos foráneos para la interpretación del pasado precolombino con fines políticos y resultados forzados que no han reportado beneficios para la sociedad en su conjunto. Por otra parte la etnohistoria presenta un argumento sólido y de valor para lograr un puente, una conexión con el pasado considerando las prácticas y tradiciones andinas para la interpretación del pasado. La importancia adquirida por el debate en arqueología en temas como el *ayllu* y las características multiétnicas de la sociedad precolombina nos presentan interrogantes muy sugerentes frente a la actual coyuntura. En primer lugar un fuerte cuestionamiento a la visión de las sociedades andinas como naciones o estados monolíticos o

etnias diferenciadas, cuando la característica desde tiempos precolombinos fue la convivencia de grupos multiétnicos, posiblemente desde tiempos anteriores a Tiwanaku y con seguridad hasta la época Inka, cuando los cusqueños cumplieron con el reto de cohesionar a cientos de tradiciones culturales bajo el común denominador del culto al sol, los muertos y el Inka.

Un elemento importante a considerar en el futuro es lo que podemos llamar simple y cotidiano, prácticas sociales tan comunes y arraigadas en nuestro medio que por ser parte de las actividades de cada día pasan inadvertidas y no son motivo de la investigación de antropólogos y menos de arqueólogos o cualquier otro científico social. Se trata de ver como convivimos y disfrutamos de nuestra diversidad en cada rincón del país, compartiendo el diverso pool cultural heredado en cada familia y de tratar también de identificar como estas formas de articulación social constituyen fuerzas que forman estructuras nuevas de relacionamiento social, institucional, gremial con resultados poco conocidos.

La arqueología considera hoy en día Tiwanaku como una ciudad cosmopolita de peregrinación compuesta por diversos grupos diferenciados por estatus, actividad, identidad y de convergencia ritual, una ciudad que crecía y decrecía de acuerdo a la afluencia de sus peregrinos (Janusek 2004a y 2004b, 2006). Este ejemplo del pasado puede ser proyectado a cualquier capital de departamento boliviana y/o institución, cada barrio, que cumple las características cosmopolitas y de convergencia de ritual en las denominadas fiestas o entradas folklóricas y prestes. En especial Oruro y su carnaval representan el mayor centro de encuentro ritual de homenaje a la Virgen del Pagador para los bolivianos y como estos centros tenemos también a la Virgen de Copacabana en las orillas del lago Titicaca y el santuario del Señor de Quillacas en el Altiplano de Oruro y cientos de entradas de pueblos y barriales por nombrar las más representativas. Si las fiestas fueron la forma de relacionamiento social en el pasado lo son también en el presente y no tienen mucho que ver con las políticas estatales ni de elites o grupo dirigencial. Los grupos diferenciados que forman las confraternidades forman matrices sociales complejas, verdaderas instituciones, algunas de enorme éxito económico y redistributivo como la entrada del Señor del Gran Poder. Con estos importantes ejemplos del presente podemos preguntarnos en qué medida en el pasado un Estado o grupo dirigencial pudo negociar el estatus e identidad de agrupaciones que regionalmente constituían grandes poderes posiblemente autónomos y que la arqueología comienza a vislumbrar. No sería, como sucede hoy en día, que más allá de un poder estatal la ideología religiosa católica y andina fortalecen y modernizan lo indio, lo multicultural, lo propio en las fiestas creando oportunidades sociales, económicas, políticas multiculturales y diversas. Esta reflexión debería plantearnos también la posibilidad de cuestionar la existencia real de un ente estatal en los Andes y tierras bajas y si nuestras estructuras de organización responden a una forma diferente de conglomeración social ritualizada. Desde esta óptica deberíamos pensar también en que la finalidad de una Asamblea Constituyente en nuestro país no necesariamente sería la construcción de un Estado y de que nos falta todavía un tiempo para comprender cómo pudimos gobernarnos en el pasado para proyectarnos adecuadamente al futuro.

## Bibliografía


ALBARRACÍN JORDÁN, Juan
1996 **Tiwanaku: Arqueología regional y dinámica segmentaria**. La Paz: Plural Editores.
2003 *Tiwanaku: A Pre- Inka, Segmentary State in the Andes*. En: **Tiwanaku and Its Hinterland, Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization**. 2 Urban and Rural Archaeology, Alan L. Kolata(ed), 95–111. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

BANDY, Mathew
2002 **Population and history in the ancient Titicaca basin**. Unpublished Ph. D dissertation. Berkeley: University of California.

BERMANN, Marc
1996 **Lukurmata. Household Archaeology in Prehispanic Bolivia**. Princeton N. J: Princeton University Press.

BOUYSSE CASAGNE, Thérèsse
1987 **La identidad Aymara. Una aproximación histórica**. La Paz: HISBOL, IFEA.

CONDARCO, Ramiro y John Murra
1987 **La teoría de la complementariedad vertical eco- simbiótica**. La Paz: Hisbol.

CHILDE VERE, Gordon
1928. **The most Ancient East**. London: Routledge and Kegan Paul.
1930 **The bronze age**. London: Cambridge University Press, Fetter Lane..
1934 **New light in the most ancient east: The Oriental Prelude to European Prehistory**. London: Kegan Paul.
1958 **Prehistory of European Society**. London: Penguin Books.

JANUSEK, John Wayne
2003a *Vessels, Time and Society. Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Hearthland*. En: **Tiwanaku and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization** 2. Urban and rural Archaeology. Alan L. Kolata (ed), 30–89. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
2003b *The Changing Face of Tiwanaku Residential Life*. En: **Tiwanaku and Its Hinterland. Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization**. 2 Urban and rural Archaeology. Alan L. Kolata (ed), 264– 238. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
2004a *Tiwanaku ans Its Precursors: Recent Research and Emerging Perspectives*. **Jounal of Archaeological Research**, Vol. 12, No 2, 121– 183.
2004b **Identity and Power in the Ancient Andes. Tiwanaku cities through time**. New York. London: Routledge.
2006 *The changing 'nature' of Tiwanaku religion and the rise of an Andean state'*, **World Archaeology**, 38:3, 469 - 492

JANUSEK, J. W. y Debora Bloom
2006 *Identifying Tiwanaku Urban Populations. Style, Identity and Ceremony in the Andean Cities*. En: **Urbanism in the Preindustrial World. Cross Cultural Approaches**. Glenn R. Storey (ed), 232–251. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

MAMANI CONDORI, Carlos
1989 *History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians?* En: **Conflict in the Archaeology of Living Traditions**, R. Layton (ed), 46–59. Unwin Londres: Hyman.

MARTÍNEZ, José Luis
1998 **Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas del siglo XVII.** Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

MURRA, John V.
1972 *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. En: *Ortiz de Zúñiga (I)* **Visita de la Provincia de León de Huanuco (1562)**, Vol 2. Huanuco: Universidad Nacional Emilio Valdizan, 431–476.
1975 **Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1985 *El Archipiélago vertical revisited*. En: **Andean ecology and civilization: an interdisciplinary perspective on andean ecological complementarity**. Masuda, Shoso; Shimada, Izumi; Morris, Craig (eds), 3–13. Tokio. University of Tokyo.

PLATT, Tristan
1987 *II. Entre Chaxua y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara*. En: **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. Terréese Bouysse Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (eds), 61–132. La Paz: HISBOL.

PONCE SANGINÉS, Carlos
1969 **Descripción Sumaria del Templete Semisubterráneo de Tiwanaku**. 4th. ed., La Paz: Los Amigos de Libro.
1970 **Tiwanaku: Espacio Tiempo y Cultura. Ensayo de síntesis arqueológica**. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
1980 **Panorama de la Arqueología Boliviana.** Juventud. La Paz. Bolivia.
1981 **Tiwanaku espacio, tiempo y cultura**. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.
1989 **Arqueología de Lukurmata: Investigaciones arqueológicas en un asentamiento urbano de la cultura Tiwanaku**. Ensayo de historiación del avance científico (1859- 1988). Volumen 1. La Paz: Proyecto Wila Jawira, Universidad de Chicago e Instituto Nacional de Arqueología.
1999 **Arthur Posnansky. Biografía Intelectual de un Pionero**. La Paz: Producciones CIMA

RIVERA CUSICANQUI, Silvia
1980 *La Antropología y Arqueología en Bolivia: Límites y Perspectivas*. **América Indígena** 40(2), 217–24.
1986 *El Potencial Epistemológico y Teórico de la Historia Oral: De la Lógica Instrumental a la Descolonización de la Historia*. **Temas Sociales** 11, 49–64.
2003 (1984) **Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesinado aymara y quechua**. 4. La Paz: ed. Aruwiri.

SAIGNES, Thierry
1986 **En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI)**. Avances de Investigación N.3, La Paz: MUSEF.

# Debatiendo acerca de lo étnico

*Ximena Medinaceli*[1]

## Introducción

¿Quiénes son los indígenas? ¿A quiénes se considera como indígenas? Es una pregunta cotidiana de los bolivianos en la actual coyuntura donde el tema domina los escenarios de debate político y también académico. Creo que no existe una idea clara sobre esta definición, siendo el término utilizado con distintos matices según los segmentos de la población o inclusive según las circunstancias. En algunos niveles como por ejemplo en la prensa, particularmente extranjera, en los organismos internacionales o en algunos famosos museos, es posible constatar que existe una idea reducida de lo que se considera "pueblo indígena". Indígena remite a la idea de gente pre-moderna, con una economía de subsistencia, grupos minoritarios y por supuesto ocupando espacios aislados y alejados de los centros urbanos, donde se encuentra la población con más altos índices de pobreza. Creemos que es necesario cuestionar esta perspectiva y para ello es preciso establecer algunos puntos que consideramos centrales para poder definir, pero también cuestionar, aquello que llamamos "pueblos indígenas" o eventualmente "grupos étnicos".

Tal como sostienen John y Jean Comaroff (1992) la etnicidad, entendida como una identidad colectiva**,** no puede ser tratada como un principio explicativo independiente, como algo "dado", una "primera causa" en sí misma, pues tiene su génesis en fuerzas históricas específicas. Los orígenes de la etnicidad se encuentran en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente desiguales dentro de una sociedad. Por lo tanto, los grupos étnicos y el despertar de la conciencia étnica son el producto de procesos históricos y de relaciones estructurales de desigualdad, en las cuales un grupo extiende su dominación sobre otro. Y esta situación viene a ser el fundamento de su afiliación étnica pero que como intentaremos mostrar la situación futura a menudo puede tener poca relación con este origen (Comaroff 1992). Los Comaroff advierten también sobre las implicancias de la objetivación de la "etnicidad" cuando ésta, producto de un proceso histórico, toma la apariencia natural de una fuerza autónoma, y entonces tiende a ser "perpetuada por factores muy diferentes de aquellos que causaron su emergencia" (Comaroff 1992).

## Términos utilizados

Una somera revisión de los términos que se utilizan para designarlos nos muestran que hay una gama de términos que se han venido utilizando, buscando en cierta forma palabras que reflejen de la mejor manera la realidad que se quería expresar:

Pueblos indígenas

Originarios

Ancestrales

Nativos

Minorías étnicas

Indios

Grupos étnicos

Aborígenes

El término indio, como bien se sabe, nace de una equivocación histórica, pero que con el transcurso del tiempo ganó carta de ciudadanía, pero tenía una carga peyorativa muy fuerte. A pesar de ello algunas agrupaciones indígenas intentaron retomarla para hacer de lo mismo una bandera de lucha. Finalmente, en Latinoamérica se llegó a un consenso implícito acerca del término *pueblos indígenas*. Esta expresión remite directamente a la población descendiente de los habitantes americanos anteriores a la invasión europea. Bajo la misma premisa, en Norteamérica se utiliza mayoritariamente Native

1 Doctora en Historia y docente de la carrera de Historia - UMSA.

Peoples (USA) y First Nations (Canadá). Sin embargo los nativos u originarios de otras partes del mundo no necesariamente reciben la misma denominación. Hay por tanto implícita una referencia al periodo de dominación colonial.

Según algunas estadísticas estaríamos hablando de unos 350 millones de personas en el mundo y de unos 5.000 pueblos. Sin embargo hablar de muchos pueblos, como en los Estados Unidos, es un reflejo de una debilidad organizativa y una gran dispersión. En Latinoamérica, en Bolivia, Guatemala, Ecuador, México y Perú vive la mayor parte de la población indígena.

Un aspecto importante es el papel que han tomado algunos organismos internacionales como el FMI, OIT, BID y ONGs en promover y fortalecer a las agrupaciones indígenas y han contribuido a delinear su definición, a veces bajo los intereses de las políticas de estos organismos, como por ejemplo el definirlos como pueblos con una economía de subsistencia.

Creemos, por lo señalado, que es preciso preguntarse acerca de las bases sobre las que se han construido estas identidades para evaluar posibilidades y debilidades de la misma.

## Definiciones desde la academia

Comenzaremos acercándonos a las definiciones dadas por la academia, entendiendo que es un espacio de reflexión, digamos menos "interesado" y que puede ayudar a comprender los elementos básicos que los constituyen.

Creemos que lo más cercano a Pueblo indígena en la academia es el término "etnia" o "grupo étnico". Se trata de un término que ha sido objeto de varios trabajos particularmente en la década de 1980, periodo en que tuvo su auge pero que posteriormente siguió un proceso hacia el uso de otros vocablos. Si vemos la terminología utilizada se observa a grandes rasgos un proceso que va desde mediados del siglo XX desde cuando se fue transitando del común uso del término "raza", pasando por el de "etnia" teniendo en la actualidad mayor fuerza el de "nación".

Uno de los autores que ha trabajado más en desarmar la idea de *raza* es Levi Strauss que luego de la segunda Guerra Mundial alertaba sobre el peligro de ideas esencialistas sobre las diferencias de los seres humanos. A pesar del tiempo y las dolorosas experiencias vividas, hoy no se puede decir que la idea se haya desterrado totalmente. Después de la Segunda Guerra Mundial se comenzó a utilizar el término etnia, "ethnos" del prefijo griego – pueblo. Ethnos también remite a la idea de "gentil", pueblo extranjero. En términos más modernos podríamos decir que se trata de "el otro". Nuevamente aparece la idea de sectores de la sociedad aislados o diferenciados, no integrados.

Una etnia, entonces, sería una población humana en la cual los miembros se identifican entre ellos, normalmente en base a una presunta genealogía y ascendencia común o a otros lazos históricos reales o imaginarios. Las etnias están también normalmente unidas por unas prácticas culturales de comportamiento, lingüísticas o religiosas comunes. Últimamente las agrupaciones indígenas que han generado movimientos importantes prefieren el uso del término nación, que implica superar en cierto modo la idea de subalternidad.

Frederik Barth, autor clásico sobre el tema, de quien incluso los organismos internacionales han tomado sus definiciones, escribió ya en 1969 su propuesta en el trabajo denominado *Fronteras étnicas*. Allí muestra cómo la identidad se construye y puede fluir de una identidad a otra. Su premisa es que la variación cultural es discontinua, que hay individuos que comparten una cultura al mismo tiempo que existen diferencias personales entre ellos. A pesar de ello, la idea que frecuentemente se tiene es de identidades estáticas y pueblos a-históricos.

Los otros autores que nos parecen importantes de rescatar, son los esposos Comaroff. John y Jean Comaroff en su libro *Ethnography and the historical imagination* (1992) ponen sobre el tapete el tema del colonialismo, como elemento para entender la problemática indígena. Sostienen que el colonialismo es parte de la representación histórica de la etnicidad. Pero es interesante que la visión de colonialismo que ellos desarrollan toma en cuenta a los dos actores, colonizados y colonizadores y a la historia del colonialismo como un proceso complejo y contradictorio y no solamente como un aplastante proceso de sometimiento. Ellos son esposos que trabajan sobre Sudáfrica en el siglo XIX temprano. Jean Commaroff nació en Sudáfrica, lo que podría contribuir a entender su comprensión de los procesos de colonización en sus implicaciones culturales.

Tenemos, entonces, que entre la construcción académica y la difusión más generalizada de los conceptos hay frecuentemente una importante distancia. Dos de los factores más visibles son la percepción estática de la identidad indígena a pesar de la gran difusión del autor que la combatió. Por otra parte, otro elemento constitutivo de la percepción de lo indígena, como es la situación colonial, también ha sido leída de manera maniquea, enfrentando a los actores del proceso colonial, cuando – a pesar de la situación inequitativa – no es posible entender este proceso sin la mutua influencia entre colonizadores y colonizados.

Podemos entrar a un análisis más detallado de estas percepciones revisando algunos de los elementos centrales para la definición de "pueblo indígena" o "grupo étnico".

## Elementos para definir a los pueblos indígenas / grupos étnicos

Hemos elegido los siguientes elementos, que son los que corrientemente se utilizan, para analizar la definición de pueblo indígena:

Nombre/ etnónimo

Autoreconocimiento

Origen e historia común

Territorio

Lengua

Raza

Cultura

Proyección hacia el futuro

## Nombre o etnónimo

El nombre es el elemento básico para considerar la existencia de un grupo étnico o un pueblo indígena y es el reflejo de la existencia de una entidad. A veces los nombres se dan ellos mismos otras veces viene de afuera; no necesariamente del grupo dominante sino de sus vecinos o tienen lugar a causa de elementos fortuitos. El etnónimo, como cualquier nombre, implica una identidad. No es por nada que una de las definiciones de identidad se refiere a la conciencia de ser uno mismo. La característica de los etnónimos es que expresan la existencia de un grupo concreto, a diferencia de la inexistencia de nombres propios para otros grupos similares, como por ejemplo los sectores mestizos urbanos que se denominan con gran ambigüedad.

Algunos ejemplos de nombres de pueblos indígenas permiten conocer la gran variedad de los orígenes de los etnónimos:

**Aymara** – es el nombre de una lengua

**Uru** – es el nombre dado por los aymaras a sus vecinos más pobres

**Tarasco** – error de los españoles que deformaron la palabra "cuñado"

**Ava** – significa "El hombre"

**Mapuche** – significa " Hombre de la tierra"

**Jíbaro** – es un nombre no aceptado por este grupo porque lo consideran salvaje, en cambio prefieren ser llamados **Shuar** que significa "gente"

Podríamos ampliar enormemente los ejemplos, pero hemos elegido los tres primeros por lo fortuito de su origen y los tres últimos por lo común que hay entre ellos. Tal como señaló Levi Strauss hace mucho tiempo, el etnocentrismo se halla presente en todos los grupos humanos y se hace visible en grupos que buscan reivindicar una identidad positiva.

### Auto reconocimiento

El nombre remite a un autoreconocimiento como una comunidad, una identidad que sostiene el nombre que ostenta. Es, evidentemente, parte de un proceso cultural pero también político.

## Origen e historia

A su vez esta identidad es un complejo que se construye y transforma. Hay "grupos étnicos" que nacen, algunos se funden con otros y también muchos desaparecen. Y a pesar de este proceso de mezcla y mestizaje se sigue sosteniendo su definición como pueblo indígena o como etnia. La pregunta aquí es acerca de los límites del proceso de mestizaje. Hasta qué punto es posible percibir la mezcla y el intercambio cultural sin afectar la identidad inicial.

Los siguientes son algunos ejemplos de las transformaciones en el tiempo:

- Los **jalqa** nacieron en Chuquisaca, se cree que a fines del siglo XVIII.
- Los **lupaca** del lago Titicaca, ya no existen como tales y estuvieron vigentes hasta mediados del siglo XVII.
- Los **aymaras** son una creación colonial y provienen de la fusión de identidades más dispersas pero que comparten un idioma y bases culturales.

Una de los puntos donde se asienta la definición de "pueblos indígenas" es su origen que se remonta a tiempos precoloniales. Tanto así que si no existía antes de la llegada de los europeos, no es considerado un pueblo indígena. Al respecto es interesante el problema que plantea por ejemplo la presencia de comunidades de origen africano. En los Estados Unidos se dio el caso a principios del año 2007 de la votación por parte de un pueblo indígena para ver si se aceptaba a la comunidad negra como parte de ellos y en un 75% no aceptaron su integración. Entre los movimientos indígenas sudamericanos se los suele aceptar como parte de las identidades minoritarias que compartieron un mismo proceso de dominación colonial. En el primer caso primaron los intereses económicos, por las ventajas que el Estado otorga en ciertas concesiones a los indígenas y en el segundo, más bien se trata de aliados políticos. Entonces, el ser originario, implica un punto de partida en un momento y un hecho histórico muy preciso: la conquista europea, al mismo tiempo este origen implica una pertenencia territorial. El problema radica por una parte en que al basar la definición en un origen no se permite lidiar con los evidentes y reales procesos de cambio y la alta movilidad de la población. Por otra parte, se presta a su uso interesado según las coyunturas.

Si como remarcamos el problema de este punto de partida es suponer a los pueblos indígenas como grupos estáticos, que no sufren transformaciones con el tiempo, no se mueven en el espacio ni se mestizan. Por el otro lado en ámbitos académicos, hay más bien un frecuente rechazo al término mestizaje por la amplitud de la expresión que termina no diciendo nada, por sus connotaciones de uniformización y, a veces por la pérdida de identidad originaria. Pero sobre todo por ser un término que no da cuenta de la riqueza de los intercambios culturales.

## Problemas de las visiones históricas

Ya que estamos ocupándonos de las bases históricas, quisiéramos puntualizar algunos problemas de los enfoques históricos respecto a la historia de los pueblos indígenas.

Se los suele considerar pueblos sin historia, a – históricos, anclados en un pasado ya sea idílico o ya sea salvaje. Población asociada con la naturaleza y una - frecuentemente idealizada - relación armónica con ésta. En parte es problema de los museos que ahora paulatinamente incorporan la idea de proceso, de transformación en el tiempo. El punto complicado al respecto proviene, al parecer, de que "pueblo indígena" reúne en un sólo término una gran variedad de situaciones.

Otro de los problemas de los enfoques históricos se refiere al proceso colonial, el cual es visto con una gran frecuencia como un desarrollo lineal de una constante dominación. Pero este proceso de dominación colonial puede variar mucho, desde el exterminio como ocurrió con los tainos de las Antillas y los onas del sur de Chile hasta la colaboración con los españoles. En una fugaz mirada podemos recordar por ejemplo que algunos resistieron ferozmente como los chiriguanos, siux, o aztecas. Otros colaboraron con la conquista: Tlascala en México y Huanca en el Perú. La mayoría hizo ambas cosas o lo que se llama "adaptación en resistencia". Pero en más casos de lo que se suele creer, los colonizados se impusieron a los colonizadores.

A veces depende del punto de vista del historiador y de los énfasis que éste pone: creemos que se ha subrayado en exceso la resistencia y la calidad de "vencidos" como titulan algunas obras. Cuando es necesario tomar en cuenta que no solamente han resistido sino también han tomado elementos de la sociedad dominante y han ido cambiando como cultura.

Claro que es evidente que los pueblos indígenas en el transcurso de la historia tuvieron un denominador común: no constituyen el grupo dominante dentro de sus países. En términos de Gramci, no constituyen el sector hegemónico. Entonces, cómo se entiende procesos como el que actualmente tiene lugar en Bolivia cuando un indígena es elegido presidente de una nación. El discurso de la resistencia se queda sin sustento. Tenemos que imaginar rápidamente una forma de incorporarlos a la historia ya no en situación de dominación sino de poder. Pensar, además, que la hegemonía tiene dos lados y no se la ejerce sin negociaciones. Por otra parte, no es un tema menor la existencia de una élite indígena, intermediaria con el poder establecido es cierto, pero en situación de jerarquía.

Es preciso, por tanto tener presente procesos de urbanización, de mestizaje y de empoderamiento, como parte de la historia. Así nos preguntamos dónde empieza la historia indígena y donde la de los "otros".

**Territorio**

El territorio es uno de los elementos que en la actualidad ha sido tomado por los pueblos indígenas como uno de los elementos de mayor reivindicación. (Lucha por su territorio y sus recursos). Esta perspectiva implica la conciencia de propiedad del espacio en que habitamos. Además es importante comprender que existe una fuerte ligazón entre pueblos indígenas y su relación con la tierra. El territorio no es solamente recursos o lugar para asentarse, tiene connotaciones también religiosas y simbólicas, relación con los antepasados. Sin embargo, al mismo tiempo, es un aspecto frágil por la normal movilidad de la gente, cada vez mas fuerte y las transformaciones históricas en el uso y tenencia de la tierra. El problema de tierra y territorio es menos notorio en países donde los pueblos indígenas son una población minoritaria que si constituyen la mayoría de la población. Esta situación podría tener una percepción diferente si la población mayoritaria pensada como suyo al poder que administra el territorio.

**Lengua**

La lengua ha sido usada como un elemento clave para determinar a un grupo étnico o a una identidad originaria. Muchas veces incluso se ha asociado al pueblo con la lengua. Es, además, una manera visible de autoidentificación. En los censos nacionales de algunos países se ha tomado como un signo de identificación étnica.

El lenguaje es pues poderoso, tiene un fuerte componente no solamente en la comunicación sino en la manera de ver y nombrar al mundo y de percibir el medioambiente y la sociedad. Junto con el territorio ha sido una de las reivindicaciones culturales de mayor fuerza y éxito promoviendo el fortalecimiento de algunas lenguas originarias. Sin embargo, como se trata de procesos de larga duración se suele desconocer, la gran vitalidad de las lenguas. Los constantes préstamos entre unas y otras, la relación con situaciones de poder que influyen en su difusión y el constante, aunque lento, cambio de lengua de parte de la población. Para todos es conocido, por ejemplo que el norte de Potosí era aymara-hablante hasta el siglo XVIII y hoy es el quechua la lengua dominante. Si fuera el español la lengua dominante, ¿dejarían de ser indígenas?...

**"Raza"**

Llamará la atención que anotemos algo que ya no es correcto utilizar. Pero se trata de no olvidar que hay rasgos físicos que permiten la identificación de un grupo, en parte se debe a las prácticas de endogamia de estos grupos que han mantenido algunos rasgos físicos comunes. En casos como el boliviano, la preponderancia numérica de la población "originaria" y la poca migración extranjera, hace que sea un país con una mayoría de la población con rasgos físicos visiblemente indígenas.

Lamentablemente sigue siendo una de las formas de identificación de pueblos indígenas más constantes. Lo que nos lleva a alertar sobre el peligro de caer en puntos de vista y actitudes racistas que puede implicar la percepción de lo que son pueblos indígenas.

**Cultura**

Como "cultura" es un término demasiado amplio que puede englobar a todo, tomamos el concepto que entiende a la cultura como una abstracción, una construcción teórica a partir del comportamiento de los individuos de un grupo. Es el resultado de una historia y de unas prácticas cotidianas que las sociedades las construyen y reviven periódicamente, que se transmiten de generación en generación y que suelen ser aquellas que dan sentido a la vida personal y en comunidad. Suele tratarse de prácticas que unen al grupo y dan pertenencia a sus miembros.

Cultura es siempre un código simbólico: Los de una cultura dada comparten los mismos símbolos (entre ellos la lengua) lo que les permite comunicarse eficazmente entre ellos. La primera y principal función de la cultura es adaptarse al grupo. Conseguir la continuidad a través de los individuos nuevos, juntarse al grupo.

La cultura se puede observar en expresiones externas como la ropa, la comida, la música… en prácticas rituales y sociales así como en los valores (sistemas de justicia, de parentesco, de herencia, etc.)

Clifford Geertz refiriéndose a la cultura y la sociedad (o como él dice a la estructura social) dice: " la cultura es la trama de significados en función de la cual los seres humanos interpretan su existencia y experiencia, así mismo como conducen sus acciones…".

Pero James Clifford propone pensar más bien en el término "tradición" que en cultura. Es decir que se enfoque más en las coyunturas, en las complejas mediaciones que es posible percibir entre lo viejo y lo nuevo, entre lo global y lo local. Esto permite mirar con luz nueva la relación pasado-futuro. Tradición, a diferencia de cultura, no es un hecho dado sino que se torna en un hecho problemático que lidia con el tema de la modernización. Con el problema de la idea de tradicionalidad con que se define a los pueblos indígenas. Esta resistencia a la modernidad –que no es exclusiva de pueblos indígenas - se explica, según Mahaluf por el avasallamiento de parte de la cultura occidental: "cuando el modernismo lleva la marca de "el otro", no es de extrañar que algunas personas (o pueblos) enarbolen signos del pasado para afirmar su diferencia".

La tradición ha sido vista como opuesta a la modernidad, pero en realidad la tradición puede entenderse ligada a ella, como propuso Marshall Sahlins, que compara el uso de la tradición con el periodo europeo conocido como el Renacimiento que buscando un retorno al pasado dio una rica dinámica hacia el futuro. Esto implica una actitud propositiva, más allá de la tradición por la tradición.

Vista así, la tradición más que como preservación es comprendida como una práctica selectiva transformadora. La pregunta obligada, entonces, es cuánta integración y cuánta innovación puede admitir una tradición sin perder su habilidad de anclar en las raíces. Aparentemente es mucha y los límites parecen ser primero que nada *políticos* y no teóricos.

Esto tiene que ver con el proceso histórico actual, pues a medida que avanza el siglo XXI, somos testigos de un espectacular ascenso de lo que se considera particularidades culturales y de la identidad. La paradoja ha sido planteada ya por algunos autores: la homogenización resalta las diferencias.

## Proyección hacia el futuro

Así como los pueblos indígenas tienen una historia suelen también tener una idea de lo que buscan como pueblo hacia el futuro. Esto nos da pie a ver que en los propios movimientos indígenas ha habido un movimiento hacia un cambio de designación hacia el término "nación", en el sentido "Cultural" del término.

Conciencia de constituir un cuerpo ético-político peculiar que a diferencia de la etnia, no necesariamente es el grupo subordinado. Es decir que a partir de una identidad cultural se usa como premisa, como punto básico de solidaridad para dar lugar a unas acciones políticas. El problema está en su capacidad o incapacidad de aglutinar solidaridades más amplias.

Aquí traemos a colación las reflexiones de Amin Maaluf acerca del poder de las identidades. El autor sostiene que "el mundo está lleno de comunidades heridas que han sufrido la arrogancia colonial…" En verdad el riesgo es también caer en una suerte de paternalismo que tiende a "perdonar los excesos con indulgencia".

En Bolivia, en la actual coyuntura, creemos que es momento de pensar en el futuro, uno que implique apertura, generosidad, ya no resistencia sino creatividad, aunque con esto esté en juego la propia idea de "pueblo indígena". Es momento, pensamos, que es preciso dejar de asociar la pobreza y la dependencia como parte de un destino de los pueblos indígenas. Esto pasa, por superar la idea negativa del mestizaje y cargar el término de nuevos contenidos. Para Neira, por ejemplo el mestizaje es un concepto nómade. Según los autores y los distintos países, mestizaje deja de ser una promesa de mezcla, abigarramiento o solución de una sola identidad étnica, para otros es un interminable juego, combinaciones, recuperaciones y subversiones. Es en resumen un campo de fuerzas y la disposición a aceptar que una cultura es varias culturas. De acuerdo con Levi Strauss, la peor fatalidad de un pueblo es el aislamiento que lo aniquila y momifica. Relacionarse, intercambiar, dar y recibir es el destino de la humanidad rica en

historia, no importa la designación que queramos darle. Podría ser que esta reflexión esté inmersa en un momento de repensar estas identidades, de cuestionarlas, de abrirlas y flexibilizarlas porque es probable que estemos viviendo el comienzo de otro momento histórico.

## Bibliografía


BARTH, Frederik (comp)
1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales**. FEC México D.F. p. 9-49.

CLASTRES, Pierre
1987 **Society Against the State. Essays in political antrophology.** MIT Press, Cambridge, Mass.

CLIFFORD, James
1988 **The Predicament of Culture. Twentieth – Century Ethnography, Literature and Art**. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

COMAROFF, John y Jean Comaroff
1992 **Ethnography and the historical imagination.** Boulder. Westview Press.

GRUPPI, Luciano
1978 **El concepto de hegemonía en Gramsci**. Ediciones de Cultura Popular. México.

LEVI STRAUSS, Claude
1952 **Raza e Historia**. UNESCO. París.

MAALUF, Amin
2002 **Identidades asesinas.** Alianza editorial, segunda edición. España.

NEIRA, Hugo
2006 **Del pensar mestizo. Ensayos**. Ed. Herética.

# Jerarquías sociales e historias locales alternativas

*Ulpian Ricardo López García*

## Introducción

En la presente exposición me referiré a la importancia de las historias locales propias en los tiempos de la difusión de la historia universal. La imposición de una historia universal en las escuelas y en las universidades tiene como efecto imágenes distorsionadas tanto del mundo occidental como del sur. Esto justifica la situación de jerarquías que dificulta la visualización de las historias emergentes locales. Además la situación de clase tiene mucho que ver con las perspectivas. Esto llama nuestra atención y nos motiva a profundizar este tema.

En este contexto es importante aclarar que hubo una serie de discusiones e iniciativas para referirse a la historia de los no occidentales, esto es el hecho de la etnohistoria. Sin embargo en las últimas décadas han surgido iniciativas críticas de intelectuales no occidentales que han propuesto ante el colonialismo hablar de historias locales. Al respecto en los Andes existen elementos que podrían ser importantes para hablar de una historia local alternativa. Pero para llegar a hablar de tales historias es importante romper esquemas y los complejos de jerarquías sociales que son legalizados por la historia universal.

## La etnohistoria

En los procesos de descolonización es importante hablar de la descentralización de la historia universal, la cual estaba centralizada en el cono norte. Además desde allí se difundía una historia, con el nombre de historia universal para el resto del mundo. Se hacía ver que las sociedades occidentales tenían historia y los no occidentales tenían etnohistoria.

Desde la perspectiva occidental se denominaba etnohistoria a las historias de los no occidentales. Según esta visión la etnohistoria supone tanto el hecho colonial y trata de superarlo. En 1950 la etnohistoria se institucionaliza en EEUU. con la creación de la American Society For Ethnohistory y su revista Etnohistoria.

La etnohistoria es definida por los editores de la revista como "la historia documentada de las culturas y movimientos de pueblos primitivos, con énfasis especial en los indios americanos". Ya "no solo se trataba de rescatar la llamada prehistoria de los pueblos perdidos". Algunos etnohistoriadores trabajaban con documentos legales buscando resolver reclamos indígenas con un estado federal que después de cien años de despojo y genocidio quiere reconocer los pocos derechos que les habían sido cedidos por tratados (Thurner, 1998: 460). A aparecido entonces como una etnohistoria aplicada.

En los años 60 algunos antropólogos norteamericanos han querido definirla como una rama de la etnociencia, como el término equivalente a etnobotánica. La etnohistoria "sería el estudio de las visiones o autoimágenes que cada cultura genera acerca del pasado", un concepto que luego será refinado como historicidades étnicas y culturales. Sin embargo el término seguía utilizándose con referencia a culturas prehistóricas o despectivamente llamadas primitivas. No se podía deshacer tan fácilmente de las persistentes críticas en el sentido de que la etnohistoria era una especie de colonialismo, académicamente institucionalizada: reproducía subjetividades y divisiones colonialistas.

## Debates descolonizadores

Luego de que la India emprendió la lucha contra el colonialismo inglés, a la cabeza de Mahatma Gandi, los hijos de las castas superiores indias que estudiaban en las universidades del norte (Europa y Estados Unidos) comenzaron a seguir los debates académicos de descolonización, deconstrucciones y críticas al etnocentrismo occidental e historia universal. Aquí surgen los debates subalternos e intelectuales del sur, que inclusive son tomados en cuenta por las universidades occidentales, en este sentido muchos intelectuales del norte sabían muy bien de las críticas a la historia universal y la importancia de las historias locales que los propios sureños.

La historia subalterna no solo supone el hecho colonial y trata de superarlo, sino que también trata de deconstruir los discursos colonialistas que habían sido instrumentos en la construcción de objetos normalmente estudiados por antropólogos (Thurner, 1992: 21). La crítica subalterna liderada por Spivak (1988) ha obligado a pensar radicalmente la historia universal, desarrollada por occidente y su política colonialista.

Aparentemente los oprimidos siempre necesitaban la mediación de algún otro canal científico, literario y político, que ellos mismo nunca llegarían a controlar. En el fondo, hay una confrontación del lenguaje, voz y palabra escrita en los grupos oprimidos. Suelen ser los intelectuales, los artistas o los que tienen el poder de hacer hablar a los llamados oprimidos. Además, demasiadas veces, cuando logran hacerlos hablar, los hacen hablar para los mismos mundos de intelectuales o artistas.

El paternalismo y complejo de superioridad de los occidentales colonizadores y el complejo de inferioridad de los sureños colonizados estaban legalizados por el lenguaje y con la enseñanza de la historia universal en las distintas instituciones educativas (escuelas, universidades), tanto en el norte como en el sur.

## Crítica a la historia universal

El contenido de la historia universal unilineal mostraba a los pueblos del sur y no occidentales como salvajes, bárbaros y parte del pasado.

En general todavía se habla y se enseña en diversas instituciones educativas una historia universal, en la que los no occidentales (Asia, América…) están subordinados a esta historia universal occidental. Esto quiere decir que la dominación y colonización occidental no sólo eran física, sino también ideológica. Los actuales pueblos del sur están dentro del universalismo como piezas del pasado. Es por eso que las clases dominantes (criollos de tradición hispana) que residían en el sur asumían las inspiraciones (movimientos sociales) del norte, es el caso de la revolución francesa, la revolución rusa, etc. En general se copiaba e imitaba todo del norte (es el caso de la arquitectura, filosofía, música, arte… e inclusive la política).

La misma izquierda criolla tenía la misma mentalidad colonial. Que no percibía o no sentía el pensamiento propio. Esto llega a tal punto de que la historia universal es enseñada sin ningún tipo de cuestionamiento en las escuelas y universidades del sur.

De acuerdo al marxismo la historia es consecuencia del desarrollo dialéctico de la infraestructura económico-social. En la dialéctica de Marx los pueblos del sur, en particular los andinos o incas están como pueblos pre-esclavistas. Aunque posteriormente Marx distingue entre lo que él llama comunismo primitivo y el despotismo oriental.

En cambio los occidentales que atravesaron el feudalismo viven el capitalismo y están en la última parte. Por que en Europa han atravesado luchas como la revolución francesa, el industrialismo y otros cambios. Por lo tanto el encuentro con alguien del sur es el encuentro con el pasado, o con aquel atrasado, tercer mundista, a excepción de alguno que otro intelectual. En cambio el del norte, con toda su lógica de consumo es el adelantado. Así se muestra en diversos medios una imagen distorsionada y tergiversada de atraso y pobreza del sur y una imagen de adelanto y logro, desarrollo y progreso del norte.

Sin embargo los nuevos fenómenos, y más allá de los debates postcoloniales, están mostrando otra dinámica. Por lo tanto las imágenes distorsionadas de la historia universal tienen poco sentido. Por ejemplo habría que reconocer desde la visión de los pueblos indígenas el desequilibrio del mundo contemporáneo occidental. Fenómenos como la globalización, cambio climático, crisis energética, migraciones, luchas por la descolonización, introducen nuevos elementos de análisis social y de historia. En consecuencia habría que notar el surgimiento de nuevos fenómenos sociales que escapan a los esquemas tradicionales, esto no quiere decir descartar la propuesta de la dialéctica, sino más bien profundizar el proceso descolonizador de los países del sur y la descentralización de la historia administrada en los ejes occidentales. El proceso de descentralización de la historia universal tiene que ver con la descolonización, de comprender nuestras dinámicas históricas y los movimientos sociales.

Aunque también habría que considerar la situación de jerarquías sociales, principalmente de intelectuales de clase media o criollos subordinados al occidente no les permite acceder a una historia alternativa y pensamiento propio. Lamentablemente la situación de clase tiene mucho que ver con las perspectivas. Las jerarquías subordinadas, de colonizados, lo único que producen son reacciones emotivas o de jerarquía.

La situación de jerarquías sociales de nuestro país, hace que se reproduzcan una serie de complejos, por ejemplo la clase media y obviamente la clase dominante tiene complejos de inferioridad frente a los

extranjeros occidentales y superioridad frente a los indígenas. Pero la clase media discriminadora es víctima de sí misma, pues de cualquier modo es subordinada. Existe el complejo de la cárcel, este encierro sería de los países del sur. En términos de Foucault (1975) es el caso del prisionero que tiene el complejo de la vigilancia del carcelero, aún en la ausencia de este personaje. También se puede comprender de que el carcelero no está desligado del pensamiento o complejo del prisionero.

Por lo tanto ¿qué perspectiva de la historia tiene la clase media dominante? Lamentablemente hay la idea de reproducir complejos de inferioridad y superioridad, puesto que son víctimas recíprocas de sí mismas de reproducir la subordinación, discriminación y racismo. La iniciativa de pensamiento propio criollo dentro de una ideología dominante occidental indudablemente está subordinada. Por más crítica que aparente, el pensamiento del subordinado está sometido a la ideología dominante occidental.

## Historias locales alternativas

El "pensamiento libre" desde la perspectiva de la historia occidental, está muy ligado al pensamiento del enemigo. En el contexto colonial de los Andes los enemigos de los occidentales fueron los indígenas y su pensamiento. El pensamiento propio del bárbaro o salvaje, según la perspectiva occidental, es el pensamiento del enemigo. El pensamiento del enemigo occidental, es el pensamiento libre del salvaje, del bárbaro, no occidental, lo no civilizado occidentalmente. Su pensamiento es libre y tiene una historia o noción historiográfica totalmente diferente a la noción occidental, por ejemplo la tradición de los elementos mnemónico (quipus, tejidos, iconografía, etc.). Para comprender esta perspectiva indígena se tiene que romper una serie de esquemas y naturalezas aprendidas del occidente (como la tradición de letras).

El ideal sería romper las reglas y salir de este esquema (cuestionando la centralidad de la historia universal y los conocimientos) e ir en dirección de la recuperación de las historias locales y del pensamiento propio. Esto consiste también en el reconocimiento de las historias milenarias que tienen en nuestro caso los pueblos indígenas, puesto que su dinámica no es desde la república, sino es desde más atrás. Me animaría hablar de historias milenarias, memorias dignas de recuerdo aunque, fueron subestimadas y olvidadas.

## El grado cero y las letras en los Andes

La escena de la Conquista , del encuentro (que se reproduce anualmente en Yarwi Qhuya y Challacollo, provincia Cercado, departamento de Oruro) entre el Inca Atahuallpa y el cura Valverde, sin duda un acto de un altísimo valor de significados, resume en primer lugar la resistencia del Inca ante la colonización occidental, expresada en el acto de arrojar al suelo el libro, que en aquel momento funcionaba tanto como el símbolo de una religión siempre autonombrada como superior, y en segundo lugar de una cultura diferente basada en soportes mnemónicos de cuerdas y textiles.

Las interpretaciones subrayan el fracaso de Atahuallpa ante el funcionamiento de los libros, en tanto fue incapaz de decodificar sus signos y reconocer su valor. Críticos como Cornejo Polar han puesto énfasis en observar el lado inverso, vale decir, subrayar que la escena de Cajamarca inicia el fracaso de los libros y letras occidentales y la institucionalidad literaria basada en la exclusión y la violencia. Al mismo tiempo plantea la vigencia de los textos andinos de tejidos, quipus y prácticas culturales.

Esta interpretación es fundamental, pues desde ese momento queda claro "la irrupción de la escritura en los Andes", no sólo puede entenderse como el nuevo ingreso de un nuevo sistema de representación sino, sobre todo, como un agente de autoridad, poder y colonización cultural.

El encuentro entre hispanos y andinos o la escena de la conquista, en la dinámica de los pueblos andinos implica también una propia interpretación del evento. Es así que los que intervienen en el drama de la conquista han reelaborado constantemente las versiones que han agarrado la versión de los cronistas, en algunos contextos los actores han asociado el evento con la memoria de los Incas y sus poderes. Esto es sin duda parte de la conciencia de historia de las comunidades de Challacollo y Yarwi Qhuya. Por lo tanto la reproducción del evento tiene que ver con el triunfo también de los textos andinos y la fortaleza de los andinos.

Otra interpretación es también la continuación de los textos andinos, pues en los relatos del encuentro del Inca con los españoles es que los andinos saben leer otro tipo de textos, tal es el caso de los tejidos y quipus. Esto es interesante, pues muchos historiadores toman a los quipus como fuentes de historia. De ahí el desafío es seguir con la profundización del estudio de los quipus y los contextos de repertorios locales.

## Conclusiones

El pensamiento no está desligado de la historia, para hablar de una historia alternativa es importante romper las reglas y pensar como piensan los sujetos que pertenecen a las tradiciones locales.

En los Andes existe una larga historia de los pueblos y una propia manera de interpretarla, que poco se conoce debido al prejuicio de las clases sociales. La clase media colonizada no vislumbraría una historia local alternativa porque está sometida al occidentalismo y universalismo. Se tendría que romper reglas y naturalezas occidentalizadas en los países de los colonizados.

## Bibliografía

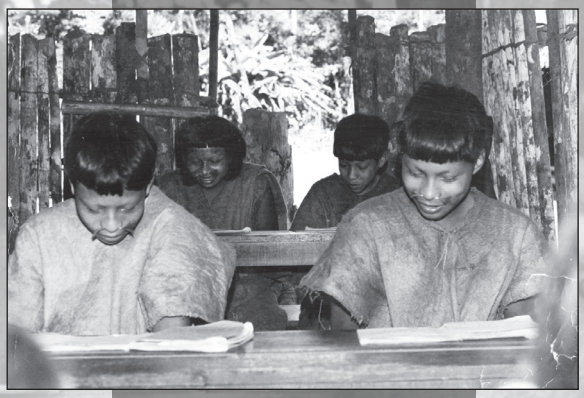
BEYERSDORFF, Margot
1998 **Historia y Drama Ritual en los Andes bolivianos (Siglos XII-XX)**. La Paz: PLURAL, UMSA.

CORNEJO, Antonio
1994 **Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas**. Lima: Editorial Horizonte.

FOUCAULT, Michel
1975 **Vigilar y Castigar**, RJ: Vozes.

SPIVAK, Gayatry Ch.
1988 "*¿Can the Subaltern Speak?*", Wedge, 7.3 (1985) 120-130 y en Cary Nelson & Lawrence Grossberg, eds., **Marxism and the Interpretation of Culture**, London, Macmillan.

THURNER, Mark
1992 "**Después de la Etnohistoria: encuentros y encuentros entre discursos antropológicos e históricos**". Apuntes.



# lingüística, oralidad y educación intercultural bilingüe

# Diccionario del español de Bolivia

*Patricia Rivero de Oporto*[1]

## Presentación

> *"Una vez le preguntaron a Lévi-Strauss qué le gustaría que se conservara en caso de perderse todos los documentos de una cultura, y él dijo: sus diccionarios." ("La democracia de la lengua", en La Jornada Semanal, México, 16.02.97)*

El hecho histórico del descubrimiento, conquista y colonización de América continúa repercutiendo aun ahora en determinados campos, como en el de nuestro idioma, por ejemplo, a principios del siglo XIX, los americanos conseguimos nuestra independencia política y económica de la metrópoli peninsular, pero -dos siglos más tarde- seguimos aún atados al español trasatlántico, al que se habla en la región de las Castillas, La Vieja y La Nueva, y, sobre todo, al de Madrid. En efecto, y con mayor fuerza a partir de la creación de la Academia Española, la normatividad sobre la lengua viene dictada desde afuera para los hispanohablantes. La distinción entre el español verdadero; es decir, central y hegemónico, y las desviaciones regionales o periféricas, y la diferencia entre el "buen uso" y el "mal uso" del idioma han calado tan hondo, que tenemos la sospecha, si no la certidumbre, de que hablamos mal. Y esta idea ha penetrado profundamente en nuestro subconsciente a través de la educación tradicional, formal y alienante.

Buena prueba de lo anterior es que los hispanohablantes, desde el siglo XIX, empezamos a componer diccionarios de provincialismos o de regionalismos, o sea de solecismos y de barbarismos, y lo seguimos haciendo en este siglo. Desde hace mucho tiempo, padecemos de una incapacidad ideológica para asumir la lengua española como propia. Si no lo hacemos, continuaremos teniendo un injustificado sentimiento de inferioridad, a pesar de que, para la mayoría de la población de nuestros países, el español es nuestra lengua materna, el vehículo de nuestra comunicación intersubjetiva, y de que nuestras más altas expresiones literarias han alcanzado una elevada calidad estética (Borges et al.)

Los diccionarios de regionalismos recogen, habitualmente, el léxico más exótico "folclórico", lo que no está en los diccionarios del español general, y dejan de lado un sinnúmero de voces (que tampoco están en estos diccionarios generales), sin las cuales hablaríamos una lengua a medias, mutilada, estereotipada, descolorida e insípida. Por esto es necesario que recojamos en un diccionario de nuestra lengua todas las voces, giros, locuciones, etc. con los que nos comunicamos cotidiana y eficazmente los hombres y mujeres de esta parte de América.

El proyecto de elaboración del Diccionario del Español de Bolivia se fundamenta en la siguiente hipótesis sociolingüística:

> "Podemos aprehender el léxico de nuestra lengua si investigamos los niveles diastráticos de ésta: el nivel estándar o culto, canonizado en la lengua escrita y literaria; el sub estándar, sobre todo coloquial; y el no estándar, formado por el habla de las regiones, los dialectos locales y las jergas".

Para recoger este léxico, debemos crear un "corpus" representativo (fundado en la hipótesis) del español de Bolivia, mediante la selección aleatoria de 1000 textos de 2000 palabras cada uno, tanto escritos como orales, lo cual da un total de 2.000.000 de ocurrencias.

Los materiales del "corpus" serán sometidos a un analizador gramatical automático (AGADEB) que es capaz de reconocer diversas formas canónicas de palabras, resolver la mayor parte de los casos de homografía que se presentan entre ellas y agruparlas en tipos estadísticos. Además, realizará diversas tareas, tales como: leer los textos y analizarlos morfológicamente; obtener una sintaxis rudimentaria de las relaciones de dependencia; contar las ocurrencias y efectuar cálculos estadísticos para proporcionar una lista alfabética de los vocablos y las concordancias, que proveen los contextos en que aparecen todas las palabras del "corpus", de los que se obtienen, finalmente, las definiciones. Este analizador tiene la

1 Licenciada en Lingüística e idiomas

particularidad de que se basa en el manejo algorítmico de sus elementos y no en un gran "diccionario de máquina", previamente marcado, como se acostumbra en este campo de la lingüística computacional.

Esperamos obtener un diccionario estadístico de tipos léxicos, compuesto por datos cuantitativos de frecuencia absoluta, frecuencia relativa entre géneros y dentro de géneros, frecuencia corregida (dispersión) e índices normalizados de dispersión para cada tipo léxico.

En posesión de estos resultados, podemos elaborar un primer diccionario del español boliviano fundamental; es decir, el que usamos con más frecuencia, y, sobre esta base, un diccionario escolar. Después, fraccionaríamos el Diccionario usual de Bolivia; y, en una fase final, el diccionario integral o total de la lengua nacional. Este diccionario no es diferencial ni de regionalismos, y aunque en el contexto amplio de la lengua española es un "diccionario dialectal", en el contexto boliviano es un diccionario integral de la lengua nacional.

Este diccionario proporcionaría la nomenclatura del vocabulario boliviano actual, un conjunto de marcas lemáticas para interpretar los usos, según el contexto discursivo de todas y cada una de las entradas y definiciones de las diversas acepciones de los vocablos, ajustadas al uso real, con abundantes ejemplos. Por eso, tipológicamente, no es una obra para especialistas en la lingüística, sino un diccionario dirigido al público, un diccionario social.

En síntesis, este proyecto de investigación y redacción lexicográfica tiene objetivos descriptivos, normalizadores y educativos.

## Justificación de la elección temática

### Punto de Partida

La lexicografía boliviana se desarrolló bajo la orientación de la praxis empírica, con ausencia de una teoría lexicográfica y de una práctica bien fundada en el arte de elaborar diccionarios (técnica y metodología). La elaboración de diccionarios siguió dos vertientes: por una parte, desde una óptica peninsular, la orientación purista y normativa de la lexicografía española tendió a considerar al Diccionario de la Real Academia Española como representativo del español general que se habla en las dos orillas del Atlántico; por otra parte, desde una óptica hispanoamericana, se considera que nuestros usos son desviaciones de la lengua estándar, provincialismos, barbarismos y voces corruptas. Y, en esta virtud, se produjeron diccionarios dialectológicos o regionales, de carácter diferencial: curiosos vocabularios que recogen unidades léxicas exóticas o "folclóricas", que no están recogidas en ningún diccionario general.

La hegemonía del DRAE, vigente durante dos siglos y medio, está hoy seriamente cuestionada. Nuevos enfoques de la lexicografía –que permitieron el proceso de esta disciplina en otras lenguas modernas, como el inglés, el francés o el italiano-, pugnan hoy por transformar la práctica lexicográfica de la lengua española.

En Hispanoamérica, es notable el aporte del Colegio de México para el proceso de la lexicografía moderna. Los lexicógrafos mexicanos, dirigidos por Luis Fernando Lara, impulsaron el Proyecto de elaboración del Diccionario del Español de México, con el propósito de reflejar el léxico mexicano como "lengua nacional" y mostrar las modalidades escritas y orales, cultas y coloquiales, urbanas y rurales.

Esta experiencia nos permite plantear el Proyecto de la elaboración del Diccionario del Español de Bolivia, bajo los mismos criterios de singularidad léxica aplicados a nuestro país.

### Nuevos Aportes

- Superar la concepción de los diccionarios dialectales, de carácter diferencial, mediante una visión integral del léxico del español boliviano.
- Valorar real y objetivamente el dialecto del español boliviano, resaltando sus características culturales y lingüísticas.
- Elaborar el Diccionario del Español de Bolivia (DEB) como diccionario de la "lengua nacional" contribuyendo a una unidad social, cultural y política del país.
- Construir, a partir de la realidad boliviana, un diccionario social, de uso general, y no un diccionario lingüístico para especialistas y eruditos.
- Concebir el DEB como un conjunto homogéneo y representativo de los diferentes dialectos regionales

del español boliviano.

- Concretar un Diccionario Funcional que garantice la comunicación tanto a nivel popular, familiar y coloquial, como a nivel técnico, científico, culto y literario.
- Determinar empíricamente, a través de la interpretación de un estado de lengua, la norma que rige el español boliviano, dejando de lado las normas académicas ajenas a nuestra idiosincrasia cultural y lingüística.
- Elaborar un Corpus del Español de Bolivia (CEB) en base a documentos escritos y documentos orales del acervo léxico nacional, recogidos en todas las regiones del país.
- Contribuir con el CEB a la elaboración del corpus del Español de Hispanoamérica para:

  - Elaborar el Diccionario del Español de América.

  - Identificar la norma del español de Hispanoamérica y determinar sus variantes.

  - Elaborar el Diccionario del Español (común a España y a América)

## Relevancia para el país

Nuestro proyecto pretende:

- Lograr que los bolivianos tomemos conciencia de que el español es nuestra propia lengua, la que refleja una faceta de nuestra identidad cultural, social y lingüística.
- Deslindar la norma prescriptita peninsular, representada por el DRAE, de la norma culta nacional, y aportar, de este modo, al enriquecimiento del español general.
- Contribuir a la producción de textos de enseñanza y al mejoramiento de los materiales de la Educación Intercultural Bilingüe, recurriendo al significado usual de las palabras, a nivel nacional, regional y local.
- Contribuir a la educación, produciendo diccionarios escolares, fundados en el Diccionario Fundamental y en el Diccionario Básico del español de Bolivia.
- Mejorar los materiales para la enseñanza del español, como segunda lengua, en las áreas urbana y rural del país.

## La lexicografía que demandamos

> "Ciertamente, lo ideal sería el inventario total -no el diferencial- del español hablado en cada país americano. Pero, tu empresa es hoy demasiado ardua para no presentarse como utópica. En México ya existe, desde 1971, el proyecto de Luis Fernando Lara: Diccionario del Español de México, con una riquísima documentación. Contentémonos, pues, por ahora con lo que se ha hecho en esta línea lexicográfica que he descrito del español de América, y bendigámosla por la lección que está dando a los diccionaristas españoles de nuestros días, porque esa línea nos enseña cuánto hay que abandonar y cuánto hay que innovar para la lexicografía futura de la lengua española". (Seco, 1995: 74).

Las consideraciones del renombrado académico Manuel Seco nos muestran el camino que tendría que seguirse en la lexicografía hispanoamericana y española actual. De una parte, abandonar la línea lexicográfica impuesta por la Real Academia, con su Diccionario selectivo, prescriptito y polifuncional, y de otra, dejar la corriente lexicográfica hispanoamericana de elaborar diccionarios diferenciales y contrastivos, por un proyecto de gran envergadura para conseguir un inventario integral de la lengua, recogido en un Diccionario general e integral del español. Para conseguirlo es necesario asumir la orientación que la lexicografía mexicana ha señalado con el Proyecto del Diccionario de México. Este proyecto tiene ya importantes frutos, el último de los cuales es el Diccionario del español usual en México (1996), elaborado con la documentación de un corpus y un procesamiento estadístico-gramatical, y sobre la base del Diccionario fundamental de México (1982) y el Diccionario básico del español de México (1986). Es un proyecto que algunos países, inclusive España, acogieron con satisfacción y beneplácito.

También nosotros nos plegamos a este esfuerzo -con el Proyecto del Diccionario del Español de Bolivia- para renovar, mejorar y promover la lexicografía del español, en general, y del español boliviano, en particular, teniendo en vista los desafíos de un nuevo milenio.

## Formulación de los problemas e hipótesis de trabajo

### Problemas de política lingüística

En Bolivia, no existe una política lingüística respecto al español que hablamos los bolivianos. Por esta razón, tampoco existe un diccionario social que represente la identidad nacional del español boliviano.

### Problemas lingüísticos-lexicográficos

Nadie se ha planteado aún la tarea de elaborar un Diccionario usual que documente el vocabulario, tanto escrito como hablado (popular, familiar y coloquial), de las variedades estándar, subestándar y no estándar del español que hablamos los bolivianos y además, que permita reconocer, sobre la base de la realidad empírica, la unidad y las características de la diversidad de la lengua española en Bolivia, tanto en las ciudades capitales de departamento como en las provincias.

No existe un Diccionario integral del español de Bolivia que proporcione una nomenclatura de su vocabulario actual, según el contexto discursivo de todas sus entradas.

### Problemas educativos relacionados con la Lexicografía

No existe un Diccionario fundamental del español boliviano que se reduzca estrictamente al vocabulario mínimo necesario para comprender un texto de carácter general, útil, además, para producir textos escolares de nivel primario.

No existe un Diccionario básico que incluya el vocabulario de la lengua estándar del español boliviano, con una consideración particular del léxico de libros de texto, de ciencias sociales y naturales, útil, además, para comprender y producir textos escolares de nivel secundario y superior.

Bolivia carece de diccionarios escolares del español boliviano, fundados en una base de datos que recoja un repertorio representativo de textos escritos y textos orales transcritos de grabaciones del español de Bolivia, como instrumento pedagógico esencial del aula, para mejorar el entendimiento del niño en su proceso natural de adquisición del léxico en el nivel de formación básica (primaria) y media (secundaria).

Bolivia no ha producido todavía un diccionario del español boliviano que sirva de consulta en el proceso de formación y uso de la lengua culta, científica y técnica dentro de la enseñanza del nivel universitario o superior.

## Estrategia metodológica

### Aspectos generales

Nuestra metodología se funda en la investigación lexicográfica del Colegio de México, en dicha investigación se consideró que el método estadístico es el más apropiado para realizar sus objetivos. Por esto tomamos esta herramienta como base de este estudio y formulamos la hipótesis sociolingüística fundamental que contempla la creación de una base de datos cimentada en la estratificación social de la lengua oral y escrita en tres niveles: ***Lengua Estándar (60%)*** (lengua culta, *literatura* como novela, cuento, ensayo, teatro, etc.; *periodismo* tales como reportajes de autores bolivianos, editoriales, artículos ya sean estos políticos, sociales, culturales, religiosos, deportivos, policiales, etc.; *ciencias* como agronomía, química, medicina, biología, historias, pedagogía, educación, antropología, arqueología, derecho, economía, geografía, sociología, etc.; *artes* y *comunicación audio-visual* como danza, música, artes gráficas, drama, cine, publicidad, radio y televisión, etc.). ***Lengua Subestándar (10%)*** (lengua sub-culta, periodismo, revista, novela popular, teatro popular, novelas rosa, conversaciones y discursos grabados de radio y televisión). ***Lengua no estándar (30%)*** (textos regionales, antropológicos, jergas, etc.)

Posteriormente, con el fin de obtener una muestra representativa que refleje la riqueza lexicográfica del universo heterogéneo de nuestro país, tomamos en cuenta las ciudades capitales para la conformación del "corpus" del Español de Bolivia (CEB), integrado por 2.000.000 de ocurrencias, tomadas de 1.000 textos, seleccionados aleatoriamente, de diversos autores, para eliminar los estilos individuales.

Las fuentes escritas nos dan un porcentaje del 62% y los discursos orales un 38%, que garanticen la aparición del mayor número de vocablos y que muestren los distintos niveles y géneros que componen el CEB, actualmente se está trabajando en la creación de la Base de Datos.

Finalmente, el "corpus" obtenido será sometido al "Analizador Gramatical Automático del Español de Bolivia" (AGADEB), que facilitará el trabajo, realizando diversas tareas, como ser: organizar la captura de materiales, leer los textos y realizar el análisis morfológico de éstos, obtener una sintaxis rudimentaria de relaciones de dependencia, una cuenta de ocurrencias, una producción de resultados cuantitativos y de concordancias de palabras y, por último, efectuar una serie de cálculos estadísticos que nos proporcionará la lista alfabética de los vocablos y el contexto en que aparece cada palabra. Este documento es indispensable para llevar a cabo la redacción de los artículos de nuestro diccionario. La lista final obtenida será la base para la elaboración del Diccionario estadístico del español de Bolivia que dará lugar a distintos volúmenes, según los propósitos de nuestro plan lexicográfico y del tipo de destinatario al que vaya dirigido el diccionario.

## Bibliografía


AITKEM SOUX, Percy
1998. **Filosofia de La Religión de los Incas**. La Paz: Sitampa.

ALBARRACÍN JORDÁN, Juan
1999 **Los ancestros de Tiwanaku**. La Paz.

AMARO CHOQUE, Felix
1978 **Racionalización de los asentamientos humanos en la Microregión Apolo**.

ARZE, José Roberto
1993 **Manual de Bibliografía**. Cochabamba: Fundación Universitaria Simón I. Patiño.

ASOCIACIÓN BOLIVIANA DE ASTRONOMÍA OBSERVATORIO ASTRONÓMICO NACIONAL DE TARIJA
1996 **Universo 40 Memorias de la VII Convención Regional de Observadores de la Liada 4-6 Noviembre de 1994 Tarija Bolivia**. La Paz: OFAVIM.

BARRENECHEA ZAMBRANA, Ramiro
1988 *"Manuscritos medievales o condiciones enclaustrados"*. En: **Revista de Bibliotecología y Ciencias de la Información**. Año 1. Nº 1.

BOERO ROJO, Hugo
1980 **Descubriendo Tiwanacu**. La Paz: Amigos del libro.

BRAVO PEÑARANDA, Waldo
1989 **El Mundo de la Psicología**. La Paz: URQUIZO.

BRUZONIC, Erika
1989 **El color de la memoria**. La Paz: Don Bosco.

CAMPO, David del
1977 **Física**. La Paz: Bruño. Tomo II.

CAÑIPA DE SANABRIA, Ana Marlene
1988 **Recetas de comida regional boliviana**. La Paz: PROINSA.

CARRANZA SILES, Luis
1992 **Antropología Pedagógica**. La Paz: Juventud.

CRUZ AUFRÉRE, José
1976 **Tratado General de Lexicología Castellana**. Cochabamba: Universitaria UMSS.

FORTÚN, Julia Elena
1961 **La danza de los diablos**. La Paz.

LARA, Luis Fernando
1979 **Investigaciones lingüísticas en lexicografía**. México D.F.: El Colegio de México.
1990 **Dimensiones de la lexicografía. A propósito del Diccionario del Español de México**. México D.F.: El Colegio de México.
1994 *"Tipos de definición lexicográfica en el Diccionario del español de México"*. En: **II Encuentro de lingüistas y filólogos de España y México**, Salamanca, Universidad de Salamanca.

# Implementación de un Sistema de Información Geográfica (SIG) para un Atlas sociolingüístico cultural de las cuencas del río Desaguadero y lago Poopó

*María Isabel Abán Botello*

## Introducción

Este estudio está focalizado en el espacio socio geográfico de las cuencas lacustre del Poopó y del río Desaguadero. En su extensión abarca todo el eje acuático del altiplano central comprendido entre los departamentos de La Paz y Oruro.

El río Desaguadero constituye la única salida fluvial del lago, y recorre cerca de 400 Km., hasta su desembocadura en el lago Poopó. El Poopó es un lago que se desplaza de acuerdo al volumen de agua que capta, durante el periodo lluvioso y en función a los aportes procedentes de los ríos Desaguadero y Márquez.

En este sentido debemos indicar que una información adecuada de los recursos naturales, la actividad humana y el idioma que se desarrolla en una determinada región, es sin duda, uno de los primeros pasos hacia la estructuración de cualquier proyecto, y en este contexto, el presente trabajo intentará dar los parámetros por lo menos iniciales para el mejor uso del territorio utilizando los Sistemas de Información Geográfica.

## Importancia

El presente trabajo plantea un estudio completo y multidisciplinario a través de un equipo de profesionales, donde cada uno de ellos debe aceptar una posición hacia un objetivo común sin que pierda su individualidad y carácter propio. A partir de la necesidad de llevar adelante un Atlas sociolingüístico cultural de las cuencas del río Desaguadero y lago Poopó mediante el manejo de Sistemas de Información Geográfica, este debe estar enmarcado dentro de proyectos de desarrollo regional ya que almacena, analiza y despliega datos del mundo real con el propósito de ayudar a tomar decisiones, por lo tanto, tienen que estar ligados con los procesos de desarrollo y debe ser parte fundamental en los estudios de planificación regional. El atlas constara de información geográfica, hidrográfica, económica, demográfica, suelos, turismo y especialmente la relación de lenguas o idiomas que se hablen en las cuencas mencionadas.

Mediante la utilización de los sensores remotos (fotografías aéreas e imágenes satelitales), el trabajo se realiza con mayor eficacia porque permite una buena planeación del mismo y posibilita la selección de sitios de muestreo o de investigaciones mas intensivas en el campo. Muestra relaciones espaciales que no se pueden observar en el campo, con el empleo del SIG, el trabajo a realizar se puede hacer en el menor tiempo, disminuye el trabajo de campo, porque buena parte de los límites entre unidades pueden delinearse en imágenes de satélites y además se tiene una visión de conjunto con respecto a los factores sociodemográficos y socioeconómicos de la región.

## Objetivos

### Objetivo general

- Implementar un Sistema de Información Geográfica (SIG) para un atlas sociolingüístico cultural en las cuencas del lago Poopó y el río Desaguadero, con el propósito de contar con material educativo que oriente el proceso docente educativo hacia la calidad educativa.

### Objetivos Específicos

- Elaborar un mapa temático sobre la distribución de las lenguas o idiomas en las cuencas del lago Poopó y río Desaguadero.
- Identificar el comportamiento de los factores sociodemográficos, socioeconómicos de la cuenca del lago Poopó y río desaguadero.

- Obtener un diagnóstico sobre los recursos naturales y su relación con la actividad humana (Ecoturismo)
- Elaborar mapas temáticos de las diferentes variables sociales (población, educación y salud) y físicas (uso actual de la tierra, vegetación, etc.)
- Ofrecer los mapas como recursos didácticos del proceso docente educativo.

## Marco teórico

### Sistemas de Información Geográfica (SIG)

Los Sistemas de Información Geográfica (SIG) son básicamente herramientas informáticas que procesan y analizan datos con algún componente espacial.

Una definición más completa considera un Sistema de Información Geográfica como un conjunto de herramientas diseñado para la adquisición, almacenamiento, análisis y representación de datos espaciales.

Una característica fundamental de los SIG es que trabajan con mapas y, a diferencia de otros programas que también lo hacen, como son los de topografía, los de cartografía digital y los sistemas CAD; los SIG, pueden manejar operaciones de análisis espacial y sus atributos almacenados en el propio sistema, que permiten obtener nuevos mapas a partir de una única fuente de datos.

### Atlas

Un atlas es una colección de mapas o documentos cartografiados que se preparan especialmente para brindar una información global o lo más completa posible sobre los accidentes geográficos (montañas, sierras, cordilleras, llanuras, valles, ríos, arroyos, lagos, lagunas, penínsulas, bahías, puntas, ensenadas, albuferas…), las demarcaciones políticas (regiones, subregiones, provincias, municipios…), características ecológicas particulares (zonas de vida, monumentos naturales, ambientes especiales, asociaciones climático-vegetales…), sistema nacional de áreas silvestres protegidas (parques nacionales, reservas científicas, santuarios de fauna silvestre, vías panorámicas…), asentamientos humanos (capital del país, capital de provincia, ciudades, aldeas…), manifestaciones culturales, monumentos históricos, reservas antropológicas y cualquier otra información que resulte relevante para dar a conocer los recursos naturales y las potencialidades económicas de una nación.

#### *Importancia de los mapas para el proceso enseñanza-aprendizaje*

Su importancia es indiscutible para la enseñanza a todos los niveles y para la planificación del desarrollo de un país o una región. Casi todos los países del mundo tienen un atlas geográfico y algunas regiones con referencia específica.

### La geografía

La geografía debe estudiar el diseño que sobre ella ha trazado el hombre con su desarrollo social e histórico. Y, de hecho, el propio nombre de esta ciencia así lo demuestra: 'geografía', del griego geo (tierra) y grafía (diseño). Sin embargo, esta ciencia presenta hoy un marco más amplio, pues incluye el estudio de una parte sustancial de un conjunto de fenómenos que influyen precisamente en aquel diseño; fenómenos climáticos, de agrupamiento humano, de explotación de los recursos naturales y su transformación, etcétera, así como su misma distribución''. ''En cierto modo, la formación de las naciones con sus estados han sido el resultado de la acción de los fenómenos naturales sobre los grupos de hombres, pero también ha derivado del modo como estos hombres se han organizado entre sí. La geografía, pues, se ocupa de todo ello y estudia las características físicas de cada nación como consecuencia de la estructura que la idiosincrasia de sus habitantes le ha proporcionado''.

> ''Si la geología es el estudio de la tierra en sí misma, en su realidad natural, la geografía sería el estudio de la interpretación particular que el hombre ha dado a aquel análisis primordial. Y esa interpretación ha sido sumamente variada, lo cual hace que la geografía abarque un ámbito de estudio extraordinariamente pluralista, acorde con la diversidad humana. Pierre-Joseph Proudhon, en la primera mitad del siglo XIX, señaló que la primera gran característica de la especie humana organizada socialmente, era la pluralidad, signo de unas cualidades positivas que el hombre debe conservar frente a los intentos de uniformatización. ''Hoy, con el gran desarrollo tecnológico alcanzado y las posibilidades que ello implica para los colectivos humanos, la geografía con sus conocimientos, puede contribuir decisivamente al progreso social en la perspectiva de mejorar los hábitat, las relaciones entre los diversos grupos de hombres (las naciones) y las de éstos con la naturaleza''.

Es así que tomando como primer enfoque, la importancia de la geografía viene a ser el bastón para la relación sociolingüística cultural de una región, en este caso, las cuencas del río Desaguadero y del lago Poopó.

## Metodología

Antes de aplicar la metodología empleada en el presente trabajo, se debe indicar y definir las connotaciones que implica un SIG.

Por tanto un SIG se lo define como un conjunto de métodos, herramientas y actividades que actúan en forma coordinada y sistemática para recolectar, almacenar, validar, actualizar, manipular, integrar, analizar extraer y desplegar información, tanto gráfica como descriptiva de los elementos considerados con el fin de satisfacer múltiples propósitos .

La metodología empleada en el trabajo que se propone, es el diseño de una herramienta técnica de información cuyos componentes serán: mapas temáticos, tablas, datos, y gráficos estadísticos generados por medio de un SIG que pueda analizar los problemas y necesidades de las cuencas del Poopó y Desaguadero.

## Fuentes

En las fuentes teóricas se plantea lo siguiente:

- Trabajo de gabinete.- se procede a recolectar datos o información sociolingüística, sociodemográfica y socioeconómica del área de trabajo (población, educación, salud y servicios) y de las unidades de mapeo. Por otro lado, preparar las encuestas de acuerdo a los diferentes factores que inciden en la distribución de la lengua.
- Trabajo de campo.- en esta fase se realiza la verificación y validación de la información obtenida en la recopilación bibliográfica y cartográfica.
- Elaboración del SIG.- en una primera fase se debe recolectar, almacenar, analizar y desplegar datos del mundo real con el propósito de ayudar a tomar decisiones, es decir, el SIG ayuda a tomar decisiones de aporte a la investigación.

Por otra parte, en las fuentes empíricas están:

- Observación.- que aporta en los diferentes factores socioculturales.
- Entrevista.- con un breve esquema realizado en el trabajo de gabinete
- Cuestionario.- de acuerdo al contexto de la lengua.

## Desarrollo

### Presentación de mapas

Los mapas están organizados en rubros temáticos por sección municipal y provincial:

- Mapa de la sección municipal con la inclusión de datos sociolingüísticos, en el que se consignan las lenguas habladas en el municipio.
- Mapa de la sección municipal y provincial con datos poblacionales, incluyendo edad, género, y otros de importancia poblacional.
- Mapa de la sección municipal con datos hidrográficos.
- Mapas de la sección municipal y provincial con datos de los recursos naturales.

## A manera de conclusión

Nuestro estudio expone los datos más importantes a nivel local, inexistente al presente como recurso didáctico en el proceso docente educativo de las unidades educativas de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero

La implementación de los mapas con diversos datos constituyen valiosas fuentes de información a todo nivel: estudios, escolares, munícipes, etc.

Estos datos son de mucha utilidad para los municipios, las comunidades y las autoridades política-administrativas a efectos de programas y proyectos de desarrollo socio-económicos.

Saberes andinos con los mapas de los municipios hace un efectivo aporte sociocultural para el desarrollo del ecoturismo local y regional.

## Bibliografía

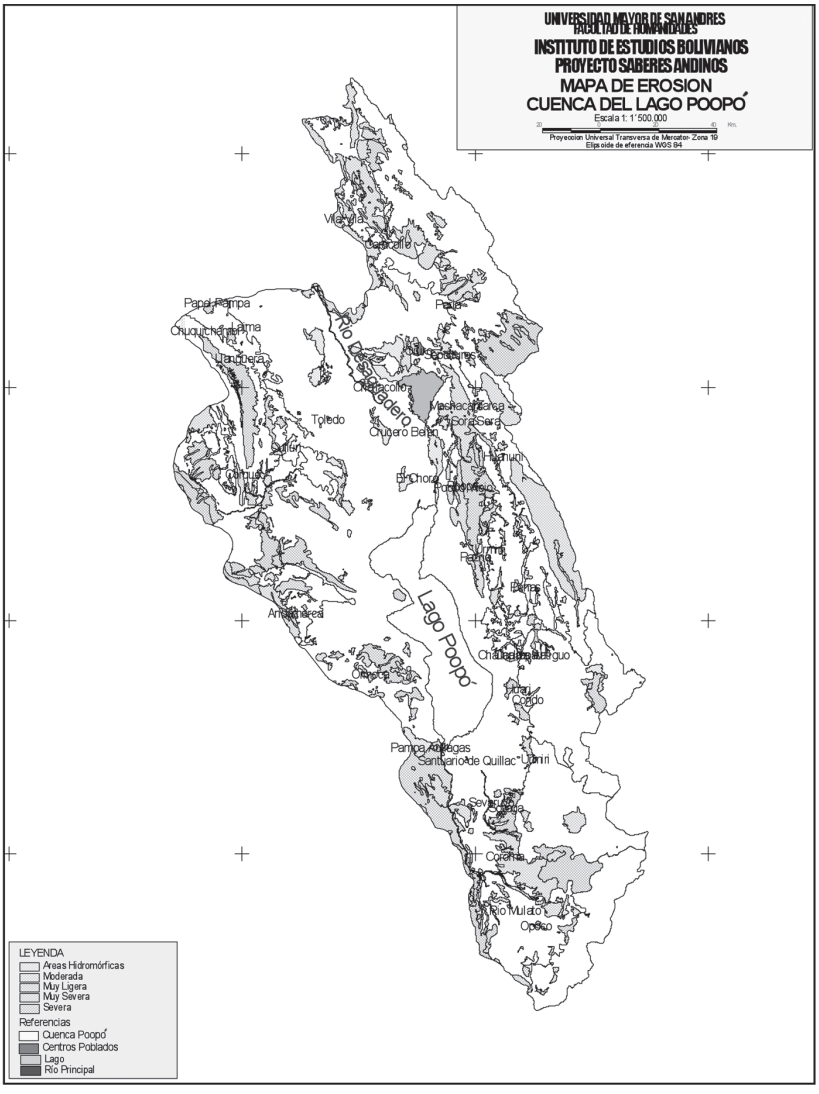

BOSQUE, Joaquín
2004 **Sistemas de información Geográfica y localización de instalaciones y equipamientos**. RA-MA.

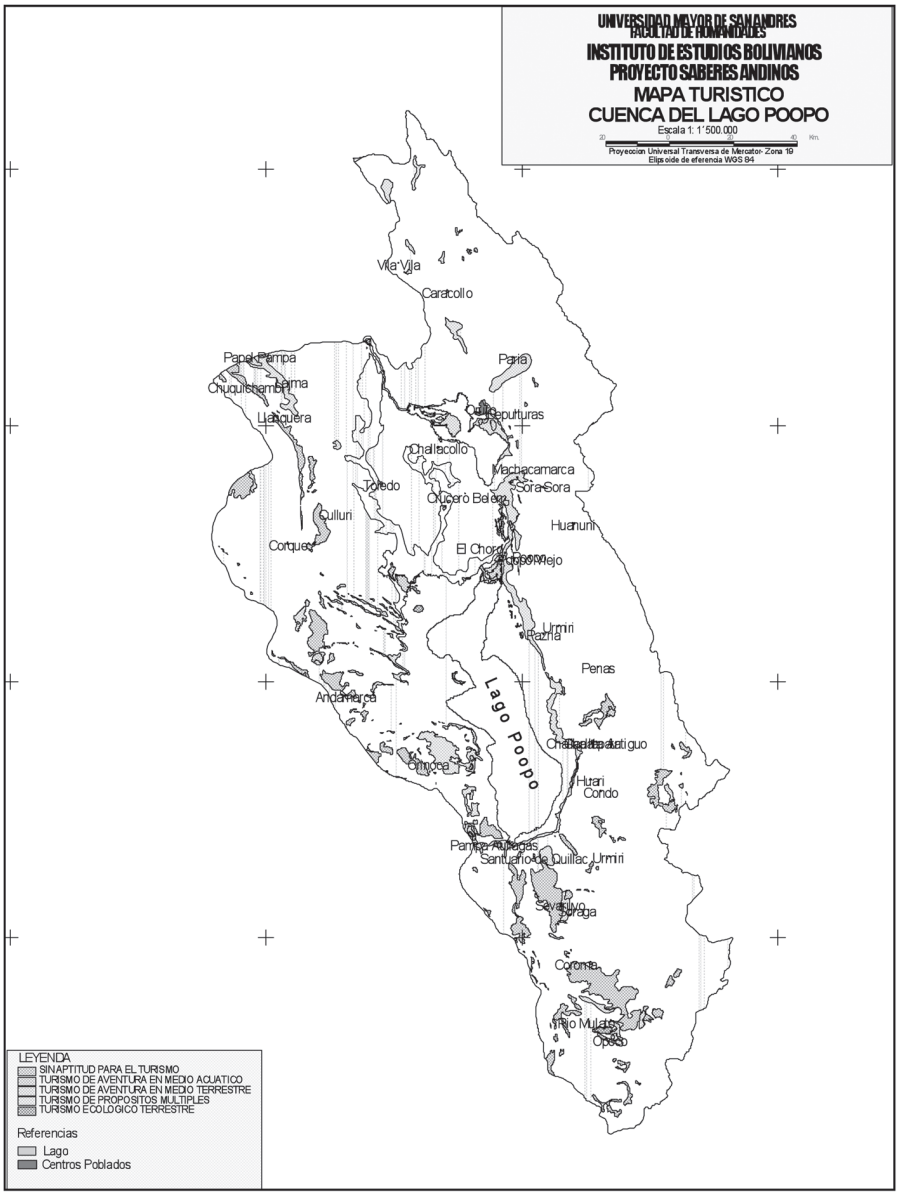
ORDÓÑEZ, Celestino
2003 **Sistemas de información Geográfica**. RA-MA

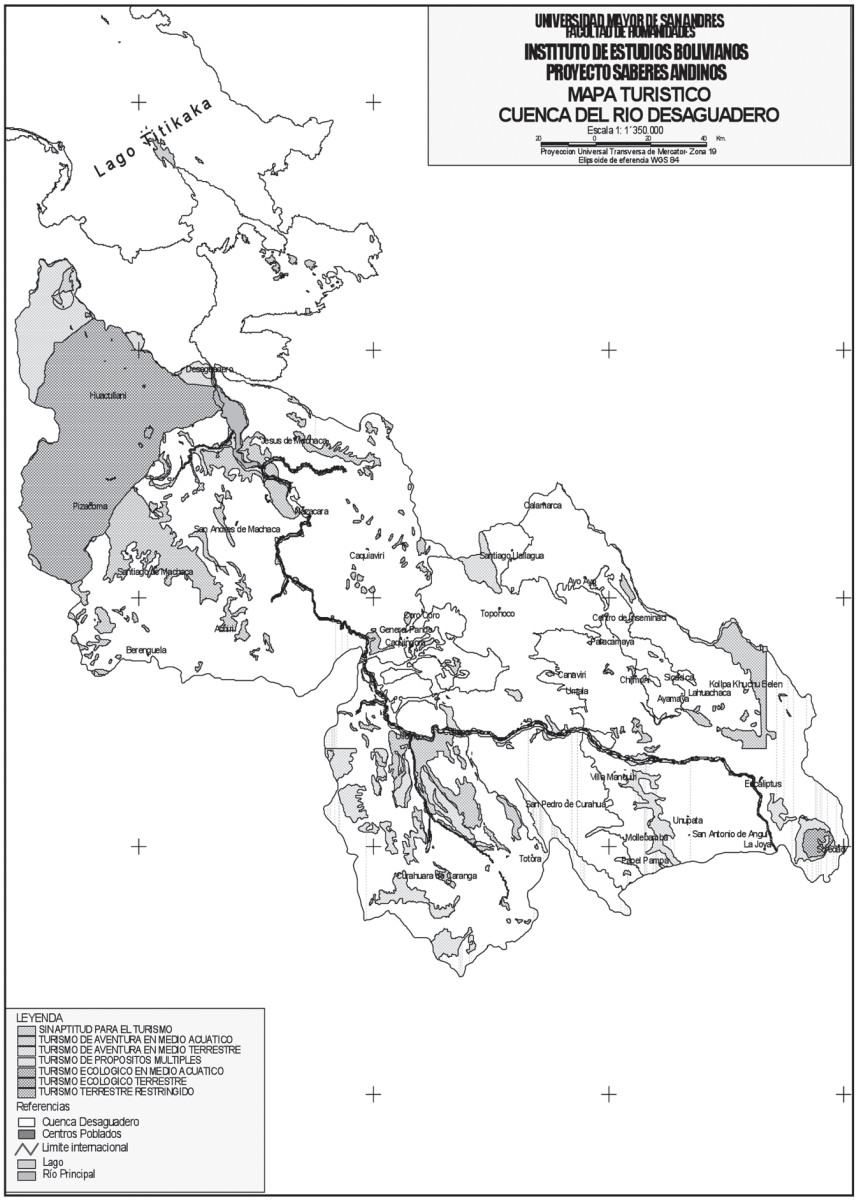
MONTES DE OCA, Ismael
1997 **Geografía y Recursos Naturales de Bolivia**. La Paz: EDOBOL.
2005 **Enciclopedia Geográfica de Bolivia**. La Paz: ATENEA.

SANABRIA, Juan Carlos
**Texto de Principios básicos de Cartografía Temática**.

SANTIAGO, Iván
2005 **Texto de Fundamentos de ArcGIS versión ArcView**.

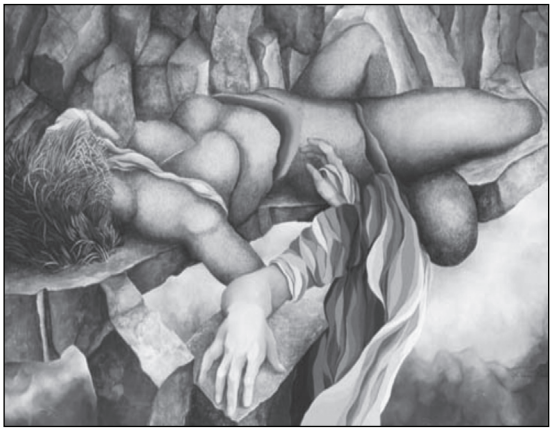




UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
FACULTAD DE HUMANIDADES
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS
PROYECTO SABERES ANDINOS
MAPA TURISTICO
CUENCA DEL LAGO POOPO
Escala 1: 1'500.000
Proyeccion Universal Transversa de Mercator- Zona 19
Elipsoide de referencia WGS 84
Vila Vila
Caracollo
Paria
Challacollo
Machacamarca
Sora Sora
Toledo
Culluri
Huanuni
Corque
Urmiri
Penas
Lago Poopo
Andamarca
Huari
Condo
Coroma
LEYENDA
SIN APTITUD PARA EL TURISMO
TURISMO DE AVENTURA EN MEDIO ACUATICO
TURISMO DE AVENTURA EN MEDIO TERRESTRE
TURISMO DE PROPOSITOS MULTIPLES
TURISMO ECOLOGICO TERRESTRE
Referencias
Lago
Centros Poblados


UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
FACULTAD DE HUMANIDADES
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS
PROYECTO SABERES ANDINOS
MAPA TURISTICO
CUENCA DEL RIO DESAGUADERO
Escala 1: 1´350,000
Proyeccion Universal Transversa de Mercator- Zona 19
Elipsoide de eferencia WGS 84
Lago Titikaka
Desaguadero
Huaquiñani
Jesus de Machaca
Pizaroma
Mocara
San Andres de Machaca
Santiago de Machaca
Caquiaviri
Asuta
Berenguela
Calamarca
Santiago Llallagua
Topohoco
Centro de Esperanza
Caravini
Chirapa
Sipesipe
Kalipa Khuchu Belen
Lahuachaca
Ayamaya
Villa Manquiri
Eucaliptus
San Pedro de Curahuara
Umupata
Molle Kkabe
San Antonio de Angulo
La Joya
Totora
Patasi Pampa
Curahuara de Carangas
LEYENDA
SIN APTITUD PARA EL TURISMO
TURISMO DE AVENTURA EN MEDIO ACUATICO
TURISMO DE AVENTURA EN MEDIO TERRESTRE
TURISMO DE PROPOSITOS MULTIPLES
TURISMO ECOLOGICO EN MEDIO ACUATICO
TURISMO ECOLOGICO TERRESTRE
TURISMO TERRESTRE RESTRINGIDO
Referencias
Cuenca Desaguadero
Centros Poblados
Limite internacional
Lago
Rio Principal

# Axiología Etnoeducativa: reflexiones sobre la incorporación del valor aymara para una Educación Intercultural y Nacional.[1]

*Daniel Tola Calle*[2]



## Antecedentes

La historia de las antiguas y grandes culturas del territorio boliviano, tal vez es una historia que aún se está escribiendo y reescribiendo, con nuevos matices, nuevos instrumentos sociales, y nuevos descubrimientos sin duda que están por edificarse aún. Siendo más concretos, tal vez esta frase explica mejor esa visión telúrica de los habitantes de los Andes:

> "La tierra de los aymaras era una tierra vasta, poblada desde hace milenios y cuidadosamente reconocida y cultivada. Tanto en las alturas como en los cerros, como en los valles y los yungas, como en los ríos y lagos hasta la misma costa oceánica, el pueblo aymara iba domesticando y poblando el espacio, poniéndoles nombre a los pasajes e identificándolos con las huellas de la palabra y del trabajo. Cada **ayllu**, cada **marka** tenía así acceso a una variada gama de recursos que le permitían obtener los productos que dan al hombre la vida y la salud"[3].

Es un panorama interesante del entender y de la relación del ser humano con su entorno. Aunque este entender seria muy pronto reducido a casi nada, ya que toda esta armonía estaba amenazada con otra forma de vida con la llegada de la Colonización del territorio, denominado hoy, América. Colonización que no durará mucho. Las causas son variadas, pero sin duda la primordial será siempre el entender. Una nueva forma de entendimiento surgía en las colonias, no se creía más en la devoción al monarca imperial sino que se buscaba otra forma de vida esta forma se denominaría: República. Los antiguos habitantes del territorio también lo entendían así aunque su puesto en estas repúblicas o nuevos estados no fue la más correcta ni justa; aún se mantuvo en ese estado deplorable de inercia humana. Reinaga resume bien estos hechos cuando escribe:

> "Desde la fundación de la República nos viene repitiendo la leyenda que: el indio alcanzara su liberación con el alfabeto occidental. Y desde la reforma agraria se ha añadido otra leyenda, que: el alfabeto no sólo que liberará y lo incorporará a la 'sociedad civilizada'; sino que le dará el Poder. Ambas leyendas son fraude; engaño. Una delincuencia que a mansalva se descarga contra los más sagrados intereses de nuestra raza."[4]

Una carencia y urgencia, a la vez, se presentaba el derecho como ciudadano. Eran pocos los que poseían este título; para poder ser considerado dentro los parámetros de lo "civilizado" era necesario cumplir con los requisitos que se imponían sin consideraciones de ninguna índole. Una vez más el entender domínante se orientaba a la toma del poder cultural y material, aunque su moral era sin dudar de doble cara:

---

1 Para entender y emprender con mayor certeza lo que este encabezado representa y significa se tendrán como guía las siguientes preguntas que sin duda son referentes fundamentales: *¿Qué es pesar a Bolivia desde Bolivia?, ¿Qué es el pensamiento desde Bolivia?, ¿Qué es la ciencia desde Bolivia?, ¿Qué es la educación desde Bolivia?, ¿Qué es hacer pedagogía desde Bolivia?,* sin duda en estas pocas páginas no se llegaran a contestar estas preguntas, lo que si en verdad interesa es emprender para comprender.

2 Egresado de Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. E-mail: daelrevphil_raza@hotmail.com

3 THOA, 1988: 7-8.

4 Reinaga, 1970: 61.

> "La justicia criolla tenía pues una doble cara; por un lado se proclamaba la 'igualdad' del indio ante la ley (y por eso se le extendían títulos de propiedad privada), pero por otro lado se utilizaban todos los subterfugios fraudulentos para expropiarle su tierra, negándole el derecho a defenderse y a hacer cumplir las propias leyes criollas"[5].

No sólo que se estaban perdiendo los valores culturales sino también los materiales y vitales. Todo este proceso histórico de conquista y toma del poder cultural, ha sido un proceso totalmente desfavorecido para el antiguo habitante del territorio. Ha sido tal el etnocentrismo, por parte de los invasores, que se ha llegado a considerar al originario y a sus usos culturales como estériles e inapropiados para el mundo moderno; por esta razón, estas culturas inferiores merecen ser subordinadas y exterminadas:

> "La cultura europea se ha construido por muchos siglos en base al instrumento de la escritura, como vehículo dominante y para almacenar y transmitir información. Cuando se encuentra frente a una cultura que había desarrollado métodos alternativos para poder desarrollar las mismas funciones, el europeo tiende a pensar que 'antes de su llegada' existía un ritmo de cambio casi geológico en su lentitud. Este problema se agrava por el 'tiempo centrismo' de nuestra perspectiva en el siglo XX; siempre buscamos subordinar la experiencia de las generaciones pasadas a la nuestra, como si ellas fueran solamente 'momentos constituyentes' de nuestra propia percepción del tiempo."[6]

Es este tipo de entendimientos los que han llegado a pensar que la única salida es lo foráneo, lo extranjero por excelencia es mejor, es la tara que muy a menudo, incluso en los intelectuales de talla y renombre, se escucha. ¿Es acaso este el destino que se a deparado para los habitantes de esta tierra?

> "El que esto escribe cree que el sólo medio de apresurar la civilización de nuestros países nuevos es ponerlos en inmediato contacto con el pensamiento y esfuerzo europeos".[7]

Lo peor de este entender, poco alentador en materia intercultural por su puesto, es que ensalza y menosprecia por completo a ciertas clases sociales, incluso les dota de características innatas, que desde su punto de vista físico, biológico, etc., no cambiaran nunca y tampoco merecen cambiar, es mejor el sedentarismo, así se obtendrá mayor poder:

> "Podemos, pues, decir que el pensamiento mestizo que es el único que existe con alguna seriedad en América, es del todo europeo; infantil, impaciente, desordenado, pero del todo europeo. Y decimos que es único que existe, 1º porque el **[indio]** por sus íntimas condiciones sociales, económicas, educativas, etc., **[no piensa],** y 2º porque el blanco puro nacido y crecido en América, aceptamos que por desconocidas de la ciencia, alcanza una rápida degeneración que parece anularlo para todo esfuerzo serio, mental u otro."[8].

Gracias a este tipo de entenderes la gran mayoría del país fue excluido, pero no sólo ellos, también su gran conocimiento, su sabiduría fue poco a poco desmantelada y su ciencia fue reducida a folclore o a mito. No se permitió el desarrollo ni de un lado ni de otro, siempre con la indeferencia de criaturas temerosas de su desaparición, no se permitió el cultivo de los saberes. Y no es de extrañar, si sus mismos intelectuales lo justificaban de una u otra manera, aferrándose a los saberes europeos.

.

> "Los campesinos fueron simétricamente excluidos de los beneficios de la educación porque en un régimen en que el poder político se hallaba en manos de clases minoritarias cuyo poder económico radicaba, precisamente en la explotación de las grandes mayorías, no podía existir un propósito sincero de extender la educación. Siempre se explota mejor a un campesino o a un obrero ignorante, que a aquel otro que conoce sus derechos". [9]

Se advierte que en este éxodo de discontinuidad y dicotomías ha existido un sin fin de relaciones culturales, pero siempre cargadas de lamentaciones. Las relaciones culturales que hasta aquí se señalaron sólo han sido de dominio y de empoderamiento a cualquier costo. Se han desconocido muchos conceptos, se ha derrumbado incluso la esperanza, pero aún así la fuerza vital, resistente y luchadora de los antiguos habitantes de este territorio aún perdura en esta actualidad. Han pasado por conquistas, guerras, dictaduras, violencia, expropiación y todos los males que el ser dominador trajo consigo, pero aún están aquí, en su tierra, en su mundo. La pregunta sería ¿por qué no quieren marcharse? Habría un sin fin de

5 THOA, 1988: 15
6 Bouysse-Cassagne et al., 1987: 99.
7 Tamayo, 1944: 16. (lo resaltado es nuestro)
8 Idem. Pág. 112.
9 Código de la educación boliviana. 1955: 22

respuestas, algunas conocidas y la gran mayoría desconocidas, la cultura es dinámica, relacional, se construye cada día. Pero hay algo que perdura siempre: sus valores y es lo que toca descubrir.

## Itinerario obligado

Antes de empezar es bueno aclarar que esta reflexión tiene en sus primeros momentos pretensiones de alcanzar un nivel del pensamiento filosófico de la educación en Bolivia. Ya que es una necesaria tarea el emprender, debido a las particulares características de este país, por eso Reinaga, escribía:

> "La revolución es filosofía; la revolución es la revolución del pensamiento. Porque sólo el pensamiento cambia al hombre y al mundo del hombre. No son las manos que elaboran, que hacen las cosas, las que gobiernan el pensamiento, el cerebro; el pensamiento no sale de las manos; el pensamiento sale del cerebro"[10].

Referirse a una pedagogía de cualquier región geográfica del mundo (Pedagogía alemana, Pedagogía cubana, Pedagogía boliviana) es inmediatamente hacer alusión al tipo de ser humano al cual se esta formando, es rebelar el tipo de filosofía con la cual se actúa. Esto sucede en todo proceso pedagógico y educativo.

> "El hombre no es el centro el eje del universo. El antropocentrismo, el egocentrismo es un error, una falsedad, una mentira"[11]

No puede existir alguna región que sea totalmente pura, homogénea, al menos en las sociedades humanas esto es lo que sucede. Por lo cual la diferenciación y alteridad siempre estarán presentes. Entonces, lo ideal es llegar a contener los ideales de armonía social en un marco de respeto mutuo, denominado también intercultural:

> **"**No se puede uniformizar conforme a un solo modelo de nación un pueblo que es constitutivamente multicultural. Por ello es que si se quiere producir una nueva revolución, tiene que revolucionarse también la subjetividad y esto implica una revolución pedagógico cultural que ya no parta de los modelos occidentales, sino desde nosotros mismos.**"**[12]

En casi la última década del siglo XX (aunque es difícil precisar el tiempo exacto en el que el pensamiento filosófico andino se expresa formalmente) surgen varios movimientos humanos tanto de ideas, pensamiento y acciones. Estos movimientos se concentran principalmente en los grupos que en algún momento fueron (y aún siguen siendo) olvidados, desconocidos o definitivamente no fueron tomados en cuenta en el cuerpo social, político, intelectual e incluso en la *"historia"* de Bolivia. Aunque han existido varios intentos por "reinsertar" a estos grupos al sistema social a través de políticas de acción social, la educación entre ellas, (en esta época la Reforma Educativa). A pesar de estos intentos aún no se ha podido consolidar efectivamente la "reinserción" social de estos grupos ¿Cuál es el o los motivos? Sin duda que son varios. Tan sólo uno de ellos es el hecho de no lograr entender la lógica y el pensamiento originario, étnico y/o autentico de los grupos desplazados. Tan sólo un ejemplo por demás didáctico para comprender este asunto es el siguiente:

> "La creación de la pedagogía nacional no puede menos que hacerse bajo la dirección de una eminencia científica europea; pues no hay que ilusionarse sobe un punto, y es que en Bolivia no existe la enseñanza, ni elemental ni superior."[13]

Estas acusaciones tan directas reafirman la importancia de este proyecto; entonces llegar o tratar de aproximarse a las estructuras básicas de este pensamiento (que en el fondo es un pensamiento filosófico andino) es de vital importancia, no sólo por el aporte teórico – abstracto, sino, porque todo este conocimiento rescatado puede y debe ser el que guíe las acciones culturales y pedagógicas auténticas del ser andino (aymara) y boliviano. En otras palabras, el identificar la axiología etnoeducativa andina aymara, rescatar ese conocimiento puede ser el empiezo de mejores programas y proyectos de educación, mejor pensados y con mayor detalle.

Así, esta investigación pretende ante todo conocer, en una primera *aproximación, la axiología etnoeducativa*[14] *andina, específicamente aymara*. Porque ninguna cultura es ajena a las apreciaciones

10 Reinaga, 1987: 70
11 Idem. Pág. 69
12 Bautista, 2005: 107-108
13 Tamayo, op. Cit. pág. 15.
14 Este enfoque-propuesta es un intento de contribuir y fortalecer al pensamiento filosófico de esta región del mundo. La axiología etnoeducativa es pues (o pretende ser), en términos sencillos una metodología de construcción y un instrumento de aplicación conceptual, debe llegar a niveles de reflexión profundos sobre los procesos actitudinales de los sujetos, sobre esos actos que aparentarían menor importancia, sobre los conceptos de valor que una determinada construcción socio-cultural humana tiene sobre su entorno interno y externo. Esto con una clara visión de fortalecer, al mejor entender, del proceso educativo desde la caracterización del valor o lo que es lo mismo desde el "pensamiento motriz" de los sujetos.

axiológicas y porque no llegar a definir al "TODO" a partir del valor. Es cierto que llegar a interpretar al mundo -en este caso andino- a través del *valor*[15] es una tarea ardua, pero será de gran valor para la interculturalidad, ya que se compararan elementos tradicionales con elementos, llamémoslos así, modernos y actuales de las actividades sociales de los individuos, y los insumos rescatados y reflexionados serán la base de la propuesta de educación intercultural.

Con esto es necesario reflexionar científica y filosóficamente sobre el *valor* (o etnovalor). Sólo así se puede llegar a describir categorías conceptuales que en un momento no fueron tomadas en cuenta o se desconocieron como tal. Pero no sería suficiente la sola reflexión, *es necesario valorar y comprender en la realidad,* en los procesos sociales, e incluso en algunos en procesos apartados de la escolaridad, la dirección, circulación y manifestación de los valores aymaras; sólo así, se tendrá sostenibilidad de los resultados encontrados. La ciencia y el conocimiento no son lineales sino patrimonio de la humanidad, no pueden ser reducidos a formalismos pre-supuestos. Y la ciencia con el conocimiento y pensamiento filosófico no son absolutismos globalizantes y hegemónicos, éstos son diversos y únicos en su contexto cultural.

Por eso no se puede hablar de un sólo pensamiento regente como se lo ha venido haciendo con los *metarelatos euroccidentales*[16]. Tampoco se pretende llegar a etnocentrismo, por el contrario este tipo de trabajo deben abrir las puertas al diálogo interculturalidad promocionado en las últimas décadas.

"El problema, entonces no está en cambiar de palabras, o sea de conceptos y categorías, sino de producir contenidos nuevos de conceptos y categorías cuyas abstracciones pre-supongan nuestros horizontes de cosmo-visión y no los horizontes euro-norteamericano-céntricos."[17]

Entonces, lo que pretende esta investigación es entender la naturaleza del *valor*, sus posibles categorías (a manera de tabla axiológica) y su aplicación y/o incorporación a la educación boliviana de manera reflexiva para fomentar cada vez más a la educación intercultural. Por otro lado, a manera de visión, la Axiología etnoeducativa, esta axiología aplicada, es una forma de entender al Ser andino y por tanto boliviano, a la vez que es un elemento más de la permanente y necesaria construcción de la filosofía de la educación[18] ya sea boliviana, andina y/o latinoamericana.

15 Frondizi en su libro ¿Qué son los Valores? explica o da a entender que el valor es una *"cualidad estructural"*. En otras palabras el valor vendría a ser el resultado de la estructura y de la interrelación que existe entre los miembros de la estructura. Así pues, se puede entender que dentro la estructura los miembros comprenden una función específica. Nótese que en esta definición del origen y del que hacer del valor se encuentran varios elementos que llegarían a construir (por el momento, claro está) las apreciaciones axiológicas de lo que en educación podrían denominarse valores. Sin embargo, el verdadero objetivo de esta investigación es identificar conceptual y categorialmente qué se entiende por valor, pero desde la mismidad cultural. Por otro lado, esta definición aparentaría también ser muy funcionalista y pragmática cosa que puede generar mucha discusión al momento de querer aplicar este concepto a este contexto pedagógico-cultural boliviano (y siendo todavía más concretos al contexto andino- aymara). Mucho depende del pensamiento al cual se llegue a entender o por lo menos se intente hacerlo. En fin, todo es una construcción o deconstrucción permanente o contribución a esta nuestra ciencia y pensamiento.

16 Los metarelatos, característicos de la mentalidad moderno-liberal, son esas ideas que han tratado de generalizar y monopolizar al pensamiento mundial. Carismáticos, teocéntricos, paganos, como diría Fausto Reinaga, han olvidado por completo el grado de personalidad e identidad de los seres humanos; Dussel, Sterman, Khuss, Bautista, son sólo algunos de los pensadores que reflexionan sobre el metarelato y cómo éstos han influido en la historia, olvidando a pueblos enteros desvinculándolos de lo que se denomina "universal" por no ser "modernos" o "desarrollados" y con la mente ignorante que los ha caracterizado han denominado a los demás pueblos "incivilizados". Ni que hablar cuado se pretende contemplar a la educación tan sólo con un par de paradigmas o modelos (?) se pretende entender al aprendizaje, generalizándolo y rebajándolo a simple activismo y consumismo sin sentido y las consecuencias, de estos metarelatos, se los pueden observar en la actualidad, sólo vasta darse una vuelta por nuestras calles y comunidades para ejemplificar a viva carne estos resultados.

17 Bautista, op. Cit. Pág. 108

18 Repensar a la educación no es volver a decir lo que se ha dicho, tampoco resistir a la inmediatez de los cambios científicos. En Bolivia como probablemente en Latinoamérica no se ha hecho *lo* pedagógico, tampoco se ha intentado hacerlo, por su puesto que esta afirmación no es compartida por los defensores de Franz Tamayo, esta legión de "pensadores" a lo mucho han hecho historia de la pedagogía o simple retórica etimológica de lo que ellos denominan "ideología andina". Por su puesto que no se puede generalizar con todos los trabajos y experiencias que pueden rescatarse. La historia, el pasado, indudablemente que son importantes y necesarios para construir un buen futuro. Por otro lado, ninguna cultura esta ajena de las apreciaciones de la filosofía, Bolivia también ostenta un modelo de filosofía o al menos defiende un modelo que puede o no ser el que represente a la totalidad; sin embargo, esta otra construcción no pretende ser la que monopolice al pensamiento, más al contrario es un principio más que contribuirá al pensamiento filosófico de la educación boliviana y con una visión expansiva de diálogo y apertura hacia el mundo.

## Incertidumbre pedagógica

En 1910 Franz Tamayo escribía:

> "(…). La verdad es que el indio ha *querido* siempre y ha *pensado* poco. Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia. Sobre todo el aymara. (…), siempre ha mostrado una voluntad inquebrantable que ha contrastado extrañamente, con la falta, en toda su evolución histórica, de un principio rector y organizador de la vida. Es **esta inteligencia india que es problema** para toda pedagogía del porvenir."[19].

A lo largo de la historia de *Bolivia* se ha considerado al habitante nativo y originario de este territorio como un *problema,* se lo ha identificado y calificado como el "Problema del Indio", o lo que es lo mismo, la indianidad frente a la hispanidad, lo que aconteció a su vez con la toma del poder cultural identificado con el racismo y prestigio occidental.

En el último siglo (XX) Bolivia sufrió muchos cambios estructurales. Sin embargo, para nadie es desconocido que las supuestas "revoluciones" y "reformas" en poco han cambiado a la estructura socio-económica y cultural del nativo y/o originario, del indígena que sigue, a pesar de los cambios supuestamente históricos, en estado de pobreza, ignorancia, subsumido y marginado del poder económico ni que hablar de la educación. En fin las reformas educativas se han elaborado con un claro desgano. A pesar de ello, en la década de los 30, nace, o para muchos renace, la Pedagogía Nacional Indígena con la tan famosa, extraordinaria y única experiencia de Warisata, pero no tardó mucho y gracias al pensamiento hegemónico, oligárquico y burgués de la época, hace que decaiga nuevamente la educación indigenal; una vez más la interferencia cultural del horizonte colonial se hacía presente y la educación, que es un patrimonio y conquista de la humanidad, es condicionada por la supuesta "Sociedad boliviana", "letrada" y "moderna".

> "Dicho de otro modo, cuando a lo indígena se lo ve desde la perspectiva occidental o sea europeo-moderna, se lo ve a-priori como inferior y digno de ser superado, olvidando, negando o simplemente borrando."[20]

Naturalmente que en materia pedagógica todo este proceso ha contribuido a construir la Escuela diferenciada: por un lado, la escuela fiscal deficiente y desmantelada, y por otro, la particular, efectiva y montada. De cualquier forma, el resultado es el mismo, se paga y consume por alienación.

La mala interpretación (hasta incluso se podría decir que la nula interpretación) ha hecho que las políticas pedagógicas sean a rajatabla castellanizantes y de desconocimiento de símbolos nativos y por su puesto también de sus *Valores*[21]. Las Reformas no han mejorado en casi nada al mejor entender de una sociedad libre con una educación adecuada a las necesidades de los individuos. La desganada, inapropiada y estéril interpretación del sentido Aymara, Quechua, Amazónico, sin duda que ha ocasionado conflictos y sesgos que no han llevado a nada, es más, se ha desentendido tanto y con mayor ímpetu hoy más que nunca al boliviano. Y es muy importante que se consideren que:

> "Estas representaciones en las que el mundo cósmico y el mundo de los humanos viven en estrecha dependencia constituyen probablemente uno de los fundamentos del pensamiento aymara. Esta correspondencia aclara muchos aspectos de la lógica del tiempo mítico y

19 Tamayo, op. Cit. Pág. 151
20 Bautista, op. Cit. 40-41
21 Esto es evidente, ya que hasta el momento no existe de manera "legítima" y aceptada el pensamiento originario, es cierto que se lo re-conoce pero no se lo considera y no se lo pone al nivel del pensamiento oficial. Varias experiencias han rescatado el pensamiento-pedagógico de esta región del mundo, lo han llevado a la práctica pero siempre han terminado mal por el encuentro brusco a raíz del pensamiento liberal-moderno. Entonces, es urgente llegar a establecer reflexivamente los imperativos categóricos bases de la educación.

> de la vida social. Pero hay más, la dicotomía que acabamos de anunciar (…) plantea un interrogante sobre la función social, y casi podríamos decir política, del mito."[22]

No es de extrañar que el ser de la sociedad boliviana esté tan arraigado a la lógica del *Tener*, el ser boliviano sólo es un ser del tener, su pensamiento se ha encasillado en el interés económico lo que claramente es una abierta exaltación a los valores de la cultura occidental. En toda la historia de la educación boliviana no puede identificarse más que dependencia cultural foránea ya sea por el supuesto desarrollo económico o la nítida y descarada invasión simbólica. No ha existido un verdadero intercambio intercultural interno, por ese motivo, la interculturalidad, ese concepto, no se ha entendido; se valora con sentidos ajenos a esta realidad.

No se ha precisado con claridad ¿Cuál es la naturaleza del país y su destino cultural? Mucho menos se ha pensado en una solución que parte desde la *tierra* como unidad Cósmica del Pensamiento Andino. En ese entendido la educación debe sin precedentes responder a los problemas existentes y existenciales de la vida del ser humano. Aunque en más de las veces la lengua, cultura y símbolos "oficiales", han respondido a una lógica de *supercultura* y pensamiento único, que prima en los actos del denominado Estado.

A pesar de estos desencuentros las cualidades del indígena de este territorio, es decir de Bolivia, denotan un sentido de pervivencia y el destino que ha dibujado con su historia de eternas resistencias. Sin embargo apuntar los defectos o cualidades por lo general no conduce a nada sino se capta en el fondo las causas. Ese es el problema principal, el fondo poco vislumbrado. Y una de esas causas pedagógicas es que:

> "No puede darse una didáctica sin una pedagogía que la informe, la cual es imposible si no está basada en una filosofía de la educación inscrita como parte especial de la metafísica. Por falta de madurez, (…) América ha vivido de espaldas a sus problemas o, a lo sumo, a pretendido solucionarlos con respuestas importadas que mal podían llenar el abierto signo de interrogación planteado por sus urgencias espirituales"[23].

Así, el problema general de la educación en Bolivia y posiblemente en toda la región latinoamericana, es el consumo de *valores* inadecuados en la instrucción o formación pedagógica con fondos públicos y el fracaso y la pobreza, en este sentido, están medidos o explicados por el fracaso de ese consumo. Entonces, existe la apremiante necesidad de un ***Movimiento Político Pedagógico*** que descubra los intereses supremos del pueblo y que los plasme en sentido formal a los ámbitos de discusión académica, pero todo eso sería insuficiente si no se **transforma y materializa** la situación en la que se encuentra *el pensamiento pedagógico* **del pueblo originario**. La nueva filosofía debe ser de servicio y no de simple retórica o ilusionismo *supramaterial*.

## Significado de este pensamiento

La historia del territorio denominado Bolivia, en todo su desarrollo, ha vivido muchos cambios y que estos han conformado el principio fundamental de las actuales estructuras. En todos los países latinoamericanos la historia es el elemento que los conecta, que los une porque en Latinoamérica, a pesar de ser países tan distintos la historia es la que se repite en uno y en otro país. En este sentido las estructuras sociales, económicas, políticas, etc. se repiten por el nexo colonizador que los ha unido.

Entonces, si bien la historia es casi la misma, en estos países latinoamericanos, es fácilmente entender que la historia tiene un fin común que no necesariamente es el de la opresión y dependencia al que se está acostumbrado entender; la historia tiene un fin común para esta región del planeta y es el de *resistir* en la historia o lo que es lo mismo *trascender* o aprender, en la misma historia, a realizar ese destino común.

Ahora bien, salir del estado en el que supuestamente se encuentran estos pueblos no debe partir de supuestos o tendencias foráneas, sino deben nacer de los principales fundamentos que a este territorio le es característico; es decir, la ***resistencia cultural.*** En otras palabras, es pasar de la información recibida hasta ahora por el euroccidentalisno moderno, al *conocimiento auténtico* y verdadero de este territorio. Es cierto que este pensamiento foráneo ha sido demasiado centrista en estas culturas, olvidándolas a raja tabla; y si en algún minúsculo momento del tiempo el foráneo a sabido de la existencia de estos pueblos los ha considerado como sino fueran nada más que inertes objetos. Este tipo de resistencia en el que se identifican estas culturas, y por su puesto también la cultura boliviana, es de carácter ***trascendental*** y por necesidad ***fundamental.***

22 Bouysse-Cassagne et al., 1987: 23.
23 Bolivia. Código De La Educación Boliviana, 1955: VII.

Entonces, este tipo de reflexiones que toma como bases auténticas el *perfil del pensamiento de las naciones originarias*, también sirven para emprender una intensiva y permanente investigación que no sólo descubra sino que **transforme** la situación en la que se encuentra el país y también el pensamiento latinoamericano, todo en función a las necesidades auténticas de estos pueblos que fueron en su momento colonizados; ahora estos mismos países son los que gracias a su auto-emancipación lograran el destino común que les pertenece: *estar* en la historia del mundo, no como dependientes, sino como seres vivos y humanos. Entonces no es necesario profundizar en el nivel de importancia de estas reflexiones filosóficas para el campo de la educación.

Este tipo de reflexiones, importantes en su esencia, son un resultado de la crisis en la que han entrado los modelos euroccidentales, sus supuestos paradigmas poco a poco se desmoronan; con completa claridad demuestran que no pueden ser aplicados en estas tierras, que van más allá del Ser occidental. Entonces, sólo así se puede recrear el pensamiento latinoamericano, el pensamiento que llegará a entender al ser humano, dándole su verdadera posición en la tierra, en el cosmos. La crisis de estos paradigmas modernos ha ocasionado que exista un *consumo inapropiado* de valores, esto ha desembocado en la pobreza, marginación, desempleo, hambre y todo los males que desde occidente han llegado a este territorio (porque aquí esos males no existían) sólo con estas reflexiones necesarias, existenciales, útiles y verdaderas, se puede llegar al diálogo que se ha negado por más de 500 años. Estas culturas latinoamericanas no quieren la "venganza" ni mucho venos caer en los mismos errores que las *culturas colonizadoras* han cometido, sino, buscan estar en su territorio como seres humanos, con pensamiento y con existencia. En esto desemboca la importancia de este esbozo de pensamiento, que más de eso es sentimiento de lucha y pervivencia de un entusiasta educador en proceso de formación.

## El anhelo de este valor es el diálogo con el mundo

Es casi un reto tratar de *explicitar* a la filosofía en la realidad, tratar de encontrar en la realidad los principios que los teóricos, filósofos, encuentran e infieren de la realidad. Sin embargo, la filosofía andina y su directa derivación en la filosofía de la educación es distinta no se aleja del ser humano ni de la realidad, este tipo de filosofía va más allá de esa deshumana visión de filosofía. En este sentido la filosofía de la educación boliviana debe ser de servicio y no de simple retórica. Entonces la manera de viabilizar o vislumbrar este trabajo de *todos* es primero entendiendo la diversidad como una conformación de la *Totalidad*.

Este tipo de axiología aplicada, por supuesto esta orientada al diálogo intercultural, debe servir como un método para llegar al entendimiento de las características necesarias del ser andino, chaqueño, oriental, y de cualquier nacionalidad que habita en este territorio denominado, Bolivia. Esto con una clara visión pedagógica como ninguna, científica de principio a fin y lo más importante pensada en el ser humano boliviano y por tanto mundial; la educación debe ser la respuesta no sólo para una pequeña región del mundo, sino debe ser pensada para todo el mundo. Entonces, la manera de viabilizar este trabajo es a partir del ***currículum intercultural*** como meta, es decir, la axiología etnoeducativa debe ser la que inicie el diálogo intercultural y con esto llegar a ese tipo de currículum mejor pensado y más humano. Será un método de encuentro y descubrimiento permanente.

Las ciencias de la educación pensadas *desde aquí*, desde este territorio, para este territorio, por y con una visión de diálogo humano y mundial, deben ser *verdaderamente* interdisciplinarias y multidisciplinarias, así se puede llegar a tan anhelado ***currículum intercultural***.

El oficio del educador es un oficio tan noble comparable con la del zapatero, quien se dedica a arreglar los zapatos, nosotros no sólo arreglamos sino que vamos más allá: transformamos.

## Bibliografía


ALCOBA ARIAS, Jorge
2005 **La reforma de la reforma, análisis sociológico de la reforma educativa**. La Paz: Graficolor

BAUTISTA S, Juan Jose
2005 **Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano latinoamericano**. La Paz: Pisteuma

BOLIVIA. MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y BELLAS ARTES
1955 **Código de la Educación Boliviana**. Departamento de Publicación y Difusión Cultural

BOUYSSE – CASSAGNE, et al.
1987 **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. La Paz: Hisbol

CAMPERO PRUDENCIO, Fernado
2000 **Bolivia en el siglo XX. Formación de la Bolivia Contemporánea**. La Paz: Offset boliviana

FRODIZI, Rizieri
1979 **¿Qué son los valores?** México

KANT, Immanuel
2004 **Lo bello y lo sublime: metafisica de la costumbres**. Argentina: Libertador

KHUSS, Rodolfo
1997 **El pensamiento indigena y popular en America Latina**. Buenos Aires: Hacette

PÉREZ, Elizardo
1992 **Warisata la Escuela Ayllu**. 2 ed. La Paz: Hisbol/Ceres

PODESTÁ A, Juan
**Etnoeducación**. (material en fotocopia)

REINAGA, Fausto
1957 **Franz Tamayo y la Revolución Boliviana.** La Paz: Casegural
1970 **Manifiesto del Partido Indio de Bolivia**. La Paz: Pib
1981 **Reinaguismo**. Cam La Paz
1987 **La Revolución Amautica**. La Paz: Cam

STERMAN, Josef
1998 **Filosofía Andina**. Ecuador: Abyayala

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA
1988 **El indio Santos Marka T'ula**. 3. ed. La Paz: THOA

TAMAYO, Franz
1944 **Creación de la Pedagogía Nacional**. La Paz: El Diario

# Articulación de saberes andinos en la enseñanza de lenguas nativas en contextos urbanos

*Claudio Marcapaillo Achu*[1]

## Introducción

Es importante articular los saberes andinos en la enseñanza de lenguas originarias en contextos urbanos, puesto que la enseñanza de una lengua implica la presentación de contenidos culturales a los educandos. La misma, tiene el propósito de revalorizar y desenrollar los hechos culturales y coadyuvar el desarrollo cultural, en este caso, las culturas andinas.

La cultura está tejida por una serie de valores productos y comportamientos, así como el proceso comunicativo se ejecuta por una serie de elementos lingüísticos. Es esta intersección, entre lengua y cultura, la que constituye la enseñanza de una lengua con pertinencia cultural, la cual necesariamente requiere de la contribución de un educador con competencia integral en su formación.

Este trabajo se inicia contextualizando las distintas visiones de mundo por las que ha transitado la humanidad. Luego, se especifica la arbitrariedad de la práctica cultural y la práctica lingüística. Se puntualiza la relación de la lengua y la cultura, en la cual existe marcada diferencia entre hablar en una lengua y pensar en culturas distintas y pensar en una cultura y hablar en distintas lenguas. También se contextualiza la relación de la lengua, cultura y educación, en la cual se hace énfasis la importancia de la lengua como dispositivo de interacción social, como instrumento educativo y generador de la competencia comunicativa. Posteriormente se caracteriza, la importancia de la categorización de los saberes al igual que la articulación de los saberes en la enseñanza de lenguas nativas en contextos urbanos.

## Visiones de mundo

Desde la antigüedad, para los grupos humanos, "la visión de mundo" ha constituido el referente de existencia y actuación en su proceso histórico. La visión de mundo puede concebirse como "configuración cultural y ética a través de la cual evaluamos o asumimos ciertos comportamientos, eventos y realidades" (Luque, 2004). La visión de mundo comprende modelos cognitivos convencionales, valores, emociones, escenarios sociales, situaciones, estados de ánimo, esquemas mentales metafóricos y metonímicos, en definitiva, una manera particular de actuar como comunidad o grupo social. De otro modo, la visión de mundo se conoce también como "cosmovisión" (Amodio, 1993), la misma, incluye ideas sobre el origen de la sociedad, la descripción de la realidad natural, espiritual, etc.

En ese contexto, en la historia de la humanidad se identifican las siguientes visiones de mundo de acuerdo con (Medina, 2006).

### La visión abrahámica del mundo

La manera de relacionarse con el cosmos, con los otros, y sobre todo con la esfera de lo invisible. Siendo el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Dios le concede el dominio sobre toda creación; al final de los tiempos, sería juzgado y, luego, si es salvado, tendría derecho a una vida posterior a la muerte.

### La visión mecanicista del mundo

Plantea explicar racionalmente los mecanismos por los que ocurren las cosas de una manera u otra. Aquí, el centro de atención es la razón. A través de las dicotomías sujeto/objeto, mente/cuerpo, individuo/comunidad, cultura/naturaleza fragmentó todo. Siendo el resultado la deshumanización del individuo, la explotación y la destrucción desmedida de la naturaleza.

### La visión cuántica del mundo

Se concibe el diálogo creativo entre mente y materia, la cual constituye la base física de toda creatividad en el macrocosmos, el cosmos y el microcosmos. La mente y la materia se originan uno del otro, siendo el resultado, la complementariedad de los opuestos.

1 Licenciado en Lingüística e Idiomas, Investigador y Docente UMSA y UPEA de La Paz.

**La visión andina del mundo**

Desde la lógica del pensamiento andino trabajados por Montes (1986), Miranda (1996), Yampara (2001), Medina (2006) y otros, la formación dual varón/mujer, aquí/allá, derecha/izquierda, jaqi/yuqalla, etc., sustentada en los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad en base a las transversales espirituales (ajayu) y científicas (yati) generan el arquetipo que conduce al "suma qamaña" 'buen vivir' (Miranda, 2001), siendo éste el enfoque resurgente que obviamente implica el proceso educativo andino como también la construcción epistémica de un conocimiento diversal en cualquier área del saber, pues este enfoque posee cualidades de integralidad, dinamismo, diversidad, experiencias concretas, redes de interrelación, confianza, auditivo-sensitividad y ritualidad (Medina, 2006). En palabras de Heisemberg, la equilibración de verdades religiosas y científicas genera "la íntima conexión entre lo bueno, lo bello y lo verdadero, y solo aquí resulta hablar por primera vez de la vida del individuo como algo dotado de sentido." (Heisemberg, 2000).

Esta forma de 'ver', percibir, conocer y pensar se puede desplegar a través de los siguientes principios según los autores mencionados:

El principio de la relacionalidad es importante para que el ser humano se desenvuelva en relación estrecha con su entorno sociocultural, natural y sobrenatural. El principio de correspondencia conduce a que los seres humanos seamos armónicos en nuestra diferencia. El principio de complementariedad enfatiza el desarrollo personal y la valoración del otro. El principio de la reciprocidad busca el equilibrio contradictorio buscando los vínculos necesarios con los otros. Como puede advertirse, este proceso solamente puede interpretarse desde la visión holística en la que se sustenta la filosofía andina.

**Dimensiones de la visión de mundo**

La mayoría de las actividades simbólicas contenidas en las visiones de mundo, se mediatizan a través del lenguaje. El lenguaje constituye el sistema semiótico eficaz que canaliza los valores, comportamientos y productos culturales. Así pues, según (Luque, 2004), la visión de mundo, tendrá dos dimensiones complementarias:

- La visión de mundo es un reflejo de la realidad en toda su complejidad. Es decir, forma de 'ver', percibir, conocer y pensar nuestro mundo.
- La visión de mundo determina en gran medida la estructura de una lengua, por tanto todos los esquemas e imaginería que en el ámbito cognitivo determinan el componente semántico de una lengua, tienen su base en una visión de mundo determinado.

Es aquí, donde se genera la dualidad lengua y cultura. La lengua se torna elemental para canalizar esa realidad compleja de la visión de mundo. En la mayoría de los casos, los esquemas y la imaginería del ámbito cognitivo se exteriorizarán a través de metáforas, y otras similares, en las cuales la interpretación del significado será decisoria.

## Cultura y la arbitrariedad de la práctica cultural y lingüística

Se entiende por cultura: "todo el conjunto de conocimientos y técnicas que cada grupo posee y que le es necesario para vivir en su ambiente" (Amodio, 1993). De otro modo, "todo lo hecho -material e inmaterial- por el hombre" (Zambrana, 2006). Las variaciones y transformaciones de la misma obedecen a las circunstancias y condicionamientos geográficos, históricos, económicos, políticos, estéticos, axiológicos e ideológicos y, de manera global, a la tradición.

Según la explicación simplificada de Zambrana (2006) sobre la base de (Dasen, 2002a, 2002b; Warnier citado en Belkaïd, 2002); Santillan (2000); Artunduaga (1997) y D'Hertefelt (1992), la cultura tiene las siguientes connotaciones:

- Hacen referencia a significaciones simbólicas ampliamente compartidas en un grupo social, la manera como: organizan su cosmos y el lugar donde viven, establecen relaciones, comportamientos e interpretaciones con los fenómenos naturales, determinan los tiempos y ciclos que rigen a su existencia, tienen una forma de ver, vivir y sentir el universo. El significado de los símbolos está arraigado en el pasado histórico de la comunidad y la concepción sobre su ordenación del mundo, en síntesis, su cosmovisión.
- El bagaje cultural es transmitido de generación en generación, la socialización y la reproducción cultural se producen a través de diversos medios, mecanismos y procesos -adquisición, comportamiento, asimilación- individuales y/o colectivos efectuados de manera consciente o inconsciente.

- El ser humano, como miembro de una sociedad y una cultura, adquiere y comparte valores, significaciones, comportamientos, hábitos y otras tradiciones culturales. Las expresiones culturales confieren identidad y diferenciación entre grupos e individuos. Las culturas están socialmente situadas y localizadas en un espacio geográfico, son relativamente estables en el tiempo que se recrean de acuerdo a su contexto socio-histórico.
- La naturaleza social es inherente al sentido existencial de la condición humana, el ser humano desde que nace y en el transcurso de su vida, establece múltiples relaciones individuales y colectivas. Las relaciones entre seres humanos y con su entorno natural configuran o dan nacimiento a las culturas. A través de algunas manifestaciones culturales se reflejan, encubren y legitiman relaciones de poder entre sus miembros.

### La arbitrariedad de la práctica cultural

Cualquier cultura es una convención, resultado de la suma de otras convenciones (lingüísticas, rituales, simbólicas, de comportamiento, etc.) y cada hecho cultural es, "por tanto, convencional y arbitrario, es un signo que pertenece al conjunto del sistema cultural, que tiene un significado y una función que les son propios" (Miquel, 1997). Resultado de esa arbitrariedad cultural es como nos comportamos diferente en cada cultura. Por ejemplo, en la cultura aymara, cuando se conversa con un desconocido, difícilmente se mira los ojos del interlocutor, mientras que para los occidentales las conversaciones implican necesariamente fijarse en los ojos del interlocutor. En otros casos, en la lengua española el gallo canta "kikiriki", mientras que en aymara canta "qaqarachi"; en aymara, no se puede saludar a los padres por su nombre, pues, resulta insultativo o falta de respeto, mientras que en la cultura occidental, los hijos pueden saludar o nombrarlos a sus padres por sus nombres. En las culturas occidentales la elegancia se muestra a través del traje con corbata, mientras que en las culturas andinas la elegancia se muestra a través de la vestimenta típica. En la visión occidental las mujeres más bellas son flacas y con estatura elevada, mientras que en la cultura andina se concibe como mujeres bellas las que tienen cabelleras largas de estatura regular y medianamente robustas.

### La arbitrariedad de la práctica lingüística

Al igual que la cultura, los signos y sistemas lingüísticos también son arbitrarios. Es decir, las lenguas difieren unas de otras (Rojas, 1997), porque son sistemas de signos autónomos, resultado de convenciones sociales en cada comunidad de hablantes. Las lenguas no son homogéneas, varían dependiendo del condicionamiento espacial y sociocultural. Son arbitrarios, por cuanto, para denominar un objeto, se utilizan distintos sistemas fonémicos dependiendo de la lengua, por decir, en castellano los textos de lectura generalmente se denominan "libro", en inglés "book", en aymara "panka", el término castellano para denominar al espacio donde habitamos es "casa", en inglés "house", en aymara "uta", en quechua "wasi", etc. La arbitrariedad no se limita solamente a la fonología, sino, se extiende a la morfología, léxico, sintaxis, semántica y pragmática.

## Lengua y cultura

La actividad lingüística en su sentido amplio, depende constantemente de las circunstancias socioculturales. "El lenguaje corriente no puede ser considerado independientemente de la cultura a la que sirve de vehículo y dentro de la cual se desarrolla" (Ducrot, 1984). Las lenguas y las culturas, en su funcionamiento histórico real, se encuentran irremediablemente unidas (Lotman y Uspenkij, 1979). No puede concebirse la existencia de una lengua que no esté inserta en un contexto cultural, ni de una cultura que carezca, como elemento fundamental, de una estructura del tipo de la de una lengua natural. Se comprende pues, "cuán importante es la presencia, en el centro del sistema de la cultura, de un manantial tan vigoroso de estructuralidad como es el lenguaje" (Lotman y Uspenkij, 1979).

La lengua y cultura interactúan de manera complementaria en toda actividad humana. Por ejemplo, la lengua tiene "un poder simbólico" (Bourdieu, 1991), porque refleja la expresión de poder en la conducción de un Estado. A través de la lengua pueden canalizarse la homogenización o la heterogenización de las prácticas socio-culturales. El docente organiza las consignas de trabajo a través de la lengua, los rituales de iniciación se realizan mediante la lengua. En definitiva, la lengua es el instrumento fundamental en el quehacer de la vida socio-cultural.

### Hablar en una lengua y pensar distintas culturas

Ahora bien, así como la lengua y cultura se complementan en el proceso educativo, dependiendo de quién aprende qué lengua y en qué cultura, se puede hablar en una lengua y pensar en distintas culturas.

Por ejemplo, para un aymara o quechua hablante, la expresión de dicha lengua será pensada desde la cosmovisión andina; mientras que, hablar aymara o quechua para una persona con lengua materna castellana, será pensada desde la cosmovisión occidental.

Es decir, cuando conversan dos personas de culturas distintas y con lenguas maternas distintas, "corren el riesgo de estar hablando los dos en una lengua y pensando cada uno en la suya" (Miquel, 1997). Para la persona castellano-hablante, que el aymara hablante no le mira a los ojos será signo de inferioridad, mientras que para el aymara-hablante, que le mire a los ojos el castellano-hablante será signo de superioridad. Para el aymara hablante, el aprendiz del aymara que dé un beso en la mejilla no será agradable; contrariamente, para el castellano hablante, que un aprendiz de castellano no le salude con un beso, será falta de cortesía.

**Pensar en una cultura y hablar en distintas lenguas**

Se puede pensar en una cultura y hablar en distintas lenguas. Por ejemplo, cuando una persona que tiene como lengua materna el inglés y como segunda lengua el castellano y quiere aprender la lengua nativa aymara o quechua, escucha la lengua meta, piensa en inglés, luego transfiere al castellano y expresa en aymara o quechua. De manera inversa, cuando alguien es de la cultura andina, tiene como lengua materna el aymara o quechua, como segunda lengua el castellano y quiere aprender el inglés, escucha el inglés, piensa en aymara y/o quechua, transfiere al castellano y finalmente expresa en inglés.

En este caso, se tiene como referente a una cultura y todos los procesos de transferencia semántica a otras lenguas se las hace con el referente de la cultura base. Pero, las lenguas diferirán en su inventario, distribución e incidencia por pertenecer a culturas distintas.

## Lengua cultura y educación

En su sentido amplio, la cultura se canaliza a través de la práctica comunicativa. La manera cómo los individuos interactúan y se relacionan, está construida social e históricamente a través del lenguaje. Esta interpretación sobre la cultura es particularmente útil para entender y acompañar los procesos de enseñanza y de aprendizaje con pertinencia cultural y lingüística. En ese entendido, tanto los profesores como los educandos deben distinguir distintas maneras de entender la relación lengua-cultura y educación. La lengua es el instrumento que viabiliza la internalización de la cultura a través del proceso educativo. Por lo mismo:

a) La lengua será un instrumento de interacción social, que interrelaciona tanto a individuos y grupos socioculturales.

b) La lengua constituirá un instrumento educativo, por cuanto a través de ella se desarrollan las distintas capacidades cognoscitivas, destrezas y habilidades prácticas.

c) La lengua será el elemento primordial en el proceso de enseñanza y aprendizaje de la cultura que a su vez genera la competencia comunicativa del estudiante.

## ¿Qué cultura enseñar?

En nuestro contexto, si bien existe Educación Intercultural Bilingüe en algunas regiones, a través del currículo diversificado se reconoce la integración del elemento cultural en los programas y planes educativos como son los "saberes previos", pero en la práctica, todavía se enseña estos "saberes previos" que constituyen la cultura, de un modo complementario o anecdótico. En los centros de formación, se entiende cultura solamente la adopción de una canción, una danza, una comida, etc. Lo que no satisface definitivamente la visión que se tiene de la EIB.

Esto, implica definir la cultura como "un conjunto de valores, productos y comportamientos" (Abad y Bandín, 2007). Por ejemplo, en la cultura aymara se conciben las siguientes categorías:

a) Valores: la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia, la reciprocidad, en las cuales se exteriorizan la autoestima, el afecto, la ética, lo estético, lo moral, etc.

b) Productos: las danzas, los ritos, las canciones, las tecnologías, las fiestas, las asambleas, el nacimiento, la rutucha, el matrimonio, los ritos, la agricultura, las ceremonias, etc.

c) Comportamientos: las técnicas utilizadas, la manera cómo se relacionan las personas en la expresión de los valores y productos culturales.

## Tipos de conocimientos y saberes

Puesto que a través del proceso educativo se transfieren los conocimientos y saberes, a continuación se presentan las categorizaciones más sencillas de los conocimientos y saberes en su sentido extenso.

Según De Kereki Gerrero (2003), sobre la base de varios autores como: ([Wiig, K., 1999], [Nonaka, I. et al., 1999] , [Bryan-Kinns *et al.*, 1999]), [Paradela, L., 2001], [Gómez, A. *et al.*, 1997], [Poggioli, L., 1997], [Schunk, D., 1997], [Yildirim, Z. *et al.*, 2001]), [Mayer, R., 1992], [Boyett, J. *et al.*, 1999]), etc., propone la siguiente categorización de los tipos de conocimientos:

a) Conocimiento descriptivo: es el conocimiento con el cual se describe una situación, un concepto o una idea.

b) Conocimiento procedimental: es el conocimiento para llevar adelante una acción, procedimiento o proceso.

c) Conocimiento heurístico: representa las lecciones aprendidas, las buenas prácticas y las heurísticas en general.

d) Conocimiento anecdótico: refiere a anécdotas, historias y relatos vinculados a un conocimiento.

Por otro lado, los saberes locales andinos, según Ruíz Bravo et al. (2005) son:

| | |
|---|---|
| Saberes sobre datos y hechos | Información del entorno que no incluye la escuela (animales, plantas, comunidades, barrios, enfermedades, etc. Supone reconocer como 'saber' aquello que es parte de la vida cotidiana. |
| Saberes sobre la historia | Historia local y regional, las luchas, los héroes y las heroínas locales. |
| Saberes sobre la gestión y organización | Conocimientos, habilidades y prácticas sobre la gestión familiar y comunal. Se trata de los procedimientos que se siguen para la organización, así como de los criterios (racionales, climáticos afectivos). |
| Saberes sobre las visiones de mundo | Marcos de interpretación sociocultural, que incluyen las nociones de persona, sociedad, vida y muerte, territorio, las relaciones entre los seres vivos, así como las formas de interpretación y narración del mundo. |
| Saberes sobre los procesos de enseñanza y aprendizaje | Las maneras en que en la zona andina se da el proceso de enseñanza/aprendizaje, es decir las estrategias pedagógicas propias. |

Fuente: (Ruíz Bravo et al., 2005)

Por su puesto, no existe un deslinde conceptual claro entre los conocimientos y saberes, lo cual probablemente sea fuente de otro análisis, lo que concierne aquí es, que, a partir de la categorización de saberes y conocimientos, se diseñen nuevas maneras de presentar el componente cultural en el proceso de enseñanza de cualquier área de conocimiento, particularmente en la enseñanza de las lenguas nativas (aymara y quechua) en contextos urbanos, sean Escuelas, Colegios, Institutos, Institutos de formación de maestros y las Universidades. Por ejemplo, en las universidades, la enseñanza de lenguas nativas debe tener un currículo acorde al área de conocimiento en la cual se enseñan dichas lenguas, no puede concebirse que se presenten contenidos del desarrollo humano en ingeniería, tampoco se presenten contenidos de medicina tradicional en arquitectura.

## Saberes y conocimientos andinos en sus múltiples dimensiones

En su sentido más amplio, los saberes constituyen las distintas capacidades intelectuales y prácticas que los humanos desarrollamos fuera y dentro del contexto educativo de aula. Su práctica puede darse de manera interactiva con nuestros semejantes y el entorno, en todos los momentos de la vida desde que tenemos uso de razón. "Estos saberes previos pueden adquirirse en cualquier espacio y tiempo y en distintas relaciones sociales de nuestro alrededor" (Ruiz Bravo et al., 2004).

En el contexto andino, al margen de la clasificación anteriormente mencionada, los saberes pueden categorizarse en sus múltiples dimensiones, puesto que, los saberes previos están encarnados en personas y costumbres. No se trata de ideas sueltas, sino de prácticas cotidianas que en muchos casos -como hemos señalado- no son reconocidas como saberes por la propia población. Estos incluyen conocimientos específicos pero también habilidades, actitudes formas de comunicar, escuchar, aprender, enseñar. Son pues, saberes que permiten ser/estar en el mundo y suponen diversos niveles de complejidad (Ruíz Bravo et al., 2006).

Estos saberes dependiendo de las dimensiones que engloba, pueden categorizarse de la siguiente manera:

### Saberes sobre la agricultura, ganadería y pesca

Dimensión agrícola: reconocimiento de los tipos de suelo, proceso de producción agrícola, indicadores naturales, tipos y clases de productos. Dimensión ganadera: lugares de pastoreo, procesos de crianza,

multiplicación de los ganados, clases de ganado. Dimensión pesquera: épocas de la pesca, maneras de conservación, tipos de peces.

**Saberes sobre la economía**

Dimensión gestión: ayni, mink'a, waki, sataqa, etc., ahorro, préstamo, negocios, inversión, ganancias.

**Saberes sobre la tecnología**

Dimensión tecnológica: roturar, sembrar, limpiar, cosechar, disecar, almacenar; criar, degollar, eviscerar, disecar, almacenar; trasquilar, seleccionar, hilar, tejer; elaboración de cerámicas; elaboración de instrumentos de labranza. Dimensión medio ambiente: forma de elaborar el queso, forma de elaborar el chuño, formas de elaborar el ch'arkhi, formas de cocción, formas de combinar los alimentos, formas de sazonar, formas de usar los ingredientes.

**Saberes pedagógicos**

Dimensión pedagógica: se aprende haciendo, se aprende mirando, ejemplo de los padres, abuelos/as, hermanos, compadres, etc., las iwxa, etc. Dimensión matemática: enumeración de objetos y animales, clasificación de objetos y animales, medición de espacios y tiempo, etc. Dimensión lingüística: lengua oral, lengua escrita, lecturas semiológicas, discurso.

**Saberes sobre el habitat: espacio geográfico territorial**

Dimensión hábitat: tipos de construcciones, herramientas y materiales. Dimensión geográfica y territorial: los de aquí, los de allá, la comunidad y/o ayllu, la marka, el suyu y los pisos ecológicos; la zona, la ciudad, el departamento, el país, etc. Dimensión de lecturas espaciales: "mirando se aprende", espacios para la siembra, espacios de pastoreo, sistema estelar, etc.

**Saberes sobre el desarrollo humano, la salud y espiritualidad**

Dimensión desarrollo humano: ciclo vital, nacimiento, ritos de iniciación, crecimiento, matrimonio, muerte. Dimensión médica: uso de plantas medicinales, plantas curativas, plantas venenosas, combinaciones medicinales, aplicaciones medicinales, los defectos físicos y psicológicos, etc. Dimensión relación cuerpomente: emoción y afecto entre el que sana y el sanado, curaciones psíquicas y espirituales, manejo de plantas medicinales, terapias, etc. Dimensión espiritual: consejos espirituales, psíquicos, etc.; advertencias sobre espíritus maléficos; advertencias sobre espíritus benéficos, etc., al más allá, etc.

**Saberes sobre las artes**

Dimensión danza, música, artes: canciones de todo tipo, danzas de todo tipo, coreografía de la vestimenta. Dimensión poética: poemas guerreros, poemas rituales, poemas románticos, poemas para animales, etc. Dimensión juegos y deporte: actividades deportivas, tipos de juegos. Dimensión tejidos y trenzados: awayu, ch'uspa, punchu, lluch'u, t'isnu, q'urawa, wiska. Dimensión cerámica: elaboración de utensilios, enseres de cocina, juguetes, etc.

**Saberes sobre la organización política-social**

Dimensión política: la sayaña, el ayllu, la marka, el suyu. Dimensión del liderazgo: Auki/tayka, jilaqata/t'alla, mallku/t'alla, apu mallku/t'alla, qamani, yatiri, amawt'a, etc.; formas de elección y renovación del liderazgo; responsabilidades, obligaciones, etc.

## Articulación de saberes en la enseñanza de lenguas nativas

Una vez identificada las distintas dimensiones de los saberes andinos, la articulación de las mismas en la enseñanza y aprendizaje de las lenguas nativas en contextos urbanos se torna fundamental. Si bien, actualmente, se enseñan las lenguas nativas en contextos urbanos, sean Escuelas, Colegios, Institutos, Institutos Normales y Universidades, todavía dichas experiencias no responden de manera satisfactoria las expectativas de la sociedad. Me parece que el meollo del problema radica, básicamente, en la formación de los facilitadotes, educadores, docentes e investigadores. Puesto que, los formadores requieren la plena capacitación para tener las competencias mínimas en cuanto a los distintos saberes que implica enseñar un idioma. Es decir, el formador, prácticamente debe tener una formación integral y multidisciplinaria tanto

en el ámbito de la lengua como en la cultura. En palabras de Maturana y Varela (2004), el educador debería tener la capacidad de "entrelazar las modalidades populares y las modernas" en la formación del capital humano integral.

En nuestro contexto, el castellano es la lengua dominante y el aymara o quechua, las lenguas subordinadas. Esa subordinación no se limita solamente a la lengua, también se extiende a las prácticas culturales. Los contenidos culturales enfatizan el aprendizaje de la cultura hegemónica y "el papel de las lenguas vernáculas en el aula, constituye un espacio crítico de lucha intercultural" (Howard, 2007). Es ahí donde el estudiante define su afiliación societaria y redefine su identidad cultural. Pero para que eso ocurra, es fundamental la participación del Docente. El Docente es quién debe poner sobre la mesa de discusión estos problemas.

En una experiencia relatada por Howard (2007) en Cochabamba, un profesor de idiomas acudió a diversas estrategias preservar y canalizar el saber andino y validar su misión educativa, por ejemplo:

- Apelar al valor intrínseco del idioma: resaltando lo bello del idioma.
- Apelar a la enajenación del idioma: indicando que nuestro idioma es más apreciado por los extranjeros que por nosotros.
- Argumento moral (ser honestos con uno mismo): haciéndoles entender que no deben mentir, que la lengua materna no se habla, cosa que no se quiere reconocer.

Pese a todo, actualmente, la paulatina transformación sociopolítica del país nos plantea que el proceso educativo debe transformarse para satisfacer las demandas de la sociedad en su conjunto. Las poblaciones originarias, quiénes han sido siempre marginadas y que ahora tienen la posibilidad de reivindicar sus valores, productos y comportamientos culturales, esperan que los entendidos en la materia planteen nuevas maneras de hacer educación y nuevas maneras de hacer ciencia en cualquier campo del saber.

Desde esta perspectiva, los saberes andinos a través del diálogo de saberes y enfatizando su orientación hacia los conocimientos diversificados tienen la plena capacidad de articularse tanto en la educación escolarizada y la superior.

En la educación escolarizada, los saberes andinos pueden articularse en las áreas de: lenguaje y comunicación, expresión y creatividad, matemáticas, ciencias de la vida, tecnología y conocimiento práctico, educación para la democracia, educación para la equidad de género, educación para la salud y sexualidad, educación para el medio ambiente, etc.

Por otro lado, en la educación superior, los saberes y conocimientos andinos pueden articularse en las ciencias sociales, ciencias de la educación y humanas, ciencias médicas, ciencias agronómicas, ciencias políticas, ciencias jurídicas y políticas, ciencias puras, ciencias del hábitat, etc.

## A manera de conclusión

- Reflexionar sobre la visión de mundo desde la perspectiva andina es mostrar a las culturas hegemónicas, que lo local, lo andino también existe. Su existencia tiene fundamentos ontológicos, filosóficos y epistemológicos establecidos en los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad con perspectiva holística.
- La marcada diferencia que existe entre hablar en una lengua y pensar en culturas distintas y pensar en una cultura y hablar en distintas lenguas evidencian claramente de la existencia de la arbitrariedad de la práctica cultural y la práctica lingüística. Esto, nos invita a comprendernos unos a otros y desarrollarnos en nuestra propia cultura, como también desarrollarnos para complementarnos con los conocimientos de las otras culturas, generando de esa manera el diálogo de saberes.
- Las lenguas nativas, en nuestro contexto, constituyen dispositivos de interacción social, instrumentos educativos y son generadores de la competencia comunicativa bilingüe, a través de ellas se articulan: el aprendizaje de los valores, productos y comportamientos culturales en el entorno familiar y social. Su enseñanza en los centros de formación en los contextos urbanos contribuye a la recuperación y reivindicación de los valores identitarios como nación milenaria.
- Las relaciones interculturales simétricas solamente serán el resultado de la pertinente formación de las generaciones presentes y futuras. Esta formación corresponde a los que actualmente se desempeñan como docentes o facilitadores de los distintos centros de profesionalización en el contexto nacional.

Para articular las distintas dimensiones de los saberes andinos en el Currículo Educativo en los distintos niveles de formación, necesariamente se requiere una Política de Estado. Dicha Política requiere el máximo consenso entre los gobernantes, los profesionales entendidos en la materia y las organizaciones de base, especialmente las naciones originarias.

## Bibliografía


ABAD, Malena; BANDÍN, Francis
2007 *"El componente cultural en la clase de español"*. En: **http://usuarios.arnet.com.ar/yanasu/ponencia15.html. 20/05-2007**.

AMODIO, Emanuele
1993 **Cultura**. La Paz: UNICEF.

CERROLAZA, O.
1994 *"La confluencia de diferentes culturas: cómo conocerlas e integrarlas en la clase"*. En: Miguel L., Sans N. (Eds.) (1994). **Didáctica del español como lengua extranjera**. Madrid: Expolingua, Vol. 3.

CIFUENTES HONRUBIA, José Luis
1989 **Lengua y espacio: introducción al problema de la deixis en español**. España: Universidad de Alicante.

DE KEREKI GUERRERO, Inés Friss
2003 **Modelo para la creación de entornos de aprendizaje basados en técnicas de gestión del conocimiento**. Madrid: Universidad Politécnica.

DUCROT, O.
1984 **El decir y lo dicho**. Buenos Aires: Hachette.

HEISEMBERGH, Werner
2000 **Cuestiones cuánticas: escritos místicos de físicos más famosos del mundo**. Barcelona: Cairos.

HOWARD, Rosaleen
2007 **Por los linderos de la lengua: ideologías lingüísticas en los Andes**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

LOTMAN, J. M. y Uspenkij B. A.
1979 **Semiótica de la cultura**. Madrid: Cátedra.

LUQUE DURÁN, Juan de Dios
2004 **Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo**.

MATURANA, Humberto; VARELA Francisco
2004 *"Desarrollo Infantil, Socialización y Crianza"*. En: **Desarrollo humano: biología vs contexto**. Chile: Ministerio de Educación. Serie carpeta informativa 3.

MEDINA, Javier
2006 **¿Qué Bolivia es posible y deseable?: repensar lo local desde lo global**. La Paz: Garza Azul.

MIQUEL, Lourdes
1997 *"Lengua y cultura desde una perspectiva pragmática: algunos ejemplos aplicados al español"*. En: **Revista Frecuencia**. N. 5.

MIRANDA, L. Jorge
2001 **La comprensión indígena de la buena vida**. La Paz: GTZ.

MONTES, Fernando
1986 **La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia**. La Paz: Comisión Episcopal de educación; Quipus.

ROJAS, Ibico
1997 **Lingüística y comunicación**. Lima: San Marcos.

RUIZ BRAVO, Patricia et al.
2006 *"Educación y cultura: la importancia de los saberes previos en los procesos de enseñanza-aprendizaje"*. En: Azañedo et al (2006). **Los desafíos de la escolaridad en el Perú**. Grupo de Análisis para el Desarrollo, GRADE.

VARGAS ZAMBRANA, Jaime
2006 **La escuela en el mundo campesino quechua: tensiones socioculturales entre modos de socialización de conocimientos**. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

YAMPARA, Simón
2001 **El ayllu y la territorialidad en los Andes**. El Alto: CADA; Inti Andino.

YAMPARA HUARACHI, Simón
2007 *"¿Cambio estructural del sistema educativo o remozamiento de lo mismo?"*. En: Saavedra José Luís (comp.). **Educación superior, interculturalidad y descolonización**. Bolivia: PIEB; CEUB.

# Todosanto aymara y el comportamiento lingüístico

*Mery Chambi Coaquira*[1]

## Introducción

La cultura aymara se manifiesta en sus diferentes formas vivenciales históricas, expresadas a través de hechos, sucesos, acontecimientos, conocimientos, costumbres, etc. La lengua como el medio por el cual se transmiten todas estas situaciones de generación en generación, se torna en un elemento sustancial para la existencia de la cultura misma. Uno de los aspectos importantes de esta tradición histórica actual es la celebración de "Todosanto aymara", considerada día de todos los difuntos. Indudablemente, en el coexisten diferentes etapas, cada una lleva características particulares expresivas, que connotan significados peculiares de acuerdo a la región.

Bolivia, como un país con una extensa población aymara hablante, confluye múltiples situaciones comunicativas, traducidas en semanticidad connotativa, por ello se considera importante conocer el lenguaje utilizado en dicho evento, para entender e interpretar cada palabra, frase adecuademante.

El discurso de Todosanto aymara tiene características peculiares en cuanto a su uso de sentido denotativo y connotativo. El carácter pluricultural y multilingüe del país hace que se manifiesten diversos fenómenos lingüísticos de acuerdo a cada cultura y región.

En el presente trabajo, abordaremos el **tema del "Léxico de discurso de todosanto aymara y el comportamiento lingüístico**", su sentido semántico que viene enraizado desde nuestros antepasados; que evidentemente, en la actualidad lleva significados de carácter denotativo y connotativo.

## Importancia del estudio

La importancia del estudio nace de la necesidad de entender en su verdadera significación valorativa, el significado que comporta el léxico utilizado en el mencionado evento cultural; si bien son entendidos en su forma oral, no son materializados en forma escrita. Ciertamente esta situación, amerita estudiar y profundizar para cumplir satisfactoriamente las funciones comunicativas humanas.

Actualmente, la población usuaria de la lengua aymara (estudiantil y público en general), necesita de documentación escrita, para realizar consultas e investigaciones; pero existe carencia de este material tan sustancial. Por ello, es menester tener a mano el material bibliográfico, y por lo mismo es importante conocer la semántica de cada una de las palabras empleadas en situaciones comunicativas en la celebración de todosanto aymara.

## Referencias teóricas

El Todosanto aymara, es el día de todos los difuntos, donde generalmente confluyen todos los aspectos relacionados con las creencias, costumbres de la cultura. En el ámbito andino, dicho evento tiene diferentes etapas, sustancialmente podemos indicar: "aqtaw uru" que es el primer día de la celebración de Todosantos, en este día se acostumbra poner una mesa con ofrendas para encomendar a las almas; "qamäw uru", segundo día de la celebración, donde la familia se reúne para rezar y encomedar a las almas con el fin recordatorio y de retribución bendecida; "tispach uru" también es el segundo día donde se despide de las almas hasta el próximo año que serán nuevamente recordados. En efecto, la lengua como medio de comunicación juega un papel importante, en estos casos tiene mucho que ver con el sentido connotativo del léxico; sin embargo, tal situación no es comprendida por los actores en su sentido esencial. El campo del léxico del Todosanto Aymara, es amplio, conlleva infinidad de situaciones semánticas.

## Semántica

(Korzybski y Hayakawa, 1996: 125), plantean "cómo los pueblos valoran las palabras y cómo influye en su conducta esa valoración". Por lo referido tienden a alertar a la gente de los peligros que conlleva

1 Estudiante de Lingüística e Idiomas, Universidad Mayor de San Andrés.

el tratar las palabras; siempre es de suma importancia conocer una determinada forma de vida de una región o sociedad. Estos autores tratan de demostrar las particularidades que tiene cada cultura y lengua, la importancia de conocer las diferentes interpretaciones que pueda tener una palabra o enunciado.

Por otro lado (Ullman, 1986: 34), refiriéndose al tema señala que, la semántica estudia las palabras y sus significados, cuando se habla, cada vocablo conlleva un determinado significado específico. Sin embargo también se puede estudiar el significado de otros elementos lingüísticos por ejemplo morfemas. El mencionado autor al respecto indica que la semántica se ocupa del "estudio del significado de las palabras propiamente dichas, pero perfectamente normal, y de hecho muy común, explorar la semántica de otros elementos, un sufijo, un prefijo, etc.".

(Lyons, 1997:129), nos habla de la semántica estructural, al respecto dice "las palabras no pueden definirse con independencia con otras palabras, relacionadas semánticamente con ellas y delimitan su sentido desde un punto de vista semántico la estructura léxica de una lengua… se puede considerar como una red de relaciones de sentido". Según el autor podemos entender que todas las palabras de un mismo campo semántico son definibles desde el punto de vista de las relaciones estructurales que establecen entre sí y considera que según la semántica los componentes del enunciado guardan una estrecha relación uno del otro, de lo contrario no estaría cumpliendo la función comunicativa verdadera.

Según la posición de los diferentes autores arriba mencionadas, se puede decir que la semántica se ocupa principalmente de la significación de las palabras. Es decir, estudio del significado de los signos lingüísticos y de sus combinaciones e interpretaciones, en determinados contextos y culturas. Por otro lado, podemos señalar que estudia los elementos o los rasgos del significado y cómo se relacionan dentro del sistema lingüístico. La semántica se interesa por el significado, por cómo influye en lo que la gente hace y dice. Desde este punto de vista, hoy en día las investigaciones en el campo semántico, se centran en examinar lo que significan los signos en una lengua concreta, las palabras, los enunciados, las oraciones o los elementos morfológicos etc.; el sentido que tales componentes lingüísticos comunican.

Según (Berruto, 1979: 14), la semántica "es una ciencia del significado, el estudio de los cambios de significado, el estudio de la significación o sea de cómo se significa y de cual es el proceso de significar, de dotar de significado y las leyes que lo rigen, el estudio del significado, entendido como plano o aspecto de los signos lingüísticos". La semántica como ciencia que se dedica al estudio del significado, manifiesta diferentes procesos de cómo adquiere un determinado enunciado su significación lingüística. De esta manera todas las palabras o enunciados poseen propios significados.

Para (Geoffrey, 1977 – 1985: 14), la semántica "es una rama de la lingüística, la cual es, a su vez, el estudio del lenguaje, se dedica a los significados que se pueden expresar. Por otro lado éste es un componente integrado en la teoría global de cómo funciona el lenguaje". De este modo podemos señalar, que la semántica es parte de la lingüística que se ocupa específicamente de los significados de las palabras, parte constitutiva del lenguaje, sin ella no tiene función comunicativa cada uno de los términos que compone la lengua.

(Dubois, 1979: 544), define "la semántica es un medio de representación del sentido de los enunciados. La teoría semántica debe dar cuenta de las reglas generales que condicionan la interpretación semántica de los enunciados". De acuerdo a este autor, podemos señalar que cada enunciado posee un determinado significado o significados, los cuales son considerados normas o reglas, mediante las cuales toda la sociedad usuaria debe comprender los mensajes.

## Léxico

Según (Lyons, 1997), considera que el léxico es el conjunto de todos los lexemas de una lengua. (Matthews, 1980), dice que el "léxico supera el conocimiento particular de léxico que tienen cada hablante en dos sentidos por un lado, porque ha visto al reconstruir el significado, toma en cuenta toda formación significativa de los que supera la sociedad".

Según (Chomsky, 1988), menciona que en el léxico están especialmente las propiedades inherentes a los elementos léxicos concretamente, el léxico determina lo que aquí se denomina propiedades de asignación de los elementos léxicos que actúan como núcleo de las dispersas, tiene la propiedad de asignar indeterminado papel temático a toda categoría y las sub categorías, es decir a su objeto directo y su complemento oración original indirectamente a su sujeto.

## Lexicología

Según (Lewandowski, 1986: 208), doctrina del estudio del vocabulario del léxico de una lengua, la descripción de su estructura, la doctrina de la palabra y el vocabulario, del subsistema léxico (abierto de la lengua, su articulación y su cambio, el objeto principal de la lexicología es la palabra como elemento del vocabulario). El autor considera al léxico como inventario de las unidades léxicas de una lengua, su vocabulario.

(Fontanillo, 1986: 179), cita a la lexicología, "como una rama de la lingüística que estudia la estructura del vocabulario de la lengua, su composición, variedad, origen, cambios históricos y adaptación a las condiciones sociales de la comunidad respectiva".

## Significado

El significado es uno de los términos más ambiguos y más controvertidos de la teoría del lenguaje. Ciertamente que cada elemento lingüístico al interior conlleva diferentes significados que pueden ser entendidos de acuerdo a diferentes situaciones y contextos. Indudablemente, la relación entre el pensamiento y el referente son dos aspectos inseparables, existen uno por la existencia de otra, y esto puede ser interpretado de diferentes formas y en situaciones diferentes; los referentes pueden cambiar, el pensamiento de la misma forma; pero las palabras pueden ser las mismas y el resultado obviamente debe responder a la comunicación correcta; es decir, se debe entender verdaderamente lo que se quiere comunicar.

(Alston, 1974: 29), trata de tipos de significados, para él "la literatura sobre este tema contiene una sorprendente diversidad de enfoques, concepciones y teorías; sin embargo, la mayor parte de esos trabajos se pueden agrupar dentro de tres tipos que denomina referencial, ideacional y comportamental". Ésta postulación nos demuestra claramente, que los significados de las palabras en su origen derivan de tres componentes lingüísticos sustanciales, que son por un lado, el referente, por otro, una idea y finalmente el comportamiento del significado de las palabras sobre ambos.

## Discurso

Para (Dubois, 1979:200), el discurso es una unidad igual o superior a la oración está formado por una sucesión de elementos con un principio y un final que constituyen un mensaje". Por tanto, se puede señalar que el discurso designa a todo enunciado igual o más que una oración, para eso es fundamental considerar el punto de vista de las reglas de encadenamiento de las series de frases como recomiendan las teorías lingüísticas, que cada cadena de palabras obedece a una determinada normativa en función de una comunicación concreta.

Por otro lado, (Harris citado por Jean Dubois 1979:293), considera que las "oraciones como unidades susceptibles de recibir un tratamiento comparable al que el análisis distribucional practica con los de más unidades de la lengua". Por tanto, se puede decir que las oraciones, palabras, frases conllevan un sentido común dando como resultado el discurso, que no es otra cosa sino el razonamiento público dirigido a varias personas.

## Análisis semántico

Todosanto Aymara, es una solemne fecha particular que se celebra el primero y dos de noviembre, es el día reconocido en la cultura aymara como día de los difuntos. Se dice que es el día en que todas las almas pueden salir de su tumba para ir a visitar a sus parientes. Durante estos días se deben celebrar misas y ofrendas en conmemoración a los moradores del cielo y los muertos que en vida fueron habitantes de la tierra, personas queridas, personas mayores, jóvenes y niños. Esta fecha es una tradición muy antigua proveniente de la religión cristiana que se ha ido conservando año tras año, tanto en los pueblos como en las ciudades hasta hoy en día; es por esta razón que se considera este evento muy importante, especialmente para aquellas personas que aún recuerdan a sus muertos espíritus vivientes.

## Aspectos denotativos y connotativos del léxico de todosanto aymara

***Connotativo.-*** señala los diferentes significados o interpretaciones que conlleva cada una de las palabras o enunciados. Generalmente está constituido por fenómenos lingüísticos subjetivos y diversos; son entendidos de acuerdo al contexto de cada cultura o región. El sentido ***denotativo*** de la palabra, es el significado más importante de la palabra, que cumple la función de comunicar una idea, pensamientos

y demás situaciones a otros; el aspecto denotativo hace referencia básicamente al significado núcleo conceptual, objetivo, común para todos los países usuarios de la misma lengua, (Dubois et al., 1979).

| TÉRMINO / FRASE | DENOTATIVO | CONNOTATIVO | SITUACIÓN |
|---|---|---|---|
| T'ant'awawa<br>T'ant'ächachi | Muñecos de pan | • Parentesco<br>• Símbolo de niño fallecido (T'ant'awawa)<br>• Símbolo de alma grande (T'ant'ächachi)<br>• Persona querida | Se utiliza para almas pequeñas y grandes |

En los ejemplos analizados se advierte claramente, que los términos "T'ant'awawa, T'ant'ächachi" conllevan significados denotativos y significados connotativos. En el primer caso "T'ant'awawa,T'ant'ächachi" únicamente denotan muñecos de pan; producto que sirve para la alimentación del hombre. Sin embargo, lo connotativo plantea otra forma de pensar, una función comunicativa distinta a lo denotativo; "T'ant'awawa,T'ant'ächachi" simboliza parentesco, persona querida grande o pequeño.

Esta forma de entender y comprender lo sobrenatural viene enraizado desde nuestros antepasados; las personas mayores tienen más argumentos para creer en nuestras tradiciones y costumbres, puesto que son el documento viviente de la lengua y cultura aymara. Por otro lado, la semántica nos reflexiona cómo estas expresiones son conductoras de una vida llena de amor y cariño, donde una persona recuerda a sus seres queridos que partieron al más allá por muchos años.

| TÉRMINO / FRASE | DENOTATIVO | CONNOTATIVO | SITUACIÓN |
|---|---|---|---|
| Kaña | Árbol de clima cálido (kaña de azucar) | • Bastón<br>• Instrumento de apoyo para caminar<br>• Sombra que requiere el alma | Se utiliza para ofrendar en la mesa y en el panteón |

En Todosanto Aymara, "kaña" adquiere significados poco comunes a los días de diario vivir. Para la cultura aymara "kaña", sigifica connotativamente bastón; se dice que la caña para el alma es muy importante porque les sirve como bastón en su largo caminar en el más allá; por otro lado, simboliza sombra que requiere el alma para sus días de sol y cobijo en los diás de lluvia. La situación semántica de la cultura aymara nos remite a entender adecuadamente cada término que se utiliza por ejemplo en estas épocas de todosantos. La cuestión denotativa solo conlleva un significado que para este caso únicamente señala árbol de clima cálido que sirve para la fabricación de productos comestibles, por ejemplo azucar, conocido comúnmente con el nombre de caña de azucar.

| TÉRMINO / FRASE | DENOTATIVO | CONNOTATIVO | SITUACIÓN |
|---|---|---|---|
| Tuquru | Cebolla hueca | • Recipiente de agua<br>• Instrumento de sobrevivencia<br>• Símbolo de afecto<br>• Encomienda | Rezo para almas en el cementerio. |

De la misma forma que en el anterior análisis, la palabra "tuquru" conlleva aspectos semánticos connotativos con función comunicativa en el contexto de Todo santos. Significa recipiente de agua; según se cree que para llegar a la morada de los muertos existe un camino muy largo, donde uno pasa sed, hambre, sufrimientos. Para ello es vital llevarse el agua en un recipiente; en este caso tuquru simboliza ese recipiente, que año tras año los parientes vivientes mandan como encomienda a los muertos a través de los rezos. Lo denotativo en este caso, no tiene función comunicativa, puesto que sólo significa cebolla hueca.

| TÉRMINO / FRASE | DENOTATIVO | CONNOTATIVO | SITUACIÓN |
|---|---|---|---|
| Ch´iyar isi | Ropa negra | • Guardar luto<br>• Dar sombra para no secarse<br>• Respeto a los muertos<br>• Símbolo de afecto a los muertos | Época de Todo Santos<br>Respeto al duelo |

Denotativamente "ch´iyar isi" significa ropa negra, lo cual simplemente señala el color de la prenda de vestir. Sin embargo, esta forma de expresiones, connotativamente adquieren un significado de gran valor con respecto a los muertos. Básicamente reflejan un modo de guardar duelo, respeto y afecto a los seres que la vida les negó vivir. Fundamentalmente conlleva dolor, llanto y sufrimiento por las personas que perdieron la vida. Las que no llevan ropa negra en estas situaciones, prácticamente son censuradas por la sociedad.

| TÉRMINO / FRASE | DENOTATIVO | CONNOTATIVO | SITUACIÓN |
|---|---|---|---|
| Iskalira | Escalera | • Instrumento para subir montañas<br>• Instrumento para cruzar ríos<br>• Para vencer obstáculos<br>• Para subir y bajar pañas | Símbolo para vencer obstáculos; ofrenda en el panteón y en la mesa |

En los términos de semántica connotativa, "iscalira" significa instrumento para subir montañas, es un símbolo de afecto hacia los muertos para aminorar el sufrimiento cuando el alma en su largo caminar escala las montañas. Por otro lado también significa, instrumento para cruzar los ríos, se cree que la "iskalira" le sirve al difunto como especie de puente; finalmente connota herramienta para vencer obstáculos, como ser subir, y bajar peñas, quebradas; es un símbolo de facilitar al muerto el largo camino que emprendió al morir hacia otro mundo. En términos denotativos únicamente se limita a señalar una herramienta para subir a las paredes de altura. La cuestión connotativa cumple una función comunicativa particular que tiene mucho que ver con la cultura, sus costumbres y tradiciones.

| TÉRMINO / FRASE | DENOTATIVO | CONNOTATIVO | SITUACIÓN |
|---|---|---|---|
| Qarwa | Llama | • Símbolo para llevar las encomiendas<br>• Símbolo para facilitar el cargamento<br>• Medio para aminorar el cansancio<br>• Animal de carga para viaje largo | Todosanto aymara, animal para llevar carga |

Como se puede advertir el término analizado "qarwa", conlleva semánticamente significado denotativo y connotativo. Lo denotativo es un significado común para todos, indica animal del altiplano, pertenece a la familia de los auquénidos. Lo interesante es que connota diferentes significados traducidos en las costumbres y tradiciones de todosantos; señala por un lado, medio de transporte para llevar encomienda, todo lo que se hace rezar en dicho evento para todo el año a la morada del alma. También simboliza animal de carga para largo viaje, en él se lleva el difunto todos los productos que fueron enviados mediante rezos de la morada de los familiares vivos al mundo de los muertos. En ocasiones también "qarwa" es el símbolo para aminorar el cansancio, como se cree que el viaje es largo y cansador, el difunto puede ir montado en ella. Esta situación connotativa solamente es entendida de esta manera en épocas cuando se recuerda a los muertos "almanakan urupa" día de los difuntos.

## Conclusiones

Según las consideraciones teóricas y el análisis de los datos, llegamos a las siguientes conclusiones:

Los términos o frases utilizados en el discurso de "Todosanto aymara", conllevan significados denotativos y connotativos, según el contexto y región. En algunos casos ciertos vocablos no dan lugar a interpretaciones connotativas, únicamente denotativas. Los téminos que conllevan el sentido connotativo conllevan un valor comunicativo específicamente entendido y utilizado en esos días.

En la cultura aymara todosantos es el día de los difuntos, reservado a recordar a quienes han dejado de vivir en este mundo, sean almas grandes o pequeñas.

## Bibliografia

APAZA A., Ignacio.
1999 **Estudios dialectales del idioma aymara. Caracterización lingüística de la región intersalar de Uyuni y Coipasa**. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos
1999 **Los procesos de creación léxica en la lengua aymara**. La Paz: Magenda.

BERTONIO, Ludovico.
1984 **Vocabulario de la lengua aymara**. Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF

BRIGGS, Therina Lucy.
1976 **El Idioma Aymara, Variantes Regionales y Sociales**. La Paz: ILCA

DUBOIS, Jean; Giacomo, Matheé; Guespin, Louis y otros.
1979 **Diccionario de Lingüística**. Madrid: Alianza.

GÓMEZ, Bacarreza Donato.
1999 **Diccionario básico del idioma aymara**. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos
2000 **Manual de Gramática Aymara**. La Paz: Díaz

GUTIERREZ, Pascual
2002 **Aimarat Parlasiñani**. La Paz: UMSA.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA.
1998 **Atlas Estadístico de Bolivia**. La Paz: INE, MDSP, COSUDE, CID
2001 **Bolivia, Características de la población**. La Paz.
2001 **Censo Nacional de Población y Vivienda**. Serie 1, Volumen 4.

SANTANDER, M. Edmundo
2002 **El análisis del discurso del matrimonio aymara**. La Paz: UMSA.

# Educación intercultural y educación interreligiosa

## Marco teórico para la enseñanza de cosmovisiones

*Matthías Preiswerk*[1]

*"La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".* José Marti[2].

## Introducción

El Seminario III de nueva aparición en la RAE de este año integra por primera vez la problemática de la "educación intercultural". Se nota en la breve presentación un tinte lingüístico el mismo que se traduce en la consagrada expresión de "Educación Intercultural Bilingüe" (EIB) como si el primer adjetivo no pudiera separarse del segundo. ¿A qué se debe este uso tan preponderante en Bolivia[3]? ¿Al contexto mismo de nuestro país multicultural y plurilingüe que no permitiría hablar de educación intercultural sin hablar de educación bilingüe? ¿A la herencia de la Reforma Educativa? ¿A ciertas modas relacionadas con financiamiento de grandes organismos internacionales? ¿A una boga que tiende a desaparecer ahora con la emergencia de nuevas palabras fetiches como "intraculturalidad" y "descolonización"?

En el aporte que sigue me detendré a un tipo particular de educación intercultural: el que pone a las religiones y a los sistemas de creencias en interacción y en comunicación recíproca. Dividiré mi contribución en tres partes de naturaleza diferente; las tres apuntan más al marco teórico que a la propuesta misma de una enseñanza interreligiosa.

En la primera, partiré del caso significativo de la "clase de religión" en los colegios fiscales bolivianos; una realidad que nos muestra que por lo menos en el campo educativo, vivimos todavía en un sistema monocultural y bajo un Estado de tipo confesional. Después de señalar algunos de los actores que intervienen en este escenario, propondré algunas tesis que nos remiten al tipo de relaciones que se dan entre educación, culturas, religiones y Estado.

La segunda parte, está directamente relacionada con mi preocupación de buscar una alternativa a la situación monoreligiosa y monocultural descrita. Pasar de una educación monoreligiosa a una interreligiosa requiere de por lo menos dos condiciones principales. La primera, política, tiene que ver con una educación verdaderamente laica, ligada a su vez con un Estado laico. La segunda, epistemológica, está relacionada con una profundización del concepto y de la práctica de la interculturalidad. Más que proponer unos lineamientos teóricos nuevos sobre la interculturalidad como tal, me preguntaré de qué manera está concebida en la Reforma Educativa y en el proyecto de la nueva Ley de Educación.

En la tercera parte, antes de lanzar algunas pautas muy iniciales para imaginar lo que podría ser una enseñanza interreligiosa en el ámbito de la escuela obligatoria, me referiré a la necesidad de distinguir entre creencias religiosas y no religiosas lo que me llevará a proponer que en vez de una clase de religión se hable de una materia y de una enseñanza de cosmovisiones.

A lo largo de mi aporte, postulo que los sistemas de creencias (religiosas o no) y su dimensión educativa, tienen que ser asumidos por el Estado y por la escuela en una perspectiva nueva para hacer justicia a nuestra diversidad y para construir relaciones de respeto. Se trata de un tema sensible que hace a la identidad del país como a la búsqueda de una convivencia no excluyente ni homogeneizante. En este sentido, la perspectiva es intercultural antes que interreligiosa y no se refiere a ninguna opción religiosa específica. Espero de esta manera contribuir muy modestamente a la etnografía del nuevo Estado que estamos anhelando y construyendo desde lo diverso nuestro.

---

1 Doctor en Teología y Docente del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología ISEAT.

2 José Martí 1975 "Nuestra América", en Obras Completas, tomo 6, La Habana, p. 18

3 Una mirada muy rápida sobre el uso de la expresión "educación intercultural" en otros contextos, por ejemplo en la literatura española o francesa, mostraría que la palabra aparece principalmente cuando la cantidad de emigrantes cambia el panorama escolar. El uso está acompañado de una intención de integración a la sociedad, por ejemplo por medio de la escuela.

## Cuando la clase de religión se vuelve cuestión de Estado

En los últimos años, la existencia, las características, el alcance de la clase de religión dentro de la educación nacional, se han vuelto temas de debates acalorados y han puesto de relieve la necesidad de resolver de otra manera las relaciones entre Estado, iglesias, religiones y cosmovisiones. ¿Quién hubiera imaginado hace veinte años atrás que en países tan diferentes como Bolivia, España y Francia[4], el tema de la clase de religión hubiera podido llegar a ser relevante para esos diferentes Estados.

A partir de una anécdota relacionada con la clase de religión, describiré y analizaré las y los actores que la propician. El estudio de caso me permitirá hacer constataciones y lanzar tesis más generales sobre las relaciones existentes entre la clase de religión, la diversidad religiosa y el Estado, hoy, en Bolivia.

### Entre Presidentes y Cardenales

Hace aproximadamente un año atrás, los medios de comunicación y la prensa escrita estuvieron copados jornadas y hasta semanas enteras por una de las materias que menos les conmueve e interesa a las y los escolares bolivianos: la clase de religión. Simplificando y esquematizando, las posturas en debate se polarizaron inicialmente entre dos posiciones: por un lado, el Ministro de Educación Patzi declaraba sin pelos en la lengua la necesidad, dentro de una perspectiva descolonizadora e intracultural, de reemplazar la consagrada clase de religión (asociada a un adoctrinamiento católico) por una clase de historia de las religiones ancestrales. Por el otro lado, las Iglesias católica y evangélica, rasgándose la vestidura y levantando las banderas de la libertad religiosa, expresaban ambas una misma postura y actitud defensiva. Prelados y jerarcas de varias iglesias anunciaron que estaban dispuestos a lanzar sus huestes a la calle en caso de semejante atropello a la identidad religiosa de la Nación. Sutilmente ponían en la misma bolsa: libertad religiosa y confesionalismo, educación fiscal y privada, colegios públicos, de convenios y privados.

La jerarquía católica, viendo que sus trámites y presiones en el mismo Congreso de Educación en Sucre parecían no desembocar en el pacto previsto, solicita la realización de un evento al más alto nivel. En nuestra historia, una reunión entre las máximas autoridades del poder ejecutivo y legislativo (Presidente, Presidente del Congreso y Presidente del Senado) con la cúpula mayor de la Iglesia católica (Cardenal, Arzobispo y Obispo, respectivamente Presidente, Vice-Presidente y Secretario General de la Conferencia Episcopal) es excepcional bajo todo punto de vista. Semejante despliegue político eclesiástico deja imaginar una agenda de vida o muerte para la nación y para la convivencia de sus ciudadanos. Sin embargo, en Cochabamba en julio de 2006 la cuestión de Estado no era más que la clase de religión y el resultado no tuvo proporción alguna con el despliegue diplomático. Efectivamente, el acuerdo logrado entonces se caracteriza por una mezcla de pragmatismo y de imprecisiones. Se confirma que la educación privada católica tiene todas las garantías para seguir con su catequesis escolar específica. A los colegios evangélicos se les concede una educación cristiana con su propio tinte doctrinal (de tipo mayormente proselitista). Finalmente, se deja lo más importante en una profunda indefinición: la educación religiosa en el ámbito fiscal se prodigará en función de lo que pidan los padres de familia[5]. La propuesta del Ministro de Educación, la que parecía imponerse a mayor escala en el campo escolar, la que además ya estaba inscrita en el proyecto de Ley de Educación respaldado por el conflictivo y parcializado Congreso de Sucre, se veía, diluida y sujeta a los deseos y expectativas de los padres de familia. En las negociaciones entre Estado e Iglesia católica, la clase de religión aparecía como una gran torta a ser cortada en función de la propiedad privada de los medios educativos escolares, y en segunda instancia, según los consensos logrados en la educación fiscal. El acuerdo dejaba invisibilizadas a las religiones ancestrales como también a otras cosmovisiones y creencias no religiosas.

Aunque la reunión de Cochabamba del 2006 haya llamado más la atención de los medios de comunicación por el hecho de juntar a las cúpulas del Gobierno y de la Iglesia católica, no fue la única vez que el tema de la educación religiosa en los colegios fuera tratado a alto nivel o traducido en documentos políticos y jurídicos. El último de ellos, un Decreto Supremo, refleja y supera otras contradicciones internas y conflictos que nacieron entre Estado e Iglesia católica en los tiempos de la democracia pactada y de la Reforma Educativa. Originalmente, el proyecto de Ley de la Reforma de 1994 y sus reglamentos apuntaban a la sustitución de la clase de religión por una de Ética y Moral: un planteamiento rechazado desde el inicio por la jerarquía católica por sus consecuencias laicistas y secularizantes. La Iglesia logró

4 En 2002 el gobierno socialista francés encomienda a un filósofo importante, un informe sobre la "enseñanza del hecho religioso en la Escuela laica". La sociedad francesa ve con creciente preocupación el analfabetismo religioso que impide a sus ciudadanos diferenciar entre las manifestaciones más nobles y más perversas que han caracterizado siempre al campo religioso. La persona encargada de ese trabajo publicó en los últimos años numerosos e importantes libros sobre el fenómeno religioso desde una perspectiva filosófica. Se trata de Regis Debray bien conocido en Bolivia.

5 Por razones prácticas y económicas la escuela pública no tiene la capacidad de ofrecer una formación religiosa diversificada que pudiera atender en igualdad de condición y de calidad la tremenda variedad de propuestas de creencias que existen en nuestro medio.

poco a poco imponer su posición como lo recuerda el Decreto Supremo 25697 de 2000 firmado por el Presidente Bánzer y su Gabinete. Este decreto ratifica, amplia y legaliza diversos acuerdos anteriores:

- El Decreto Supremo 24619 de 1997 que sanciona a su vez el Convenio marco de cooperación interinstitucional Iglesia - Estado del mismo año en el que la Iglesia católica consigue aumentar la carga horaria de la clase de religión a dos horas semanales en todos los ciclos; además de legalizar su derecho a formar profesores para esa materia en Institutos Normales Superiores.
- El acuerdo firmado en 1999 entre el Ministerio de Educación y la Comisión Episcopal de Educación, acuerdo en el que se constituye el área específica de "Religión, Ética y Moral"[6] en el currículo de Educación Primaria.

El D.S. del 2000 amplia el área a la secundaria. En síntesis, da la impresión que el afán secularizante de la Reforma Educativa fue frenado y neutralizado por la jerarquía católica logrando no solamente que no se suprimiera la materia de religión, sino, que se aumentara su alcance y su carga horaria en todo el sistema educativo obligatorio[7].

Dejaré la anécdota y este breve recuento con una pregunta abierta: dentro de un Estado que se define como pluralista y que pregona la libertad religiosa (Art. 1 y 3 de la Constitución vigente), ¿quiénes deciden de la educación religiosa de las y de los futuros ciudadanos?

## Actores y proyectos

De manera más descriptiva que científica mencionaré algunas características de las y los principales actores que intervienen directa o indirectamente en el debate actual sobre la clase de religión y cuáles son las posibles motivaciones que los mueven.

### El Estado constituido y constituyente

En lo que se refiere al tema religioso en general y a la clase de religión en particular, la postura del Estado es diversa y contradictoria: entre el Estado constituido y el constituyente que se está construyendo en esta fase histórica. Heredamos de un Estado que, en los hechos, funciona como Estado confesional en lo educativo como en muchos otros ámbitos de la vida ciudadana. El desafío consiste en buscar una figura diferente que refleje tanto las identidades como las transformaciones religiosas que vive el país y que, además, asuma la diversidad que se quiso ocultar por mucho tiempo. Hay muchos sectores del país, incluyendo miembros y líderes de la Iglesia católica, que están esperando que se redibujen las relaciones entre Estado, cosmovisiones, religiones e Iglesias, saliendo de las viejas complicidades y privilegios que frenaron la misión misma de la Iglesia católica.

### La jerarquía católica

La Iglesia católica (como todas las Iglesias en la historia y en el mundo) siempre ha concebido a la educación en general como un espacio fundamental para su misión. De hecho, en Bolivia, su participación y sus aportes en este campo son tan significativos como diversos; rebasan con creces la educación privada impartida por algunas congregaciones religiosas a través de colegios prestigiosos y elitistas. Sin entrar en análisis muy elaborados se observa en las prácticas educativas católicas un espectro que toca en lo político, ideológico y pedagógico, posiciones irreconciliables: desde la educación popular hasta el condicionamiento y manipuleo religioso sectario del Opus Dei por ejemplo.

Al amparo de una sociedad y de una cultura religiosa hegemónicamente católica y por medio de diferentes convenios con el Estado, la presencia de la materia de religión dentro del currículo escolar estatal, ha sido vista por mucho tiempo como algo natural a esta sociedad; de la misma forma su asimilación a una práctica catequética más que informativa. Como Iglesia de masas que tiene dificultad en llevar adelante su misión evangelizadora por falta de recursos humanos (particularmente nacionales) el espacio escolar se vuelve propicio para la socialización religiosa e incluso, eventualmente, para la realización de ritos y sacramentos propios. En términos históricos y teológicos, estamos en una lógica marcada por una mentalidad de cristiandad.

6 Un análisis pormenorizado de los programas y materiales mostraría si esta nueva apelación representa una verdadera síntesis entre las materias de Religión de un lado, Ética y Moral por el otro, o, una simple cooptación de los dos últimos términos por el primero.

7 Una de las mayores impulsadoras y ejecutivas de la Reforma Educativa se refiere a esas presiones y a las incoherencias que provocaron: "uno de los ejemplos más evidentes de este tipo de incoherencias es la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica establecida por la misma ley que reivindica a la interculturalidad, que es básicamente el respeto y valoración a las diferentes culturas, incluidas sus expresiones religiosas". Amalia Anaya En: Albó, 2002: 12.

### Las Iglesias evangélicas

Las Iglesias evangélicas de manera general van a reproducir esta modalidad, por ejemplo en colegios privados confesionales que imitan y generalmente agravan[8] la exclusión de las y los alumnos que no comparten el credo de la Iglesia dueña del establecimiento.

Como excepción a esta regla se puede mencionar a la obra educativa de la Iglesia metodista que, particularmente al fin de la década de los 70, elabora un programa de "formación cristiana" que, en cuanto a currículo escolar, se desmarca explícitamente de la iniciación o de la educación en la fe para proponer una enseñanza centrada sobre una "cultura cristiana" en perspectiva ecuménica. El propósito no es que los alumnos abracen la fe de la Iglesia después de la clase de religión sino que tengan un mayor conocimiento del trasfondo cristiano de la sociedad y de la cultura en la que viven. De distintas maneras y a lo largo de su historia, esa Iglesia ha explicitado la misión de su obra educativa escolar en el marco de una educación explícitamente laica[9].

### La cúpula sindical del magisterio

El magisterio urbano representa otro actor de peso en este panorama. Su cúpula sindical muy influenciada en los últimos años por sectores de una izquierda dogmática y poco conocedora del campo cultural y religioso boliviano plantea regularmente (y a sabiendas del poco éxito de su propuesta) la mera erradicación de la clase de religión de los programas escolares públicos. La educación laica que anhelan sería una educación antirreligiosa, denunciando la alienación a la que la religión lleva de por sí. Es evidente que existen grandes contradicciones al interior del magisterio y que la posición de la cúpula tiene una aceptación mitigada en las bases. Muchas maestras y maestros son miembros activos de diferentes grupos religiosos activos y, aún si no apoyan una enseñanza religiosa confesional o dogmática no exigen la desaparición misma de la materia. Sería interesante investigar en qué medida el magisterio rural está más inclinado que el urbano a diversificar el programa de educación religiosa escolar introduciendo explícitamente a las espiritualidades y cosmovisiones ancestrales.

Desde la creación de las Normales católicas existen maestras y maestros católicos de religión totalmente integrados al magisterio cuya situación laboral está intrínsecamente ligada a la existencia de la clase de religión dentro de la educación fiscal. Sus motivaciones para enseñar dicha materia son variadas y no se restringen a la perspectiva confesional de su docencia o de la materia misma. Es de imaginar que, por convicción o por preservar sus fuentes de trabajo, estarían dispuestos a que las fronteras de la clase de religión rebasen al catolicismo como también a una visión católica de las otras religiones o cosmovisiones[10].

### Los padres y madres de familia

Como consecuencia de una realidad religiosa hegemonizada por un solo sistema de creencias institucionalizado por una misma Iglesia claramente mayoritaria, los padres y las madres de familia tienen muchas veces una posición blanda. Su compromiso en el campo de la iniciación o de la transmisión de la fe suele ser reducido y tienden a delegar esta tarea a dos instancias: la Iglesia por un lado y la escuela por el otro. Quieren que sus hijas e hijos abracen la fe católica pero no saben muy bien cómo podrían asumir una responsabilidad de educadores católicos. Cuando no asisten con frecuencia y fervor en la Iglesia, les resulta difícil convencer a sus hijos a que lo hagan. Lo más fácil consiste en delegar esta delicada tarea a la escuela obligatoria, aunque, recordando su propia formación religiosa, tengan dudas fundadas sobre la calidad y la eficiencia con qué el colegio cumplirá esa misión. La clase de religión carga entonces la doble responsabilidad de transmitir conocimientos religiosos y de contribuir a la fe católica del futuro ciudadano.

## Constataciones y tesis por demostrar

En síntesis, el análisis de caso de la clase de religión nos remite a temas mayores. Los expresaré de manera descriptiva o en forma de tesis que, por falta de espacio, no desarrollo aquí.

- El tema de la clase de religión en los colegios de Bolivia, no es un asunto de mucha trascendencia en relación con los grandes debates que evidencian confrontaciones en torno a proyectos de país, ideologías, regiones, culturas, etc. Sin embargo este tema peculiar conmueve a mucha gente porque toca una fibra identitaria individual y social muy sensible. Aquí como en otras partes del mundo lo religioso ha sido y sigue siendo utilizado para reforzar o impugnar identidades.

8 Son conocidos en los establecimientos católicos los casos de alumnos que no pudieron ingresar a causa de los requisitos en cuanto a su bautismo o al matrimonio religioso de sus padres o, incluso, que tuvieron que abandonar el establecimiento porque sus padres se divorciaron. En muchos colegios evangélicos los excesos son mayores aún con la exigencia para toda la familia de hacerse miembro de la iglesia para que sus hijos puedan ser admitidos.

9 Esto es fruto de una veta misionera marcada por el liberalismo político.

10 En los últimos programas aparecen contenidos sobre las otras religiones pero siempre desde un punto de vista católico.

- A las Iglesias en general les resulta fácil movilizar a sectores significativos de la población convenciéndoles, a veces paradójicamente como en el caso de la clase de religión, de que están defendiendo "lo suyo".
- La clase de religión, particularmente dentro de la educación pública y obligatoria, está ligada necesariamente a las relaciones entre Estado y cosmovisiones religiosas o no. Hay una relación directa, aunque no mecánica, entre la naturaleza confesional o laica del Estado y la clase de religión.
- El debate Estado-religión está enclaustrado en una discusión política o ideológico-religiosa que no menciona ni asume la diversidad del panorama religioso, y ni siquiera toca la complejidad y el abigarramiento del contexto cultural; una realidad que para la identidad del país, representa un desafío que rebasa el campo estrictamente religioso.
- El reconocimiento, nominalmente aceptado e incluso registrado en el Artículo 1 de la Constitución todavía vigente del año 1994, de una "República unitaria" calificada como "multiétnica y pluricultural", no se traduce hasta ahora en consensos sobre los mecanismos de la convivencia entre lo "multi" y "pluri" en todos los ámbitos de nuestra vida, incluyendo la esfera de las creencias. En su funcionamiento y en su mentalidad, el Estado y buena parte de la sociedad boliviana, viven todavía dentro de una mentalidad monoreligiosa.
- La mentalidad monoreligiosa invisibiliza o excluye el reconocimiento de las cosmovisiones indígenas y originarias. Por una parte, el catolicismo oficial pretende absorber, cooptar o purificar un catolicismo popular, impregnado de su herencia religiosa ancestral. Al contrario muchas Iglesias evangélicas plantean que su misión consiste en llevar adelante una evangelización que no esté contaminada, como la católica, por cosmovisiones consideradas como idolátricas. Paradójicamente y desde perspectivas antagónicas una misma mentalidad cristianocéntrica está reforzando la mentalidad monoreligiosa todavía dominante.
- El país sigue marcado por una mentalidad de cristiandad. Entiendo por ello, la pretensión de religiones, cosmovisiones y sistemas de creencias a imponer sus valores a toda la sociedad y al Estado mismo. Esquemáticamente hablando, la Iglesia católica tradicional pretende preservar sus privilegios, muchas Iglesias evangélicas emergentes desearían apropiarse de ellos, algunos grupos indianistas sueñan con un Estado regido por los valores del Tawantinsuyo, y finalmente, no faltan militantes que luchan por un Estado declaradamente ateo. Ninguna de esas propuestas apuntan al reconocimiento de la diversidad religiosa.
- La mentalidad de cristiandad dominante logra también una amalgama entre catolicismo y religión civil tal como se puede observar en muchas fiestas patrias, en las fuerzas armadas, etc.
- Salir de un régimen de cristiandad no significa negar la herencia y la profunda influencia de la religión católica en nuestra configuración cultural y social sino ubicar esa presencia en medio de otras igualmente significativas y cohesionantes.
- Una forma de modernidad, asumida en este aspecto por vertientes ideológicas tanto liberales como socialistas, ha desembocado en un laicismo que reduce lo religioso a la esfera puramente individual, ocultando el impacto social y político que pueda tener en determinados contextos, como el boliviano, por ejemplo.
- En el tratamiento de los temas culturales y religiosos como parte de ellos, la tendencia va más en el sentido de oponer unos eslóganes a otros, que en profundizar el debate teórico. Por ejemplo, invalidar el término interculturalidad identificándolo con neoliberalismo, reemplazar las palabras mágicas de "interculturalidad" o "intercultural" por otras como "intracultural" y "descolonización", usadas al igual que las anteriores como comodines en los discursos más contradictorios.
- La complejidad religiosa de Bolivia está poco trabajada por las ciencias sociales lo que contribuye al analfabetismo religioso generalizado. Mucha gente no tiene los conocimientos, la competencia ni la apertura para valorar y en su caso criticar, las manifestaciones religiosas de todo tipo que marcan su vida cotidiana. La clase de religión monoreligiosa y generalmente de mala calidad es tanto consecuencia como causa de lo anterior.

## ¿Cómo pasar de una educación "monoreligiosa" a una "interreligiosa"?

En esta segunda parte, plantearé dos condiciones que considero necesarias para poder pasar de una educación religiosa confesional o monoreligiosa a una educación laica y pluralista en el campo de las creencias religiosas como no religiosas. La primera condición es de tipo político, la segunda de tipo epistemológico.

### Un Estado laico

El cambio de la clase de religión por una enseñanza de los diferentes sistemas de creencias relevantes en nuestro medio, no puede quedar en manos de la buena voluntad o de la apertura de las Iglesias ni

de la presión de quienes reivindican el reconocimiento de la existencia y dinámica de las cosmovisiones ancestrales o de movimientos religiosos minoritarios. Requiere otro marco, el de una educación explícitamente laica, dentro de un Estado también laico. Un Estado que no se deje imponer ninguna religión pero que ofrezca a los diferentes sistemas de creencias un espacio de información y de análisis articulado con la construcción de la ciudadanía.

Ningún Estado, ninguna religión, ninguna Iglesia, ninguna entidad indígena, ningún grupo político es dueño de las creencias de sus propios miembros ni mucho menos de las de los ciudadanos en su conjunto. Se trata de encontrar un marco de convivencia, de respeto, de complementariedad. Esta es la función del Estado mismo, y para cumplirla, tiene necesariamente que mantener una neutralidad sin ninguna clase de parcialización ni de privilegios hacia un sistema de creencias u otro.

En este sentido, considero a la laicidad como el mejor régimen para regular las relaciones entre Estado y creencias. Ya sabemos que el término laicidad no pertenece al lenguaje de la calle, que ha sufrido desviaciones en otros lugares y momentos, que está satanizado por muchas Iglesias, etc. Sin embargo, se adecua a nuestro contexto político, cultural y religioso, marcado, entre otras cosas, por el no reconocimiento de la diversidad. La laicidad no es una espiritualidad o un sistema de creencias en medio, ni mucho menos, encima de otros; es lo que permite el reconocimiento y la convivencia entre diferentes filosofías, sabidurías, cosmovisiones, religiones, etc. Asimilar un Estado laico a un Estado antirreligioso, confundir laicidad con laicismo es una falacia.

La propuesta de la Comisión "Visión de País" en la Asamblea Constituyente (en el informe por mayoría) plantea transformar el actual artículo 3[11] de la Constitución por una nueva redacción que diga en el Artículo 9:

> "Bolivia es un Estado laico, que respeta y garantiza el pluralismo religioso, la libertad de culto y el ejercicio de las prácticas espirituales sustentado en la diversidad de cosmovisiones".

Esta redacción marca un avance sustancial en relación con el actual Art. 3. Podría mejorarse todavía si introdujera, siguiendo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Art. 18)[12], una referencia explícita a la libertad de conciencia. Efectivamente, la redacción actual mantiene un vocabulario demasiado religioso que, de hecho no incluye a quienes reivindican no tener creencias religiosas, ni espirituales. La libertad de conciencia es mayor a la libertad religiosa porque reconoce el derecho de profesar una religión o ninguna. Esto implica una nueva manera de convivir con el otro, algo que rebasa el campo religioso y que integra nuestras maneras de conocer, pensar, sentir y relacionarnos entre humanos. Esto me lleva ahora a la interculturalidad.

**Una interculturalidad sustantiva**

En este acápite intentaré una reseña inicial del uso y del alcance de palabras ligadas a la interculturalidad en los debates educativos ligados a la Reforma Educativa y a la coyuntura presente. Propondré después que la interculturalidad, más allá de eslóganes y consignas, puede transformarse en un nuevo paradigma de las relaciones entre personas, disciplinas del saber, culturas y cosmovisiones. Un concepto y un proyecto que revista un carácter epistemológico.

**Interculturalidad en la Reforma Educativa: presunciones a verificar**

Independientemente de la adhesión, de las dudas o de las distancias que se manifiesten a su respecto, nadie puede negar que el panorama educativo boliviano ha sido sacudido por la Reforma Educativa del año 1994. Ella no introduce por primera vez en Bolivia el tema intercultural, ni la interculturalidad como tales, pero les da un énfasis antes desconocido. Ya se ha analizado sesudamente el alcance de la interculturalidad en el discurso y en las prácticas educativas de la Reforma[13] y no pretendo sintetizar esos análisis aquí. Me contentaré con emitir algunas sospechas iniciales:

- Tengo dudas sobre la solidez y la fundamentación de la interculturalidad dentro de la Reforma y no veo proporción alguna entre su uso e invocación por un lado, su definición e implementación práctica por el otro. A nivel del discurso las cosas son claras: la interculturalidad como la participación popular

11 "El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado boliviano y la Santa Sede."

12 "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia."

13 Me refiero aquí a Albó, 2002a, Albó, 2002b, Medina, 2000, López, 2005; Arnold y Yapita, 2005.

son consideradas como "ejes vertebradores" de la propuesta pedagógica de la Reforma en todas sus modalidades. En los hechos, no queda claro cuáles son los dispositivos didácticos a través de los cuales se traducen estos ejes en el aula, en las diferentes materias del currículo, en la formación y en la práctica educativa de los maestros, etc.

- Aunque se declare en varias oportunidades que, dentro de la Reforma "la interculturalidad no está asociada sólo a la modalidad bilingüe" [14]no se percibe con claridad cómo funciona la interculturalidad en la Reforma y sobretodo de qué interculturalidad se está hablando. Estas faltas de precisión conceptual se encuentran también en la modalidad más visible y desarrollada de la Educación Intercultural Bilingüe.
- Se podría esperar de una Reforma tan pretenciosa y sobretodo tan costosa que se dotara de un esfuerzo intelectual y académico de primera línea para definir sus conceptos nodales. Me permito sospechar que, en lo que se refiere a interculturalidad, no se hizo tal esfuerzo y que el libro de Xavier Albó debe representar casi el único intento en este sentido. Define a la interculturalidad de la siguiente manera:

  "La interculturalidad se refiere sobre todo a las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros a sus rasgos y productos culturales."[15]

  Esta definición está basada en la que este autor propone para "cultura":

  "Una cultura es el conjunto de rasgos compartidos y transmitidos por un determinado grupo humano, que sirven para organizar su forma y estilo de vida, darle identidad y diferenciarlo de otros grupos humanos"[16]

- Las definiciones de Albó por insistir todavía sobre los "rasgos" de la cultura, caen en el riesgo de buscar identidades o esencias culturales que no se articulan con el contexto, con las relaciones simbólicas y de poder. Es probablemente por ello que, Arnold y Yapita la califican de "culturalista".
- Apoyándose en el análisis del principal teórico y gestor de la EIB, se puede afirmar que ni siquiera ella cuenta con una definición y una reflexión desarrollada sobre intercultural e interculturalidad. Entre otras observaciones López[17] señala que:

  - no se ha distinguido todavía claramente entre interculturalidad y multiculturalidad ni entre interculturalidad y diálogo de saberes,

  - su apropiación por parte de la visión indígena ha ido más en el sentido de una reivindicación política traducida en mayores contenidos escolares indígenas que en una "relación entre distintas fuentes o fuentes de conocimientos", es decir más hacia una visión intracultural que intercultural,

  - por parte del Ministerio de Educación se ha quedado también en "la cuestión de los contenidos escolares" buscando la "complementariedad entre el conocimiento local y el conocimiento oficial del currículo escolar de siempre"; "poco fue lo que se hizo, sin embargo en la dimensión relacional de la interculturalidad y menos aún en la valórica o ética, en tanto no se elaboraron herramientas específicas que pudieran ayudar a los maestros en la construcción de ambientes educativos interculturales,

  "todos prestaron de manera explícita mayor atención al bilingüismo que a la interculturalidad",
  - el debate intercultural no penetró de manera profunda en la teoría pedagógica repensando por ejemplo "la relación entre pedagogía activa o constructivismo e interculturalidad".

- En el lenguaje y en las producciones propias a la Reforma, las referencias al campo religioso como un elemento revelador y significativo de la diversidad cultural de Bolivia, son apenas implícitas y prácticamente ausentes.

### La interculturalidad en el nuevo Proyecto de Ley de Educación

El todavía Proyecto de Ley de Educación "Avelino Siñani – Elizardo Pérez"[18] plantea nuevas perspectivas para enfocar el tema interreligioso dentro de la interculturalidad. El lenguaje utilizado tendría que ser sometido a un análisis profundo para captar su alcance con mayor precisión. Me contentaré con algunas observaciones preliminares.

14 Amalia Anaya en la presentación de Albó, 2002a:11
15 Albó, 2002ª: 95
16 Albó, 2002ª: 84
17 López, 2005: 541ss.
18 Resulta problemático analizar un documento que, después de varias versiones está en plena discusión. Es muy probable que el texto cambie todavía mucho y que algunas de las observaciones que hago pierdan pertinencia.

Varios puntos del proyecto permiten articular educación intercultural con educación interreligiosa. Por ejemplo, el punto **e** del Artículo 2 sobre Principios, afirma que la educación boliviana:

> "Es laica, pluralista y espiritual porque respeta a cada cultura y la libertad de creencias religiosas, promueve los valores propios y rechaza todo tipo de imposición dogmática religiosa".

De igual manera el punto **f** del Artículo 3 sobre los fines:

> "Desarrollar una educación laica y pluralista que permita el conocimiento de historias religiosas universales, la espiritualidad de las naciones indígenas originarias, mestizos y afro bolivianos respetando las creencias y libertad de conciencia como base del derecho individual y comunitario".

Algunos comentaristas ya insistieron en poner de relieve las contradicciones que surgen de documentos que son frutos de negociaciones entre sectores antagónicos como por ejemplo los que describimos a partir de nuestra anécdota inicial. Juntar en una misma frase el adjetivo laico con espiritual sería la muestra de que el magisterio en su rama más agnóstica y los sectores indianistas más centrados en la recuperación de su identidad originaria, al no poder encontrar un concepto común, se hubieran contentado con pegar juntos dos calificativos contradictorios: lo laico y lo espiritual. Esta exégesis de tipo histórico crítico, puede tener sus fundamentos. Por mi parte, postulo más bien la posibilidad que ofrece la nueva coyuntura política boliviana para innovar y superar el sentido de algunas palabras. En nuestro contexto, estos adjetivos no tienen porque oponerse uno a otro. Lo laico no se opone a lo espiritual: se ubica en un registro diferente. Basta de oposiciones griegas entre lo material, empírico, comprobado, autosuficiente por un lado; lo espiritual, especulativo o trascendente por el otro. Es pertinente imaginar una educación que, sin someterse a un poder religioso o cultural particular, asumiera su herencia, sus raíces y cosmovisiones propias aunque dispersas.

Hay que recalcar también que el punto mencionado supera la propuesta de la Comisión de la Asamblea constituyente mencionada arriba ampliando la libertad religiosa a la "libertad de conciencia".

El adjetivo "espiritual" aparece con mucha frecuencia en las primeras páginas del documento[19]. Esta dimensión desemboca también en las diferentes especialidades que las y los maestros adquirirán durante su formación. Al respecto el Art.54 sobre "Formación en niveles y especialidades" menciona en el inciso **h** "Religiones, Espiritualidades y Libertad de Conciencia".

Es interesante encontrar en un proyecto de Ley unas conceptualizaciones de tipo más filosófico-antropológico que jurídico, como las definiciones de "intraculturalidad" e "interculturalidad" del Artículo 17. Estas enunciaciones y otras más[20] están integradas además en una sección específica intitulada "Definiciones". Las mismas merecen unos breves comentarios y preguntas.

- Me permito sospechar que la definición propuesta para el adjetivo "comunitario"[21] no corresponde al uso general que se encuentra en el conjunto del documento. Ahí la palabra comunitaria hace referencia directa o indirecta a la comunidad indígena originaria, con toda la complejidad simbólica que representa su organización y su desempeño[22].
  La última versión del proyecto ha sustituido a lo largo de todo el documento el adjetivo "plurinacional" por "pluricultural", sustitución que va en la misma línea de mi sospecha.

- "Descolonización". La definición parte de una descripción del "colonialismo interno" que lleva a la "negación de la cultura de los pueblos indígenas y originarios y la imposición autoritaria de la monoculturalidad". El colonialismo interno induce a ver al otro, al indígena como inferior. Curiosamente la definición de descolonización[23] reivindica a la "pluriculturalidad" como si ésta asegurara de por sí el reconocimiento del otro como igual.

- La definición de "Interculturalidad" plantea que:

19 Art. 4 j; Art. 16a; Art 20a; Art 22a, b; Art. 23a; Art. 24a; Art. 25a, b.

20 Los diferentes conceptos definidos son, en este orden: "Educación Comunitaria y Participativa"; "Descolonización"; "Interculturalidad"; "Diversidad y Pluralismo"; "Multiculturalidad y Pluriculturalidad"; "Intraculturalidad".

21 "La educación comunitaria impulsa la participación directa y activa de todos los actores de la educación para que no se conviertan en espectadores pasivos del proceso educativo."

22 Esta hipótesis puede sustentarse en algunos artículos del documento como los 23 d vi), 48 b y sobre todo el Art. 67 sobre las "Universidades Comunitarias" que dice: "Las Universidades comunitarias pluriculturales, responden a la realidad cultural, lingüística y requerimientos de las naciones originarias". Este uso difiere claramente de la definición.

23 "La descolonización consiste en afirmar la presencia central de los pueblos indígenas y originarios en la construcción de la República de Bolivia, y en la reivindicación de la pluriculturalidad como la mejor forma de convivencia social. La descolonización busca establecer relaciones de igualdad, equidad, respeto al otro, a la diversidad y al medio ambiente."

"Las relaciones existentes entre diferentes culturas y la forma en la que se establecen. Estas relaciones pueden ser de igualdad y simetría (que no excluye el conflicto) y relaciones de dominación".

Llama la atención que la diferencia entre inter y pluriculturalidad no queda bien dibujada. Efectivamente, en la definición sobre "Diversidad y Pluralismo" se dice que, contrariamente al concepto de diversidad que se contenta con describir las diferencias, el pluralismo "manifiesta que los actores sociales asumen conscientemente la diversidad social". Siguiendo con la misma idea y distinguiendo entre "Multiculturalidad y pluriculturalidad", se afirma que, la primera expresión sería una simple característica en una sociedad compuesta por diversas culturas mientras que la "pluriculturalidad establece un modo de convivencia social entre diversas culturas, caracterizado por relaciones de cooperación, reciprocidad y respeto mutuo". Según mi entender, esto es precisamente lo específico de la interculturalidad en relación con la multi o pluriculturalidad que veo como una sola y misma cosa. Es bien lo que indica el Art. 17 contradiciendo la definición del glosario ya que describe la interculturalidad como un proceso de "interrelación y de interacción"[24].

• Intraculturalidad.- "Se refiere a los elementos que conforman cada cultura y a su peculiar articulación". Como fruto de la colonización las culturas indígenas y originarias han sido profundamente afectadas[25] por lo que es necesario "un proceso de fortalecimiento y desarrollo". Según mi lectura, la intraculturalidad vendría a ser el primer momento y esfuerzo en el proceso de asumir y construir nuestra diversidad. Se trataría de reforzar primero lo propio antes de entrar en diálogo con el otro. Un procedimiento clásico que no logra evitar los fundamentalismos. Sugiero que el hecho de separar intra e interculturalidad tiene como consecuencia el riesgo de asimilar interculturalidad con multiculturalidad en la medida en que apunta a la convivencia entre diferentes, sin que estas diferencias afecten, redimensionen y reinterpreten la identidad propia.

Se echa de menos la definición de otras expresiones recurrentes en el documento como: "espiritual", "cosmovisión", "sabiduría", "saberes y tecnologías propias", etc.

Este recorrido permite plantear que el lenguaje utilizado por el proyecto de ley favorece una visión de interculturalidad que incluye la dimensión religiosa en su sentido más amplio. El riesgo es que el énfasis sobre lo ancestral lleve a una visión religiosa más restauracionista que interreligiosa.

**La construcción de la interculturalidad y de su comprensión**

Aunque resulte inadecuado comparar documentos y prácticas vigentes por más de diez años (los de la Reforma) con un proyecto de Ley (ni siquiera aprobado y menos implementado), llama la atención en ambos casos la fragilidad conceptual de términos considerados como centrales; en particular el de interculturalidad reivindicado por ambas corrientes aunque de manera diferente. En todo caso hay que recalcar que el término interculturalidad o intercultural, se usa mayormente en sentido descriptivo empírico refiriéndose a las relaciones que se dan entre diversas culturas. Aparece raras veces en un sentido más ético proyectivo, es decir, como proceso o resultado de las relaciones entre diversos. Considero que esta crítica es de fondo y no una exquisitez académica; merecería un desarrollo que las breves observaciones siguientes no sustituyen.

En la palabra interculturalidad, el prefijo *inter* indica una relación, una consideración de las relaciones y acciones entre varios grupos, personas o identidades. *Inter,* sugiere necesariamente también diferencias. Hablar de interculturalidad es asumir que esos grupos, personas o identidades, interactúan es decir se influencian mutuamente aunque de manera desigual en el caso de relaciones asimétricas por motivos económicos, políticos, sociales, de clase, de género, de edad, etc. El prefijo *inter* remite tanto a la manera de ver al otro, como a la manera de verse a sí mismo. En el lenguaje común se utiliza muchas veces el adjetivo intercultural en un sentido lato y débil y como sinónimo de multicultural. Así se queda en un nivel descriptivo y a veces determinista, el mismo que ve a la cultura como un conjunto de rasgos internos autónomos del contexto y de las relaciones con los otros; la cultura vista como orden, como sistema, como estructura homogénea.

Por todo ello, interculturalidad se distingue de multi o pluriculturalidad, no se limita a reconocer las diferencias, a compararlas, a coleccionarlas, sino que las radicaliza, les da valor, las pone en juego y las ubica en perspectiva.

El concepto de multiculturalidad (o pluriculturalidad) se refiere sobre todo a una descripción de las diferencias culturales analizadas en forma interna a cada cultura y aislada de las otras. Es un término

24 El Art.17 dice de la interculturalidad: "Es la interrelación e interacción de conocimientos, saberes, ciencia y tecnología propios con los ajenos, que fortalece la identidad propia y la interacción en igualdad de condiciones entre todas las culturas bolivianas con las del resto del mundo. Se promueven prácticas de interacción entre diferentes pueblos y culturas desarrollando actitudes de valoración, convivencia y diálogo entre distintas visiones de mundo, para proyectar y universalizar la sabiduría propia".

25 El texto dice: debilitadas, tergiversadas y descuartizadas.

amplio que integra de alguna manera a los siguientes porque plantea la condición previa a cualquier tipo de relaciones entre culturas: la existencia de una variedad de ellas.

Por interculturalidad entiendo al proceso de explicitación, intercambio y negociación de culturas que, en un contexto que ofrezca las condiciones mínimas para hacerlo, manifiestan su voluntad de compartir y producir juntas nuevas creencias, comprensiones, interpretaciones y acciones sin renunciar a su identidad propia.

En esta perspectiva lo inter y lo intra no pueden separarse, son dos dimensiones de un mismo proceso. Priorizar lo inter sobre lo intra puede llevar a la pérdida de identidad. Poner a lo intra antes de lo inter lleva a la reivindicación de una esencia previa y pura que no existe en ningún proceso cultural o religioso.

**De lo intercultural a lo interreligioso**

He insinuado que en la literatura más teórica producida por la Reforma Educativa, no se ha reflexionado con mucha profundidad sobre la interculturalidad. Las referencias a lo religioso como dimensión específica de la cultura son prácticamente ausentes. Queda mucho por hacer de cara a la explicitación de los vínculos entre lo intercultural y lo interreligioso. Retomo aquí apenas dos apuntes que van en perspectivas diferentes pero complementarias. Hablando de los "ámbitos de aplicación" de la interculturalidad, Xavier Albó menciona a la religión, relacionándola además con el tema de la educación bilingüe:

> "No siempre el uso de la lengua va acompañado del respeto a la cultura religiosa de quienes la hablan. Por el carácter globalizante y sacral que tiene la religión, hay aquí más peligro de querer imponer verdades absolutas, aun cuando no sean fruto de la evidencia sino sólo de una fe que no admite discusión…
>
> En este ámbito religioso la interculturalidad podría llamarse ecumenismo. Pero es este el más difícil de los ecumenismos, pues no se trata de las viejas discusiones entre diversas denominaciones cristianas sino del diálogo constructivo de igual a igual entre quienes detentan la autoridad y el poder religioso, con bastante aceptación de la sociedad y el Estado, y quienes no tienen nada de ello y, para colmo, se consideran a la vez miembros fieles de las mismas iglesias que les impone su forma de creer."[26]

En su crítica a la EIB implementada por la Reforma Educativa, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita van mucho más lejos aún. Ellos afirman que la Reforma asume en claves no religiosas, una empresa misionera semejante a la de los misioneros católicos de siglos pasados.

> "Existen muchas similitudes, a nivel de teoría y práctica, discurso e ideología, entre los intentos de la Iglesia de convertir, en el comienzo de la colonia, los infieles andinos al cristianismo, y los intentos actuales, de parte de los expertos e ideólogos de la Reforma Educativa, de convertir los iletrados andinos en alfabetizados en la lecto-escritura. No es por casualidad que ambos intentos enfoquen las lenguas andinas como medio de conversión"[27].

Los autores de esta cita retomando a Illich muestran que la alfabetización no es siempre tan laica como lo pretende y que viejos mecanismos de dominación, antes vehiculado por lo religioso, pueden perdurar bajo el manto de lo intercultural. Es en este sentido que insisto en la necesidad de explicitar las relaciones entre el campo cultural y el religioso.

Así como de hecho todas y todos los ciudadanos bolivianos se han socializado en una realidad multicultural, de la misma manera lo hicieron en un ámbito multireligioso, en un mundo simbólico híbrido, sincrético, resultado del encuentro o de la dominación de un mundo religioso sobre otro. Esto vale desde el bautismo hasta fiestas religiosas, como Todosantos (sincretismo entre cristianismo y cosmovisiones andinas) o Navidad (sincretismo entre cristianismo y religión del mercado y del consumo).

Mi apuesta es que una educación interreligiosa podría permitir el trance de una realidad multireligiosa a una interreligiosa.

## Un caso de educación interreligiosa: la materia de cosmovisiones

Después de plantear las necesidades de contar con un Estado laico y con un concepto y práctica de interculturalidad que vaya más allá de la simple coexistencia pacífica entre culturas y creencias, ha

26 Albó, 2002a:61.
27 Arnold y Yapita, 2005: 67.

llegado el momento de precisar el marco en el que se puede pensar una educación interreligiosa dentro del espacio escolar. Esta propuesta podría apuntar a una enseñanza y un aprendizaje que propongo designar como "cosmovisiones" en vez de religión. Tendría que permitir compartir, apreciar y analizar críticamente, las diferentes facetas del rico mundo de creencias nuestras.

Parto de la convicción de que en el mundo de hoy, una educación laica debe tocar el tema religioso. Si no lo hace, deja o crea un vacío, y la naturaleza "religiosa" odia al vacío, lo llena muy rápidamente y preferentemente con las expresiones más baratas y fundamentalistas.

> "El espíritu de laicidad no tiene nada que temer aquí. De hecho la relegación del hecho religioso fuera de los recintos de la transmisión racional y públicamente controlada de los conocimientos favorece el fanatismo, el esoterismo y el irracionalismo"[28].

En una civilización que privilegia el instante y lo inmediato, la historia de las religiones tiene una gran pertinencia educativa

> "como medio para enlazar el corto con el largo plazo volviendo a encontrar los enlaces, los engendramientos largos propios a la humanidad. (…) La historia de las religiones no es la colección de los recuerdos de infancia de la humanidad; tampoco un catálogo de amables o funestas rarezas"[29].

En nuestro contexto no basta una educación del hecho religioso y hay que apuntar a una educación interreligiosa ligada ella misma al tema y al diálogo interreligioso.

**De algunos términos relativos a lo interreligioso**

No viene al caso transformar este aporte en un glosario ni proponer definiciones normativas. Me contento con recopilar el sentido de algunas de las palabras centrales para la propuesta. No existe consenso sobre el uso de palabras como: religión, cosmovisión y espiritualidad. Además de polivalentes, las tres palabras tienen en común un mismo origen cultural típicamente griego-romano, lo que representa de por sí una dificultad para referirse a fenómenos, prácticas, creencias y emociones que, en nuestra región, se originan en otra matriz de sentido; la interculturalidad corre el riesgo de aplicar categorías culturalmente muy marcadas y limitadas a realidades que no se dejan necesariamente interpretar por ellas. Pasa lo mismo con el debate interreligioso.

- La expresión técnicamente más incluyente es la de "sistema de creencias" porque no toma partido sobre la naturaleza de dichas creencias. Con ella se constata que el ser humano y las sociedades profesan creencias que no son todas ni necesariamente religiosas. Ellas apuntan a ideales no demostrables ni empíricos sin por ello referirse necesariamente a seres o fuerzas transcendentes. Están incluidos en los sistemas de creencias desde religiones tradicionales hasta el humanismo agnóstico o ateo[30].
- La palabra religión es ciertamente la más utilizada. Tiene una gran polisemia y al mismo tiempo es resistida por grupos y creencias que, por lo menos a primera vista, tendrían que identificarse con ella como ciertos discursos evangélicos[31] o indianistas[32]. La pregunta que habrá que resolver en función de lo anterior, consiste en saber si una religión representa necesariamente un sistema estructurado y normado de creencias, o si puede ser mucho más disperso. En el campo de la historia de las religiones, el debate sobre la diferencia entre las así llamadas "grandes" religiones[33] y las otras, no está resuelto.
- La palabra cosmovisión se ha puesto de moda y se usa a veces en oposición a religión. De origen griego, es utilizada e integrada ahora por grupos indianistas tal vez con la idea de desmarcarse de una religión asimilada histórica y socialmente en nuestro medio con el cristianismo. La religión aparece casi siempre al singular -como monoreligiosidad colonial e impuesta- mientras que las cosmovisiones se presentan en plural y relacionadas con la diversidad. Habrá que ver si quienes se identifican con sistemas de creencias no religiosas se sienten interpretados por la expresión de cosmovisión, o si le ve un halo todavía demasiado religioso y "espiritual".

28 Debray, 2002 contratapa (traducción mía)
29 Debray, 2002:17-18
30 El "progreso" o la "sociedad sin clases" son creencias en la medida en que apuestan a un ideal o a un orden de cosas no existente ni demostrable; no por ello son religiosas ya que no postulan explícitamente ninguna fuerza trascendente por encima de la voluntad o capacidad humana y social.
31 Grupos evangélicos han acuñado un eslogan que se encuentra pegado en minibuses y paredes: "Jesús es fe y no religión" queriendo desmarcar sus prácticas y creencias del sistema religioso católico dominante. La fe pura evitaría las mediaciones humanas y sociales mientras que la religión con todas sus manifestaciones institucionalizadas sería un estado ya contaminado.
32 Varios grupos indianistas por su parte insisten en remarcar que el sistema de creencias y de prácticas prehispánico no era una religión sino una espiritualidad o una cosmovisión con fuertes raíces cósmicas y telúricas.
33 Se suele hablar del judaísmo, el islam, el budismo, el hinduismo el confucionismo y otras como "grandes" religiones mientras que las religiones prehispánicas no estuvieran consideradas como tales.

- Otras palabras se usan en forma creciente en nuestro medio tales como: espiritualidad o sabiduría. En el lenguaje periodístico tienen un sentido muy amplio, por ejemplo, cuando se habla de las "espiritualidades orientales". En el contexto nuestro y por ejemplo en el proyecto de Ley educativa ya mencionado, se usa más el adjetivo que el sustantivo "espiritualidad". Espiritual no se opone a material sino a una forma de concebir la vida y al cosmos en constante interacción, reconociendo en los fenómenos naturales, históricos, sociales y otros, la presencia de energías y de sentidos que rebasan tanto el lenguaje religioso como científico tradicionales.
- Sincretismo, de manera general, es una palabra que no gusta a los representantes de las creencias y religiones más estructuradas. Resulta amenazante para los creyentes cristianos porque les hace recordar que su religión no es tan pura como lo pretenden o desearían. Resulta también molestoso para quienes reivindican, una identidad religiosa prehispánica porque les obliga a reconocer que su sistema religioso no ha podido mantenerse intacto después de tantos siglos de erradicación y persecución. La palabra sincretismo se queda en la descripción y no indica si las religiones ancestrales han logrado absorber al cristianismo en su propia perspectiva o si, al contrario, el catolicismo ha penetrado hasta el alma de las creencias indígenas y originarias.

En los usos reseñados, las definiciones subyacentes son sobretodo de tipo funcional, apuntando a describir cómo funciona lo religioso en la sociedad. No son ni pueden ser sustanciales, es decir, con la pretensión de delimitar y valorar los contenidos de uno u otro de los sistemas de creencias mencionados. En todo caso hace falta profundizar en el análisis de estos fenómenos en tanto prácticas sociales y simbólicas que se mueven dentro de relaciones de poder. La antropología y la sociología tendrán que aportar en forma complementaria en esta búsqueda.

## De la diversidad religiosa al diálogo y a la educación interreligiosa

La diversidad religiosa es un hecho dentro de la realidad cultural nuestra. En esta diversidad se reproducen mecanismos de exclusión y de negación del otro, en particular de las creencias más ancestrales. Así como el diálogo intercultural pretende superar una simple coexistencia pacífica entre culturas, el diálogo interreligioso y la educación interreligiosa apuntan a nuevas formas de convivencia entre sistemas de creencias. Hace falta nuevamente precisar los términos.

### • El diálogo interreligioso

Literalmente esta expresión no sería la más adecuada si dejara de designar también a las creencias no religiosas. Que quede claro que utilizándola me refiero a la convivencia, discusión, negociación, conflicto que se dan entre todos los sistemas de creencias presentes, incluyendo evidentemente a las creencias no religiosas[34].

Hablando de diálogo interreligioso se ha vuelto clásico distinguir por lo menos tres posiciones dentro de las relaciones posibles entre religiones o creencias diferentes.

La primera, la exclusión, es lastimosamente la más conocida y frecuente. Consiste en negar la existencia del otro, en buscar convencerlo a la fuerza de sus errores y, en última instancia en buscar su eliminación. No es sin embargo la única vía que ha utilizado o sigue utilizando el colonialismo. La otra es la inclusión. Más sutil, busca integrar al otro al sistema de creencias propio, vaciando el contenido de sus símbolos y ritos o cooptándolos.

El diálogo interreligioso busca una vía diferente: una interacción crítica entre diferentes que implique reconocimiento del otro y reconstrucción de la propia identidad tomando en cuenta la del otro. No se parece en nada a una mezcla o fusión de creencias que buscarían un conjunto unificado.

En el campo religioso al igual que en el campo cultural, la descolonización se enmarca en la línea de un análisis crítico de sistemas de pensamientos y de creencias impuestos para discernir entre los que deben ser reapropiados de los que deben ser desechos, evitando el riesgo del provincialismo. En este sentido, descolonizar lo religioso no es equivalente a descristianizar ni a restaurar tradiciones ancestrales cuya reconstitución representa además en algunos casos un intento casi imposible.

### • La educación interreligiosa

Entiendo por educación interreligiosa la educación que favorece la socialización de todos los conocimientos significativos relacionados con las creencias más representadas en el contexto propio, así como las que tienen mayor impacto sobre la convivencia humana en el mundo de hoy en general.

34 Hablar de "diálogo de sistemas de creencias" además de un neologismo, no tendría, ni gran sentido ni mucho impacto.

Precisaré la idea proponiendo unos principios previos a la construcción de una educación interreligiosa a nivel escolar.

**Principios previos para una educación interreligiosa**

Como ya lo mencioné mi propuesta se limitará al ámbito escolar, pero una educación interreligiosa para ser tal, tiene que intervenir de una u otra manera en todos los espacios de la vida ciudadana como ser: la familia, el campo de la salud, los medios de comunicación, el campo del derecho, etc.

- La escuela (particularmente la pública) es un espacio privilegiado para el aprendizaje de las diferencias y para la construcción de hábitos y de valores que promuevan el respeto a la diversidad y la convivencia pacífica en todos los campos de pensamiento, creencias, ideologías, expresiones artísticas, opciones éticas, etc.
- La escuela pública está con el desafío constante de asumir su herencia y de redefinir su identidad propia. En nuestra realidad boliviana la escuela debe asumir y superar su pasado colonial, dependiente, excluyente en lo cultural y religioso. Al margen de su adhesión personal, cualquier educando tendrá la posibilidad de entrar en contacto con las matrices culturales y religiosas más significativas de su entorno.
- La socialización y la iniciación en las creencias, son responsabilidad exclusiva de las madres y de los padres de familia, así como de las instituciones reconocidas para ese cometido. Esta tarea no le corresponde en ningún caso a la escuela pública. En consecuencia los padres de familia que no pueden o no quieren ser los transmisores de las creencias que profesan encomendarán ese cuidado a su comunidad o a unos colegios particulares, pero de ninguna manera, a la escuela pública como tal.
- La educación privada no es necesariamente una educación confesional; es parte de la educación laica. Si bien una Iglesia, un grupo religioso, una asociación cultural o filosófica tienen todo el derecho de abrir una escuela para sus adeptos y seguidores, tendrán que respetar el programa educativo oficial y reconocido. Fuera del currículo podrán ofrecer a sus educandas y educandos los complementos que vean necesarios para la consolidación de sus creencias propias.
- La enseñanza interreligiosa se limitará a una presentación respetuosa y bien informada de los diferentes sistemas de creencias relevantes, sin proselitismo alguno y sin entrar en juicios de valor que afecten a las otras creencias que contribuyeran a su cuestionamiento o exclusión. Este principio es conflictivo en la medida en que los representantes y seguidores de un determinado credo no suelen tener la misma visión que sus analistas externos, por respetuosos y eruditos que fueran. Una forma de salir de esta disyuntiva consistirá en explicitar las diferencias en presencia, sin pretender reducirlas.

**Primer esbozo de propuesta para una enseñanza de cosmovisiones**

Sin entrar en detalles y con el único propósito de sugerir un horizonte doy algunas pistas para abrir un debate.

**Del nombre**

Propongo que la materia inscrita en el currículo escolar se llame "Cosmovisiones". Esta expresión permite superar la mentalidad de cristiandad que está todavía impregnada en "clase de religión" o "educación religiosa".

La palabra, usada deliberadamente en plural, recalca la diversidad y el pluralismo en el que nos encontramos en nuestro país y dentro de un mundo cada vez más interconectado en lo económico, cultural y religioso, aunque de manera crecientemente desigual. La palabra cosmovisiones integra sin confundir pero relacionándo las expresiones corrientemente utilizadas en ese campo.

**De la materia**

Dada la riqueza y la complejidad de la herencia y del panorama religioso boliviano actual, y dado el impacto del campo religioso en todas las dimensiones de la vida individual y social, la educación interreligiosa tiene que traducirse en una materia específica del currículo obligatorio y no solamente como una dimensión particular integrada a materias como: historia, filosofía, sociales o lenguaje.

**De los objetivos**

Siguiendo principios adquiridos hoy en todos los campos del saber, se definirán diferentes objetivos en las líneas consagradas:

- Cognitivos, en relación con la adquisición de conocimientos que puedan ser comprobados y refrendados empíricamente
- Procedimentales, en relación con la adquisición de destrezas y de habilidades como el respeto, diálogo y convivencia con las creencias y cosmovisiones ajenas a las propias
- Valóricos, desarrollando la apertura y la acogida en la búsqueda del sentido de las prácticas y de los sistemas de creencias

**De los contenidos**

Inicialmente sugiero que se podrían combinar dos puertas de entrada:

**Los principales sistemas de creencias más relevantes para la interpretación de nuestro propio panorama religioso.**

**Temas significativos y relevantes en cualquier sistema de creencias.**

Menciono tentativamente los siguientes sistemas de creencias:

**Religiones prehispánicas**

• cosmovisiones y/o religiones ancestrales (andinas, guaraní, ayorea, etc.)

• otras cosmovisiones ancestrales más relevantes en América Latina.

**Cristianismos**

Católicos

• catolicismo popular

• catolicismo formalizado eclesial y teológicamente (con referencias a diversas tendencias y representantes).

• Protestantes

• históricos

• evangélicos

• pentecostales

• neopentecostales

• Ortodoxos

**Otros movimientos religiosos originados en, o ligados al cristianismo.**

**Judaísmo**.

**"Grandes religiones"**

• Islam

• Hinduismo

• Budismo

• Otras.

**Otros movimientos religiosos no relacionados con el cristianismo.**

**Religión del mercado y de la globalización.**

**Creencias no religiosas**

• Humanismo

• Ateismo.

Menciono algunos de los posibles temas generadores, insistiendo sobre la necesidad de una perspectiva interdisciplinaria:

Orígenes, fundadores, textos

Mitos y símbolos
Concepción del tiempo
Organización, jerarquía, liderazgo
Teología y o reflexión teórica
Ciclo vital, ritos
Fiestas
Comprensión de la vida
Relación a la muerte
Papel de la mujer
Relación a la naturaleza y al cosmos
Violencia y paz
Relación al poder y a la política
Sexualidad
Espacios sagrados y arquitectura
Productos y manifestaciones culturales
Etc.

En ambos acercamientos complementarios y cruzados se dará un lugar significativo a las manifestaciones observables, al encuentro con testigos representativos, a las informaciones, al alcance en la literatura, la música, el cine, Internet, etc.

***De las y los docentes***

La o el docente de educación interreligiosa deberá tener una formación específica en el campo de los sistemas de creencias y además un entrenamiento para el diálogo interreligioso con la capacidad de dejar sus propias convicciones fuera de la clase. No será testigo de alguna creencia particular, ni experto en el campo religioso.

***Cuestiones prácticas***

Como primer paso, se sugiere la creación de una mesa de trabajo conformada por pedagogos/as del Ministerio de Educación, expertos/as en el campo religioso y testigos/as representativos de los diferentes sistemas de creencia. Se fijara el procedimiento más adecuado para tener una propuesta que responda al diseño global de la educación boliviana, así como a los criterios del diálogo interreligioso.

La construcción de un currículo se hará en forma participativa sobre la base de los aportes tanto de expertos como de testigos. Responderá entre otros a criterios como:

- flexibilidad y posibilidad de adaptación en función del contexto, de la coyuntura, de los actores involucrados
- solidez de las informaciones
- diversidad de modalidades de comunicación y aprendizaje
- búsqueda de convivencia
- priorización de los sistemas de creencias y de los temas específicos en función de su pertinencia e impacto en el contexto
- etc.

**Fase de transición**

La definición e implementación de una propuesta de esta naturaleza será necesariamente lenta y conflictiva y requerirá de una fase de experimentación. Si esta es exitosa, será más fácil que los diferentes sistemas de creencias, religiones, Iglesias, cosmovisiones logren superar posibles reflejos defensivos.

En un primer momento y hasta contar con docentes formados específicamente en esta línea, se ofrecerá a las y los docentes interesados y que conciben su trabajo en una perspectiva abierta, ecuménica, interreligiosa y no proselitista, un complemento de formación permanente.

**Por una discusión intercultural e interreligiosa**

Para ser tal, una propuesta de educación interreligiosa deberá surgir de un diálogo profundo entre ciudadanas y ciudadanos, representantes religiosos, expertos y planificadores de la tarea educativa en nuestro país. Por ello el carácter apenas inicial de este aporte.

Las reflexiones anteriores, los fundamentos sugeridos y los lineamientos bosquejados, están todavía en una fase preliminar. Ojala sirvan para abrir un debate intercultural e interreligioso entre todas las personas que desde su práctica política o educativa, desde su espiritualidad ancestral, sus creencias religiosas o agnósticas, ven la necesidad de aprender unas de otras en la construcción de una sociedad en la que la diversidad de creencias sea enriquecedora y complementaria. Esto implica que las y los protagonistas de este debate tengan conciencia de su propia incompletud.

## Bibliografia

ALBÓ, Xavier
2002a **Iguales aunque diferentes**. La Paz: MINED, UNICEF, CIPCA.
2002b **Educando en la diferencia**. La Paz: MINED, UNICEF, CIPCA.

ARNOLD, Denise y Yapita, Juan de Dios
2005 **El rincón de las cabezas: luchas textuales, educación y tierra en los Andes**. La Paz: UMSA, ILCA.

DEBRAY, Régis
2002 **L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque**. Paris: Odile Jacob.

LÓPEZ, Luís Enrique
2005 **De resquicios a boquerones: la educación intercultural bilingüe en Bolivia**. La Paz: PROEIB, Plural.

PREISWERK, Matthias
2007 **Ecumenismo: práctica, teoría y espiritualidad**. La Paz: ISEAT.

# Criterios morfosintácticos en la enseñanza del Aymara como segunda lengua

*Nicanor Huanca Camargo*[1]

## Introducción

En principio debo indicar que el presente trabajo, más que presentar un planteamiento de carácter teórico y conceptual sobre la gramática aymara, está orientado a dar algunas sugerencias concernientes a la aplicación de normas morfosintácticas y morfofonémicas en la escritura del aymara que en muchos casos causan dificultad en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Los ejemplos que presentamos fueron recogidos de diferentes situaciones comunicativas en los cursos de aymara de la carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés, donde se ha observado que los estudiantes que aprenden este idioma como segunda lengua, muestran una marcada heterogeneidad respecto al conocimiento de la lengua y cultura nativa con diferentes grados de bilingüismo, situación en la que el proceso de aprendizaje se torna un tanto difícil. Fundamentalmente, ellos presentan indecisiones o confusiones en el uso de determinadas formas gramaticales, no sólo en la escritura sino también en la actividad de lectura.

En la primera parte se analiza las diversas dificultades que se observaron durante el proceso de aprendizaje del aymara en los diferentes cursos y, que a su vez, estas trascienden en el desarrollo de las habilidades comunicativas y lingüísticas de los estudiantes que adquieren esta lengua como L2. En este proceso, se pudo detectar que mayormente los problemas radican en la asimilación y aplicación de reglas gramaticales del aymara. La segunda parte del trabajo plantea algunas estrategias metodológicas y reglas morfofonémicas y morfosintácticas, orientadas a superar los problemas señalados que obstaculizan el aprendizaje de la lengua aymara en educación superior, partiendo de criterios pedagógicos y pragmáticos. De esta manera queremos contribuir al desarrollo y fortalecimiento de la lingüística aplicada y asimismo contribuir al mejoramiento de la enseñanza y aprendizaje del aymara, en la perspectiva de promover la Educación Intercultural Bilingüe en los diferentes ámbitos del sistema educativo.

## Características morfosintácticas del aymara

El aymara como todos los idiomas del mundo posee sus propias particularidades en su estructura gramatical y en su funcionamiento en diversos contextos. Desde la perspectiva de clasificación tipológica de las lenguas, según sus rasgos gramaticales como indica Yunyent (1999), podemos decir que el aymara es un idioma aglutinante o sufijante, cuya distribución de las unidades semánticas que comportan un mensaje, presenta una serie de recursos lingüísticos constituidos mediante la sufijación sobre la base de elementos radicales que se utiliza con mayor frecuencia. Según los estudios de Hardman y otros (1988), los aymara hablantes valoran las normas culturales como la cortesía, la elegancia, el ingenio y la habilidad en el habla. Esta destreza se evidencia por el uso de una infinidad de morfemas que interactúan sobre las raíces y troncos, y estos elementos son fundamentales para el funcionamiento de la lengua aymara en diversas situaciones comunicativas.

En esta medida, el aymara presenta tres clases de raíces: nominales, verbales e independientes, estas se ubican principalmente al inicio de las palabras. Las raíces nominales son libres, vale decir, que no requieren necesariamente el acompañamiento de los sufijos. Mientras que las raíces verbales van ligadas de uno o varios sufijos al igual que las raíces independientes.

A continuación pasamos a ver algunos procesos morfofonémicos y morfosintácticos que aparecen con frecuencia en la lengua aymara y sus implicaciones pedagógicas en el proceso de aprendizaje.

## Aspectos morfofonémicos del aymara

Una de las particularidades más evidentes del idioma aymara es que su estructura morfofonémica es sumamente compleja en la formación de palabras y frases al interior de la oración, esta complejidad es generada fundamentalmente por la inestabilidad de su sistema vocálico en determinadas situaciones, a su vez, este fenómeno se debe a factores como el ritmo, el acento y la entonación, aspectos que no están estudiados con profundidad hasta el momento; aunque algunos componentes no son muy determinantes como en otras lenguas, pero si tienen que ver mucho con la distribución de los elementos morfosintácticos y su significado.

1 Licenciado en Lingüística e Idiomas, Universidad Mayor de San Andrés

**Ritmo**

Según Lapesa (1988), el ritmo del lenguaje es el resultado de la intervención de diversos factores como ser la cantidad o duración de los sonidos articulados, el tono o altura musical con que se emiten, y la intensidad o energía. Del predominio de unos u otros elementos depende el carácter del acento en cada lengua.

Al respecto, Cerrón Palomino (1994) nos dice que "el carácter fijo del acento se puede advertir de manera nítida en lenguas aglutinantes como el quechumara agregándole a una raíz tantos sufijos como sea posible: el acento se ubicará automáticamente en la penúltima posición". Como se sabe, el idioma aymara lleva el acento de intensidad en la penúltima sílaba, su ubicación dentro de la palabra es automático. Por tanto, podemos deducir que el ritmo en el idioma aymara se define más por la intensidad del tono en la penúltima vocal de la palabra.

Por ejemplo en la poesía aymara la intensidad del ritmo está determinada de acuerdo a la magnitud del verso, es decir, dependiendo de la cantidad de frases que componen el verso, veamos la primera estrofa del poema titulado "phaxsi" de Clemente Mamani, donde podemos observar que el ritmo está representado por la elevación de la tonalidad de voz en la penúltima vocal de cada palabra. Ejemplo:

Wiñayan wiñayap aski qhaniri
Qullasuy chhijnuqir qhuya phaxsi
ancha qhanir qullqi janchini
jan akch'as samart'ir tawaqu
ch'iwinaksti jan phiñasisawa
ina mullakpin imantasiytaxa

**Acento**

En el idioma aymara, el acento no es de carácter fonémico sino que posee el acento prosódico, es decir, se puede apreciar sólo en la pronunciación pero no se lo escribe. Hardman y otros nos indican que en este tipo de acento se produce una ligera subida en el nivel del tono en la vocal acentuada, en aymara, el acento incurre siempre sobre la penúltima vocal de una palabra aún cuando la vocal final determinante haya sido suprimida por razones morfofonémicas, como se puede apreciar en estas oraciones:

/jupáx yapúr saríwa/ ´él/ella fue a la chacra'
/Maruyáx qhathún álji/ 'Maria vende en la feria'

Donde el acento recae en las vocales indicadas. En estos ejemplos, las vocales finales de las palabras anteriores al verbo se han elidido, pero la posición del acento en dichas palabras sigue manteniéndose en la penúltima vocal.

En algunos casos puede haber excepción en el imperativo de segunda a tercera persona para el cual el sufijo flexional es /-m/; por ejemplo, en las siguientes expresiones:

/jumáx jupár chúram/ ´dale a él/ella'
/jumax jilamar mayt'am/ 'préstale tú a tu hermano'

Como podemos constatar, el acento sigue recayendo en la penúltima vocal de palabra sin considerar la posible existencia anterior de una vocal final.

Otra excepción a la regla de acentuación, como hace notar Cerrón-Palomino (1994), puede darse también en la forma de la primera persona del futuro. Ejemplo:

/Sarä/ ' yo iré'.
/irpä/ 'yo le llevaré a el/ella'

Al respecto cabe aclarar que la vocal alargada lleva la acentuación sobre sí y la marca del futuro es un alargamiento vocálico /¨/, en este caso, la expresión llevará el alargamiento vocálico que está en función de morfema marcador del tiempo futuro y de primera persona.

**Entonación**

Dubois et al. (1979), nos dice que "se denomina entonación a las variaciones de altura del tono laríngeo que no afectan a un fonema o a una sílaba, sino a una serie más larga y que forman la curva

melódica de la oración". Para otros autores la entonación es considerada como un hecho marginal de la gramática y contiene los elementos de información afectivos, connotativos o estéticos, por los que los sentimientos y las emociones se unen a la expresión de las ideas. En algunos idiomas como el español las frases u oraciones se distinguen únicamente por el tono ascendente y tono descendente. Ejemplo: viene y ¿viene?. En el idioma aymara la entonación no tiene una marca gramatical, y la entonación generalmente se mantiene en la penúltima vocal, pero puede también presentar variaciones según el contexto, como en estas expresiones:

/chúram/ 'dale a él/ella'
/ukhamapï:/ 'así es pues

## Algunas dificultades de aprendizaje

A continuación pasamos a señalar algunas dificultades que se presentan en el proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma aymara como segunda lengua en la carrera de Lingüística e Idiomas. Uno de los problemas con el que se ha venido tropezando en la implementación del idioma aymara, es la heterogeneidad de los estudiantes, es decir, la presencia de estudiantes con diferente grado de competencia comunicativa en el idioma aymara, algunos de ellos son procedentes del área rural y otros son de la ciudad, y muchos de ellos son de la ciudad de El Alto. Los estudiantes que no tienen conocimiento de la lengua aymara están en desventaja frente a los que sí saben hablar este idioma nativo.

Otra de las limitaciones que se advierten en el proceso de enseñanza aprendizaje es la falta de medios didácticos o materiales de apoyo que faciliten el aprendizaje de la lengua originaria, ya que en nuestro medio existen pocos instrumentos que estén al alcance de los estudiantes, quienes requieren el uso de estos medios para reforzar el conocimiento de la lengua en las diferentes situaciones comunicativas.

En lo que se refiere a las actividades de aula, se han podido detectar una serie de dificultades en los estudiantes que aprenden el idioma aymara como segunda lengua. Estos problemas son de carácter lingüístico, sociolingüístico y pedagógico que es común casi en todos los paralelos. En esta ocasión sólo trataremos las dificultades referidas al manejo de las normas morfosintácticas del aymara en el proceso de aprendizaje.

Actualmente, el problema fundamental radica en la normalización de la escritura del aymara, tomando en cuenta que estamos frente a un idioma que no tuvo una tradición escrita, sino oral, y existe la necesidad de desarrollar el sistema escriturario de esta lengua, estableciendo sus normas gramaticales, a fin de fortalecer y fomentar el uso del aymara en diversos espacios sociales donde aún no se lo practica por falta de la práctica escrita en la población aymara hablante.

El proceso de aprendizaje de la lectura y escritura requiere el conocimiento de la estructura de la lengua por parte de la persona aprendiz, y asimismo exige tener una competencia comunicativa en el idioma. El aprendizaje de un idioma sufijante como el aymara, no es lo mismo que de otras lenguas, debido a que dichas lenguas poseen sus propias particularidades. En este sentido, el discernimiento de la estructura gramatical del aymara resulta muy complejo para el estudiante, y se presentan varias dificultades en la práctica de la escritura como también en la lectura.

Principalmente los problemas gramaticales se generan en el sistema verbal, donde se presentan una serie de fenómenos lingüísticos que son característicos de la lengua. Las formas verbales de mayor complicación son las frases interrogativas y negativas, en el que se producen una serie de procesos morfofonémicos y morfosintácticos a la vez, en determinados momentos de la comunicación. Entre ellos podemos ver, por ejemplo, el hacinamiento de consonantes originado por la supresión de vocales de los sufijos que van interrelacionados sobre una raíz como en la expresión janiw ma**yt'ksm**ati 'yo no te presté', en el que aparecen cinco consonantes agrupadas, este hecho también se produce en el nivel de frases como el este caso: ch'iyarØ iwijanØ t'arwapa 'lana de la oveja negra', en este caso, se advierte la elisión de las vocales finales de las palabras que conforman la frase, como marca de relación sintáctica.

## Reglas morfofonémicas del aymara

En el aymara los fenómenos morfofonémicos se manifiestan a través de procesos de elisión, contracción y apócope vocálicos, y su condicionamiento puede ser básicamente de carácter fonológico, morfológico y sintáctico. Al respecto Hardman et al., nos hacen notar que dentro de las palabras el condicionamiento morfológico es más predominante sobre el condicionamiento fonológico que ocurre en pocos casos. A continuación veremos cada uno de estos casos.

**Condicionamiento fonológico**

Como indicamos anteriormente son pocas las posibilidades de condicionamiento fonológico que ocasionan variaciones morfológicas en el aymara. Veamos algunos casos en los que aparece este fenómeno:

**Condición de forma canónica**

En las construcciones sintácticas existe la condición de forma canónica donde las raíces que contienen tres o más vocales pierden la última vocal por la presencia de una palabra que sigue. Ejemplo:

| **cvcv + núcleo** | **glosa** | **cvcvcÐ + núcleo** | **glosa** | |
|---|---|---|---|---|
| **jach'a** isi | | 'ropa grande' | **Ch'iyar** wallpa | 'gallina negra' |
| **ch'uqi** yapu | | 'sembradío de papa' | **Jawir** uma | 'agua del río' |

En los primeros ejemplos se trata de la relación del sintagma nominal donde aparece el modificador en función adjetival que precede a la raíz nominal que es el núcleo. Mientras que en los ejemplos siguientes se observa la composición de dos sustantivos, el primero está en función de modificador y el segundo actúa como núcleo. Veamos que en ambos casos se mantiene la regla de supresión del elemento fónico a partir de la tercera vocal al final de la palabra precedente por la presencia de otra unidad léxica. La misma regla regirá dentro de la formación de troncos y frases nominales.

**Grupos consonánticos geminados**

La geminación es un rasgo fonético que consiste en la repetición o el alargamiento de un fonema. Como dicen Dubois y otros, una consonante geminada es una consonante más larga que una consonante simple y cuya articulación es más enérgica, es decir, aumenta su intensidad y prolonga su duración.

En aymara, cuando aparece un grupo consonántico geminado por la aplicación de la regla morfológica, comúnmente se simplifica a una consonante simple. Ejemplo:

| **escritura morfofonémica** | **escritura simplificada** | **glosa** |
|---|---|---|
| janiw akan**kkt**i | janiw akan**kt**i | 'no estoy aquí' |
| janiw ar**kkt**i | janiw ar**kt**i | 'no le persigo' |
| janiw anai**kkt**i | janiw ana**tkt**i | 'no estoy jugando' |

La pronunciación de las frases de la primera columna es la misma que las de la segunda columna y no incide en el significado. Estas formas causan dificultad en la escritura del aymara, porque no se advierte la diferencia en la pronunciación. En el proceso de aprendizaje, estas formas de hacinamiento dificultan la escritura, por ello se recomienda utilizar las representaciones simplificadas en la primera etapa de aprendizaje.

Por otro lado, podemos ver también otro fenómeno, que en los grupos consonánticos geminados no se puede distinguir la frontera silábica, por este hecho, no corresponde hablar de estructuras silábicas a nivel morfofonémico sino de ocurrencias vocálicas, esta es una de las peculiaridades del aymara que lo veremos más adelante.

**Geminación vocálica**

En cuanto se refiere al grupo vocálico geminado, podemos decir que este fenómeno se produce según la regla de retención vocálica en frases nominales cuando la vocal final del modificador es la misma que la vocal inicial del núcleo. Esta condición puede dar lugar a una vocal alargada, asimismo puede reducirse a una vocal simple. Ejemplo:

| | |
|---|---|
| Uk**a a**ruwa | 'es esa palabra' |
| Ukaruwa | 'es ahí' |

En el primer ejemplo se presenta la retención de la vocal final del modificador y la vocal inicial del núcleo es la misma. En cambio, si uniéramos estas dos palabras suprimiendo la vocal del modificador, el significado de la palabra cambiaría. En estos casos, es necesario mantener las dos formas de representación.

Si analizamos este proceso en el ámbito de palabras, con seguridad tendremos la función determinante del alargamiento vocálico, que hace variar en el significado de las unidades lexicales, por el solo hecho de añadir dicho segmento. Ejemplo:

| | |
|---|---|
| Chaka | 'puente' |
| Chäka | 'tallo de quinua' |
| Utaniwa | 'es el que tiene casa' |
| Utäniwa | 'va a ser casa' |

Asimismo, se presenta el proceso de reducción del fonema vocálico en raíces sufijadas, es decir, el grupo vocálico geminado puede convertirse en una vocal simple. En estos casos, la función del alargamiento vocálico no es relevante Ejemplo:

| **escritura morfofonémica** | | **escritura simplificada** | **glosa** |
|---|---|---|---|
| Kawki + -:- + -iri | = | /kawkiri/ | 'cuál' |
| Taypi + -:- + -iri | = | /taypiri/ | 'el/la del medio' |

**Aspiración de la fricativa velar /j/**

Una característica sobresaliente que aparece en el habla cotidiana es la asimilación de la consonante /j/ como ya había advertido Hardman, todos los sufijos que comienzan con /j/ pueden adaptar el rasgo de aspiración /h/ cuando está precedido de una oclusiva. Este proceso fonológico se produce por una relajación en la producción de la consonante /j/ hasta que logra desaparecer el rasgo de fricativización, podemos decir también que ambas consonantes son velares y se produce el predominio de la consonante oclusiva /k/ sobre la consonante inicial del sufijo /-jama/. Este fenómeno es casi imperceptible al oído, como podemos ver en las siguientes palabras.

| | |
|---|---|
| Ukjama = ukhama | 'así' |
| Akjama = akhama | 'de este modo' |

En los ejemplos citados, se observa claramente que en ambos casos no hay alteración del significado, vale decir, que ambas expresiones se refieren al mismo mensaje, por tanto, estas palabras pueden usarse indistintamente en la escritura. Desde el punto de vista pragmático, las formas de la segunda columna parecen tener mayor aceptación, y que además facilita el aprendizaje de la escritura.

Sin embargo, puede haber excepciones en circunstancias donde el aymara hablante compara una cosa o una persona con otra, en estos casos es necesario hacer la distinción en la escritura, porque se está refiriendo a una expresión concreta. Veamos los ejemplos:

| | | |
|---|---|---|
| Ukjamakiwa | 'parece que es eso' | (Kawkirichiy ukjamakiway) |
| Ukjamakiwa | 'parece que es esa persona' | (ukjamakiway ukapï jikxatituxa) |

De la misma forma, el predominio de aspiración ocurre con las raíces demostrativas, cuando éstas van seguidas por los sufijos cuya consonante inicial es /j/, en este caso, el sufijo nominal –ja va a ser forzosamente afectado por la presencia de la oclusiva /k/ del elemento radical Uka. Ejemplo:

| | | |
|---|---|---|
| Ukja = ukha | 'ahí, ese lugar' | (Ukhar qunt'asima) |
| Akja = akha | 'aquí, este lugar' | (Akhar ch'uq aptaniñani) |
| Ukja = ukha | 'esa cantidad' | (Ukharukiw aljanitu) |
| Akja = akha | 'esta cantidad' | (Jawasax akhakiwa) |

Al parecer estas palabras están constituidas de la misma forma, pero debemos hacer notar que no estamos frente al mismo sufijo que acompaña a la raíz. En las dos primeras palabras el sufijo que sigue a la raíz es el sufijo nominal locativo /-ja/, mientras que en las restantes dos palabras aparece el sufijo de cantidad /-ja/, entonces, estamos frente a una condición donde ambos sufijos son homónimos. La diferenciación de las dos formas se determinará a través del contexto en el cual se está usando.

Este tipo de condicionamiento fonológico ocurre también en las frases interrogativas cuando la raíz interrogativa kawki va ligada por el sufijo ubicativo o locativo /-ja/ que ya mencionamos anteriormente. Ejemplo:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Kawkja = | kawkha | 'donde' | (kawkharus ch'uñ ch'uñuchanta) |
| Kawkjankisa = | kawkhankisa | 'donde está' | (kawkhankis jilamaxa) |

Como podemos apreciar en los ejemplos citados, el proceso fonológico de aspiración aparece en diferentes casos. Sin embargo, cabe destacar que el cambio de un sonido por la asimilación de otro rasgo no incide en el significado de las palabras, este hecho corresponde a un rasgo irrelevante que

solo es perceptible en ambiente fonético. En tal sentido, podemos optar por el uso indistinto de estas representaciones en la escritura del aymara, con excepción de aquellas palabras que denoten un significado diferente y contextual, aunque algunos estudiosos como Layme y otros (1995) aconsejan conservar la consonante /j/.

**Condicionamiento morfológico**

Según las particularidades del idioma, todos los sufijos o morfemas aymaras poseen la terminación vocálica, aunque puede haber algunas excepciones. Estas vocales se suprimen o se retienen de acuerdo al entorno morfológico y a requerimientos morfosintácticos. La mayor parte del condicionamiento morfológico se efectúa mediante la asimilación regresiva, es decir, los sufijos que muestran influencia morfológica regresiva hace retener o elidir la vocal final del sufijo precedente, aunque puede darse también la influencia en forma progresiva. Veamos en los siguientes ejemplos que extractamos del discurso de una persona adulta:

Jä yati**sktt**i, janixay wawtismuni**ksttix** wawa
taqiw apsusipx ukat nax janiw apsu**sktt**i
Tiwanakunx janiw uka**nkk**iti
Waqi**n**kataynaw na**n**x wawtismujax Cristina Blanco (1991)

Si examinamos estas oraciones, podemos decir que la mayoría de ellas son expresiones negativas, en las cuales aparece el proceso de condicionamiento morfológico en sentido regresivo. En la primera oración, la palabra verbal presenta tres elisiones vocálicas al interior de la palabra, donde la raíz verbal yati- está ligada de cuatro morfemas, cada uno de estos con diferentes funciones; los sufijos -si, -ka y -ta pierden sus vocales por la presencia del sufijo que aparece a continuación, mientras que la vocal del sufijo –ti se retiene porque está en posición final de la oración. El mismo fenómeno ocurre en las siguientes dos oraciones. En la última oración, sólo un sufijo pierde su vocal, lo que nos da cuenta de que las elisiones se presentan en oraciones negativas y no así en oraciones afirmativas y otras.

Sin embargo, en aymara podemos apreciar la presencia de grupos morfofonémicos que contienen desde dos hasta seis consonantes, a veces, pueden estar compuestos de consonantes dobles y entre oclusivas, como en los ejemplos que nos presenta Hardman: janiw ji**skt'ksm**ati, janiw ji**skt'ktt**i. Nosotros podemos presentar otros ejemplos como:

| | |
|---|---|
| janiw ja**wst'ktt**i | 'Yo no le he invitado' |
| janiw u**ñt'ksm**ati (1Ð2) | 'Yo no te conozco' |
| janiw ch'usa**rst'ktt**i | 'Yo no fui en vano' |
| janiw na**yrst'ktt**i | 'Yo no me adelanté' |
| janiw wa**rkst'ktt**i | 'Yo no colgué afuera' |
| janiw pi**rqst'ktt**i | 'Yo no construí el muro' |

Es sorprendente ver ejemplos como en las últimas oraciones, donde se agrupan siete consonantes, tomando en cuenta la consonante de la raíz verbal; este tema va más allá de la afirmación de los estudiosos como Hardman y otros. En estas oraciones negativas se advierten la sufijación sucesiva y la concentración continuada de normas de supresión o elisión de vocales que hacen posibles el hacinamiento morfofonémico de consonantes de una longitud extraordinaria que caracteriza al idioma aymara, aunque este tipo de expresiones no se escucha con frecuencias en el habla cotidiana.

Frente a la complejidad que representan los grupos consonánticos del aymara, es necesario tomar criterios pedagógicos en el proceso de enseñanza y aprendizaje, en este sentido, sería recomendable iniciar la enseñanza con las formas simplificadas, a fin de facilitar al estudiante que está aprendiendo el aymara como segunda lengua, porque primero tiene que adquirir la competencia comunicativa; posteriormente cuando éste ya conozca las reglas morfológicas del aymara, podrá comprender y regirse debidamente a las diferentes normas gramaticales. Ahora pasamos a ver algunos procesos que ocurren dentro del condicionamiento morfológico.

**Elisión de la vocal precedente**

Si un morfema viene después de una consonante, esto significa que el morfema obliga a que la vocal final del morfema precedente se suprima. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Tiwanaku**tkama** | 'desde Tiwanaku' |
| Markan**puni** | 'en el pueblo siempre' |

**Retensión de la vocal precedente**

Cuando un morfema sigue a una vocal, esto quiere decir que el morfema obliga a que la vocal del morfema precedente se retenga. Ejemplos:

T'ixi**nta**ta 'costurado'
Suy**t'a**sa 'esperando'

**Predominio de la vocal precedente ante otra vocal**

Cuando una vocal sigue a un morfema dado, ese morfema retiene su propia vocal cuando se le añade otros sufijos. Ejemplos:

Yati**si**ristwa 'puedo saber'
Kusi**si**riwa 'suele alegrarse'

**Elisión de la vocal final por presencia de otra consonante**

Si una consonante sigue a un morfema dado, entonces ese morfema pierde su propia vocal final cuando se yuxtaponen otros morfemas. Ejemplos:

qun**t'**ta 'me siento'
say**t'**ta ' me paro'

**Condicionamiento sintáctico**

Las reglas de condicionamiento en el ámbito sintáctico están determinadas por la posición de los elementos constituyentes de la oración que, a su vez, aparecen varias categorías en su interior. En esta ocasión nos referiremos solamente a algunos casos que se presentan con mayor frecuencia, puesto que la sintaxis es un campo bastante extenso y requiere un estudio pormenorizado.

La relación sintáctica del aymara presenta la particularidad de la retensión y elisión vocálica al interior de la oración. En este sentido, podemos señalar, por ejemplo, que las raíces nominales tienen dos formas de condicionamiento:

**Retensión vocálica**

El proceso de retensión vocálica generalmente ocurre en el sistema nominal, es decir, la permanencia de las vocales se presenta al interior de las frases o sintagmas nominales, cuando éstos están constituidos por un modificador más un núcleo. Este tipo de estructuras exige la retensión de la vocal final del modificador que posee dos vocales. Ejemplos:

Ak**a** jach'**a** q'ipi 'este atado grande'
Mä wil**a** punku ' una puerta roja'
Suxt**a** janq'**u** iwija ' seis ovejas blancas'
Uk**a** jisk'**a** chíyar iwija 'Esa oveja negra y pequeña'

El aymara se caracteriza por presentar sintagmas nominales con mayor número de modificadores que pueden estar constituidos por adjetivos demostrativos y determinativos como también por los adverbios en función de modificador adjetival. Sólo en este caso, se elide la vocal: Jan**Ø** wali jaqi. Sin embargo, todas las formas que estén constituidas de dos vocales requieren retener las mismas.

**Supresión vocálica**

Otro aspecto relevante que presenta el aymara como marca gramatical en el ámbito fonológico sintáctico, es la supresión de las vocales al interior de la frase u oración. Este fenómeno se hace evidente cuando los elementos lexicales constituyen unidades semánticas y se asocian en relación sintáctica o morfosintáctica. Este aspecto pragmático, hoy en día suscita una discusión en cuanto se refiere a la normalización escrita del aymara, por falta de criterios que puedan normar el funcionamiento y el uso de ciertos recursos lingüísticos de la lengua. En esta perspectiva, a continuación presentamos algunos argumentos concretos sobre la elisión vocálica.

**En frases nominales**

***Sustantivos compuestos***

En las frases o sintagmas nominales, el uso de los sustantivos delante de otro sustantivo o nombre es frecuente, en este caso, la supresión de la vocal del primer sustantivo está condicionada por el segundo. Este tipo de expresiones sucede en la fusión de palabras opositivas de género. La composición de estos sustantivos se debe utilizar con un guión como marca de un nuevo nombre que incluye a ambos géneros. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Awk - tayka | 'padrés' |
| Jil - kullaka | 'hermanos' |
| Wayn - tawaqu | 'jóvenes' |

***Sustantivo en posición preadjetival***

Cuando un sustantivo antecede a un adjetivo dentro del sintagma nominal, pierde su vocal de manera automática por el condicionamiento del adjetivo que le prosigue. Cuando el sustantivo aparece junto al adjetivo, constituye el modificador adjetival compuesto y ambos asumen la función de modificador adjetival del nombre. Además se puede emplear como un solo adjetivo sin necesidad de que esté presente el nombre. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| P'iq q'ara jaqi | 'persona calva' |
| Nas phusa qarwa | 'llama con nariz ensanchada' |
| Jinch muthu anu | 'perro con orejas cortadas' |

***Adverbio en posición prenominal***

Si los adverbios aparecen en posición delante del nombre de igual manera pierden su vocal cuando está en relación sintáctica. Este fenómeno ocurre generalmente con los nombres que están constituidos en su inicio por una vocal, porque condiciona a la vocal del elemento precedente. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Jan utani | 'persona que no tiene casa' |
| Jan amuyuni | 'persona sin razonamiento' |
| In muniri | 'persona que desea en vano' |

***Adverbio en posición preadjetival***

Por otro lado, los adverbios que anteceden a los adjetivos también eliden sus vocales, cuando están en correlación con el nombre. Ambas unidades sintácticas cumplen la función de modificar al sustantivo. Cabe aclarar que, en determinados contextos, los adverbios también pueden asumir la función adjetival, en este caso, si lleva sólo dos vocales, no se elide la última. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Jan wali warmi | 'mujer ingrata' |
| Jan suma ch'uqi | 'papa no agradable' |
| Mayj yaqha jaqi | 'persona extraña' |

**En frases verbales**

Como ya señalamos anteriormente, el sistema verbal del aymara se caracteriza por su complejidad y profundidad. En esa medida, este trabajo no pretende realizar un análisis exhaustivo de los diferentes tipos de oraciones, sino sólo nos limitamos a presentar formas verbales recurrentes que son empleadas en la conversación.

Asimismo en las frases verbales rige la regla de supresión de la vocal final de los elementos que anteceden al núcleo, pero también puede haber excepciones cuando los sufijos oracionales tienden a reducirse. El proceso de elisión vocálica en las frases verbales es un recurso inevitable y se refleja con mayor frecuencia en el uso de la lengua. Veamos ahora los diferentes casos que dificultan en el proceso de aprendizaje del aymara.

***Sustantivo en posición preverbal***

Al interior de la estructura del sintagma verbal, vamos a encontrar formas donde los sustantivos que aparecen delante del verbo suprimen su vocal. Este proceso de elisión ocurre generalmente cuando el

nombre está en función de objeto o complemento del verbo, por tanto, la elisión se constituye en marca gramatical que es determinada por la relación sintáctica de los elementos. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Is t'axsiña | 'lavar ropa' |
| Yap luraña | 'trabajar la chacra' |
| Aych aljaña | 'comprar carne' |
| Mariy irpä | 'llevaré a María' |

***Pronombre en posición preverbal***

Otra condición aparece cuando las raíces o troncos nominales están en función de complemento, en cuyo caso requieren de consonante final. El proceso de elisión vocálica se muestra en los pronombres ya sean estos demostrativos, interrogativos y personales. Este hecho, se atribuye al condicionamiento que se produce por la presencia de la palabra verbal. Es decir, la vocal final de la palabra que antecede al verbo, es condicionada por dicho elemento. Los pronombres, al igual que los nombres, se adjudican la función de objeto del verbo. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Uk aljasiñani | 'venderemos eso' |
| Kun luririsa | 'qué sabe hacer' |
| Jup irpatayna | 'lo había llevado a él/ella' |

***Adverbio en posición preverbal***

El mismo tratamiento recibe el adverbio que aparece delante del verbo. Generalmente, cuando el adverbio está en función de modificador del verbo siempre suprime su vocal final, así la palabra esté formada por dos vocales. Lo que genera este fenómeno es la presencia de la palabra verbal que le prosigue. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Jan sarnaqiriwa | 'no sabe caminar' |
| Sum uñt'añawa | 'hay que conocer bien' |
| Wal parlañasawa | 'debemos hablar bien' |

***Perífrasis verbal***

La perífrasis verbal se denomina a la forma en la que aparecen secuencias de dos o más verbos continuos que expresan una acción determinada. En este caso el verbo auxiliar pierde su vocal delante del verbo principal. Si no se elidiera la vocal del primer verbo, parecerían expresar dos acciones y exigiría una lectura pausada. Este tipo de expresiones es frecuente en el aymara, principalmente se escucha en las conversaciones cotidianas. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Uñjañ wakisiwa | 'es bueno verificar' |
| Arsuñ yatxiwa | 'ya sabe hablar |
| Ullañ atiqañ munta | 'quiero aprender a leer' |

***Pronombre en posición pre-pronominal***

Los sintagmas verbales presentan en su estructura una serie de categorías con distintas funciones. En este sentido, los pronombres posesivos y personales pueden aparecer delante del pronombre interrogativo, cuando ocurre aquello, ambos elementos pierden sus vocales al interior de la frase, porque están en función de complemento. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Uk kun apani | 'traeré incluso eso más' |
| Jup kun jawsatayna | 'le había llamado a él/ella más' |
| Nay kun sarä | 'iré yo más' |

***Pronombre en posición preadjetival***

Los pronombres también sobrevienen delante de los adjetivos. En este tipo de estructuras, la caída de la vocal es innegable, de lo contrario el mensaje de las expresiones perderían su esencia. Al igual que en el anterior caso, los pronombres junto a los adjetivos forman parte del complemento del verbo. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Uk walj apsuni'ta | 'Vas a sacar harto de esos' |
| Uk q'al aljanta | 'vendí todo de esos' |
| Khay ukh q'iptaniwayta | 'he cargado ese tanto' |

***Adjetivo en posición preadjetival***

Ocurren algunos casos en los que elementos de la misma categoría aparecen junto al verbo y éste causa cierto tipo de condicionamiento, es decir, cuando dos adjetivos anteceden al verbo, se produce la elisión vocálica de los mismos. De igual forma, los adjetivos están en función de complemento. Como se podrá apreciar, aquí ya no rige la regla de las dos vocales para los adjetivos. Ejemplos:

Jisk' jach pallsuni̇ 'escogeré de pequeño a grande'
Qach urq aljanta 'he vendido macho y hembra'
Pay kims art'asinta 'grité como dos tres veces'

***Adverbio en posición pre-pronominal***

Cuando el adverbio ocurre delante del pronombre, ya sea interrogativo, personal o demostrativo, dentro de frase verbal, también existe elisión de la vocal final de estos elementos por la presencia del verbo. La función que cumple el pronombre es de complemento del verbo. Ejemplos:

Jan kun yatiriwa 'el que no sabe nada'
Sint jup khithnaqi 'mucho lo manda a él/ella'
Sum uk chhijllanta 'escogí bien eso'

***Reduplicación de adverbios en posición preverbal***

Como una última forma de condicionamiento en la estructura de la frase verbal, podríamos ver en la reduplicación de adverbios delante del verbo, donde se produce normalmente la elisión de las vocales del primer elemento, aunque la vocal del segundo adverbio puede elidirse opcionalmente en otros contextos. Ejemplos:

Wal wal sarnaqäta 'tienes que andar bien'
Jäth jäth apnaqaña 'manejar sin cuidado'
Sum sum pichsuñawa 'hay que limpiar muy bien'

En resumen, podemos decir que dentro de una oración aymara, todas las palabras finales de frase pierden la vocal final, a menos que el aymara hablante haga una pausa en la conversación, de lo contrario afectaría el sentido de la oración.

## Conclusiones

En las páginas precedentes hemos demostrado, partiendo de los planteamientos sobre de la naturaleza de la lengua, los diferentes procedimientos morfosintácticos y morfofonémicos que determinan el funcionamiento del idioma aymara. Luego del tratamiento de estos temas hemos arribado a algunas conclusiones, las cuales, naturalmente son parciales.

La estructura morfosintáctica del aymara es bastante compleja y extensa, por tratarse de un idioma aglutinante e integral. Dentro de esta complejidad emergen una serie de fenómenos lingüísticos como la elisión, la contracción y el cambio fonético, y que a su vez presentan diversos tipos de condicionamiento que puede ser de naturaleza fonológica, morfológica y sintáctica.

El proceso de elisión vocálica en el idioma aymara es un recurso lingüístico que posee marca gramatical, desde el momento en que los elementos constituyentes de la oración asumen la relación sintáctica y dan sentido al enunciado, por ello, es necesario su uso tanto en la oralidad como en la escritura.

La existencia de diferentes formas de condicionamiento que hemos podido observar en este trabajo, en alguna medida, dificultan en el proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma, debido a que ciertos fenómenos no son perceptibles en la pronunciación, lo cual obstaculiza la escritura y la lectura del aymara.

Es necesario establecer las reglas morfosintácticas y morfofonémicas que determinen el uso adecuado de estas formas y condiciones, tomando en cuenta los criterios pedagógicos y pragmáticos que faciliten la enseñanza y el aprendizaje del aymara, y que además sean adecuados a las diferentes situaciones de comunicación. En este sentido, para las primeras etapas de la enseñanza de lectura y escritura, recomendamos partir de las representaciones simplificadas de las frases morfosintácticas que originen dificultad y posteriormente el estudiante podrá incursionar gradualmente en el manejo de las normas gramaticales del aymara.

Finalmente debemos señalar que es inminente la necesidad de cubrir el vacío que existe en la producción de materiales escritos que contribuyan no solamente al proceso de enseñanza y aprendizaje, sino también al desarrollo y fortalecimiento de las lenguas originarias de nuestro país.

## Bibliografía


CERRÓN - PALOMINO, Rodolfo
1994 **Quechumara, estructuras paralelas de las lenguas quechua y aymara**. La Paz: CIPCA.
2000 **Lingüística aymara.** Lima: Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas".

DUBOIS, Jean y otros
1979 **Diccionario de Lingüística**. Madrid: Alianza.

GÓMEZ, Donato; Condori, José
1992 **Morfología y Gramática Aymara**. La Paz.

HARDMAN, M.; Vasquez, J.; Yapita, J. D.
1988 **Aymara, Compendio de Estructura Fonológica y Gramatical**. ILCA.La Paz.

HUANCA, Nicanor
2003 **Aymar Ch'axta Arunaka. Descripción de Sufijos del Idioma Aymara**. (Inédito) UMSA.

JUNYET, Carme
1999 **La diversidad lingüística. Didáctica y recorrido de las lenguas del mundo**. Barcelona: OCTEADRO.

LAPESA, Rafael
1988 **Introducción a los Estudios Literarios**. Madrid: Cátedra.

LAYME, Felix et al.
1995 **Manual de Ortografía Aymara**. La Paz.

MAMANI, Clemente
1994 **Breve Antología de la Poesía Aymara**.La Paz: Radio San Gabriel.

# Educación Intercultural Bilingüe desde las Naciones y Pueblos indígenas originarios en la educación inicial

*Weimar Giovanni Iño Daza*[1]

Los aspectos sobre la educación boliviana están envueltos en un lenguaje subliminal de motivaciones iluministas, positivistas o eclécticas, se encuentran encerrados en los cánones de un contrasentido gnoseológico: cuanto más profundas son las escisiones de la formación social, ostensibles y mensurables sus antagonismos, tanto más inciertas, dubitativas y falaces las ideas que afloran sobre dicha realidad educativa. Y esta situación también es parte de la educación inicial, ya que existen muchas variables y cánones de contrasentidos respecto a la Educación Intercultural Bilingüe en la educación inicial.

Este trabajo es la manifestación de una investigación documental y explicativa, que surge para poner en evidencia la educación inicial que se manifiesta a lo largo de la historia de la educación boliviana. Es necesario abordar la educación inicial desde una mirada histórica para entender su proceso de avance y su consolidación. Ante esta circunstancia de importancia que tiene la educación inicial, es que se plantea este trabajo con la premisa de demostrar los orígenes históricos de la educación inicial en Bolivia para posteriormente enmarcarnos hacia la Educación Intercultural Bilingüe en la educación inicial en base a la comprensión y exposición de la educación inicial en las naciones y pueblos indígenas originarios. Planteamos esta premisa debido a que existe un discurso desordenado de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en la educación inicial. Ya que se plantea discursos diferentes entre la Ley 1565 y las Políticas de educación inicial (1998). Ante esta situación surgen algunas interrogantes que merecen ser abordadas.

Siguiendo con la premisa de la EIB en la educación inicial. Es que presentamos la educación inicial en las naciones y pueblos indígenas originarios, con lo cual, recurrimos a la mirada histórica para demostrar que la educación inicial en las naciones y pueblos indígenas originarios no es cuestión de tiempos modernos, sino es cuestión de tiempos históricos y de un legado que sigue perdurando. Mediante la comprensión y explicación es que se quiere llegar hacia la Educación Intercultural Bilingüe en la educación inicial. Debido a que con la presentación de esta forma de ver a la educación inicial, se pretende que se comprenda la EIB en la educación inicial.

Después del desarrollo de los contenidos del presente trabajo, se procederá a dar las reflexiones finales como a modo de conclusiones. Cabe mencionar que las conclusiones estarán enmarcadas en rescatar lo bueno y lo malo de la educación inicial y de la educación intercultural, desde la perspectiva de las naciones y pueblos indígenas originarios. También se plantearán algunas sugerencias para la educación inicial en la Educación Intercultural Bilingüe.

Pero antes de empezar con el esbozo es necesario tomar en cuenta la importancia que tiene la educación inicial. La educación inicial es la educación que esta dirigida al proceso de desarrollo humano del niño, es la educación oportuna y pertinente de acuerdo a las necesidades y características del niño y niña. Por lo tanto, "La Educación Inicial apoya y complementa la acción educativa de la familia, reconociéndola como la principal instancia de socialización y educación que tiene el niño desde su concepción…" (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1998: 7)

En otros términos, es el hogar donde se debe iniciar la educación inicial para realizar la estimulación temprana que propicie que el niño pueda desarrollar su potencial psicológico, el lenguaje, la comunicación, la socioafectividad, la cognición, la psicomotricidad y la creatividad de forma integral. Sin embargo, la educación inicial no es solamente individual o familiar, sino que implica a toda la comunidad para que, con su propia energía, busque mejorar su calidad de vida y logre el desarrollo integral de los hijos de los miembros de la comunidad. Si bien la educación inicial es uno de los factores preponderantes para el desarrollo individual y colectivo, así también lo es para el desarrollo de la sociedad en su conjunto. Debido a que el desarrollo del ser humano sea cual fuera su contexto y su visión de mundo, se inicia desde los primeros años de vida. "Considerando desde la vida intrauterina, estos primeros años de vida del niño y de la niña, son fundamentales para el desarrollo posterior, en ellos se construyen el mayor número de estructuras del pensamiento, lenguaje, desarrollo motor y relaciones afectivas mediados por

1 Estudiante Investigador del Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.

un proceso de socialización cuyo desenvolvimiento depende de la calidad de relaciones que le ofrecen los adultos responsables de la educación inicial." (Chulver, 2006: 2-4)

Entendemos a "la interculturalidad como la construcción de un espacio común de diálogo entre culturas de práctica democrática nacional cultural, bajo una premisa de transmitir y adquirir valores de respeto a las diferencias culturales y de igualdad social." (CSUTCB, 2005: 55). Esa es la esencia de la interculturalidad basada en el diálogo respetuoso y equilibrado entre las culturas. En Bolivia la Educación Intercultural Bilingüe se traduce y se manifiesta en la premisa integracionista, así se confunde y no se lleva a la práctica la esencia de la interculturalidad. Entonces por bilingüe se entiende como la doble expresión idiomática, es decir, del mundo indígena originario debe transcurrir el idioma español y el idioma originario.

## La EIB[2] en la educación inicial y en las políticas educativas bolivianas

Dentro de la manifestación de la educación inicial en las políticas educativas implantadas a lo largo de la historia de la educación boliviana, es necesario remontarnos históricamente para comprender en esencia la situación de la educación inicial en Bolivia.

Si bien se concibe a la educación inicial como temática de tiempos modernos y hacen ver a la educación inicial como una temática nueva. Ante esta cuestión la historia de la educación boliviana nos dirá que los comienzos de la educación inicial en Bolivia se inicia en 1855 con la creación de la Casa Asilo en la ciudad de Potosí que brindaba su cobertura a los hijos de los mineros.

Luego de este proceso con la entrada de los liberales al gobierno (1900-1920) supuso la implantación de nuevas medidas educativas, es decir "en 1906 se fundan los dos primeros "kindergardern" en La Paz y Sucre. Entre 1918 y 1941 en la Escuela Normal de Sucre, se consolida una sección destinada a la formación de maestras de preescolar, hasta que en 1948, la Inspección Técnica de Educación Primaria aprueba con carácter obligatorio, el Plan de Organización y Programas de los Jardines de Niños." (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1998: 28). Por "decreto el 11 de enero de 1905 apareció el Plan general de Estudios y de Organización de la Instrucción Primaria, que reconocía tres grados: 1. ESCUELAS INFANTILES con niños de 5 a 7 años. 2. ESCUELAS COMPLETAS para niños de 7 a 10 años. 3. ESCUELAS SUPERIORES para niños de 10 a 13 años." (Suárez, 1963: 34) Aquí se evidencia que solamente se reconocía a la educación inicial desde los 5 a 7 años con la creación de escuelas infantiles. Pero este es el comienzo para que posteriormente se plasme la importancia de la educación inicial en el sistema educativo.

Después de una serie de planteamientos educativos en los años 30 y 50, surge la Revolución de 1952 que trae consigo la implantación de una reforma educativa. Es así que en 1955 la educación preescolar es reconocida en el Código de Educación que planteó los siguientes objetivos para la Educación Preescolar:

1 "Mantener la salud individual y promover una vida sana.
2 Cooperar en la adquisición de actitudes deseables de convivencia social.
3 Favorecer el desarrollo biológico y mental del niño.
4 Suscitar manifestaciones de expresión, iniciativa y capacidad creadora
5 Guiar y ampliar el campo de las experiencias iniciales.
6 Proporcionar actividades para desarrollar destrezas y habilidades de conducta psico-motora y de lenguaje.
7 Adaptar al niño al medio ambiente y al régimen de vida escolar". (Código de la Educación Boliviana, 1955: 14)

La concepción que tiene el Código de rescatar "el valor pedagógico del juego, el abordaje integral del cuidado del niño: salud, educación, nutrición; así como la necesidad de encarar el desarrollo psicobiológico, el desarrollo de las destrezas y hábitos de conducta, la importancia del desarrollo de las capacidades comunicativas del niño a través del lenguaje, su adaptación al medio ambiente y a la vida familiar". (Código de la Educación Boliviana, 1955: 14) La atención sistemática estaba dirigida por el Estado a partir de 1955 en el Código de Educación como Educación Preescolar, explicitado en el Cap. IV Art. 22º y 23º la educación preescolar se la ofrece "en colaboración con la familia, da cuidados higiénicos y sociales a los niños de primera infancia, hasta su ingreso a la escuela primaria" a través de "agencias

2 Educación Intercultural Bilingüe.

educativas del período preescolar en: a) Casas-cuna y escuelas maternales que atienden a niños desde su nacimiento hasta los 3 años; (para brindarles las estimulaciones requeridas para su desarrollo integral Weimar Iño); b) El kindergarten, para niños de tres a seis años de edad. Los Jardines de niños están destinados a ofrecer actividades técnico-pedagógicas y servicios complementarios destinados a favorecer el desarrollo psicomotor, intelectual y socio afectivo del niño". (Codigo de la Educación Boliviana, 1955: 13). Y, en el Art. 25º complementa esta obligatoriedad, "responsabilizando a los Ministerios de Educación, Trabajo, Salud y Economía a coordinar esfuerzos para organizar la producción higiénica, social, alimenticia y educativa de los niños atendidos en instituciones preescolares. Aún más, recomienda que el esfuerzo educativo sea extendido al hogar." (Código de la Educación Boliviana, 1955: 14)

Si bien el Código de Educación de 1955 marcó los lineamientos y los planteamientos para que la educación inicial lograra contar con una política educativa, en la década de los años 60's la educación preescolar fue desarrollándose de manera progresiva en dos modalidades de educación formal: rural y urbana. Entre 1979 y 1981, pasando por una etapa experimental piloto, el Ministerio de Educación con asistencia de UNICEF, el Ministerio de Salud, y las Corporaciones de Desarrollo, se inicia una experiencia de educación inicial en el área rural y se crea la Dirección Nacional de Educación Inicial. Ya la OEA (Organización de Estados Americanos) venía alentando desde antes esta experiencia de educación inicial que se integra en un sólo plan en 1986; el PMA (Programa Mundial de Alimentación) tomo a su cargo la donación de alimentos.

Así, se formula el Plan Nacional de Educación Inicial, cuyos objetivos son:

- "Establecer la atención de Educación Inicial no escolarizada para niños de 0 a 6 años.
- Lograr la participación de la comunidad.
- Buscar la reducción de la mortalidad, morbilidad, de los desórdenes por deficiencia de yodo y de la desnutrición crónica.
- Disminuir la tasa de repitencia y deserción escolar por medio de la estimulación temprana.
- Proporcionar estimulación cognitiva, socio-afectiva y psicomotora". (Dirección Nacional de Educación Inicial, 1986: 8)

Estos Centros de educación inicial funcionan en casas de la comunidad rural con 20 niños de 3 a 6 años durante 5 días bajo la responsabilidad de un Promotor Comunitario capacitado en educación inicial, ofrece un refrigerio y almuerzo, y desarrolla programas de estimulación precoz. Debido a la carencia de infraestructura y la inestabilidad de los promotores carentes de una retribución económica por su trabajo, no se logró el resultado esperado, aunque tuvo el mérito de sensibilizar la participación comunitaria y contribuir al desarrollo personal de la mujer.

En 1983 en el gobierno de la UDP (Unidad Democrática Popular) se promueve la creación de otras instituciones que se encarguen de la educación inicial tales como: los Centros Infantiles Populares y los Centros Infantiles de Leche, que posteriormente en 1989 se cerraron y pasaron a depender del Organismo Nacional de Atención al Menor y la Familia (ONAMFA). De esta manera se pone en marcha el Proyecto Integral de Desarrollo Infantil (PIDIs).El Proyecto tiene el propósito de crear un sistema estable e integrado de atención a niños menores de 6 años, promoviendo el desarrollo integral, la reducción de las tasas de desnutrición, la morbimortalidad infantil y el mejoramiento de la situación de la mujer y la familia.

Los PIDIs, unidades operativas del Proyecto funcionaban en viviendas familiares refaccionadas, a cargo de voluntarias que deseaban trabajar como Educadoras Comunales, proporcionando atención en alimentación, nutrición, salud y educación inicial a niños mayores de 6 meses y menores de 6 años. La institución responsable de la ejecución del Proyecto es ONAMFA.

La educación inicial cobraba el interés social que ameritaba, con lo cual, en 1994 después de procesos se implanta una nueva política educativa, la Ley Educativa 1565, que otorga y plantea varias propuestas y elementos sobre la educación inicial con la Educación Intercultural Bilingüe. También "en el marco de la Constitución Política del Estado, se reconoce el nivel preescolar como el nivel del Sistema Educativo, planteando por primera vez la atención del niño de 0 a 6 años en dos ciclos: un primero de 0 a 4 años, cuya responsabilidad (está) delegada a la familia y la comunidad y un segundo ciclo para el que oferta los servicios." (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes 1998: 50). Es así que en el Título Cuarto de Régimen Cultural en el Artículo 184 manifiesta: "La educación fiscal y privada en los ciclos preescolar, primario, secundario, normal y especial, estará regida por el Estado mediante el ministerio del ramo y de acuerdo al Código de Educación". (Bolivia, CPE 2005: 70) De la misma mane-

ra con referente a los niños y niñas en el Titulo Quinto del Régimen Familiar en el Artículo 199 plantea: "I. El Estado protegerá la salud física, mental y moral de la infancia, y defenderá los derechos del niño y la educación. II. Un código especial regulará la protección del menor en armonía con la legislación general." (Bolivia, CPE 2005: 74)

Con la aplicación de esta Ley aprobada por Ley Nº 1565 de 7 de julio de 1994, en el Capítulo V, De la Educación Formal en los Niveles Preescolar, Primario y Secundario, en el Artículo 10º, establece que: "El nivel preescolar de la educación se inicia bajo la responsabilidad del propio hogar. El Sistema Educativo Nacional tiene el deber de promover la estimulación psicoafectiva-sensorial precoz, el cuidado nutricional y de salud en la vida familiar" (Ley de Educación 1565, 1994: 14)

El Decreto Supremo Nº 23950 que define la Nueva Estructura de Organización Curricular, establece en su Capítulo IV el Nivel de Educación Preescolar, Art. 21º: "El nivel preescolar propicia la atención integral del niño incluyendo la estimulación psicoafectiva-sensorial temprana, el desarrollo cognitivo y el cuidado nutricional y de salud de los niños antes de su ingreso al nivel de educación primaria" (Ley de Educación 1565, 1994: 66) del mismo modo, el Art. 22 establece como objetivos del nivel:

1 "Incentivar en el niño el desarrollo de la autoestima y de la identidad propia, el trabajo y la convivencia grupal, la solidaridad y la cooperación, la valoración de lo propio y el respeto a los demás, la sensibilización, comprensión y valoración de todo tipo de diferencias y el amor a la naturaleza.

2 Propiciar el desarrollo integral del niño en los planos psicoafectivo, comunicativo, cognitivo, sociocultural, artístico, creativo, psicomotor, sensorial, deportivo y ético, de manera que esté en condiciones óptimas para el aprendizaje y adquiera autonomía e identidad propia.

3 Estimular por medio del juego y mecanismos diversos, la capacidad de aprendizaje del niño a través de programas y actividades que desarrollen su curiosidad, creatividad y expresividad, así como su capacidad de exploración, a fin de contribuir a la estructuración del pensamiento y de la comunicación oral y gráfica.

4 Coordinar acciones específicas con los organismos pertinentes la atención de dificultades de desarrollo físico, psíquico, social y de aprendizaje mediante el apoyo dirigido a las deficiencias detectadas, a fin de favorecer la integración en el nivel preescolar.

5 Fomentar procesos de capacitación permanente del personal docente del nivel preescolar para atender a las necesidades de orden psicopedagógico y de atención primaria de la salud.

6 Promover el acercamiento entre la escuela la familia y la comunidad para dinamizar y enriquecer el proceso educativo desde la propuesta pedagógico-social, con miras a mejorar la calidad de vida de los niños.

7 Promover la articulación entre los niveles de educación preescolar y de adecuación primaria mediante la búsqueda de una línea de continuidad pedagógico-institucional para superar el desfase existente". (Ley de Educación 1565, 1994: 66-67)

Una limitación a expectativas de mayor apertura oficial dentro la Reforma a los niños menores de 5 años, se expresa en el Art. 23º numeral 1. que determina que: "El ciclo de la estimulación y el desarrollo temprano, de carácter no escolarizado y no formal, para niños de 0 a 5 años de edad, confiado a la familia y la comunidad, bajo el patrocinio de entidades públicas y privadas". (Ley de Educación 1565, 1994: 66). Dentro de los ciclos de la educación preescolar se considera dos ciclos: el primero, de estimulación temprana, de carácter no formal y no escolarizado, dirigido a niños y niñas entre los 0 y 5 años, confiado a la familia y a la comunidad; el segundo, para niños y niñas de 5 a 6 años que gradualmente se irá generalizando, hasta ser declarado obligatorio. (Ley de Educación 1565, 1994: 67). La organización del nivel de educación preescolar se organiza en torno a las siguientes áreas del desarrollo, denominadas funciones básicas: "socio-afectiva, cognitiva, psicomotriz, lenguaje y comunicación y creatividad"

Bajo esta situación es que en 1995 se realiza el primer seminario de la atención del menor de 6 años, donde se evidencia la necesidad de plantear políticas generales educativas en cuanto a la educación inicial. Mediante la realización de estudios en cuanto a la oferta y demanda, norma, currículo, materiales y capacitación referidos a la educación inicial en 1997 y 1998, se presentan las Políticas de educación inicial que tiene los siguientes objetivos:

- "Brindar a todos los niños bolivianos oportunidades de desarrollo integral desde los primeros años de vida.
- Ampliar la cobertura a través de diferentes modalidades.

- Desarrollar una educación inicial de calidad que asegure la atención educativa oportuna y pertinente, asumiendo las diferencias de etnia, cultura, lengua, religión, género, etc. a través de la implementación de un currículo flexible.
- Potenciar los recursos humanos nivel de familia, comunidad, docentes e instituciones para que, a partir de sus ámbitos, conformen una comunidad educativa orientada a promover el potencial de desarrollo del niño.
- Promover la conformación de una sociedad pluricultural y multilingüe a partir de la formación de los valores desde el nacimiento.
- Complementar la tarea educativa de la familia, asumiendo que ésta es el primer ambiente educativo y de socialización.
- Profesionalizar la Educación Inicial en diferentes niveles, para garantizar la calidad educativa en las diferentes modalidades de atención.
- Promover en la comunidad el desarrollo de una "cultura de la infancia", que la oriente a desarrollar acciones concretas para el desarrollo de la Educación Inicial.
- Fortalecer el sistema de atención integral al niño a través de la coordinación intersectorial e interinstitucional que garantice la sostenibilidad, la capacitación y la optimización de recursos.
- Promover la investigación como un medio de retroalimentación permanente para el sistema y potencial desarrollo de teorías pertinentes a nuestras culturas". (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1998: 8)

De esta manera la educación inicial adquiere el carácter serio y conciso logrando democratizar el acceso a la educación inicial por parte de los niños y niñas de nuestro país. Esta situación se la ve reflejada en el aumento de asistentes y niños/as que acceden a la educación inicial. Tal es el caso en 1997: 182.30 niños/as accedieron a la educación inicial, en 1998: 188.50, en 1999: 187.76, en el 2000: 196.05, en el 2001: 198.64 en el 2002: 201.70 y en el 2003: 203.22 niños y niñas que accedieron a la educación inicial. (INE, 2006). Así, la educación inicial en Bolivia tuvo un gran proceso y avance dentro de la educación nacional, pero los hechos manifestados de asistencia solo son un reflejo de acceso.

Si bien con la reforma educativa de 1994 se planteo la necesidad de orientar y brindar una educación intercultural para fomentar e incentivar la lógica de la comprensión y tolerancia de la diversidad étnica y lingüística de nuestro país, lejos de ser una propuesta contundente, hoy en día, la Educación Intercultural Bilingüe de la Ley de Educación 1565 se sumerge simplemente en el discurso retórico lejos de la verdadera esencia de la educación intercultural. Esta situación esta en la propia Ley en el Titulo Primero de la educación boliviana en el numeral 5: "Es intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres". (Ley de Educación 1565, 1994: 4). En el Reglamento sobre la Organización Curricular, en el Capítulo II del Currículo en el Artículo 11 plantea: "El currículo nacional es además bilingüe para todo el sistema educativo, comenzando a aplicarse en la educación primaria". (Ley de Educación 1565, 1994: 60). Como se evidencia, plantea la aplicación de la EIB en el nivel primario y no así en el nivel inicial. Pero la propuesta de este artículo esta en base a dos objetivos: la preservación del idioma originario y la universalización del uso del castellano. También plantea en el Artículo 12 "El currículo para los educandos monolingües de habla castellana, o para quienes tienen a este idioma como uso predominante, debería también incorporar el aprendizaje y la utilización de un idioma nacional originario" (Ley de Educación 1565, 1994: 61), cuestión que en la realidad urbana no se evidencia y no se lleva a cabo, ya que solamente se plantea como sugerencia y no como una obligación.

En suma, en las políticas de educación inicial se plantea una visión diferente que se aprecia en los fundamentos Socio-Antropológicos-Culturales "La interculturalidad implica el replanteo de las relaciones educativas, creando condiciones para que, en la práctica pedagógica, tengan cabida las culturas y las lenguas de los pueblos indígenas originarios…" "En este marco, el desarrollo del niño y la niña desde su nacimiento es producto de la integración dinámica e interactiva de diferentes factores que le permiten constituirse en un sujeto histórico social que, en el marco de su familia y comunidad, construye y recrea su cultura." (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1998: 5) En este sentido, la educación inicial busca fomentar la interculturalidad desde el momento del nacimiento para lograr los verdaderos fines de la Educación Intercultural Bilingüe.

Dentro de los fines y bases de la educación inicial encontramos referentes de la educación intercultural, como el de "Desarrollar una educación inicial de calidad que asegure la atención educativa oportuna

y pertinente, asumiendo las diferencias de etnia, cultura, lengua, religión, genero, etc. a través de la implementación de un currículo flexible. Promover la conformación de una sociedad pluricultural y multilingüe a partir de la formación de valores desde el momento de su nacimiento." (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1998: 9). También plantea en los principios de la educación inicial que "desarrolla el proceso educativo de niños y niñas en lengua materna, reconociendo y respetando la diversidad de lenguas y culturas existentes en el país, y promoviendo así la construcción de su identidad en el marco de una educación intercultural y bilingüe". (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1998: 10)

Pero, en suma, lo manifestado por las políticas de educación inicial referente a la educación inicial en la interculturalidad, son solamente hechos teóricos y retórica ya que lamentablemente no se concretan debido a que se dice el discurso teórico sin conocer la verdadera realidad de nuestro país. En realidad lo manifestado en las políticas de educación inicial cae en la no contemplación de las prácticas de la educación inicial en las naciones y pueblos indígenas originarios que habitan en Bolivia.

## La educación inicial en las Naciones y Pueblos indígenas originarios (Caso aymara)

En nuestro país, antes de la conquista, existía una serie de naciones y pueblos indígenas originarios que ya habían planteado y concebido una educación inicial como práctica y como parte de su educación. Nuestro país cuenta con una tradición que se remonta a miles de años atrás antes de la era cristiana, donde se puede encontrar a los Tiwanakotas, a los Collas-Aymaras y a los Incas. Así, las prácticas de la educación inicial planteadas hace miles de años atrás, en la actualidad siguen perdurando en las naciones y pueblos indígenas originarios.

La educación tiwanakota estaba organizada en base a los valores como: la solidaridad y la cooperación mutua, que predominan hasta el día de hoy entre los aymaras. El educador era solamente un instructor en las faenas diarias, esto quiere decir que la experiencia cotidiana fue su principal escuela. "Los padres educaban a sus hijos y los instruían en las labores propias del campo, de la agricultura y de la ganadería. Las mujeres trabajaban los tejidos con singular habilidad, lo que permite deducir la existencia de una educación en y para la vida muy adelantada, pues tenía que ver también con la sobrevivencia." (Vásquez, 1991: 20). La educación inicial era y es familiar y comunitaria en base a los valores y la experiencia y la transmisión de conocimientos de generación en generación. La educación inicial se basaba en la organización familiar comunitaria donde la familia, es la escuela que tendrá que educar durante todo el proceso de la vida a través de la oralidad y el aprendizaje por descubrimiento e imitación.

Otra manifestación de la educación inicial tiene lugar en el imperio Colla-Aymara. La cultura Colla floreció hacia el año 1000 A.C., eran de lengua aymara. Lograron construir un imperio, la educación fue confiada a la familia y a la comunidad. La organización social tomaba en cuenta la pertenencia territorial de los habitantes, lo que imprimía un carácter económico a los lazos entre los miembros mediante el trabajo colectivo de la tierra, además de los lazos de tipo espiritual que los unían como descendientes de un mismo tronco de parentesco. Este tipo de organización social se daba en el *AYLLU*, palabra común a los idiomas quechua y aymara, que quiere decir comunidad, linaje, casta, género, parentesco. La Unidad Administrativa era la "*Marka*"[3] constituida por diez ayllus. La educación respondía a las necesidades de la vida, era "en y para la vida". Se dirigía a toda la comunidad para resolver sus problemas y necesidades de existencia. Los niños eran introducidos a la vida social a temprana edad y se entrenaban junto a los mayores en las tareas de importancia para la comunidad. Los aymaras veían que era primordial la educación inicial y que esta marcaría el futuro del niño en su sociedad.

Posterior a esta manifestación surgen los Incas que tenían una educación que era responsabilidad y tarea del Estado mediante los amautas, sabios, se enseñaban las ciencias a los nobles del imperio. Era una educación oral, práctica y por experiencia. A través de las *Yachaywasis*[4] y las *Acllawaci*[5] la educación entre los incas fue de tipo clasista y sexista. Pero esta situación cambio cuando se creo "la primera escuela por el Inca Roca en Cusco. El Inca Pachacútej impulsó un nuevo tipo de educación dirigida al pueblo. Su finalidad fue la de imponer la lengua del Cusco a todos los hombres." (Prescott, 1847: 100, 120-121).

3 La *"Marka"* fue la base de la unidad política, económica, social y religiosa. Cada ayllu nombraba un representante ante el Consejo Administrativo de la *Ulaka*, que era presidida por el *Mallcu*. La *Ulaka* era el Consejo representativo de los ayllus.

4 La *Yachaywasi* era la escuela para la juventud masculina. Aquí instruían a los muchachos en toda clase de conocimientos durante cuatro años. El primer año se les instruía en el *RUMASINI*, (enseñanza oral), a la gente que llegaba a la capital Cusco. El segundo año estaba dedicado al aprendizaje religioso y a la liturgia. En el tercer año se les iniciaba en conocimientos importantes de gobierno y administración. En el último año se les adiestraba en el arte militar y se hacía aprender la historia. La finalidad de esta educación era la de formar al individuo como político, para una eficiente acción pública.

5 La *Acllawasi* es la casa de las escogidas recogía muchachas y reclutaba para la fabricación de textiles, la preparación de bebidas y para cumplir con la reciprocidad cuando se precisaba de esposas para los señores incas.

De esta manera la educación incaica se dio en torno a tres ejes fundamentales, vigentes hasta el día de hoy en los pueblos originarios bolivianos del altiplano y de los valles: *"ama sua" "janiw lunthatasiñati"* (no seas ladrón), *"ama llulla" "janiw k'arisiñati"* (no seas mentiroso), *"ama khella" "janiw jayrasiñati"* (no seas ocioso o flojo). Estas normas fueron los valores insustituibles de la población, obedecidos por todos y seguidos como modelos de conducta. Hasta el día de hoy siguen siendo los principios rectores de los miembros de los pueblos del altiplano y de los valles. Ante esta situación la educación inicial en los Incas se basaba en la transmisión de valores mediante la familia y la comunidad a través de la tradición oral, la experiencia, que guiaban esta educación. A diferencia de los tiwanakotas y aymaras, la educación inicial en los Incas esta supeditada a cumplirla simplemente para que el niño/a conozca los quehaceres diarios de la cotidianidad de la vida.

Ese es el legado histórico que se puso de manifiesto en varios contextos. La educación inicial no es cuestión de tiempos modernos, ya en las sociedades andinas-amazónicas se había manifestado y dado la importancia a la educación inicial. La actual preocupación de la educación boliviana y de otros países debe radicar en conocer y posteriormente reivindicar los principios teóricos-científicos del pensamiento y la visión cósmica andina-amazónica de las naciones y pueblos indígenas originarios, a fin de presentarla como una alternativa a la educación boliviana, evitando así que ésta siga alienándose con los parámetros de ideologías transnacionales y neoliberales de carácter consumista e individualista. De esta manera, "la cosmovisión de las culturas aborígenes de América, se reflejan también en los procesos educativos que se parte del tejido de la vida, es decir, es una totalidad, en completa armonía y equilibrio entre hombre, comunidad y naturaleza. La concepción occidental (foránea) de la educación al igual que de la sociedad es de dicotomía, separación, que divide realidad con educación y todo lo demás. Sin embargo, la lógica autóctona de la sociedad y la educación es holística (totalidad)." (Barral, 2001: 38)

No debemos caer en las erróneas manifestaciones occidentales que conciben a las sociedades no occidentales, en nuestro caso, a las naciones y pueblos indígenas originarios (no occidentales) carentes de estrategias educativas, debido a que los pueblos indígenas no hayan tenido, ni tengan centros educativos propios como las escuelas. Este pensamiento occidental se manifestó en la Colonia, en la Fundación de la República, en la República Liberal, en la Revolución del 52, en los Gobiernos Militares y ahora en la actualidad; al considerar a las naciones y pueblos indígenas originarios como civilizaciones atrasadas, incivilizadas e ignorantes y sin conocimientos científicos y empíricos, lo cual se pone de manifestó en casi todas las políticas educativas bolivianas que se plantearon, concibiendo a la educación como la escolarización, (ya que veían a las escuelas occidentales como la alternativa de civilizar, instruir y educar a los indígenas para que salgan de su atraso).

Sabemos que "como en toda sociedad, la educación (formal o informal) que se practica en los primeros años de la niñez, se constituye en la base de la futura personalidad que debe ser el reflejo de la sociedad a la que pertenece, sin embargo, la educación integral de los andinos se da en todas las etapas de la vida". (Gutiérrez, 1994: 107)

Dentro de la visión cósmica andina- amazónica de las naciones y pueblos indígenas, la educación, los conocimientos, el proceso de enseñanza y aprendizaje se dan a través de la enculturación[6], basada en la práctica de la oralidad. En las naciones indígenas originarias la transmisión de los conocimientos se da generalmente a través de la oralidad, mecanismo educacional que permite la comunicación directa de una generación mayor con otra joven. "El proceso enseñanza, parte de la familia, de los parientes y de la comunidad siendo primordial para la formación de la personalidad y el respeto en los valores culturales."(Gutiérrez, 1994: 102). De esta manera, "los maestros de su "escuela", su "colegio" y su "universidad" son sus propios padres y abuelos. Su escuela es la escuela de la vida, pero eso si, de la vida de su raza. La tradición es un dogma sagrado para el niño indio. La religión del Inti y la Pachamama, la religión telúrico-sabeísta del Inka; la lengua aymará y keswa; la historia oral del Imperio; la conquista española; la Mit'a; el servaje de la Colonia; el pongueaje de la República; su fe y esperanza en la resurrección de los Inkas; son los elementos vivos de su cultura. Dentro de esta cultura se modela el alma india, igual que la moneda en el troquel. Esto es lo que no ha entendido la pedagogía importada de Europa, porque el cholaje boliviano hace política demagógica con la educación del indio. Quiere educar al indio con otro idioma y en otra cultura diferente. En una lengua distinta a su lengua de sangre y a su cultura vital... Por eso va de estupidez la educación rural o se llama, desde la Reforma Agraria. Educación Fundamental."(Reinaga, 2001: 131)

"En las sociedades tradicionales como la Quechua o Aymará, los niños aprenden un sin fin de actividades a través de la experiencia de la vida diaria, pero muchas veces esta asimilación informal no

6 Es la experiencia que dura toda la vida y la cual se da a través de un proceso de enseñanza y aprendizaje parcialmente consciente a través de la cual la generación de más edad, incita, induce y obliga a la generación mas joven, adoptar los modos de pensar y comportarse.

garantiza la formación a la que la sociedad aspira, por lo que todas las sociedades deben recurrir a ciertos mecanismos educacionales intencionales que deben garantizar la formación de un tipo de hombre que la sociedad necesita". (Gutiérrez, 1994: 101). Es así que se recurre a emplear estrategias educativas, como la utilización de premios o castigos para que el niño aprenda ciertas normas o valores. Ya que los niños deben tomar conciencia de que la educación es una responsabilidad que deben asumir por su propia iniciativa. "La educación en sociedades primitivas tiende a una integración del niño en la comunidad adulta, logrando adquirir responsabilidades desde temprana edad, además de suscitar en el niño un interés por su propia educación." (Kneller, 1974: 93) Entonces, el proceso de educación en las sociedades andinas, se manifiesta en todo el transcurso de la vida, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte. Así existen etapas y procesos que se tienen que seguir.

La formación del individuo parte del seno mismo de la familia, abarcando todos los actos de socialización y transmisión de la cultura en general, ya que el proceso de aprendizaje se da en gran medida de manera empírica e inconsciente, debido a que el niño aprende algunas normas culturales por participación, tal es el caso de los niños aymaras y quechuas que se inician a temprana edad en la actividad del pastoreo, pasando etapa por etapa para participar posteriormente en la actividad económica familiar y posteriormente en la comunidad.

La primera etapa de aprendizaje, es la educación preparatoria (inicial) que se da en el seno familiar y en la comunidad, de esta manera el niño inicia su proceso de socialización que determinará las relaciones y normas que el niño deberá practicar en el transcurso de su vida. Tal es el caso de los niños aymaras, esta etapa se inicia con el *rutuchi*[7], los padres nombran a sus padrinos quienes se convierten en segundos padres. "Con esta ceremonia el niño ingresa al mundo de la responsabilidad adoptando una base moral que toma como factor la modestia." (Carter, 1982: 150)

En esta etapa de la vida el niño aprende las normas morales:

- El respeto a los mayores
- Los valores y la disciplina en general

Ya que el objetivo de la educación inicial se centra en:

- Que los niños obedezcan las órdenes de los mayores
- Sean independientes
- La inserción social en la familia y la comunidad
- La capacidad de asumir responsabilidades que les otorgue la familia y la comunidad.

Esta educación inicial se complementa conjuntamente con los cuentos tradicionales, mitos, leyendas e historias, que se transmiten a través de la tradición oral, éstos elementos educativos basados en la oralidad se constituyen en los medios mas importantes para llevar adelante el proceso de educación y formación. "En el caso andino el cuento incorpora las principales bases de la sociedad y es un implemento primordial de instrucción, posiblemente el medio verbal más importante para la transmisión de los valores de la sociedad." (Carter, 1982: 151). Además, "el cuento es un gran aporte para el desarrollo del lenguaje, porque permite al niño configurar su lenguaje, dirigir y ordenar sus expresiones, procurando que estas sean el resultado de ideas, de razonamientos y de saberes y experiencias elaboradas… El cuento se relaciona con el mito, el relato, la leyenda, el testimonio y la fábula; en una compleja trama de realidad y de fantasía que la memoria colectiva crea, recrea, difunde y conserva al pasar los años." (Paredes, 1992: 32)

Posterior a la educación inicial preparatoria, "el niño a los siete años pasa de esta primera etapa, a la segunda etapa mediante un rito especial, dicha transición va enmarcada por la erupción de los primeros dientes permanentes y tradicionalmente se formaliza mediante el ritual de *patu wawa"*. (Carter, 1982: 153). Después del ritual, los padres pueden recurrir a los castigos corporales, recordemos que en la primera etapa no se podía castigar corporalmente (chicote) y se recurría a la terapia del miedo y la burla. En esta etapa, el aprendizaje de los valores se completa mediante los medios lúdicos como: la tunkuña, el trompo y otros juegos.

7 Es el primer corte de cabello en los niños, realizado a través de una ceremonia que está a cargo de los padrinos y de todos los invitados que a cambio de una mecha de cabello, dejan una renumeración económica en dinero o especie que se constituirá en el capital del niño.

Después de la educación básica, llega la mayoría de edad, esta etapa de la educación empieza con las obligaciones sociales que empiezan con el matrimonio, posteriormente tiene que pasar por varias responsabilidades como: los cargos políticos de jilakatura, los procesos del ayni y de esta forma hasta llegar a ser una persona mayor íntegra para constituirse en achachila (abuelo) de la comunidad. Debemos mencionar que el asumir estas responsabilidades y llevarlas a cabo con toda normalidad, es el reflejo de la formación integral que aprendió en el transcurro de su educación y de su vida.

## Reflexiones finales

En nuestro país existe una Educación Intercultural Bilingüe que responde a hechos teóricos y no hechos prácticos. Es incomprensible cómo se interpreta a la EIB en la Ley 1565 que solamente se limita a plantear que la EIB se tiene que implantar a partir del nivel primario dejando de lado el nivel de la educación inicial, que nos lleva a que la EIB en Bolivia no pueda ser aplicada. Como sabemos, la educación inicial es la base que estimula en los avances del niño/a hacia los demás niveles de educación. Por lo cual, es sorprendente que la Ley 1565 solamente plantee aplicar la EIB desde primaria, cuando en suma la puesta en marcha de la EIB desde el nivel inicial, traerá mejores resultados de comprensión y entendimiento de la diversidad cultural y lingüística que existe en nuestro país, ya que con la implantación de la IEB en la educación inicial, los niños/as adquieran, la bases consolidadas de la comprensión, tolerancia, aceptación de la diversidad cultural y lingüística para constituirse en sujetos históricos sociales.

Por lo tanto, "la Educación Intercultural Bilingüe aplicada, es la educación que aculturiza y aliena ahora en el mismo idioma… La EIB de la reforma educativa en los hechos al no impulsar acciones multisectoriales solo aisladas en los centros educativos, resulta ser una simple motivación, para luego inducir al estudiante a integrarse al sistema monolingüística españolizante racista y clasial."(CSTUCB, 2005: 59). Es así que la EIB simplemente se limita a parafrasear y realizar interpretaciones poco acertadas ya que "en este país todo se escribe y se lee en español y si hubiera una interculturalidad bilingüe realmente, todos deberíamos hablar indistintamente un idioma nativo y el oficial". (Patzi, 2004: 137). De qué nos sirve que los "niños vayan contentos a clases" (Albo, 2005: 2-5). Si en suma la EIB no solamente es el aspecto emotivo-afectivo y de satisfacción, sino que están otros factores como lo psicológico, familiar, social, cultural, lingüístico, económico y otros factores que se tienen que contemplar. Si lo que básicamente la EIB busca es la adquisición de valores (tolerancia, respecto, inclusión, diálogo) que contribuyan a la comprensión de la diversidad cultural en Bolivia.[8]

Entonces la EIB solamente se aplica para los indígenas y ¿qué de los demás? ¿acaso no seria mejor una EIB para todos? para que de esta manera se puedan adquirir valores de respeto a la diversidad cultural, lingüística e igualdad social. Que acaso no se entiende que la EIB se tiene que aplicar para todos, porque de esta manera se producirá el diálogo entre culturas. Ya que si el niño aymara conoce el idioma oficial y su idioma nativo, comprenderá la visión occidental moderna, y el niño occidental moderno (urbano), también aprenderá los idiomas oficial y nativo, pues le será mas fácil entender y comprender la visión de mundo del niño indígena. De esta manera debería abordarse la Educación Intercultural Bilingüe en la educación inicial.

Las políticas de educación inicial plantean ciertos postulados en cuanto a la educación intercultural, también cae en el mismo discurso de la Ley 1565, porque nos plantea que se tiene que respetar, y propiciar los medios para llevar adelante la práctica de la educación intercultural en la educación inicial. Cuando en suma, la educación en si en las naciones y pueblos indígenas originarios es diferente a la lógica de la educación occidental moderna, y por esta situación, la educación inicial no responde a los intereses y expectativas de los pueblos indígenas. "Actualmente, el Nivel Inicial se aplica principalmente en áreas concentradas y no así en áreas dispersas con población indígena originaria…La atención de niños y niñas menores de 6 años en las naciones indígenas originarias ha sido asumida por algunas organizaciones no gubernamentales; estas experiencias de formación inicial, al ser escolarizadas, no guardan relación entre las formas de socialización de los niños y niñas con las prácticas de producción comunitaria. La forma cómo se aplica los programas de este nivel se enmarcan más desde una visión

8 Como lo mencionamos no solamente está el aspecto emotivo-afectivo sino estan las condiciones en que se encuentra nuestra niñez en Bolivia. "La población menor de 6 años es el 20% del total de la población, la población pobre menos de 6 años es 59%, la mortalidad de menores de 5 años es de 56 niños/as muertos por cada 1000 niños/as, con bajo peso al nacer es el 5%, la mortalidad infantil abarca el 32%, los niños con bajo desarrollo es el 45%, la desnutrición global de menores de 5 años es 30%, el maltrato físico en el ámbito familiar es 70% y el maltrato psicológico en el ámbito familiar es 90%.(Viceministerio de la Juventud, Niñez y Tercera Edad, 2004). Por lo tanto, hay mucho que hacer para combatir esta situación que se presenta, por lo cual, la educación inicial tiene que empezar a cumplir su labor y poner en ejecución sus políticas de educación nacional. Entonces, cómo podemos hablar de que nuestros *niños vayan contentos a clases*. Cuando en realidad la educación se sumerge simplemente en resaltar hechos poco relevantes y se plasma sin conocer la realidad sociocultural y lingüística de Bolivia. Como en el caso de los matacos "los chicos no tienen ropa y no estudian porque sus padres no los mandan a la escuela. También hay huérfanos. Se tiene un ausentismo de aproximadamente 50, de una población infantil de 200 alumnos" (Paredes, 2007: 17)

urbana y escolarizada. El hecho de que se haya organizado centros de educación inicial presencial desestructura la dinámica de trabajo de los padres y madres de familia, cuanto tienen que dedicar un tiempo adicional al margen de sus actividades propias para llevar y recoger a sus hijos de estos centros. Esta situación se complejiza aún más cuando se constituye en un requisito para el ingreso al nivel primario." (CONAMAQ, 2004: 27)

La educación inicial no es una manifestación de tiempos modernos sino que ya se presentó no solo en las sociedades andinas-amazónicas, sino también, en el pensamiento europeo occidental. Es así que la lógica que se dio a conocer en párrafos anteriores, nos da a entender que el caso de la educación andina-amazónica en la cuestión de la educación inicial ya se había manifestado en tiempos remotos e históricos. Tal es el caso que esta concepción y práctica de la educación inicial en tiempos de hoy se sigue llevando adelante con los procesos que se enmarcan en la educación andina-amazónica; como se evidencio en líneas anteriores, la práctica sigue perdurando.

En suma, la educación inicial en Bolivia a pesar de estas vicisitudes y observaciones, se plasma con la necesidad de establecer mecanismos de concertación para democratizar la educación, a través de la educación inicial y su reconocimiento por parte del Estado, es loable que ya se tengan políticas de educación inicial en vigencia, aunque tengan ciertas observaciones y falencias que ameritan ser corregidas y que se tenga que incorporar algunos lineamientos.

Con respecto a nuestra posición y a las críticas establecidas a la educación inicial, planteamos algunos lineamientos y principios que pueden contribuir de alguna manera a la educación inicial en Bolivia. "Hacia la educación inicial desde las naciones y pueblos indígenas originarios."[9]:

- La educación inicial tiene que estar a cargo de la unidad familiar, es decir, se da la formación comunitaria y familiar, respetando y revalorizando la tradición oral (a través de los cuentos, mitos leyendas que cada nación y pueblo indígena originario posee), la experiencia y la educación en los valores. Por lo tanto, la educación inicial es el proceso único de la educación de los niños/as para todo su desarrollo, donde se fomenta los valores de responsabilidad, respeto, armonía, amor, sabiduría, tolerancia, complementariedad, reciprocidad y productividad.
- Está orientada a fortalecer los procesos de socialización. Se plantea la enseñanza trilingüe con pequeñas nociones introductorias a los idiomas extranjeros, de acuerdo a los patrones culturales.
- La educación inicial debe garantizar la transmisión y continuidad de su cosmovisión y gestión territorial, a las nuevas generaciones. Se debe enseñar a dialogar a los niños y niñas con la naturaleza, poniéndolos en contacto con la tierra, con las plantas, con su medio ambiente donde habitan.
- El currículo de la educación inicial debe ser diseñado por los propios actores, con el objetivo curricular de fortalecer la vida comunitaria y la iniciación en los procesos de lectura y escritura. Prosiguiendo con el currículo de la educación inicial estos son los elementos que se sugieren:

  - Se implementa pequeños jardines y talleres de juegos.

  - Se tiene que estimular la psicomotricidad gruesa y fina; se enseña el razonamiento, la deducción, la asociación; complementación e inducción.

  - Se estimula la actividad creativa, constructiva, se practica la música, el canto y la gimnasia.

Todos estos lineamientos en base a la cosmovisión de cada contexto sociocultural y geográfico de los niños y niñas. Estos son algunos de los lineamientos y principios que se sugieren para la educación inicial.

Nuestra posición respecto a la Educación Intercultural Bilingüe en la educación inicial y en todos los niveles de la educación boliviana, es que se deberían contemplar ciertos aspectos. La Educación Intercultural Bilingüe (en la educación inicial) supone valorar lo propio y utilizarlo como recurso educativo. Debe necesariamente partir de los elementos culturales propios de las naciones y pueblos indígenas originarios, por lo tanto, estos deben ser algunos lineamientos que planteamos:

- Permitir a las Naciones y Pueblos indígenas originarios, el fortalecimiento de su identidad cultural, a través de una política educativa que utilice los elementos propios de cada nación y pueblo indígena. Mediante el rescate de los aportes y prácticas educativas de cada nación y pueblo indígena hacia la educación nacional y consecuentemente hacia todos los niveles de la educación.

9 Dentro de esta propuesta se da a conocer los lineamientos y principios de la educación inicial. Se trabajó en base a las siguientes propuestas de las naciones y pueblos indígenas originarios: Pachakuti Educativo de la CSUTCB, Por una Educación Indígena Originaria de las organizaciones sociales indígenas CONAMAQ, CSTUCB, CIDOB, APG, CSCB, FNMCB-BS, CEAM, CEPOG, CENAQ y CEA, y Perspectivas Educativas de Pueblos Indígenas Originarios y Asamblea Constituyente de Valentín Arispe.

- Alcanzar una enseñanza de la educación (inicial) en base a los principios y valores de cada nación y pueblo indígena, fomentando a la vez una educación inicial intracultural e intercultural.
- "La educación en todos sus niveles debe ser pluricultural y plurilingüe porque permite la defensa y el ejercicio de nuestros derechos socioculturales, lingüísticos y territoriales. Permite el acceso en igualdad de condiciones y oportunidades a los servicios publicos, sociales y económicos. La educación en cada nación indígena originaria es intercultural y bilingüe porque revitaliza y contribuye al desarrollo y reproducción de nuestras formas de vida, de aprendizaje y nuestros sistemas de organización y de autoridad como derecho irrenunciable y reivindicación de las naciones indígenas originarias." (CONAMAQ, 2004: 49)

## Bibliografía


ALBÓ, Xavier; Anaya, Amalia.
2003 **Niños Alegres, libres expresivos: la audacia de la educación bilingüe**. La Paz: CIPCA, UNICEF.

ARISPE, Valentín.
2006 **Perspectivas educativas de pueblos indígenas originarios y asamblea constituyente**. no publicada, La Paz.

BARRAL, Rolando.
2001 **Reforma Educativa: más allá de las recetas pedagógicas**. La Paz: Yachaywasi.

BOLIVIA. Dirección Nacional de Educación Inicial.
1986 **Plan Nacional de Educación Inicial. Objetivos del Plan Nacional de Educación Nacional**. La Paz.

BOLIVIA. Constitución.
2005 **Constitución Política del Estado**. La Paz: Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente.

BOLIVIA. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
1998 **Políticas de Educación Inicial**. La Paz: Grafic Center líder.

BOLIVIA. Codigo, 1955
**Código de la Educación Boliviana**. La Paz.

BOLIVIA. Viceministerio de la Juventud, Niñez y Tercera Edad.
2004 **Política Pública de Desarrollo Infantil. D. S. 27928**. La Paz.

BOLIVIA. Instituto Nacional de Estadísticas.
2006 **Datos del nivel de educación inicial 2005**. La Paz.

CARTER, William; Mamani, P., Mauricio.
1982 **Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara**. La Paz: Juventud.

CHULVER, Roxana.
2006 **Seminario de Educación Inicial.** La Paz: Carrera Ciencias de la Educación-UMSA.

CONAMAQ, CSTUCB, CIDOB, APG, CSCB, FNMCB-BS, CEAM, CEPOG, CENAQ y CEA.
2004 **Por una educación Indígena Originaria. Hacia la autodeterminación ideológica, política, territorial y sociocultural.** Santa Cruz.

CSUTCB.
2005 **Pachakuti Educativo. Propuesta de la CSUTCB al II Congreso Nacional de Educación**. La Paz: Artes Gráficas.

GRILLO, Edmundo.
1999 **Cosmovisión Andina y Cosmología occidental moderna**. México: s. e.

GUTIÉRREZ, Ramiro.
1994 **La antropología y el análisis cultural aplicado a la educación. Curso de capacitación a distancia en educación intercultural bilingüe**. La Paz: CEE-PEIB.

KNELLER, George.
1974 **Introducción a la antropología educacional**. Argentina: Paidos.

LEY DE REFORMA EDUCATIVA.
1994 **Reforma Educativa. Ley No. 1565**. La Paz: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.

PAREDES, Jacilda.
2007 *"Testimonio de la profesora bilingüe de Capirendita"*. En: Miranda, C. **Weenhayeks**. **Una lucha por el reconocimiento de su dignidad**. UNIR: La Paz.

PAREDES, Nancy.
1992 **Análisis de la tradición oral andina a través del cuento aymará. La Quachwa**. Tesis de Maestría no publicada. Universidad Nacional Autónoma de México.

PATZI, Félix.
2004 **Sistema Comunal. Una propuesta al Sistema Liberal**. La Paz: CEA.

PRESCOTT, Guillermo.
1847 **Historia de la Conquista del Perú**. España: Mercurio.

REINAGA, Fausto.
2001 **Revolución India**. 2º ed. La Paz: Fundación Amautica "Fausto Reinaga".

SUÁREZ, Faustino.
1963 **Historia de la educación boliviana**. La Paz: Trabajo.

VÁSQUEZ, Víctor.
1991 **Historia de la educación boliviana**. Enciclopedia de la Educación Boliviana Franz Tamayo. La Paz: Teddy Libros.

# Currículo de Educación Intercultural Bilingüe: una mirada actual con visión al futuro.

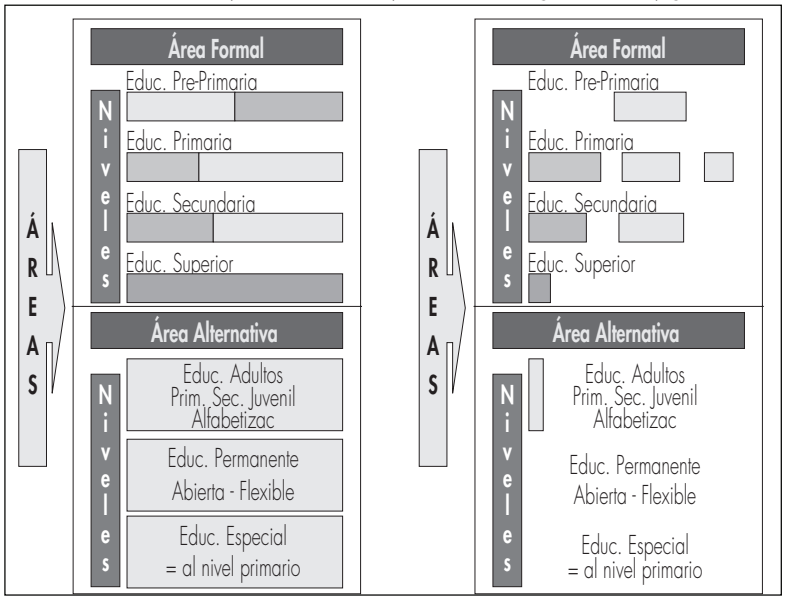
*Zacarías Alavi Mamani*[1]

## Introducción

## El Sistema Educativo Nacional: hoy

"El Tronco común Curricular de la Reforma Educativa (Ley 1565) no tiene pertinencia cultural a los pueblos indígenas aymara andinos" (Autoridades originarias Jach'a Kharankhas, 2004). En este sentido, el Sistema Educativo Nacional está cuestionado. No tienen vigencia alguna en las regiones de las cuencas del Lago *Püpu* (Poopó) y del rió *Awllaqa* (Desaguadero), claro está con alguna rarísima excepción aún mal entendida. Existe una ambigüedad y confusión en el magisterio regional y para los padres de familia y autoridades originarias, la Reforma Educativa (RE) es simplemente educación liwinki. Estos criterios parecen ser una percepción generalizada de los actores sociales de toda la región aymara andina incluida la quechua, y aún, mucho más radical entre los uru-chipaya. Estas premisas ameritan un examen de los objetivos y políticas de la Reforma Educativa para encaminar una educación que satisfaga las necesidades, expectativas e intereses de los pueblos indígenas.

Desde una perspectiva general, la Ley de la Reforma Educativa, dentro de sus objetivos y política, se propone "organizar un Sistema Educativo Nacional que garantice la sólida y permanente formación de recursos humanos". Un sistema que sea "capaz de renovarse y de mejorar su calidad permanentemente para satisfacer las cambiantes necesidades de aprendizaje y de desarrollo nacional". Para dicho efecto se señalan algunos mecanismos como: "incorporar las innovaciones tecnológicas y científicas…control, seguimiento y la evaluación, con especial énfasis en la calidad y la *eficiencia*, instrumento de información y de investigación educativas". Dentro de estas estrategias se incluye también la cobertura y la permanencia de los educandos en el sistema, en la perspectiva de la "democratización de los servicios educativos", particularmente en el nivel primario, en la óptica de la obligatoriedad y gratuidad del servicio educativo (en el nivel primario). En estos propósitos se enfatizan la preferente atención a la mujer a los sectores menos favorecidos. Una educación que promueva el interés por los trabajos manuales creativos y productivos. Para el cumplimiento de estos objetivos y políticas, la RE organiza el Sistema Educativo Nacional con cuatro estructuras: la Participación Popular, la Organización Curricular, la Administración Curricular, y Los Servicios Técnico-Pedagógicos y Administración de Recursos.




Fuente: Elaboración propia, 2005-2006-2007

1 Docente investigador del Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés.

Esta normativa es el discurso cotidiano de la sociedad política y civil de los centros urbanos. Sin embargo, la implementación de la RE muestra una realidad no incoherente con sus objetivos y políticas reseñadas líneas arriba. El examen y la constatación del Sistema de la Educación Boliviana se muestra en dos facetas contradictorias: una legislativa discursiva, y otra real y práctica diferente a la primera.

## La situación problémica

La Ley 1565 de la Reforma Educativa asume la heterogeneidad socio-cultural del país, en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos. *En la práctica, constatamos una secante homogeneización lingüística-cultural, citemos los casos de la lengua predominante en la enseñanza y el aprendizaje, como son los casos de uru murato, uru chipaya, aymara y quechua, en la región de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero. La ley señala: la* política educativa nacional se organiza y desarrolla con la participación de toda la sociedad, sin restricción ni discriminación alguna. *En los hechos, la participación popular es un mito, sencillamente no existe.* La finalidad del currículo de la RE era fortalecer la identidad multicultural y multiregional del país; para alcanzar este objetivo se instituyeron los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios: Aymara, Quechua, Guaraní, Amazónico multiétnico y otros, los cuales participarán en la formulación de las políticas educativas nacionales y se encargarán de velar por la adecuada ejecución, particularmente de la interculturalidad y bilingüismo. *Desde el mismo día de la organización de las juntas Escolares y los Consejos Educativos fueron orquestados por los partidos políticos tradicionales. Ahora y como nunca queda completamente al descubierto: el racismo, la xenofobia, la marginación, la exclusión y otros lastres sociales de la clase dominante, éstos emergen como nunca con mucha fuerza, basta observar lo que ocurre en la Asamblea Constituyente y las paleadas a los miembros de los pueblos indígenas y clases populares, quema de vivienda, persecuciones a los dirigentes de los pueblos indígenas en la ciudad y el departamento de Santa Cruz, en Tarija, en Cochabamba, y en el conjunto del accionar y las actitudes de la llamada "media luna".*

"La Reforma Educativa tiene un currículo con un enfoque comunitario, flexible, abierto, sistémico, dialéctico e integrador". *Estos postulados se reducen a simples enunciados y no aterriza para nada a la parte operativa*[2]. "El currículo está orientado hacia la democracia, el respeto a la persona, la conservación del medio ambiente, la preparación para la vida familiar y el desarrollo humano orientado al logro de la equidad de género". *La práctica de la democracia es un hecho manipulativo de alianzas politiqueras, que no toma en cuenta la democracia comunitaria participativa de los pueblos indígenas* "El currículo nacional está compuesto por un tronco común de alcance nacional y obligatoriedad en su aplicación; en cambio, la rama complementaria diversificada es diseñada y de uso particular en cada unidad educativa, núcleo, distrito y departamento" (Ibíd). *El tronco común curricular no es nacional ni tiene obligatoriedad en su aplicación; aun es mucho más contundente, no existe ni idea de lo que son o serían las ramas diversificadas complementarias del currículo. Es toda una confusión lo que es el currículo.*

Porque la concreción curricular o la parte operativa, los proyectos educativos en sus diferentes modalidades tanto de núcleo como de aula, están ausentes, sencillamente no existen. El enfoque comunitario y la interculturalidad –con raras excepciones- se reducen a la recopilación de algunos cuentos, adivinanzas y en algunos casos a la poesía en aymara, generalmente con temáticas de protesta. Lo que sí existe es la folklorización de los motivos andinos, como por ejemplo la música y la danza. Ciertamente la visión de la interculturalidad es una distorsión del verdadero enfoque de la misma. Las competencias transversales del currículo[3], tanto para el desarrollo humano como para el desarrollo sostenible son apenas conocidas en el vocabulario de los docentes y su funcionalidad no existe.

- La modalidad de la lengua que prevalece en el proceso educativo es el castellano. En estas condiciones es muy difícil concebir y hablar de la educación bilingüe, al contrario bien se puede tipificar como una ficción discursiva. En algunas unidades educativas, que son una excepción, la lengua aymara apenas se inserta en una a dos horas semanales en un horario de tipo mosaico, particularmente en la parte norte del río Desaguadero. En muy pocas escuelas se utiliza la lengua aymara, pero sólo como recurso de apoyo a la tarea docente. Los maestros en general conocen la lengua aymara, pero no poseen ni la competencia comunicativa ni la competencia lingüística.
- En la práctica educativa, prevalece la enseñanza expositiva tradicional sobre el aprendizaje. La llamada investigación propuesta como estrategia de aprendizaje, más bien alienta la copia y la reproducción

2 Cursivas nuestro

3 Las competencias transversales del curículum se agrupan: para el desarrollo humano y para el desarrollo sostenible. La primera se refiere principalmente a conocimientos, valores, actitudes y comportamientos relacionados con la solidaridad, la equidad étnica, cultural y lingüística, la equidad entre hombres y mujeres, el desarrollo de la sensibilidad de ética, el cuidado de un buena salud y la formación de una sexualidad biológica y éticamente sana, apoyada en la madurez de la efectividad. La segunda se refiere al desarrollo sostenible, es decir, a la interacción equilibrada con el medio ambiente, al desarrollo de una conciencia y de prácticas ecológicas, el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales y al trabajo cooperativo y solidario en aras de una convivencia pacífica y democrática. D. S. No.23950, de 1 de febrero de 1995.

mecánica de los textos. En algunos establecimientos las bibliotecas están en el aula, pero bien aseguradas sin que nadie pueda tener acceso a ellas; en la mayoría de los casos los libros dotados por la reforma, están generalmente guardados en la dirección o en algún depósito, por lo general bajo llave. Los espacios de aprendizaje como la ubicación de los rincones de aprendizaje en el aula es sólo nominal, solo existen en algunos lugares, más parecen sitios de objetos desechables llenos de polvo. La misma denominación de "rincón", es desafortunada por sus connotaciones culturales. Los escasos materiales "módulos" no son utilizados en la práctica educativa. Los materiales privilegiados son otros, como por ejemplo: Flores, Alma del Niño, Alborada, Hacia la cumbre y otros.

- Las modalidades de aprendizaje son sólo para los educandos sin dificultades de aprendizaje. Está ausente la atención para los educandos con dificultades de aprendizaje.
- La modalidad de docencia predominante es la unidocente, la modalidad pluridocente es sólo para los pocos centros poblados. Además prevalece la modalidad de atención presencial, siendo completamente desconocida la atención a distancia. Por supuesto, se prioriza la atención a la escolaridad regular, la educación alternativa sigue siendo la cenicienta del sistema.
- El funcionamiento de los ciclos de aprendizaje es sólo nominal, prevalece la organización por cursos. La educación desgraduada no funciona, del mismo modo resulta por demás desconocido hablar de la organización por grupos de nivel. Los horarios mosaicos están plenamente vigentes. En esta óptica los módulos no son entendidos por los actores del proceso docente educativo.
- De este modo, la Reforma Educativa y su currículo queda en un mero enunciado en el discurso de la clase política y los gobiernos de turno. Existen buenas razones, "la educación está hipotecada a la política", el servicio educativo boliviano está completamente politizado, los llamados "concurso de méritos" no son más que simulacros y la legalización a los politiqueros de la partidocracia de los gobiernos de turno, en lo que va la reforma educativa. Los reformistas de la educación han declarado a los dirigentes del magisterio y a los maestros de bases, enemigos de la RE, sin embargo, los ex-ministros de educación de los últimos años reconocen que la "peor oposición [*a la RE, sic*], no provino de los dirigentes del magisterio, sino de los partidos que formaban el gobierno de la megacoalición, que ejercía 'una presión poderosa', buscando espacios de poder en la estructura estatal" (La Prensa, 07-03-04).

Por una parte, los maestros parecen encontrarse en una total confusión respecto de la implementación del currículo de la Reforma Educativa. No se entiende el Tronco Común Curricular ni se tiene idea de las "Ramas Complementarias Diversificadas". El slogan publicitario "LA REFORMA EDUCATIVA AVANZA", en los hechos NO AVANZA, sencillamente NO EXISTE. Por su parte, los padres de familia satanizan a la Reforma Educativa como *la educación liwinki* 'una educación sin consistencia'. La metáfora del árbol sin raíz, para los pueblos originarios es inconcebible, dicho del currículo de la Reforma Educativa. En criterio de los padres de familia y sus autoridades, el currículo de la RE utiliza la lengua originaria para facilitar sólo la internalización de contenidos y valores foráneos, ajenos, occidentaloides. Se asegura que la calidad de aprovechamiento escolar ha disminuido con el currículo de la RE. Dicen: "el aymara de la RE no es mi aymara, ¿de dónde será ese aymara de la RE? Más de un estudioso de la lengua aymara junto a caracterizar las distorsiones lingüísticas lo calificó como "EL AYMARA DE LA DEFORMA". Algo más, los padres de familia insisten, la RE posterga peligrosamente el aprendizaje del castellano hasta el tercer año de escolaridad, entonces dicen, "la RE no quiere que nuestros hijos aprendan el castellano", y se preguntan ¿por qué?, es que quieren tenernos sometidos como en el pasado, se responden ellos mismos.

Estos son algunos de los puntos importantes que estipula la Ley 1565 de la Reforma Educativa de 7 de julio de 1994. El análisis situacional contrastivo claramente visibilizado.

- La Reforma Educativa (de la Ley 1565) no responde a las necesidades, expectativas, intereses educativos de los pueblos indígenas andinos. La distorsión semántica y pragmática en el aspecto más débil del uso de la lengua. La Reforma Educativa sí existe, pero no avanza. Más al contrario está desahuciada tanto por el magisterio, cuanto por los pueblos originarios de la región aymara (andinos) de las cuencas del lago Poopó y del río Desaguadero.
- La R. E. no aterriza al contexto socio-cultural y sociolingüístico de la realidad aymara andina. El empleo inadecuado de la lengua aymara tiene graves distorsiones semánticas que ocasiona el rechazo por los padres de familia del uso de la lengua materna en el proceso docente educativo. Es por todos sabido, el currículo tiene lugar en una cultura y nunca fuera de ella, lo dicho impone el cambio de actitud hacia una educación con calidad, pertinencia y relevancia social. La ausencia de la calidad de la educación amerita la imperiosa necesidad de la transformación curricular para su incidencia en la satisfacción de complejas necesidades de los miembros de la sociedad en comunidad. Esta complejidad curricular está entramada con los valores sociales, políticos, culturales, económicos, *lingüístico* de la sociedad y su dinámica interna que necesita ser encaminada a la solución de los problemas emergentes y actuales (Álvarez de Zayas, 2004:10-11). Para ello, el sujeto educando deberá desarrollar su pensamiento y expresarse con claridad, fortalecer sus capacidades, analizar críticamente la realidad, vincularse activa

y solidariamente con los demás. Junto a esto es necesario saber proteger y mejorar el medio ambiente, el patrimonio cultural y las propias condiciones de vida (PROMEDLAC IV, 1991).

El currículo de la RE que a una década de su puesta en marcha, la educación intercultural bilingüe" sólo estableció el "tronco común" curricular nacional. No existe la denominada "rama complementaria diversificada" del currículo en los distritos, subdistritos y núcleos educativos que estipula la Ley 1565. El currículo de la RE ha resultado un instrumento controvertido e ideologizado, difícil de plasmar en un modelo o en una enunciación sencilla. "Pretender reducirlo sólo a cuestiones de índole técnica es falsear la verdad..." sostiene Grundy (1994); Lategano (1995) al referirse al currículo. A pesar de la política retórica, la rama complementaria diversificada del currículo no es sólo el instrumento olvidado, sino también ignorado por las instancias distritales, nucleares y unidades educativas. Nadie se acuerda de este importante instrumento curricular, la razón estriba en la politización de los cargos de las direcciones distritales, direcciones nucleares e incluso de las unidades educativas.

El estudio pretende alcanzar los siguientes objetivos:

- Establecer la comprensión de la significación que asignan los ayllus aymaras andinos al currículo educacional de la Reforma Educativa: el tronco común y las ramas complementarias diversificadas que se implementa en el nivel primario de las unidades educativas del eje acuático de Los Andes de la cuenca del lago Poopó y del río Desaguadero, a los efectos de la construcción de una currícula de Educación Intercultural Bilingüe culturalmente pertinente al nivel primario del mundo andino, como alternativa de solución al problema curricular vigente.
- Promover en acción conjunta, la construcción del currículo alternativo de educación intra e intercultural *bilingüe culturalmente pertinente* para el nivel primario sustentado en la cosmovisión aymara: los conocimientos, las prácticas y los valores socioculturales construidos históricamente en el tiempo y espacio andino, con plena participación de amawt'as, padres de familia, mallkus, jilaqatas, t'allas y docentes; un currículo libre de la imposición vertical y autoritaria de los laboratorios tecnocráticos, buscando la fusión de horizontes de saberes andinos y los saberes convencionales conocidos como conocimientos *"universales"*.

El currículo es una construcción cultural y social, por lo tanto, ocurre en una cultura y en una sociedad. En esta perspectiva, no es posible concebirse un curículum educacional fuera de la cultura involucrada. En esta óptica, estamos ante la necesidad de impulsar un programa de *de-construcción curricular* como actitud de búsqueda, como la capacidad de colocarnos en la inseguridad y en la incertidumbre, compeliéndonos a hacernos preguntas y abriéndonos la posibilidad de ubicarnos frente a lo que puede ser (Mejía, 1989), que permita afectar las estructuras sobre las cuales se apoya el proceso educativo en nuestra diversidad lingüística y cultural y se aproxime al reto de cambiar el actual paradigma formativo. De modo que se trate de una reforma no programática, sino paradigmática[4], que atañe a nuestra aptitud de organizar el conocimiento, como señalara Edgar Morin. Los pueblos originarios desean partir de lo que se tiene para proyectarse a lo más universal, una forma de conjugar saberes propios y lo ajeno, desde la etapa reflexiva y el diseño. Encaminando así al diálogo de saberes que complementaría y matizaría un currículo ascendente, culturalmente pertinente y socialmente relevante.

## Pedagogía crítica

La Pedagogía crítica se conoce también con el nombre de Pedagogía Emancipatoria. Ésta hace una crítica radical al sistema educativo, y de un desmascaramiento de la ideología burguesa que se transmite a través de los contenidos de la educación formal escolar. Propuso un cambio sustancial del sistema educativo, que acompañara los procesos de cambio social y económico que se desarrollaron en América Latina. La base teórica fundamental de la Pedagogía Crítica es el concepto de ciencia de la acción, de la cual se ha derivado lo que se conoce como *investigación-acción* investigación participativa en función de un proyecto a realizar y la doctrina de la liberación. Así mismo, la ciencia de la acción tiene su fundamento filosófico en la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Según Habermas, "el hombre es un ser comunicativo por esencia, en el diálogo se realiza así mismo y como ente social". La comunicación humana es también un principio de acción capaz de encauzar la acción y de transformarla. Señala "en la argumentación, los oponentes y proponentes llevan a cabo una

4 Un forma de percibir la realidad a partir de un conjunto preestablecido de ideas y por medio de la cual se interpreta lo que se percibe. Se dice además que un paradigma corresponde a una manera particular de "ver, juzgar y actuar", también, que el paradigma tiene que ver con la actitud perspectivista referida a la ubicación de cualquier persona con respecto a la realidad, desde su manera de ver las cosas. Según Moragas, el paradigma es "una forma de percibir, de organizar, de definir, de analizar o de interpretar la realidad" (Moragas, 1976:24, En: Eid, 2007)

competición con argumentos, a fin de convencerse unos a otros, es decir, para llegar a un consenso. Esta estructura dialéctica funcional proporciona formas heurísticas para la búsqueda cooperativa de la verdad". En el campo educativo, la filosofía estructuralista concibió a la escuela como un sistema de reproducción ideológico y cultural, lo que conlleva a un determinismo social, frente a esta posición, la teoría de la acción comunicativa reivindica el papel del sujeto en diálogo, admitiendo que la educación no es sólo un instrumento de transmisión y reproducción social, sino de transformación, que la escuela es también un espacio de creación cultural, y que el aprendizaje es un proceso de interacción comunicativa.

Frente a un sistema educativo discriminador y que reproduce la estructura del poder y la cultura dominante de los grupos de poder, la Pedagogía crítica, ha propuesto una educación y más específicamente, una alternativa curricular que represente los intereses sociales y culturales de las clases menos favorecidas.

Apple y Giroux, representantes de la Pedagogía crítica, han propuesto desde la Sociología del conocimiento, la elaboración de currículos que inviertan la ideología dominante, proponiendo currículos culturales alternativos, con incidencia en el aspecto cultural.

En esta perspectiva, la Pedagogía crítica aspira a construir programas de aprendizaje público sobre la base de la experiencia de los menos favorecidos de la sociedad. Por ello está vinculada directamente con los movimientos sociales: feminismo, luchas populares, ecologismo, pacifismo, etc. Desde ese punto de vista, la Pedagogía crítica constituye también un movimiento educativo al servicio de los más necesitados, y por lo tanto, un movimiento esencialmente político.

## Epistemología y currículo

Pensar en el currículo es pensar en las acciones e interacciones de las personas en ciertas situaciones. El currículo es una construcción cultural formada con la experiencia humana, es una forma de organizar las prácticas educativas. No es solamente un concepto abstracto ni idealista. La perspectiva cultural del currículo se refiere a las experiencias de las personas consiguientes a la existencia del currículo. Y no a los diversos aspectos que lo configuran. Para elaborar un currículo necesitamos conocer las prácticas culturales del currículo que desarrollan las personas, el contexto social de la escuela, la sociedad donde vive, su historia. El currículo educativo de una sociedad constituye una parte integrante de su cultura. Para comprender las prácticas curriculares se deben considerar las circunstancias históricas como un reflejo del medio social. (Grundy, 1994:21) Hablar del currículo constituye otra manera de hablar de las prácticas educativas. Significa que no debemos buscar el currículo en los estantes de las oficinas tecnocráticas, sino en las acciones de las personas y *de los grupos culturales* inmersos en la educación (Ibíd). El currículo no es describir y analizar un elemento que existe aparte de la interacción humana. El currículo es una construcción cultural y social que no existe a priori. "Ningún currículo existe a priori", (Ibíd).

Toda práctica educativa supone un concepto del hombre y del mundo. Las prácticas educativas y el currículo son un conjunto de ellas, no existen aparte de ciertas creencias sobre las personas y sobre la forma en que interactúan y deben hacerlo en el mundo. Si trascendemos los aspectos superficiales de la práctica educativa y lo que suponen las prácticas de organización y la enseñanza y aprendizaje encontramos creencias y valores y no leyes naturales universales. La pregunta es: ¿qué clase de creencias sobre las personas y el mundo llevan a un tipo determinado de prácticas educativas, en especial a las que se engloban en el término "currículo"? (Ibíd.: 23).

### El interés emancipador

Con el interés emancipador HABERMAS hizo una contribución a la filosofía moderna. Los intereses «orientaciones fundamentales» de la especie humana, pueden categorizarse por una inclinación o por principios de razón. En el lenguaje corriente, asociaríamos el interés con la inclinación. Si las personas están motivadas por intereses fundamentales, se puede interpretar como indicio de la creencia en la no-racionalidad final de las personas. Los intereses pueden ser estimulados también por principios de razón. Siguiendo a KANT, HABERMAS considera a las personas como seres intrínsecos, potencialmente racionales, y dice que los intereses estimulados por la razón son más fundamentales que los motivados por la inclinación o el deseo (1972: 198, 55.).

Teniendo en cuenta la jerarquía de intereses, ¿Qué considera HABERMAS como interés fundamental, 'puro' (o sea, puro en el sentido de fundado en la razón)? Es el interés por la emancipación (1972: 205 y 55). La emancipación significa independencia de todo lo que está fuera del individuo, es un estado de autonomía, no de libertinaje, identifica la emancipación con la autonomía y la responsabilidad. La emancipación sólo es posible con la autorreflexión (o sea, cuando el yo se vuelve sobre sí mismo). La emancipación es una experiencia individual. La libertad individual nunca puede separarse de la libertad

de los demás porque los seres humanos interactúan. Por eso la emancipación está inextricablemente ligada a las ideas de justicia y de igualdad. El interés puro fundamental de las personas se refiere a la emancipación, pero ¿emancipación, de qué? HABERMAS (1972: 208)

La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprehensión y liberación de dependencias dogmáticas. El dogmatismo que deshace la razón es falsa conciencia. Sólo el yo que se aprehende a sí mismo como sujeto logra la autonomía. El dogmático vive como un sujeto dependiente de los objetos y él mismo se hace cosa. Es la persona no libre, «objetivada», por la falsa consciencia: yuxtapuesta al sujeto autónomo que hace caso del imperativo platónico conócete a ti mismo. Los intereses técnicos y prácticos no son capaces de satisfacer la orientación humana hacia la autonomía y la responsabilidad. El interés técnico no facilita la autonomía ni la responsabilidad porque se preocupa por el control. El interés por el control es una falsa autonomía que facilita la independencia de algunos, es una «autonomía» que considera a los demás humanos y al medio como objetos. Es el tipo de libertad que surge de la visión darwiniana «supervivencia del más apto» y de la entrega de la tierra a la *humanidad* para que la someta y regule. El interés técnico surge de la inclinación y no de la razón.

El interés emancipador como interés humano fundamental, no hace un juicio de valor basado en una determinada visión de la naturaleza humana como algo «dado» a las personas u «ordenado», lo considera como un principio evolutivo implícito en el acto de habla. La idea de libertad, el llamado interés cognitivo emancipador, no es ontológico en el sentido de aspecto inalienable de la naturaleza humana, es trascendental en la medida en que está implícita en la interacción humana. No es trascendental, no obstante, en el sentido de que exista con independencia de la sociedad humana. La emancipación no es un *eidos* que existe en el cielo para ser imitado en la sociedad humana. Está implícita en el acto de habla auténtico; siendo el habla el atributo que ha separado al hombre de sus antepasados evolutivos. (GEUSS, 1981:65) resume la postura de HABERMAS:

Ser agente humano... es participar, al menos potencialmente, en una comunidad hablante, pero ningún agente puede ser nunca miembro potencial de una comunidad hablante si no puede reconocer la diferencia entre enunciados verdaderos y falsos de alguna manera general, pero que un enunciado sea verdadero significa que todos los agentes estarían de acuerdo respecto a él, si discutieran toda la experiencia humana en circunstancias de absoluta libertad y ausencia de restricción durante un período de tiempo indefinido. Una de las orientaciones básicas de las personas se refiere a la libertad, la idea de libertad es fundamental para el acto de habla y para comprender, razón por la que existe el habla. El concepto de libertad está indisolublemente unido a los intereses por la verdad y la Justicia.

Y ¿cómo se traduce el interés emancipador a la acción en el mundo real? El interés emancipador da lugar a la acción autónoma, responsable, basada en decisiones informadas por cierto tipo de saber. El saber generado por un interés emancipador existe en una serie de niveles diferentes. En primer lugar, el interés emancipador genera *teorías críticas*. Son teorías acerca de las personas y la sociedad que explican cómo actúan la restricción y la deformación para inhibir la libertad. La psicología freudiana constituye un ejemplo de teoría crítica sobre la inhibición de la libertad en los individuos; el marxismo es un ejemplo de teoría critica *acerca* de la inhibición de la libertad en sociedades enteras, y distintas teorías de la ideología tratan también el problema de cómo la interacción puede resultar deformada o reprimida por determinados intereses. Ciertas ramas de la cristiandad están desarrollando también teorías críticas, por ejemplo, la Teología de la Liberación. Pero las teorías no bastan. Una teoría crítica ha de ser confirmada por cada individuo o grupo. Los grupos deben ser capaces de decir sí están convencidos de que esto es cierto y si eso también es cierto para nosotros. Dicha confirmación se produce a través de procesos de autoreflexión. Entonces, el otro tipo de saber generado por el interés emancipador es la intuición auténtica.

Los otros dos intereses se ocupan del control y de la comprensión, el emancipador se preocupa de la *potenciación,* o sea, de la capacitación de individuos y grupos para tomar las riendas de sus propias vidas de manera autónoma y responsable. El interés cognitivo emancipador es un interés fundamental por la emancipación y la potenciación para comprometerse en una acción autónoma que surge de intuiciones auténticas, críticas, de la construcción social de la sociedad humana.

***El currículo informado por un interés emancipador es la construcción de significado,*** consiste en que el sujeto se libere de falsas conciencias. Un currículo emancipador tiende a la libertad sobre todo en el nivel de la consciencia, los sujetos que participan en la experiencia educativa llegarán a saber teóricamente y en términos de su propia existencia, cuándo las proposiciones representan perspectivas deformadas del mundo (perspectivas que sirven a los intereses de dominación) y cuándo representan regularidades invariantes de existencia. En el nivel de la práctica, el currículo emancipador implicará a los participantes en el encuentro educativo, tanto profesor como alumno, en una acción que trate de cambiar las estructuras

en las que se produce el aprendizaje y que limitan la libertad de modos con frecuencia desconocidos. Un currículo emancipador supone una relación recíproca entre autoreflexión y acción. Aunque sean fundamentales, la asimilación de estas relaciones es complicada. Se debe comprender teniendo en cuenta los otros intereses cognitivos y lo que de ellos se deriva para el currículo. El principio más importante a partir de esta visión general de los intereses cognitivos es que el currículo es una construcción social. La forma y objetivos de esa construcción deben estar determinados por los intereses humanos fundamentales que suponen los conceptos de las personas y de su mundo.

## Práctica currícular

> "Es muy importante en la teoría del currículo conocer cómo el pueblo conoce, hay que saber cómo el pueblo sabe. Hay que saber cómo el pueblo siente, cómo el pueblo piensa, cómo el pueblo habla. El lenguaje popular tiene una sintaxis, una estructura del pensamiento, una semántica, una significación, de los significados que no puede ser, que no es igual a la nuestra, de universitarios. Y hay que conocer esto. Hay que vivir estas diferencias en la escuela de niños populares" (Freire, 1988:44).

Paulo Freire nos habla de dos formas de conocer, saber, sentir, pensar y el hablar del pueblo, y, su importancia en el currículo educacional. No sólo las formas son diferentes sino el saber y el sentir mismos son distintos. Ese saber del pueblo está en la vivencia cotidiana, en su estilo de vida, en sus alegrías y sus tristezas, en sus sueños, en sus cantos y música, en sus seres queridos, en sus ganados y sus cultivos, en su propio hábitat. Esto es su vida y tiene sentido, los cuales están en el lenguaje popular o el lenguaje del pueblo. La diferencia entre "el saber empacado en los laboratorios universitarios de los académicos" y el saber y el sentir del pueblo construido en la escuela de la vida. "Qhipha nayra uñtasaw sarnaqaña, janiw inurmintik sarñaqañakiti" 'El futuro se construye a partir del pasado y del presente, no se puede construir el futuro en el vacío'. Esta es una sabiduría aymara andina, una filosofía de la vida andina, la de los pueblos originarios*" (Freire, 1988:44).*

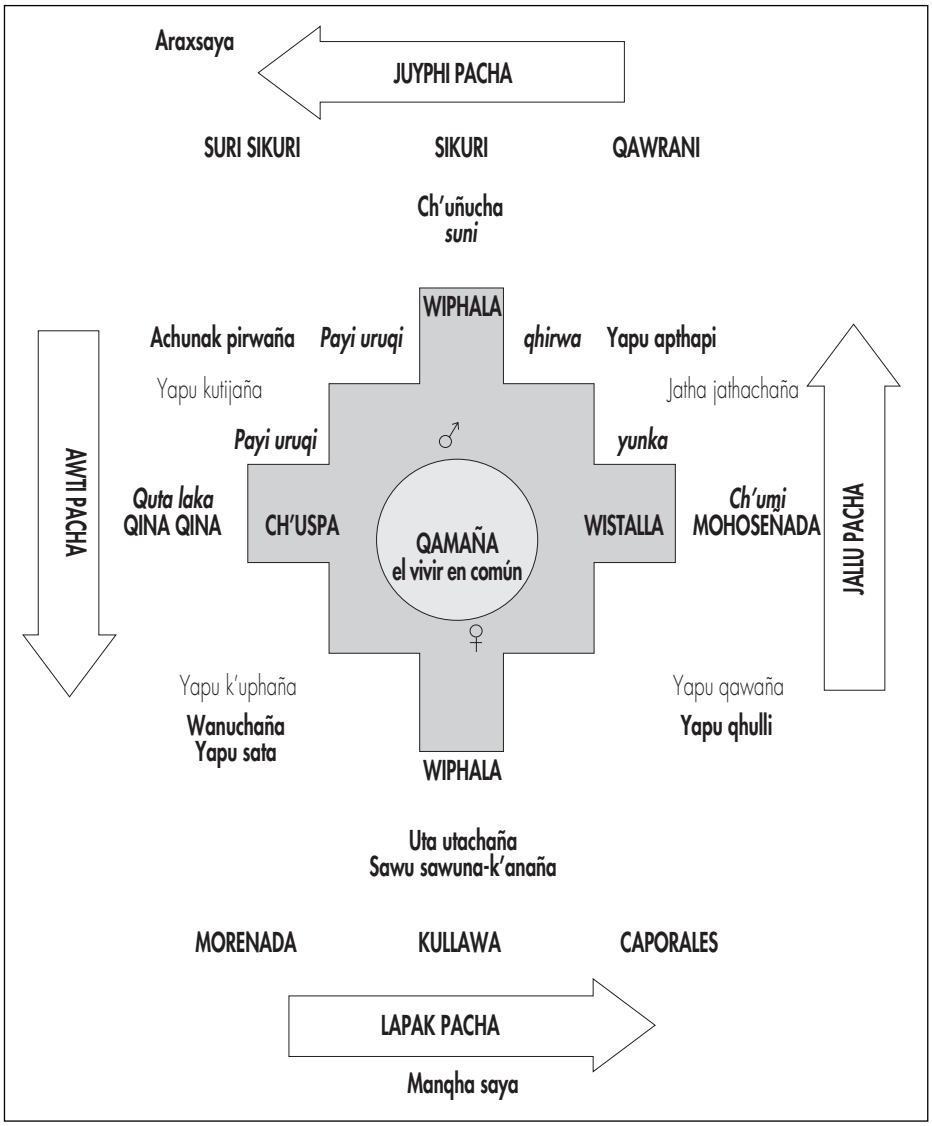
Desde la visión del pueblo no se puede ni se debe olvidar ni ignorar toda la riqueza cultural del pueblo. Esa cultura del pueblo también es digna de ser aprendida, cultivada y desarrollada. Con esto quiero decir que el currículo no puede considerarse fuera de la cultura del pueblo, el currículo educacional ocurre siempre en la cultura no fuera de ella. Desconocer la cultura de un pueblo es invasión violencia cultural, una forma de dominación cultural y económica. "Cuando más se acentúa la invasión, alienando el ser de la cultura de los invadidos, mayor es el deseo de éstos por parecerse a aquéllos: andar como aquéllos, vestir a su manera, hablar a su modo", (Freire, 1988:151).

Los pueblos originarios vivieron quinientos años de conquista y sometimiento, los saberes, los valores y las prácticas culturales de estos pueblos jamás fueron tomados en cuenta en el currículo escolar, al contrario les ha parecido absurdo e indigno considerarlos como el contenido programático. "La invasión cultural de los conquistadores y de sus herederos sirvió y sirve para mantener la conquista y la opresión; es "una superposición de una percepción de una visión del mundo sobre otra" (Ibíd.). La implicancia de esta actitud es prejuicio de superioridad del invasor y la inferioridad del invadido asegura P. Freire.

## Modelo propuesto

- El currículo basado en la sabiduría aymara andina
- La organización del currículo informado por la chakana

**La chakana:**
**Armonía curricular espacio-temporal andino**



## Conclusiones

El currículo de la Reforma educativa no tiene vigencia en las áreas rurales, particularmente en el eje acuático del río Desaguadero y del lago Poopó.

La implementación del currículo de la Reforma Educativa ha sido fuertemente resistida tanto por los maestros como por los padres de familia.

Desde la realización del congreso de la Educación realizado en la ciudad de Sucre, la marcha de la Reforma Educativa quedó en el olvido, y el proceso educativo se encuentra en un estatismo sin horizonte.

El proyecto de Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez también encuentra resistencia por algunos sectores sociales que en esencia es la resistencia a la descolonización educativa.

## Bibliografía


ALAVI, Zacarias
2000-2003 **Ejes temáticos de los saberes andinos**. Proyecto de investigación en proceso, no publicado. UMSA.

ALVAREZ DE ZAYAS, C.
2004 **Diseño Curricular**. Cochabamba: Kipus.

ANDER EGG. E.
1997 **Diccionario de Pedagogía**. Buenos Aires: Magisterio.

BOLIVIA LEYES, DECRETOS, ETC
2001 **Compilaciones de Leyes y otras disposiciones Reforma Educativa**. La Paz: U.P.S.

DUSSEL, E.
[*1492*]1994 **El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"**. La Paz: Plural.

EID AYALA, Raúl Gustavo
2007 **"Epistemología 19: modelos epistémicos**. La Paz, UMSA: Doctorado en Educación, material de estudio.

FORNET-BETANCOURT, R (ed).
2003 *"Culturas y poder: interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización"*. En: documento del **IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural**. Bilbao: Desclée de Brouwer.

FREIRE, Paulo
1971 **La Pedagogía del oprimido**. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

FREIRE, P.
1972 **La educación como práctica de la libertad**. Buenos Aires: Siglo XXI.

GRUNDY, Shirley
1994 **Producto o praxis del currículo**. Madrid: Morata.

HABERMAS, J.
1972 **Conocimiento e interés**. Madrid: Taurus.
1972 **Towards a Rational Society**. Londres: Heinemann.
1985 **Conciencia moral y acción comunicativa**. Barcelona: Península.

HIDALGO, B.
2002 **Diversificación curricular**. Lima: INADEP.

LLANQUE, CH. D.
1990 **La cultura aymara**. Puno: Instituto de Estudios Aymara.

LA PRENSA
2004 *"La educación hipotecada por la política"*. La Paz, Domingo, 7 de marzo.

MCLAREN, P.
1994 **Pedagogía Crítica, resistencia cultural y la producción del deseo**. Buenos Aires: Aique.

MONTOYA, R.
1992 *"Historia y Cultura Andina: la herencia colonial quinientos años después"*. En: **Pueblos indígenas y educación**. Año VI, N° 22, abril-junio.

MONTOYA, Rodrigo
1990 **Por una Educación Bilingüe en el Perú, reflexiones sobre la cultura y socialismo**. Lima: Mosca Azul.

MURRA, John
1975 **Formaciones económicas del mundo andino**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

PÉREZ, E.
1965 **La Escuela Ayllu**. La Paz: Burillo.

POZO.J. I, CLARES M
2002 **El aprendizaje estratégico**. **Aula XXI**. Madrid: Grupo Santillana.

PROMEDLAC IV
1991 *"La calidad de la educación"*. Declaración de Quito PROMEDLAC IV.

ROSENTAL-IUDIN
1973 **Diccionario Filosófico**. Buenos Aires: Universo.

SEPÚLVEDA, Gines de
[1550] 1941 **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**. México: Fondo de Cultura Económica.

# Atención lingüística y cultural para la alfabetización de adultos en Bolivia

*Giovanna Carrarini*[1]

"Cualquier esfuerzo orientado a impulsar la alfabetización
debe basarse en la recuperación y fortalecimiento
de las actuales experiencias alfabetizadoras
objeto del trabajo desarrollado"
Moscoso A.

## Introducción

El tema de la alfabetización de adultos nos ocupa en un trabajo de investigación doctoral en Ciencias de la Educación, avalado por la Universidad de Ginebra, en Suiza (Carrarini, 2006a). Elaborado desde una perspectiva histórica, el proyecto de tesis se focaliza concretamente en los métodos y contenidos mediante los cuales distintas instituciones trata(ro)n de enfrentar y poner un término al analfabetismo en el país desde 1955.

En esta ocasión, se compartirán los pasos dados en la construcción de la problemática y los caminos recorridos, para conseguir una visión completa acerca de las múltiples experiencias bolivianas en este ámbito educativo. Asimismo, la ponencia dará pistas metodológicas para realizar ulteriores investigaciones sobre materiales para la alfabetización y concluye con algunas ideas que son el resultado de lo reflexionado hasta este momento. El trabajo que se desempeña, simultáneamente, en la V Promoción de la Maestría en EIB del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes) de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba (UMSS), permite enriquecer las perspectivas adoptadas por el hecho de garantizar un intercambio constante con profesionales indígenas latinoamericanos en formación.

## El *medio* tan fuerte como el *discurso*: la problemática de investigación

La investigación cualitativa propuesta en febrero del 2006, enfoca las estrategias de alfabetización de adultos en Bolivia y su evolución desde 1955. La mirada histórica sobre el tema tiene el propósito de motivar a una reflexión sobre las modalidades de intervención de múltiples estructuras (Cruz y Barreiro, s. f.; García-Huidobro, 1989; Giere, 1990; Hurtado, 1986; La Belle, 1986), responsables de la concepción de iniciativas de educación para adultos analfabetos. El análisis de los procesos de alfabetización está orientado, por un lado, a rescatar las maneras cómo se concibió/e la enseñanza de la lectura y de la escritura de un primer idioma y, por otro, a identificar las propuestas institucionales con respecto a una idea de sociedad civil vehiculada en los materiales utilizados, que apuntaría de por sí, a una (re) definición de las relaciones sociales entre los individuos y los grupos.

Específicamente, se está adoptando un enfoque lingüístico-instrumental sobre la estructura de los manuales bolivianos para la alfabetización de adultos, y una perspectiva socio-política sobre su contenido desde 1955. Sólo desde un punto de vista analítico, se presentan los dos ejes (lingüístico-instrumental y socio-político) por separado. Pues, toda institución que alfabetiza propone un material para el proceso de aprendizaje y vehicula contemporáneamente una forma del « vivir en sociedad », sobre el cual formadores y aprendices se entretienen, para transmitir y adquirir – respectivamente – habilidades de lectura y de escritura.

La misma historia de la alfabetización motiva a profundizar simultáneamente estos dos aspectos, puesto que desde siempre los procesos tuvieron el dúplice objetivo de transmitir una técnica y la capacidad de cumplir con una función social (Graff, 1981; Freire y Macedo, 1987; Rassekh, 1990). El doble enfoque se justifica, además, en el hecho de haber constatado en la práctica educativa una distribución no equitativa del tiempo institucionalmente destinado al alcance de este dúplice objetivo.

## El medio alfabetizador: eje lingüístico-instrumental

Se entiende la 'alfabetización', como un proceso que lleva a los individuos analfabetos a la adquisición y dominio de destrezas técnicas de lectura y de escritura, *de* y *en* la lengua, donde tienen un firme

1 Universidad de Ginebra / PROEIB Andes-UMSS

conocimiento oral. De ahí, la primera pregunta de investigación: *¿cómo se concibieron, a nivel lingüístico-instrumental, los manuales para la alfabetización de adultos en Bolivia desde 1955?*

Las lenguas tienen un número limitado de sonidos. La escritura alfabética permite reproducirlos todos gráficamente. Por lo tanto, la interrogante apunta a averiguar en qué medida los textos de aprendizaje son instrumentos lingüísticamente completos, pues contienen todos los signos y combinaciones gráficas de la lengua que se propone enseñar a leer y escribir. Además, la definición adoptada, evidencia otro aspecto fundamental hacia donde apunta la pregunta: el interés de mirar las estrategias idiomáticas adoptadas, teniendo en cuenta el *background* lingüístico del público a quien las iniciativas se destina(ro)n.

A este propósito, el caso boliviano es muy interesante. En Bolivia cohabitan 36 grupos indígenas, hablantes de 33 lenguas diferentes y reconociéndose a sí mismas como entidades culturales diferenciadas (López, 2000). En el 2001, la población indígena de más de 15 años alcanzaba un porcentaje del 62.05 % (o sea 3'142'637 adultos/as) sobre un total nacional de 5'064'992 individuos de este mismo grupo etario. En el mismo período, la tasa de analfabetismo de esos adultos (indígenas y no indígenas) se estimaba en un 13.28 % (672'631 personas). De esta cantidad, el 91.62 % (616.271 analfabetos) se auto-identificaba como indígena (INE, 2004)[2]. Esta consideración permite afirmar que el analfabetismo es una condición étnicamente marcada en Bolivia, y que la alfabetización de adultos de más de 15 años, tiene una connotación a la vez cultural – incluso intercultural – y social en el país. No se trata de un fenómeno aislado en la región latinoamericana, pues en todos los países que la conforman, el analfabetismo de personas adultas se caracteriza generalmente, por un componente económico-productivo y de género, además de étnico, afectando principalmente a las zonas rurales, a las mujeres y a las poblaciones indígenas (UNESCO, 1987).

El castellano *de facto* es la lengua oficial, y por este medio, se administra tanto el poder político como económico. En consecuencia, es la lengua codiciada y la que se quiere aprender en todas las iniciativas de alfabetización. Sin embargo, múltiples son las relaciones tejidas por los responsables de la ejecución de los proyectos entre la enseñanza de la lectura y de la escritura *en* y/o *de* esta lengua, y la adquisición de las mismas destrezas técnicas *en* y/o *del* idioma nativo de dominio oral de los aprendices, sea éste como lengua materna o segunda lengua (Carrarini, 2005). Al contar con un repertorio de las estrategias lingüísticas adoptadas en la alfabetización de adultos desde 1955, se podrá reflexionar instrumentalmente sobre éstas, y ver qué gestión y conservación (¿desarrollo?) se propuso de la realidad multilingüe del país.

## El discurso alfabetizador: eje socio-político

Aunque se haya adoptado una definición instrumental de la alfabetización, se valora la distinción propuesta por McLaren (1988) entre alfabetización «funcional, cultural y crítica» (citado por Baker, 1997: 284-285) en este segundo eje de análisis. Es por ello que se abordan las estrategias de enseñanza de la lectura y de la escritura en los manuales, también desde la perspectiva temática y, más específicamente, socio-política. Con este fin, se decidió examinar el contenido de los materiales, refiriéndose y enfatizando la idea de 'sociedad civil'.

La experiencia profesional y la revisión bibliográfica sobre el tema, (Carrarini, 2006a) incitan a una reflexión pormenorizada sobre la naturaleza del vínculo existente entre alfabetización de adultos y construcción de una idea específica de sociedad civil. Los intelectuales latinoamericanos del Centro Tricontinental[3] definen la sociedad civil como «terreno de luchas sociales» para el mantenimiento y/o la transformación de las relaciones sociales. Al interior de este espacio común, múltiples ideas son planteadas sobre «el vivir colectivo» y éstas también aparecen en lucha y pueden estar sustentadas por diferentes sectores de la sociedad (Centro Tricontinental, 1998: 18).

De esta definición de trabajo, muy pertinente para el contexto boliviano, surge una segunda pregunta de investigación: *¿Cuáles son las ideas de sociedad civil vehiculadas a través de los contenidos de los manuales para la alfabetización de adultos en Bolivia desde 1955?* Para contestarla, se propone centrar el análisis del contenido temático de los materiales para participantes, sobre tres aspectos: 1. Las identidades culturales; 2. Los contextos donde estas identidades viven; 3. Las relaciones y las interacciones entre las identidades y los contextos. Se tiene, así, el propósito de articular la respuesta alrededor de los valores transmitidos (en términos de identidades y de contextos de vida) y de las relaciones y dinámicas inter-identitarias materializadas gráficamente, para analizar los intentos de "andragógización" de estos aspectos, en las estrategias de enseñanza para el aprendizaje de la lectura y de la escritura en contextos indígenas.

2 Los cálculos se obtuvieron cruzando los datos del último censo nacional de la población en el 2001, encontrados en el *Anuario Estadístico 2004*.

3 Véase en línea: http://www.cetri.be/Exploreur4/Index.htm.

Con ello, se espera profundizar en el impacto que tuvo la sociedad civil, como medio y fin, en la construcción de relaciones culturales específicas, es decir, disponer de datos sobre su propia *dimensión dinámica* que, como recuerda Bombarolo (2001: 2-3), siempre han sido reducidos:

> "La bibliografía alrededor de [la] composición, dimensión, historia y diferentes aspectos morfológicos [de la sociedad civil], es abundante; sin embargo, no ha sido tan amplio el análisis sobre su impacto cultural, especialmente en la conformación de las relaciones sociales de las sociedades en las que actúan (…) ¿qué procesos de construcción cultural han favorecido y cuáles han obstruido?".

Estas palabras permiten, por último, establecer un vínculo entre relaciones culturales y relaciones de poder. De ahí, el interés de cuestionarse sobre cómo los contenidos referentes a los conceptos de *capital económico*, *capital cultural* y *capital social* –entendidos como *propiedades sociales jerarquizantes* (Bourdieu, 1980)– se articulan en los materiales para la alfabetización y evolucionan en sus connotaciones, caracterizando a los personajes-protagonistas de esos textos, así como a las personas que a ellos se identifiquen.

## *El desafío de la investigación: existe una interacción entre* medio *y* discurso

La investigación plantea un desafío: comprender *las diferentes visiones interculturales del «vivir colectivo»* planteadas en la alfabetización de adultos bolivianos durante los últimos cincuenta años, así como *sus evoluciones*, describirlas y tratar de explicarlas. Este propósito constituye en sí, el vínculo entre los ejes lingüístico-instrumental y socio-político del estudio, ya que toda estrategia lingüística está en una relación directa y funcional con el hecho de poder *construir* y *difundir* ideas específicas sobre el «vivir colectivo».

Desde la perspectiva adoptada, se consideran las estrategias de enseñanza de la lectura y de la escritura de las lenguas, como un instrumento social por el cual las relaciones interculturales pueden construirse y los contenidos de los procesos de alfabetización como vehículos *para* y *acerca de* una idea de sociedad civil, que apuntaría al mantenimiento o la transformación de las relaciones sociales[4]. *La hipótesis*, al respecto, *es que existe una correspondencia entre la adopción de una estrategia lingüística específica y la puesta en escena de personajes y contextos en las páginas de los manuales*. A través de esta investigación, se profundiza la idea y se verificará si es pertinente plantear en estos términos la interacción entre el uso de las lenguas y la elección de los contenidos socio-políticos.

En síntesis, los manuales para participantes están siendo analizados en términos de opciones lingüísticas y metodológicas, de valores y modalidades de relacionamiento entre las culturas existentes en Bolivia; todo ello enmarcado dentro de la perspectiva de permanencias y cambios históricos, propuestos en los discursos institucionales acerca de la alfabetización de adultos (1955-2006). Se espera así, reconstituir cincuenta años de métodos de enseñanza y de concepciones acerca del «vivir colectivo», apuntando a la construcción de una historia de la alfabetización de adultos, que podría caracterizarse en última instancia en función del peso relativo asignado, respectivamente, a los componentes lingüístico-instrumental y socio-político de las iniciativas.

## Las experiencias de alfabetización para adultos indígenas desde los materiales

Motivada por responder a las dos interrogantes de investigación, se dedicó la mayor parte del trabajo de campo en constituir un inventario exhaustivo de todas las experiencias de alfabetización para adultos, sin discriminación de enfoques, ni exclusión lingüística o de ubicación geográfica.

En este intento de reconstrucción histórica, se verificará si es adecuado hablar de 'períodos' de la alfabetización. No se avanzó a priori ninguna división temporal desde 1955, aunque se considera aprovechable la periodización en términos de etapas de desarrollo de *proyectos sociales* o *macro-escenarios* económicos y políticos, correspondientes a los modelos de estado desplegados durante el siglo XX y principio del siglo XXI en Bolivia (Ministerio de Desarrollo Humano, 1994; Aliaga et al., 2002). Desde el marco teórico de la investigación, se considera al Estado como institución que "modifica" el centro de los valores sociales alrededor de los cuales la sociedad civil se construye, físicamente, con entidades y, simbólicamente, con la difusión de discursos institucionales hegemónicos o contra-hegemónicos (Carrarini, 2006a y 2006b).

Por el momento, sólo se explicitan las razones de la ubicación del estudio entre 1955 y 2006. Por un lado, en 1955 se pone en vigencia el *Código de la Educación Boliviana*, documento de ley único que resumió en sí los fundamentos y la filosofía de una educación nacional (Juárez y Comboni, 1997),

4 «La alfabetización, así como la educación en general, es un acto político. No es neutra, ya que desvelar la realidad social para transformarla, o disimularla para conservarla, son actos políticos» [T.d.GC.] (Declaración de Persépolis, 1975, citada por Hamadache y Martin, 1986: 126).

enmarcada dentro de los principios de un proyecto nacionalista y monolingüe hispano hablante, en vista de la construcción de una nación boliviana mestiza (López, 2000). Por otro, se remonta hasta el presente, ya que la historia reciente de Bolivia ve la llegada al poder de fuerzas políticas que *dicen* otorgar más que nunca, un lugar excepcional al proyecto de construcción de una sociedad intercultural en un Estado Unitario Plurinacional Comunitario (Pacto de Unidad, 2007).

## El proceso de recolección del material

Desde las primeras fases del trabajo de campo, se van buscando los originales de todos los manuales elaborados para las experiencias bolivianas de alfabetización, con el propósito de disponer de una copia de las cartillas de lectura, los cuadernos de escritura y las guías para facilitadores utilizados por las instituciones involucradas, desde la Campaña Nacional de alfabetización de 1956 hasta la actual del 2006, denominada "Yo, sí puedo".

Los estudios históricos, las bibliografías comentadas sobre el tema y, específicamente, acerca de los pueblos indígenas de Bolivia[5] fueron materiales de lectura muy útiles, por proporcionar información pertinente; por un lado, permitieron individualizar la sucesión temporal de las iniciativas de alfabetización y tener referencia de los principales materiales implementados; por otro, contribuyeron a identificar los principales centros de documentación e investigación en educación, así como las instituciones responsables de la ejecución[6], para dar inicio a la búsqueda. Sin embargo, todo ello se ha transformado muy pronto en un verdadero desafío, por falta de información centralizada exhaustiva, dispersión del material requerido y descuido en su conservación. Esta situación evidenció la necesidad de recuperar lo recuperable, una actividad encarada con firme resolución, al considerar la búsqueda útil y necesaria más allá de la finalidad académica evidente, puesto que los materiales constituyen un testimonio histórico de lo que se propuso en este ámbito de la educación de adultos.

A pesar de ser un pedazo de la historia educativa, cultural y social del país, los ejemplares requeridos se encontraron en un estado de agonía; muchos se rescataron de cajones agujereados, esquinas húmedas o estantes demasiado empolvados; es decir, en condiciones ambientales poco propicias para su mantenimiento, lo cual informaba de por sí, acerca del proceso de descomposición irreversible de los originales y las fotocopias, cuya tinta –efectivamente desteñida– dificultaba la lectura del contenido; otros permanecían ya guardados en el olvido de lo "archivado", término "diplomático" empleado por muchos interlocutores para significar que no quedaban huellas de lo que se buscaba.

Al comienzo, se veía la pérdida de material como un límite para restituir una visión global de estos procesos. Sin embargo, se fue abriendo camino la idea de que esas *ausencias* son también *evidencias* de la relación de poder que existe entre los textos y las ideas materializadas en ellos y tienen, por lo tanto, un significado ideológico. Algunas ideas son más *duraderas*, es decir, circulan todavía en los estantes de bibliotecas, archivos, centros de documentación. Eso no es casual, sino producto de una decisión política también. Lo mismo se piensa con respecto al hecho que se privilegien solamente algunas de las iniciativas desarrolladas en el país, en textos que se proponen hacer un recuento histórico sobre el tema; desde la postura adoptada, esto advierte más bien del peso político de la elección, cuya interpretación sobrepasa la justificación explícita de los autores, quienes la circunscriben muy a menudo al proceso mismo de investigación y a la factibilidad de la redacción.

## Los resultados de la búsqueda

Por lo narrado anteriormente, es muy grato restituir la información recolectada hasta el momento, sintetizándola en el cuadro anexo. Se agrupan cronológicamente las experiencias por institución[7], y para cada una de ellas, se indican los títulos de las cartillas empleadas con el año de la primera edición, dando referencia de re-impresiones y re-ediciones; asimismo, se señala con una aspa (X) la existencia

5 Aliaga et al., 2002; Van den Berg, 1980 y 1998; Castro, 1997; CDA, s.f.; FEB, 2002; Hernández, 1984; ILV, 1970 y 1985; Martínez J. L., 1988 y 1991; Ministerio de Desarrollo Humano et al., 1994; Moscoso, 1994; Oporto, 1981; Paco y Aramayo, 1989 y 1990; Paco y Martínez, 1988; Paco y Siñani, 1997; Piérola et al., 1985; Plaza y Carvajal, 1985; Quintanilla, 2001; REDALF-Bolivia, 1998 y 2000; Reyes, 1999; Subirats, 1984; Subirats et al., 1978.

6 Cáceres, 2006; CEDEC, 1998; Céspedes, 2004; Durán de Castro, 1970; FERIA, 1990; Flores, 2006; García de González, 1970 y 1995; Grebe, 1991; Hna Mercedes, 1987; IPTK, 1992; Limachi, 1991; Martínez R., 1991; Ministerio de Educación y Cultura, 1984; Moscoso et al., 2003; Moya, 1989; Pedrazas, 1965; REDALF-Bolivia, 1998 y 2000; UNESCO, 1983.

7 Puesto que se están analizando los discursos andragógicos y sociales, vehiculados por medio de la alfabetización de adultos como procesos de circulación de ideas y articulación entre todas las existentes a nivel escrito, se considera fundamental la opción de organizarlos por tipos de institución. El propósito es diferenciar tendencias de fondo al interior de cada sub-grupo, para luego compararlos entre sí. Sobre la base de la bibliografía revisada y como resultado del trabajo de campo, se diferencian: instituciones gubernamentales, de la cooperación internacional, de la sociedad civil – a orientación confesional (las Iglesias) o laica.

de cuadernos de escritura y guías para facilitadores, que constituyen con la cartilla correspondiente un mismo juego de materiales.

Se están utilizando las cartillas para observar los procesos de lectura, los cuadernos para conocer las modalidades con que se inició a los aprendices en la escritura, las guías para facilitadores con el objetivo específico de orientarse en el análisis de las ilustraciones, lo cual se está haciendo tomando en cuenta la relación que establecen con el texto y, también, por la información que desvelan de por sí. En aquellos manuales que operativizan el método psico-social de las palabras u oraciones generadoras, es inestimable el aporte de las imágenes al texto al que deberían referirse. A nivel de transmisión ideológica este efecto se duplica, si se guarda memoria de que en muchos casos los aprendices salieron de los proyectos todavía analfabetos. En esos casos, las ilustraciones cobrarían un valor adjunto con respecto a los textos, habiendo sido elaboradas para que, – a pesar de la condición de agrafia de los individuos- todos discutan y reflexionen sobre las situaciones de la vida real representadas.

Es notable la desproporción existente en cuanto a la cantidad de cartillas y cuadernos, por el hecho que no siempre los procesos de escritura han sido físicamente planteados en manuales separados de los de lectura. Al respecto, se pueden diferenciar para esta actividad tres modalidades: 1. La adopción de cuadernos de uso común, rayados o cuadriculados; 2. La presencia de un espacio de escritura interno a la cartilla de lectura; 3. La existencia de un espacio externo a ésta, materializándose en cuadernos específicos producidos por la institución ejecutora (Carrarini, en preparación). Se justifica el hecho de haberse centrado, particularmente, en el análisis de los discursos institucionales formulados en las cartillas por tener la firme convicción que se trata de un material incondicional, en el sentido que tarde o temprano llegó a los ojos y entre las manos de los destinatarios, más que cualquier otro soporte educativo. Además, se comparten la definición y el uso que Choppin (1980: 1-2) propone acerca de los manuales:

> "Condensado[s] de la sociedad que [los] produce e instrumento de poder sobre esta misma sociedad" y por ende "instrumento[s] de enseñanza-aprendizaje andragógico[s] y vehículo[s] de un sistema de valores, de una ideología, de una cultura".

En los años 80, en el marco del retorno a la democracia, desde el Estado se impulsó un lema que muchas instituciones hasta la fecha siguen repitiendo, identificando en ése mismo, la labor que desempeñan: "Leer la realidad para escribir la historia"; contraseña y argumento que, desde ese entonces, se han contextualizado repetidas veces en *su* realidad y *su* historia. Ello motiva constantemente varias interrogantes: la primera de orden instrumental y las demás en el plano socio-político ¿En qué medida se puede llegar a escribir la historia, cuando se apunta específicamente a la construcción de palabras sueltas u oraciones simples, cuyo logro se transforma en indicador que determina a los neo-alfabetizados? ¿Qué lectura(s) de la realidad se ha propuesto a los alfabetizandos? ¿De cuál realidad? ¿Para motivar la escritura de cuál historia? Y, sobre todo, ¿de quién(es)?. Contestar esas preguntas es un desafío estimulante y motivador. El juego "cartilla – cuaderno – guía" de cada experiencia alfabetizadora constituye un todo, libros que cuentan acerca de la sociedad, de su historia, de la historia de la institución, como representante y portavoz *de* y *sobre* la sociedad civil como instrumento ideológico (Carrarini, 2006a y 2006b), que elaboró también *ideológicamente* los textos (Quintanilla, 2001).

## Criterios para la selección y el tratamiento del material

### Los criterios básicos para la selección

Dos fueron los criterios básicos que orientaron la selección del material: tenía que ser para la alfabetización de adultos y centrarse en el lenguaje alfabético.

#### *Alfabetización sin post-alfabetización*

Este primer requisito fue adoptado con la finalidad de contar con un material homogéneo en cuanto a su propósito explícito, es decir facilitar procesos de aprendizaje de la lectura y de la escritura de una lengua (o varias, simultáneamente, en el caso en que se tratase de propuestas bilingües), iniciando y dotando a los aprendices de los instrumentos gráficos necesarios para ello. Se adoptó el supuesto de que nos alfabetizamos una vez en la vida y que, después, sólo se transfieren las habilidades adquiridas del primer idioma a X lenguas. Consciente de la pluralidad lingüística en la cual están inmersos –entre todos– los analfabetos en Bolivia, se incluyó al repertorio –considerándolo como un *continuo*– aquel material en castellano concebido para la alfabetización de este idioma como segunda lengua, siempre y cuando el propósito institucional haya sido de completar el proceso con aquellos sonidos (y por lo tanto grafías) inexistentes en la primera lengua de los participantes.

Quedan, por lo tanto, excluidos los materiales que tratan de gramática, vocabulario y metodología para la enseñanza de una L2 más que de alfabetización, a pesar de denominarse de tal forma (Véase: Mojica, 2002); asimismo, no se consideran los manuales elaborados para procesos de post-alfabetización, cuyo propósito es afianzar y consolidar los conocimientos adquiridos en la fase de nuestro interés con lecturas complementarias[8], según múltiples ejes diversificados en objetivos temáticos como son: cultura, salud, nutrición, producción, reproducción, derechos humanos (Encinas et al., 2006). Esta multiplicidad de perspectivas hubiera implicado una estrategia metodológica distinta de la que se piensa adoptar y, sobre todo, hubiera alejado del objetivo específico que consiste en saber cómo, acerca de qué temas y sobre qué estructuras de contenidos se inició/a a adultos en la lectura y escritura.

Además, los términos de "afianzamiento" y "consolidación" traen consigo mucha ambigüedad en este campo de la educación alternativa, y justifican la permanencia social de objetivos no alcanzados en la supuesta primera fase de enseñanza. La postura, al respecto, es que una vez enseñados *adecuadamente* los instrumentos básicos, el afianzamiento y la consolidación a través de la ejercitación son perpetuos y sobrepasan el ámbito de cualquier programa o proyecto de post-alfabetización, si lo que se busca es generar procesos donde las destrezas de una lectura comprensiva y una escritura creativa se mantengan y desarrollen a lo largo de toda la vida.

La frase conclusiva "Ya sé leer!" de muchos manuales, ayudó a discernir los que iban a constituir las fuentes de información primarias. Asimismo, la idea enmarcada en esta expresión orientó ante los interlocutores, a quienes se solicitó que mostraran el material producido por la institución con el cual estimaran que los aprendices pudiesen salir del proceso educativo en condición de alfabetizados, es decir, con un manejo completo de la lectura y escritura de una lengua.

***Lenguaje alfabético sin matemática***

El segundo requisito excluye todo lo elaborado específicamente para la enseñanza del cálculo básico. Aunque la perspectiva matemática es de por sí ideológica, se opta por privilegiar el contenido vehiculado por las letras al de los números.

**Los criterios para el tratamiento**

Para analizar métodos y contenidos planteados en discursos y materializados en cartillas, cuadernos y guías (por las instituciones), a la luz de la evolución del contexto socio-cultural por alfabetizar y del rol de la sociedad civil, se escogieron algunos criterios básicos que orientasen el tratamiento de la información contenida en las fuentes recolectadas. Los que hasta el momento se han destacado son: el año y la casa de edición, el tipo de instituciones ejecutoras y financiadoras, la relación entre ejemplares producidos, existentes y "archivados", la cobertura (nacional o micro-regional), los momentos de producción de los textos (Carrarini, 2005: 9), los idiomas y los métodos empleados. Cada uno de ellos tiene razones específicas e implicancias concretas sobre los discursos institucionales y el material producido. En esta ocasión, sólo se detallarán los aspectos referidos a las perspectivas lingüísticas y metodológicas, adoptadas en el proceso de enseñanza y de aprendizaje.

***Idiomas***

La alfabetización puede funcionar como mecanismo de anulación, integración, conservación y fortalecimiento cultural (Quintanilla, 2001). La lengua utilizada *para* y *en la cual* alfabetizar es un indicador del propósito esperado. Considerando el contexto socio-lingüístico de Bolivia, se apunta a restituir de manera significativa las tendencias en cuanto a estrategias lingüísticas adoptadas en la producción de material desde 1955. Una primera mirada es sobre los idiomas en que se han elaborados los manuales. El propósito es identificar *presencias* y *ausencias*, para luego inferir sobre los *desequilibrios* que, por estas elecciones lingüísticas, se genera(ro)n entre el espacio social (e ideológico) otorgado a algunas y negado a otras, lo cual implica un desbalance entre las culturas que se reconocen y expresan en esos idiomas respectivos.

En un segundo momento, se propone diferenciar los materiales de experiencias bilingües según el uso idiomático planteado en términos de *estructura secuencial* (Baker, 1997: 272-278), donde se distinguen enfoques de *mantenimiento* y *desarrollo / revitalización* o *de transición* de lenguas. Por un lado, se recurre al conjunto del material elaborado en una iniciativa específica (tanto como L1 que como L2); por otro, se trata de comparar el uso de lenguas que las instituciones alfabetizadoras emplean y el que auspician o implementan en la "post-alfabetización"[9].

8 Sin embargo, se están analizando detenidamente aquellas lecturas que finalizan las unidades dedicadas a la iniciación de la lectura y escritura (Mollinedo, 1967).

9 Una distinción relevante es la que se refiere a iniciativas e instituciones que ofertan procesos educativos amplios para adultos, donde la alfabetización está insertada dentro de un primer nivel de formación, de las que sólo proporciona(ro)n esta fase, resultando en última instancia como integradora a un sistema de educación de adultos nacional y, por ende, estatal.

En el contexto boliviano, raros son los casos de iniciativas bilingües que conciben de manera diferenciada y sistemática, la enseñanza y los materiales correspondientes para alfabetizar *en* y *con* la L1, de las estrategias para transferir las mismas habilidades en una L2 (Carrarini, 2005). Sin embargo, el material se está procesando considerando como criterio el tiempo de aprendizaje de la lectura y escritura en ambas lenguas, es decir, en el desarrollo simultáneo y coordinado de las cuatro habilidades lingüísticas (escuchar, hablar, leer y escribir). A esos tiempos deberían referirse las iniciativas, para que se puedan efectivamente definir como bilingües.

Esta distinción entre los materiales, permite crear las bases para una comparación adecuada de la estructura lingüística y del contenido socio-político de los textos, puesto que todos se parecerían en la finalidad, como es la de enseñanza-aprendizaje de una lengua como L1, como L2 o simplemente L (en el caso de un enfoque monolingüe). Como aclaración del planteamiento, se sugiere mirar lo recabado durante el primer trabajo de campo, así como la tabla de referencia de los tiempos de aprendizaje, establecidos en función de las habilidades por adquirir, que sirvió de instrumento en la diferenciación de las estrategias lingüísticas adoptadas en alfabetización desde 1994 (Carrarini, 2005: 33-36 y 14, respectivamente).

***Métodos***

Desde 1955, se adoptaron principalmente tres (Moscoso, 1992; Rodríguez, 1982).

- Los métodos sintéticos[10] Priorizan la letra, pasan por la sílaba, para llegar a la palabra. Se distinguen entre fonéticos, silábicos y alfabéticos.
- Los métodos analíticos[11] Privilegian la palabra, descomponen en sílabas, construyen familias silábicas, para generan nuevas palabras. Existen dos modalidades: la de *las palabras normales* y la de *las palabras generadoras*.
- Por último, los métodos globales o eclécticos[12] Se articulan alrededor del significado de un texto, por lo tanto hacen referencia a oraciones generadoras y palabras claves, combinando a éstas últimas las imágenes.

Se está enfocando el tratamiento del material desde esta variante y su evolución, pues nos habla de la ideología institucional, puesto que se elige acorde a las finalidades planteadas, tanto andragógicas como socio-culturales (Carrarini, 2005: 33-36). En el plano lingüístico-instrumental, se está analizando cada sub-grupo con el fin de evidenciar modalidades y tendencias de enseñanza. Sin embargo, en el análisis socio-político, se están privilegiando los manuales cuyo contenido se construyó/e por medio del método global o de las oraciones generadoras.

La elección de esta última perspectiva se debe a la postura personal de considerar la frase como unidad mínima de análisis y, en este sentido, primer instrumento de organización del poder, mediante la relación sintáctica establecida entre los términos que la constituyen. En este plano, no se descartan totalmente las cartillas elaboradas con métodos analíticos o sintéticos. Sin embargo, el hecho que éstos no vayan más allá de la palabra, limita a un análisis de contenido temático simple, puesto que los términos escritos aisladamente no permiten inferir sobre el tipo de relaciones subyacentes en el discurso institucional y que pueden explicitarse deteniéndose en el lenguaje escogido. Ubicando lo que sigue en el contexto de enseñanza y de aprendizaje de la lectura y de la escritura, vale la pena citar a Giroux y McLaren (1998: 32-33), respecto a la relación que establecen – y que se comparte – entre lenguaje y poder:

> "El lenguaje se intersecta con el poder debido a la manera en la que cada forma lingüística particular estructura y legitima las ideologías de grupos específicos. El lenguaje está íntimamente relacionado con el poder y constituye el modo en que maestros y estudiantes definen, median y comprenden su relación entre ellos y con la sociedad en general".

## Niveles de análisis de contenido del eje socio-político de los materiales

En el ámbito educativo, lo que permite diferenciar un enfoque liberador de uno integrador no es de por sí ni la lengua utilizada ni la adopción de un método específico, cuanto la modalidad con la cual se operativiza, por un lado, el uso público y a largo plazo de un idioma y, por otro, la transición del dominio lingüístico al dominio cultural. En esta ponencia, se quiere privilegiar esta transición y, por lo tanto, se detallan a continuación los dos niveles de análisis de contenido previstos para el eje socio-político que estructura los materiales de alfabetización.

10 Véase Comings y Kahler, 1984; Gray, 1956; Laubach, 1947; Laubach y Laubach, 1965; McKilliam, 1964.
11 Véase Freire, 1969, 1970, 1984; Freire y Macedo, 1987; Reuke y Welzel, 1984; Sjöström y Sjöström, 1983.
12 Véase Archer y Cottingham, 1997; Freire, 1986; Gee, 1988; Hamadache y Martin, 1986; Lind y Johnston, 1986

**El nivel de análisis temático**

Este nivel contempla un doble enfoque de análisis, sobre el contenido de cada juego de materiales por separado: uno *simple* y otro *complejo*.

El ***análisis temático simple*** se aplica, de manera incondicionada, a todos los manuales de enseñanza para el aprendizaje de la lectura y de la escritura, con la finalidad de constituir un inventario de los temas alrededor de los cuales se construyen los textos. Por lo revisado hasta el momento, se puede anticipar que los más recurrentes son: educación, salud, producción, servicios, organización, participación, tierra / territorio, movimientos sociales, política (tanto a nivel nacional como internacional).

El ***análisis temático complejo*** se realiza sobre el conjunto de las cartillas elaboradas con los métodos globales o de las oraciones generadoras, enfocando algunos elementos de la situación de comunicación. Para ello, se han identificado dos momentos: la oración y el texto.

En el plano de la oración, se quiere identificar tendencias en cuanto a: narradores y públicos, contenidos de los sintagmas nominales (desde la perspectiva de los sujetos y objetos de las oraciones) y de los sintagmas verbales, respecto a sus constituyentes de temporalidad, aspectualidad (estado, actividad) y modalidad (lógica, deóntica, apreciativa o pragmática; como también afirmativa, negativa, interrogativa, exclamativa)[13]. Todo ello permite interrogarse sobre quién(es) habla(n) a quién(es), sobre quién(es)/qué y qué se dice al respecto, cómo lo expresa(n).

A nivel del texto, se consideran las oraciones bajo la dúplice perspectiva de totalidad e interrelación.

En cuanto a totalidad coherente, se analizan con el propósito de reflexionar sobre la organización y construcción de la estructura temática de las cartillas en sus diferentes secciones; hasta el momento, se puede dar referencia del empleo de dos paradigmas: el de la *triple esfera* o *trípode de contenidos* (CEECAS, 2004; FERIA, 1990; Reyes, 1992) y el del *plan de desarrollo integral* o *PISET*[14] (López, 1998; PROCESO, 2006; Ventíades y Jáuregui, 1994).

En cuanto a entidades interrelacionadas, se quiere determinar la secuencia de las oraciones, identificando las modalidades de construcción de los párrafos (García de González, 1970), es decir, lo que Van Dick (1980 y 1993) y Adam (1992) llaman respectivamente, las *superestructuras textuales* o *macroproposiciones* (citados por Bronckart, 2004:135). Sin detenerse, ahora, en las distintas formas de planificación de los textos o prototipos secuenciales (narrativo, argumentativo, explicativo y dialogal) ni en los mecanismos de textualización (la conexión, la cohesión nominal y la cohesión verbal)[15], aquí se quiere resaltar que el tipo de contenido encontrado en los manuales motiva a realizar un análisis detallado de los conectores que han sido empleados en los distintos textos. En lingüística, los conectores son partículas que garantizan la articulación de la progresión temática, elementos que permiten diferenciar discursos y propósitos alfabetizadores. Por el momento, en los manuales, se rescata de manera a-sistemática las siguientes actitudes descriptivas de:

- La realidad
- La realidad y la identificación en ella de un problema
- El problema, induciendo una solución al mismo
- El problema, interrogándose acerca de causas y efectos del mismo, exhortando al planteamiento de soluciones libres, reflexionando sobre la incidencia de éstas en cambios micro o macro-sociales

En conclusión de este acápite y con la esperanza de poderlo lograr, se rescata lo sugerido por Giroux y McLaren (1998: 40), al momento de referirse a las implicancias de un análisis de las formas textuales:

> "Tratar el texto como una construcción social producido a partir de los discursos disponibles; localizar las contradicciones y brechas de un texto educacional y situarlas históricamente en términos de los intereses que esas contradicciones sustentan y legitiman; comprender la política interna del estilo del texto y la manera en que esa política abre y restringe determinadas representaciones del mundo social; reconocer de qué manera el texto actúa para silenciar ciertas voces y, finalmente, descubrir cómo es posible liberar en el texto las

13 Véase Bronckart, 2004: 166-203.
14 PISET es el acrónimo de cinco áreas de intervención interrelacionadas: Producción, Infraestructura, Salud, Educación y Territorio. En Bolivia se conoce como plan de desarrollo promovido por el pueblo guaraní.
15 Véase Bronkart, 2004: 135-153 y 161-192.

> posibilidades que proporcionen nuevos *insights* y lecturas críticas acerca de la capacidad de entendimiento y las prácticas sociales".

**El nivel de análisis comparativo**

Este nivel tiene el propósito de detectar persistencias y cambios, que permitan determinar tipologías en cuanto a temas, estructuras y discursos alfabetizadores, tanto a nivel institucional como inter-institucional.

En el plano institucional, el análisis temático textual parece muy prometedor para identificar la postura ideológica de las instituciones proponentes, así como la evolución de su discurso alfabetizador, mediante la observación de permanencias y variaciones en la forma del lenguaje utilizado para transmitir los contenidos (Ej. IRFA 1996 y 1999: *Abriendo brecha*; MEC-SENALEP 1984, PNUD-UNESCO 1992 y ACLO 1995: *Musuq p'unchayman rikch'arina*).

Sucesivamente, se propone una mirada global sobre el conjunto de las cartillas, con el objetivo de evidenciar –a nivel inter-institucional– la presencia-ausencia y coexistencia de temas-tipo ('qué se dice' y 'en qué proporción se dice'), estructuras-tipo ('cómo se articula lo que se dice') y discursos-tipo, donde se hagan explícitas las alternativas ideológicas en lucha por un espacio social compartido y se muestren las dinámicas que determinan las idas y vueltas del compromiso social a la alfabetización de los analfabetos. Al igual que en el plano institucional, se perciben mayores diferencias en la secuencialidad del discurso, que en sus contenidos y/u oraciones tomados de manera aislada.

Así, se anticipa que la especificidad del planteamiento alfabetizador está **poco** en el tema (todos se refieren a derechos civiles), **bastante** en la estructura de los contenidos (por lo general, se plantea una ampliación de la mirada, de lo local a lo internacional) y **particularmente** en la modalidad o *modalización* (Bronckart, 2004) con que el discurso se construye, es decir relata, explica y/o promueve cambios (Adam, 2001), en la realidad vivenciada por los personajes del material, quienes resultan ser – en última instancia – los mismos alfabetizandos.

Retomando la calificación de las cartillas (en función del contenido), entre *reaccionarias, reformistas*, *clasistas* y *progresistas* (Pereson, Cendales, Mariño de 1983 citados por Quintanilla, 2001: 85-88), se considera que la distinción más valdría con respecto a los tipos de explicaciones y aclaraciones entre las ideas expuestas que en la presencia-ausencia de por sí de ciertos temas. Esto tiene una relación estrecha con el tipo de causas que las instituciones reconocen del analfabetismo, en términos de *problema socio-cultural* o más bien *estructural*. En este sentido, se coincide con lo expresado por Moscoso (1994:63):

> "La mayor parte de las instituciones dedicadas a la educación popular postulan al cambio de la sociedad. Las diferencias en la proyección de sus programas dependen de la visión de este nuevo modelo social que persigue. La Iglesia, las ONGs como los partidos políticos tienen en medio una ideología en juego que muestra tales expectativas de una manera radical o moderada y reformista".

En definitiva, la propuesta consiste en analizar de manera comparativa las modalidades discursivas adoptadas por las instituciones alfabetizadoras en sus materiales, para generar, lo que todas denominan, un cambio de conciencia – de *ingenua/mágica* (CEE, s. f.: 8) o *primaria* (Moscoso, 1994: 110) a crítica – de la realidad de los alfabetizandos.

## Algunos caminos de reflexión para concluir

Esta ponencia concluye con el deseo de compartir, todavía, algunas interrogantes que han surgido en el proceso de análisis de los materiales para la alfabetización de adultos indígenas. Sin olvidar la correspondencia planteada entre orientación lingüística (a corto y largo plazo), enfoque metodológico, y connotaciones socio-políticas de los contenidos, vale la pena cuestionarse sobre implicancias consideradas pilares, al momento de intervenir con acciones educativas en un contexto multilingüe y pluricultural, como es el caso de Bolivia. Aquí, se considera que el proceso de construcción de identidades locales fuertes no debería ser obstáculo para la creación de relaciones constructivas entre las diferentes manifestaciones sociales, políticas y económicas, en un plano regional y nacional.

***¿Cada lengua es vehículo de un solo proyecto de sociedad?***

Siendo la lengua un criterio que delimita un espacio geográfico-territorial, la pregunta apunta a reflexionar sobre la posibilidad que la alfabetización tendría, a través del idioma – aunque sea de manera

instrumental – de construir un *solo* pueblo (aymara, quechua, guaraní…) o múltiples subgrupos, según el tipo de proyección social vehiculado por las instituciones activas en esta área y en los contenidos de sus materiales; si ello fuera cierto, tampoco debería olvidarse el cuidado hacia el tipo de relaciones que se impulsa entre los sub-grupos de un pueblo específico, para que siga desarrollándose en éste un proceso interno de fortalecimiento y uno externo de comunicación constructiva. La misma inquietud se siente ante la ***intervención geográfica*** de las instituciones: en la mayoría de los casos, ésta se limita a la adopción de una perspectiva administrativo-departamental, dejando marginales aquellas propuestas enfocadas desde la perspectiva de la efectiva distribución territorial de las lenguas y pueblos indígenas[16].

***¿Qué es cultura y cómo se habla de ella en los materiales para la alfabetización?***

Esta pregunta apunta a responder a la preocupación personal de saber en qué medida las identidades culturales de Bolivia salen fortalecidas de/en las cartillas o si, más bien, están sometidas al concepto de *privación cultural* con que muy a menudo, se define al otro, estableciendo su *diferencia como deficiencia* (Giroux, 1993: 227). En este sentido, se requiere analizar detenidamente y comparar los rasgos que tipifica(ro)n a las culturas en Tierras Altas (TA) y Tierras Bajas (TB). Al revisar los materiales, el lector se percata de una diferencia substancial entre los de TA y TB; en los primeros, se nota la omnipresencia de un sistema de organizaciones sectoriales y territoriales que contrasta con una omnipresencia de individuos aparentemente aislados y solitarios en el contexto amazónico.

Con una mirada más amplia sobre ello, es inevitable preguntarse ***en qué medida las diferentes culturas de Bolivia están articuladas entre sí e interactúan en las cartillas***. Re-afirmar la siguiente preocupación, al final de la ponencia, no consiste en ninguna repetición de lo ya expresado en el planteamiento de la problemática. Más bien, denota una necesidad que se ha ido identificando en la práctica del trabajo de campo y que es también consecuencia de lo vivenciado hasta el momento en el país. Aunque se reconoce la lengua como ventana hacia la interculturalidad, al concebir socialmente un uso de doble vía, la construcción de relaciones y dinámicas inter-identitarias –auspiciadas por los procesos interculturales- no se restringe al idioma.

La historia educativa misma del país es testigo de cuánto la lengua se ha instrumentalizado, con el objetivo de viabilizar contenidos foráneos en otros aspectos de la vida en sociedad. Es por ello, que se mira al contenido de los manuales preguntándose también ***qué tipo de estado*** (monocultural y monolingüe, multicultural y monolingüe, intercultural y plurilingüe) ***y qué tipo de economía*** (dependiente y asistencial, propia e independiente) ***se han ido propiciando desde 1955 en la alfabetización de adultos***. Se quisiera llegar a una respuesta, enfocando también lo político y lo económico desde la perspectiva cultural, es decir, tratando de restituir el contenido vehiculado por las instituciones alfabetizadoras con respecto al ***proceso de formación de la bolivianidad y a las ideas sobre el cambio económico***, desde el enfoque de la pluralidad de visiones[17]. En este sentido, por ejemplo, son de gran ayuda para introducir el tema, las numerosas imágenes que reproducen mapas de Bolivia, acompañados por bandera(s), desde la nacional "rojo, amarillo y verde", a la indígena-originaria wiphala. Llaman mucho la atención, por la visión que restituyen de la relación en el país, entre las culturas que lo conforman *visiblemente* y que no siempre se ha traducido en una distribución equitativa del espacio gráfico entre las altiplánicas y/o las amazónicas.

A nivel temático, los derechos civiles ocupan desde 1955 un espacio considerable en los materiales. Lo que posibilita la mirada intercultural es interrogarse sobre la(s) modalidad(es) con que han ido apareciendo en los textos en términos de ***derechos individuales y/o colectivos***. Un ejemplo al respecto, es el cambio que se percibe del derecho propietario individual ***de la tierra*** (1952) ***al*** concepto de ***territorio*** (1990), como sinónimo de recursos naturales y unidad político-administrativa colectiva. Se anuncian estas perspectivas de interpretación, en conclusión, con el propósito de reiterar una vez más la postura adoptada sobre la alfabetización, como instrumento político para la construcción también epistemológica de conceptos históricos, tales como son los de mono y pluri-lingüismo social, integración e interacción[18], clase y etnia. Es por ello, que el estudio se detiene en el análisis diacrónico de estos aspectos y enfoca los textos desde una mirada paradigmática de los conceptos. En la medida de lo posible, se trata de evidenciar los lazos que permiten transitar de un término a su aparente antónimo, 'aparente' porque construido como tal sólo socialmente, a veces en un intento de auto-exclusión y auto-aislamiento de los procesos, que retardan la construcción diaria de una sociedad realmente intercultural y no sólo intra-cultural.

16 Cabe destacar aquí el enfoque propositivo de la ONG PROCESO, cuyos integrantes han privilegiado la relación "lengua-pueblo-territorio" para ofrecer servicios educativos, culturalmente adecuados, a distintos pueblos indígenas de Bolivia, iniciativas que sobrepasan las fronteras departamentales. Se recuerdan para la alfabetización: las campañas guaraní (1992-1993), guaraya y chiquitana (1996-1999) y el actual proyecto bilingüe Moxos-Trinidad con moxeños, sirionós, canichanas, t'simanes y yuracarés (2001-2007).

17 Al respecto, recordamos lo expresado por Moscoso (1994: 179) en lo que se refiere a las cartillas de alfabetización del SENALEP entre 1983 y 1989: "Se ha dado énfasis a los temas considerados, probablemente por las distintas formas de participación y organización de la población en la vida política y económicas de sus regiones – altiplano, valles, llanos".

18 Al respecto, García-Huidobro (1976) se expresa en términos de "recuperación y liberación", según el marco teórico adoptado en las diferentes experiencias de alfabetización de adultos en Bolivia.

## Bibliografía


ADAM, J.-M.
1992 **Les textes: types et prototypes**. París: Nathan.
2001 *Entre conseil et consigne: les genres de l'incitation à l'action*. **Pratiques**, *111/112*: 7-38.

ALIAGA J., Cala E., Moscoso A., Rivero J. L.
*Educación alternativa. Análisis y propuestas de política pública*. **Estudios educativos**, *38*. La Paz: CEBIAE.

ARCHER, D.; Cottingham, S.
1997 **Manual Base Reflect: Un nuevo enfoque hacia la alfabetización de adultos**. Londres: Actionaid.

BAKER, C.
1997 **Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo**. Madrid: Cátedra.

BERG, Hans van den
1980 **Material bibliográfico para el estudio de los aymaras, callawayas, chipayas, urus**. Tomos 1, 2, 3. Cochabamba: UCB.
1998 **Bibliografía de las lenguas indígenas del oriente boliviano. Una sinfonía inconclusa**. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.

BOLIVIA. INE
2004 **Anuario estadístico 2004**. La Paz. En línea: http://www.ine.gov.bo/pdf/Anuario_2004/Anuario_2004.pdf

BOMBAROLO, F.
2001 **Mitos, miserias y epopeyas de las organizaciones sociales... la construcción cultural y el conflicto social, no saben de sectores...** Seminario « Perspectivas latinoamericanas sobre el Tercer Sector », III Encuentro de la Red Latinoamericana y del Caribe de la Sociedad Internacional de Investigadores del Tercer Sector [ISTR], Buenos Aires. 1-15. En línea: http://www.lasociedadcivil.org/uploads/ciberteca/bombarolo.pdf

BOURDIEU, P.
1980 **Le sens pratique**. Paris: Minuit.

BRONCKART, J.-P.
2004 **Actividad verbal, textos y discursos. Por un interaccionismo socio-discursivo.** Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.

CÁCERES, F.
2006 **Manual del facilitador**. Cochabamba: Alfalit Boliviano.

CARRARINI, G.
2005 *"Iniciativas de Alfabetización Intercultural Bilingüe: el rol de la sociedad civil en Bolivia desde la Reforma Educativa de 1994"*. **Cuadernos de Investigación, 2.** Cochabamba: PROEIB Andes. En línea: http://www.proeibandes.org/investigacion/resultados/gcarrarini.pdf
2006a **Alfabetización de adultos y construcción de la sociedad civil en Bolivia desde 1955** (título provisorio). Proyecto de tesis de doctorado. Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación. Sección de Ciencias de la Educación. Universidad de Ginebra.
2006b **Alfabetización de adultos y construcción de la sociedad civil en Bolivia**. Ponencia presentada en el VII Congreso latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe (Cochabamba, Bolivia 1-4/10/2006). En línea: http://www.proeibandes.org/ponencias/mesa7/CarrariniGiovanna.rtf
**Espacios sociales de escritura en Bolivia: la alfabetización de adultos desde 1955**.

CASTRO, M. D.
1997 **La viva voz de las tribus. El trabajo del ILV en Bolivia (1954-1980)**. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación y Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

CDA
s.f. **Alfabetización: apuntes para la reflexión**. La Paz: Signo.

CEDEC
1998 **Alfabetizando para el Desarrollo, 1**. Sucre: UNICEF-CEDEC.

CEE
s. f. **Bi-alfabetización integral primaria con enfoque procesual, corresponsable y de educación continúa para jóvenes y adultos/as de El Alto**. La Paz: s. e.

CEE-CAS
2004 **Guía metodológica**. La Paz: Presencia.

CENTRE TRICONTINENTAL
1998 **Société civile: lieu des luttes sociales**. Paris: Harmattan.

CÉSPEDES, V.
2004 **Educación de adultos y alfabetización. Estudio comparativo y proyección didáctica**. Cochabamba: Editora Nacional.

COMINGS, J. y Kahler, D.
1984 **Peace Corps literacy handbook.** Washington: Peace Corps.

CRUZ, A. y Barreiro, F.
s. f. **Sociedad Civil en el Cono Sur de América Latina.** En línea: http://www.lasociedadcivil.org/uploads/ciberteca/document.pdf

CHOPPIN, A.
1980 *L'histoire des manuels scolaires: une approche globale*. **Histoire de l'éducation, 9**.

DICK, T. A. van
1980 *Macrostructures. An interdisciplinary study of global structures*. En: su **Discourse, interaction and cognition**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
1993 *Foundations of Critical Discourse Analysis*. **Discourse and Society**, *4*: 1-40.

DURÁN, de Castro A.
1970 *Programa Nacional de Alfabetización*. **Boletín Informativo**. La Paz: MEC.

ENCINAS R., Montellano S., Calderón L.
2006 **¡Vamos juntos hombres y mujeres! Guía del facilitador y la facilitadora (Castellano)**. Sucre: ME/VEEA-UNFPA.

FEB
2002 **Estado de situación y proyecciones de la alfabetización en Bolivia**. La Paz: CEBIAE.

FERIA
1990 **I Taller Nacional de FERIA sobre alfabetización**. Viacha, 3-7/12/90.

FLORES, M. T.
2006 **Sistematización de la metodología de bi-alfabetización quechua-castellano. Aprendizaje de la lectura y escritura simultánea en dos lenguas**. Sucre: MEC-UNFPA.

FREIRE, P.
1969 **La educación como práctica de la libertad.** Montevideo: Tierra Nueva.
1970 **Pedagogía del oprimido**. Madrid: Siglo XXI.
1984 **La importancia de leer y el proceso de liberación**. México: Siglo XXI.
1986 **Hacia una pedagogía de la pregunta: conversaciones con Antonio Faundez**. Buenos Aires: Aurora.

FREIRE, P.; Macedo, D.
1987 **Literacy: reading the word and the world**. London: Routledge et Kegan Paul.

GARCÍA DE GONZÁLEZ, L.
1970 **Lenguaje vivo 1**. Miami: Alfalit Internacional.
1995 **Manual para la preparación de instructores y alfabetizadores voluntarios**. Miami: Alfalit Internacional.

GARCÍA-HUIDOBRO, J. E.
1976 **Educación, Conciencia y Sociedad. El pensamiento educativo y cultural de Antonio Gramsci**. Tesis de doctorado en Ciencias de la Educación. Facultad de Psicología y de Ciencias de la Educación. Universidad Católica de Louvain.

GARCÍA-HUIDOBRO, S.
1989 **La contribución de las organizaciones non gubernamentales de desarrollo a la educación de adultos**. Santiago de Chile: OREALC-UNESCO.

GEE, J. P.
1988 *The legacies of literacy: from Plato to Freire through Harvey Graff*. **Harvard Educational Review**, *58* (2): 195-212.

GIERE U., Ouane A. y Ranaweera A.
1990 *L'alphabétisation dans les pays en développement: bibliographie analytique*. **Bulletin du Bureau international d'éducation, 64** (254/257).

GIROUX, H. A.
1993 **La escuela y la lucha por la ciudadanía. Pedagogía crítica de la época moderna**. Madrid: Siglo XXI.

GIROUX, H. A. y McLaren, P.
1998 *La formación de los maestros en una esfera contra-pública: notas hacia una redefinición*. En: Peter McLaren. **Pedagogía, identidad y Poder. Los educadores frente al multiculturalismo**. Rosario: Homo Sapiens. 11-48.

GRAFF, H. J.
1981 **Literacy and social development in the West: a reader**. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

GRAY, W. S.
1956 **L'enseignement de la lecture et de l'écriture: étude générale**. Paris: Unesco.

GREBE, R.
1991 *Erbol y su contribución a la alfabetización en Bolivia*. **Presencia**, *8.9.91*: 4.

HAMADACHE, A. y Martin, D.
1988 **Théorie et pratique de l'alphabétisation: politiques, stratégies et illustrations**. Paris: UNESCO/OCED.

HNA. MERCEDES
1987 *Una cartilla de alfabetización para zonas de colonización. Una experiencia en el Alto Beni*. **Educación y Pueblo, 3**: 22-23.

HERNÁNDEZ, I.
1984 **Conciencia étnica y educación de adultos indígenas en América latina**. Santiago de Chile: CEAAL.

HURTADO, J.
1986 **El katarismo**. La Paz: Hisbol.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO
1970 **Bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano en Bolivia. 1955-1970**. Riberalta: ILV-MEC.
1985 **Bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano en Bolivia. 1955-1985**. Cochabamba: ILV-MEC.

IPTK
1992 **Informe anual de actividades. Proyecto CEMU**. Sucre: IPTK.

JUÁREZ, J. M. y Comboni, S.
1997 **Sistema Educativo Nacional de Bolivia**. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos. En línea: http://www.campus-oei.org/quipu/bolivia/index.html

LA BELLE, T. J.
1986 **Non-formal education in Latin America and the Caribbean: stability, reform or revolution?** New York: Praeger.

LAUBACH, F. C.
1947 **Teaching the world to read**. New York: Friendship Press.

LAUBACH, F. C. y Laubach, R. S.
1965 **Toward world literacy: the each one teach one way**. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

LIMACHI, L.
1991 *¿En qué se ha convertido el SENALEP?* **Presencia**, *8.9.91*: 6.

LIND, A. y Johnston, A.
1986 **Adult literacy in the Third World: a review of objectives and strategies**. Stockholm: Institute of International Education.

LÓPEZ, L. E.
1998 *El fortalecimiento de la capacidad propia: lecciones aprendidas de la Campaña de Alfabetización y guaranización de la Asamblea del Pueblo Guaraní de Bolivia*. En: Linda King. **Visiones y reflexiones. Nuevas Perspectivas en la Educación de Adultos para Pueblos Indígenas**. UNESCO Institute for Education. 119-137.
2000 **La educación de jóvenes y adultos indígenas en Bolivia. Informe final, EIEAI**. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón et Cooperación Técnica Alemana.

MARTÍNEZ, J. L.
1988 *Políticas educativas en Bolivia 1950-1988 (Estado de Arte)*. **Cuadernos educativos, 27**. La Paz: CEBIAE.
1991 *Algunas Experiencias de educación popular en Bolivia. Estado de Arte*. **Cuadernos Educativos, 36**. La Paz: REDUC-CEBIAE.

MARTÍNEZ, R.
1991 *La experiencia de IRFA "El maestro en casa"*. **Presencia** *8.9.91*: 3.

MCKILLIAM, K. R.
1964 **A handbook for literacy teachers**. Nairobi: East African Literature Bureau.

MCLAREN, P.
1988 *Culture or canon? Critical pedagogy and the politics of literacy*. **Harvard Educational Review**, *58*: 211-234.

MINISTERIO DE DESARROLLO HUMANO
1984 **Curso Nacional de perfeccionamiento y mejoramiento para educadores de adultos. Informe final**. Santa Cruz.
1994 **Seminario – Taller nacional de políticas y estrategias de alfabetización y postalfabetización**. Quillacollo, Bolivia.

MOJICA, D.
2002 **Programa de alfabetización bilingüe chiquitano-castellano "Auxtopi Masarukityaiki Nikiasityaiki"** (Despertemos Hermanos / Hermanas). Cartilla 2. Santa Cruz de la Sierra: ALAS/CICC/CIP-SJ.

MOLLINEDO, R. C.
1967 **Método de palabras normales**. La Paz: MEC.

MOSCOSO, A. (coord.)
1992 **Alfabetización. Metodologías aplicadas en Bolivia**. La Paz: MEC-PNUD/UNESCO.
1994 **La alfabetización en Bolivia. Situación actual y perspectivas**. La Paz: ILDIS y CENDES.

MOSCOSO, A.; Quispe G.; Rocha J., Apaza J.
2003 **Atipañkama. Uñaña qillqaña yatichañäni. Manual del Educador aymara para enseñar a leer y escribir con la cartilla "Uñasa yatiqañäni"**. La Paz: SNE-CNEBI-AUMM.

MOYA, R.
1989 **Alfabetización y participación en Bolivia. Perfil evaluativo del SENALEP**. La Paz: no indica.

OPORTO, L.
1981 *Catálogo: materiales del Instituto Lingüístico de Verano sobre grupos étnicos de Bolivia: 1955-1980*. **Bibliografía antropológica, 1**. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

PACO, D.; Aramayo, J. C.
1989 *Bibliografía comentada sobre educación intercultural bilingüe de Bolivia y América Latina, 1952-1989*. **Cuadernos Educativos, 31**. La Paz: CEBIAE/REDUC.

PACO, D.; Aramayo, C.
1990 *Bibliografía comentada sobre experiencias de educación popular en Bolivia (1950-1990)*. **Cuadernos Educativos, 35**. La Paz: CEBIAE.

PACO, D.; Martínez, J. L.
1988 *Bibliografía comentada sobre políticas educativas en Bolivia (1950-1988)*. **Cuadernos Educativos, 26**. La Paz: CEBIAE/REDUC.

PACO, D.; Siñani, E.
1997 *Una mirada a las reformas educativas de Bolivia y países latinoamericanos. Bibliografía comentada (1953-1995)*. **Cuadernos educativos, 47**. La Paz: CEBIAE/CIDE.

PACTO DE UNIDAD.
2007 **Constitución Política del Estado Boliviano "Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social". Propuesta consensuada**. Sucre, el 23 de mayo de 2007.

PEDRAZAS, G.
1965 **Idioma nativo y analfabetismo**. Potosí: Universidad Mayor y Autónoma "Tomás Frías".

PIÉROLA V., Barriga O.; Vilar A. R.
1985 *Algunas experiencias de alfabetización en Bolivia 1952-1983*. **Cuadernos educativos, 7**. La Paz: CEBIAE/REDUC-Bolivia.

PLAZA, P.; Carvajal, J.
1985 **Etnias y lenguas de Bolivia**. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

QUINTANILLA, M.
2001 **Analfabetismo y alfabetización. Módulo 19 del Programa F-3**. La Paz: CEE-AAEA.

PROCESO, Servicios Educativos
2006 **Para ejercer nuestros derechos. Alfabetización bilingüe con Moxeños, Canichanas, Yuracarés, T'simanes y Sirionós en el Beni**. Santa Cruz de la Sierra .

RASSEKH, S.
1990 **Regards sur l'alphabétisation: sélection bibliographique mondiale**. Paris: Unesco.

REDALF-BOLIVIA (coord.)
1998 **Género y alfabetización. Memoria. Seminario-Taller**. Cochabamba: Ilse Zuleta – Floriana Soria
2000 **Jornadas por la alfabetización. Memoria**. Sucre: UNICEF.

REUKE, L.; Welzel, A.
1984 **Paulo Freire: a reader**. Bonn: German Foundation for International Development.

REYES, J.
1992 **Cómo elaborar una cartilla de alfabetización**. La Paz: CEE-FERIA-CAS.
1999 **Procesos de alfabetización intercultural bilingüe. Módulo 20 del Programa F-3**. La Paz: CEE-FERIA.

RODRÍGUEZ, E.
1982 **Metodologías de Alfabetización en América latina**. Pátzcuaro, Michoacán: CREFAL-UNESCO.

SJÖSTRÖM, M.; Sjöström, R.
1983 **How do you spell development? A study of a literacy campaign in Ethiopia**. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.

SUBIRATS, J.
1984 *Análisis de la educación popular en Bolivia desde 1952: una interpretación gramsciana*. **Estudios Educativos, 19**. La Paz: CEBIAE.

SUBIRATS J.; Cajías B.; Gotilla L.; Reyes J.
1978 **La alfabetización de la población rural indígena en Bolivia (1970-1978)**. La Paz: CEBIAE-UNESCO.

UNESCO
1983 *Método de alfabetización y materiales o instrumentos para el proceso de lecto-escritura*. **Apoyo regional al Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular de Bolivia**. La Paz: UNESCO. 159-167.

VENTÍADES, N.; Jáuregui A.
1994 **Tataendi. El fuego nunca se apaga. Campaña de alfabetización en guaraní.** Santa Cruz de la Sierra: UNICEF/TEKO.

## Anexo

**Experiencias y materiales para la alfabetización de adultos en Bolivia desde 1955**

| **INSTITUCIÓN: Estado** | | | |
|---|---|---|---|
| Programa/Proyecto (Duración): Campaña Nacional de Alfabetización (1956); Programa Nacional de Alfabetización Voluntaria y Educación de Adultos (1970); Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular "Prof. Elizardo Pérez"[19] (1983-1989); Plan de Relanzamiento del Programa Nacional de Alfabetización y Educación Básica para todos "Prof. Elizardo Pérez"[20] (1990-2000); Plan Nacional de Alfabetización para la Vida y la Producción[21] (1998-2002); Campaña Nacional[22] de alfabetización "Yo, sí puedo" (2006-2009) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura[23]** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Abajo cadenas (No encontrada) | | X |
| s.f. | Adela y Benito | | |
| 1957 | Amanecer | | X |
| 1959 | Despertar obrero | | |
| 1960 | Ñan. Khelkheyta, leyeytawan yachanapaj | | X |
| —— | Cartillas de iniciación en la lectura (No encontradas) | | X |
| sf. | Adela y Benito (CR de s.f.) | | X |
| 1970 | Amanecer rural (CR de 1957) | | X |
| s.f. | Despertar obrero | | |
| 1970 | ¡Abajo cadenas! Libro para la enseñanza inicial de la lectura adaptado para su uso en Bolivia | | X |
| 1984 | Markas Layku. Liyiñ qilqañ yatiqañani (1986, 1988) | X | X |
| 1984 | Musuq p'unchayman rijch'arina (1985, 1986) | X | X |
| 1984 | Leamos nuestra realidad. Cartilla de alfabetización para barrios populares (CR en 1988) | X | X |
| 1984 | El Tacú. Cartilla de alfabetización para el oriente boliviano. Aprendamos a leer en libertad (CR en 1987) | X | X |
| 1984 | El Moto Méndez. Cartilla de alfabetización popular | X | |
| — | Cartilla experimental de alfabetización para zonas de colonización en el Alto Beni (No encontrada) | —— | —— |
| 1992 | Markasa Layku. Uñaña qillqaña yatiqañani (CR de 1984) | X (1984) | X |
| 1992 | Musuq p'unchayman rikch'arina (CR de 1984) | X | X |
| 1992 | Leamos nuestra realidad (CR de 1984) | | X |

19 Este Plan se insertó en el marco del Proyecto Principal de Educación para América y el Caribe promovido por UNESCO y co financiado por UNICEF.
20 Se implementó este plan, primero, mediante el Proyecto Impulsor de Alfabetización y Educación Básica de Adultos (1991-1992), luego, a través del Proyecto de Alfabetización y Apoyo a la Reforma Educativa, auspiciados ambos por PNUD y OREALC-UNESCO con el código BOL/90/006/PNUD-UNESCO.
21 La alfabetización se realizó en el marco de la transformación curricular de la Educación Primaria de adultos (EPA) y en coordinación con las municipalidades - MEC y D, via el Viceministerio de Educación Alternativa (VEA). Varias fueron las instituciones que se asociaron a esta iniciativa gubernamental: UNFPA, UNICEF, CEDEC, ALFALIT Boliviano.
22 En el 2004, se realizó un proyecto piloto del Programa "Analfabetismo cero" organizado por el IPLAC-Cuba en el departamento de Tarija.
23 Las fechas entre paréntesis () indican re-impresiones de la misma cartilla. La sigla CR hace referencia a reediciones, lo cual implica cambios en el material, que se analizarán detenidamente.

| Año | Título de la cartilla de lectura | Cuaderno | Guía |
|---|---|---|---|
| 1992 | El tacú (CR de 1984) | X | X |
| 1993 | Por nuestra patria. Aprendamos a leer y escribir en el cuartel | | X |
| 2002 | Leyendo y escribiendo mejoraremos nuestras vidas. Módulo 1 | | X |
| 2006 | Yo, sí puedo. | | X |
| 2007 | Arí, ñuqa atini | | X |
| 2007 | Jiwasataskiwa. Yo, sí puedo | | X |

| **INSTITUCIÓN: Instituto Lingüístico de Verano – ILV (1955-1985)** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Alfabetización voluntaria (1966-1985) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura [24]** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1962 | Chipay taku liylay. Leamos chipaya | | |
| 1966 | Chipay takuz liyaquicha. Vamos a leer chipaya. Libros 1, 2, 3, 4, 5. | | |
| 1962 | Aymar leyipjjaquipiniñani. Cartilla de transición | | |
| 1968 | ¡Se puede leer aymara! (1972) | | |
| 1972 | Leeñ kellkañ yatekapjjañani. Aprendamos a leer y escribir (CR de 1959, 1963, 1965, 1966) | | |
| 1979 | Aymarat arst'añani | | |
| 1959 | Leesunchej. Cartilla (No encontrada) | | |
| 1961 | Leesunchej. Cartilla quechua (CR de 1959) | | X |
| 1969 | Cartilla bilingüe de lectura y escritura en quechua – castellano | | |
| 1982 | Se puede leer quechua (No encontrada) | | |
| 1983 | Ruwananchik. Partes I y II. Cuadernos de ejercicios, lectura y escritura (No encontrados) | | |
| 1973 | E Yiraja Purusarane To. Ya sé leer. Libro 1, 2, 3, 4 | | X |
| 1970 | Jilica bataisahua. Antes de leer (No encontrada) | | |
| 1970 | Alona jejemecana jilica cuichao. Las palabras araonas en papel. Libro 1 (No encontrado) | | |
| 1971 | Alona jejemecana jilica cuichao. Las palabras araonas en papel. Libro 2 (No encontrado) | | |
| 1959 | Cach bibesá. Vamos a leer (No encontrada) | | |
| 1966 | Biquihinou bibesasha. Queremos leer. | | |
| 1960 | Papi tsayano. Vamos a leer. Libros 1, 2, 3 (No encontrados) | | |
| 1962 | Papi tsayano. Vamos a leer. Libros 1, 2 (CR de 1960) – (No encontrados) | | |
| 1966 | Papi tsayano. Vamos a leer. Libro 3 (CR de 1960) – (No encontrado) | | |
| 1966 | Papi tsayano. Vamos a leer. Libro 4. | | |
| 1969 | Papi tsayati cahëno. Aprendamos a leer chacobo | | |
| 1980 | Papi tsayati no cahëno. Aprendamos a leer chacobo (CR de 1969) | | |
| 1972 | Castellano no cahëno. Aprendamos castellano | | |
| 1967 | Ejja baqui Ese Ejja. Vamos a leer ese ejja. Libros 1, 2, 3 | | |
| 1968 | Ejja baqui castellano. Vamos a leer castellano. Libro 4, 5 (1981) | | |
| 1980 | Ese ejja sohui bajjimahuajo tehuecue. Antes de aprender a leer. | | |
| 1959 | Aipota amongueta. Quiero leer (CR en 1971) – (No encontrada) | | |
| 1978 | Necabahuityatira Isaraisara Huenehuene. Aprendamos a leer y escribir cavineña (CR de 1971). | | X |

24 Las publicaciones del ILV están cronológicamente agrupadas por lengua.

| Año | Título de la cartilla de lectura | Cuaderno | Guía |
|---|---|---|---|
| 1979 | Quirica isara cabahuityatima jariju ishuque. Antes de aprender a leer. Cavineña (CR de 1971) | | |
| 1981 | Micue Yana Equeque Isaraisara Cabahueneticue. Acostúmbrese a leer en su lengua | | |
| 1974 | Urrianca uipia lehebo oñü y maconomo. Queremos aprender a leer y escribir (No encontrada) | | |
| 1977 | Urrianca uipia lehebo oñü y maconomo. Libros 1 y 2. Queremos aprender a leer y escribir (CR de 1974) | | |
| 1968 | Ayeroci-pota. Yo quiero leer 1 (1979) | | |
| 1970 | Ayeroci-pota. Yo quiero leer 2 | | |
| 1963 | Vamos a leer ignaciano. Cartilla de transición (No encontrada) | | |
| 1975 | Vicaravahu véchejicureca inaciánurupi. Aprendamos a leer ignaciano | | |
| 1966 | Dijquiyacane. Vamos a leer. | | |
| 1961 | Mbia chee. El habla sirionó. Libro 1 (CR en 1969) | | |
| 1961 | Mbia chee. El habla sirionó. Libros 2 y 3 | | |
| 1961 | Mbia chee. El habla sirionó. Libro 4 (CR en 1968) | | |
| 1972 | Abae chee nandesaa. Vamos a leer castellano (No encontrada) | | |
| 1969 | Quirica mepuja. Antes de leer (No encontrada) | | |
| 1970 | Memimiameja. Leamos 1. Tata Ana y Tito. | | |
| 1970 | Memimiameja. Leamos 2. Mama cuento cuana. | | |

| **INSTITUCIÓN: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional – USAID** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Plan de Alianza para el progreso (1961) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| — | Carteles de lectura (No encontrados) | | |

| **INSTITUCIÓN: Alfabetización y literatura – ALFALIT Boliviano[25]** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto, Duración:** Programa de Alfabetización, Educación Básica de Adultos y Desarrollo comunitario (desde 1965) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| s.f. | Cartilla interamericana | X | X |
| s.f. | Cartilla boliviana | X | X |
| s.f. | Cartilla de lectura | X | X |
| 1977 | Texto de lectura inicial bilingüe aymara castellano[26] | X | X |
| 1997 | Pakitu. Pakitoj ayllunmanta cuentos. Libro 1, 2, 3. | X | X |
| 1997 | Yuthu irpitamanta cuento. Libro 4 | | |
| 1997 | Pakitu. Ch'ajwaku gallomanta cuento. Libro 5 | | |
| 2002 | Yemboeriru. Lectura (guaraní). Arakavi | X | |
| 2003 | Yemboe'sa riru. Gwarayu Lectura | X | |

25 La Sociedad de Iglesias Evangélicas realizó una campaña de alfabetización de adultos en Riberalta y Guayaramerín (en el Norte del departamento del Beni), utilizando el material de ALFALIT Boliviano, quien nunca trabajó directamente en estos lugares.

26 Esta cartilla existió con los mismos contenidos, traducidos de un idioma a otro, tanto en la versión bilingüe quechua-castellano como en la versión monolingüe castellano. En el CEDIB, sin embargo, se encontraron ediciones de prueba, bajo el título *Pre-cartilla quechua* (1969) y *Pre-cartilla aymara* (1969).

| **INSTITUCIÓN: Educación Radiofónica de Bolivia – ERBOL** | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración)** | | **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| Acción cultural Loyola – ACLO desde 1964 | Proyecto de Alfabetización Radiofónica "Loyola" (1966-¿?) | 1973 | Libro de lectura 1 (1980) | | |
| | | s.f. | Lectura y escritura. Ejercicios de complementación | | |
| | | 1974 | Segundo libro de lectura | | |
| | Proyecto de alfabetización bilingüe para mujeres[27] (1994-1997) | 1995 | Musuq p'unchayman rikch'arina (CR de 1992) | X | X |
| | | 1997 | Sigamos caminando | | |
| Radio San Gabriel – RSG, desde 1955 | Programa de alfabetización (1967-¿?) | 1971 | Un paso adelante por radio. 1er curso. Primer libro | | |
| | | s.f. | Avanzando hacia la meta. 2° curso. Primer libro | | |
| | | —— 1978 | Machak thaqui. Cartilla bilingüe de lectura- escritura. Primer nivel (1970) | | |
| | | 1983 | Machaw Qhantati (No encontrada) | | |
| | Programa de alfabetización bilingüe, educación básica y media aceleradas de adultos[28] (desde 1985) | 1989 | Ullaña Qillqaña (bilingüe) | X | |
| | | 1992 | Ullaña. Leer (CR de 1989; CR en 1994, 1999) | X | |
| Instituto Radiofónico Fe y Alegría – IRFACRUZ[29] | Programa de Alfabetización y Educación Básica de adultos a distancia "El maestro en casa" (desde 1975) | 1977 | Nunca es tarde para empezar... ¡Animo!... 1A-1B. | | |
| | | 1982 | "Programa de alfabetización"[30] | | |
| | | 1996 | Abriendo brecha juntos. 1° A – 1° B. Primer ciclo. | | |
| | | 1999 | Abriendo brecha. 1° A y 1° B (1997) | | |
| | | 1994 | Vímiyanawá vipaika. Wákarawá'u véchejikureka étapa viájureka. Cartilla en Ignaciano-Mojeño[31] | | |
| | | 2001 | Jara'ipo. Ya amaneció. Cartilla en mojeño-trinitario[32] | | |
| Radio Juan XXIII (San Ignacio) | | | Material en espera | | |
| Radio San Miguel (Riberalta) | | | Material en espera | | |
| Escuelas Radiofónicas Fides | Proyecto de alfabetización, 1977-¿? | s.f. | Carteles con imágenes y fichas de composición silábicas (No encontrados) | | |
| | Proyecto de Educación Popular, Promoción y Evangelización, 1985-¿? | 1984 | Cartilla para alfabetización, 1 (No encontrada) | | X |
| | | —— | Cartilla para alfabetización, 2 (No encontrada) | | X |
| | | —— | Cartilla para alfabetización, 3 (No encontrada) | | X |
| Radio Emisoras Bolivia, hasta 1975 | | Cf. Material de INDICEP, Oruro | | | |
| ER Pio XII - Siglo XX | Programa de alfabetización por radio | s.f. | Primer libro. Lectura y escritura | | |
| | | 1966 | Tercer libro. Lectura y escritura complementarias | | |
| CEAMCOS desde 1970 | Proyecto de Alfabetización bilingüe por radio y directo, 1976-¿? | Cf. Material de INDICEP, Oruro | | X | X |
| | | —— | El derecho de aprender | | |

27 Se conoció el proyecto también con la denominación quechua "*Allin Kawsayta Mask'aspa*" (En busca de una mejor vida).
28 Se denomina también Sistema de Auto-Educación de Adultos a Distancia de la Radio San Gabriel (SAAD-RSG).
29 Contempla el sistema ECCA, creado y puesto en práctica en las Islas Canarias, pero adaptado a la realidad boliviana. Desde 1984, IRFA tiene su propia emisora, la Radio Santa Cruz. Apoyan el programa: Teko Guaraní (1986) en las cinco provincias donde vive el pueblo guaraní entre los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija; EPARU en el departamento del Beni, Radio Juan XXIII en San Ignacio de Velasco y Radio S. Miguel en Pando.
30 La cartilla correspondiente fue prestada y nunca devuelta. La institución no dispone de ninguna copia en archivo. El documento citado reproduce sintéticamente los temas contenidos en el manual.
31 Se trata de un módulo regionalizado utilizado conjuntamente a los de "El maestro en casa".
32 Se trata de un módulo regionalizado utilizado conjuntamente a los de "El maestro en casa".

| Programa/Proyecto (Duración) | | Año | Título de la cartilla de lectura | Cuaderno | Guía |
|---|---|---|---|---|---|
| Radio San Rafael | Proyecto de alfabetización por radio "San Rafael", 1960-1983 | Cf. Material de ACLO | | | |
| Nuestro Señor de Burgos (Mizque) - Radio Esperanza (Aiquile)<br>Proyecto de alfabetización bilingüe de la Escuela Radiofónica "Señor de Burgos" | | Material en espera | | | |

| **INSTITUCIÓN: Acción Un Maestro Más – AUMM** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** "Alfabetización bajo solicitud comunitaria" (1967-2006) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1969 | Cf. Material de Alfalit | X | X |
| 1983 | Cf. Material de SENALEP | X | X |
| 1986 | Aymarat parlasiñani | | |
| 1996 | Cf. Material de CNEBI | X | X |
| 2003 | Cf. Material de CNEBI (CR de 1996) | X | X |

| **INSTITUCIÓN: Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular – INDICEP** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de alfabetización bilingüe, Oruro (1969-1979); PROANDES. Proyecto "Yuyay Jap'ina" – "Aprópiate el conocimiento" (1992-1997); Proyecto de Alfabetización Intercultural Bilingüe "Wiñay wiñaypaq" – "Para seguir creciendo" (2003-2005) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| — | Cartillas trilingües (No encontradas) | | |
| s.f. | Dinamización cultural. Método para la educación popular. Cuadros motivadores | X | X |
| — | Cf. UNICEF | | X |
| 2003 | Sayaqiyninchik iskay simipi uqharispa. | | |

| **INSTITUCIÓN: Instituto Politécnico Tomás Katari – IPTK, desde 1976** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Alfabetización en el CENPRUR[33], Prov. Chayanta – Potosí (1979-1982); Proyecto "Centro de Mujeres Unidas" – CEMU, Prov. Chayanta – Potosí (1985-1992); Proyecto "Promoción de la mujer" – Alfabetización, Sucre (1993-2003); Proyecto de bi-alfabetización, Sucre (2000-2003) | | | |
| Año | Título de la cartilla de lectura | Cuaderno | Guía |
| — | Material en espera | | |
| 1984 | Cf. Material del SENALEP | X | X |
| 1991 | Leamos nuestra realidad (1984) | X | X |
| 1998 | La semilla (1996) | | |
| 1996 | Nuestro futuro | | |
| S.f. | Amanecer | | |
| — | Cf. Material de UNFPA | X | X |

33 Centro Nacional de Profesionalización Rural.

| **INSTITUCIÓN: Comisión Episcopal de Educación – CEE** | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto Duración** | | | **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| Equipos Móviles | Educación integral (Beni y Pando – Nor Amazonía) [34], 1973-¿**?** | | —— | Material no encontrado | | |
| Movimiento Tiwanaku | Centro de promoción cultural Tiwanaku | Campaña de alfabetización, 1974 | 1974 | Aymarat Liyt'apxañan qilt'apxañani | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Red FERIA, desde 1985[35] | Alfabetización bilingüe, 1987-1989 en el CETHA Tiraque, Raqaypampa | | —— | Material en espera | | |
| | CETHA Emborozú desde 1988 | | —— | Material en espera | X | |
| | Acción Decenal de Alfabetización (1990-1999) | Campaña de alfabetización bilingüe, 1992-1994 en el CETHA "Tupak Katari", Qurpa – Prov. Ingavi (desde 1978) | 1992 | Markasa Layku. Uñaña qillqaña yatiqañani (PNUD, 1992) | X | |
| | | | 1992 | Markasaru mayacht'anataki. Arusata yatiqaskakiñani. Cartilla de post-alfabetización (consolidación aymara) | | |
| | | | 1993 | Leamos y escribamos en castellano. Un pueblo alfabetizado es un pueblo mejor organizado. Cartilla de transferencia e introducción al castellano | | |
| | | | —— | Cartilla de consolidación del castellano (No se llegó a producir) | | X |
| | | Proyecto "Alfabetización y Educación Popular"[36], 1995-2004 con el Obispado de Tarija (1990**)** | —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |
| | CRF - La Paz Tropical | | 2004 | Aprendemos a leer nuestra realidad para escribir nuestra historia (Módulo 1 de la EPA regionalizado) | | |

| **INSTITUCIÓN: Centro para el Desarrollo Autogestionario – CDA** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de alfabetización para mujeres de las zonas urbano marginales de la ciudad de La Paz y El Alto (1985-2005) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1992 | "Nosotras podemos". Cuaderno de alfabetización (1985, 1986, 1987) | | X |

| **INSTITUCIÓN: Save the children** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de alfabetización en la Prov. Inquisivi (1986-1998) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Material en espera | | |

| **INSTITUCIÓN: Universidad Nur** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de alfabetización y post-alfabetización integral "Podemos" para mujeres adultas de los centros urbano-marginales de la ciudad de Santa Cruz (1990-¿?) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Podemos. Cartilla castellana de lectura para zonas-periurbanas – Material en espera | X | X |

34 En 1979 se funda el Consejo Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) que atiende, mediante los equipos móviles, las necesidades educativas de las etnias: ava, izozeña, ayorea y guaraya (Martínez, 1991: 128).

35 Para esta estrategia de formación, se seleccionaron los Centros de Educación Técnica Humanística y Agropecuaria (CETHAs) que desarrollaron Propuestas Microregionales Multieducativas (PMM), donde la alfabetización se constituyó en cimiento de su propio quehacer educativo. Durante la Acción Decenal de Alfabetización (1990-1999), la Red FERIA empezó a producir cartillas regionales. Se encontraron manuales experimentales: cartilla mosetén, chiquitana y de colonizadores.

36 Como consecuencia de este proyecto, nace el CETHA "El Condor" (7.06.03) en la comunidad homónima, a 60 km de la ciudad de Tarija, en el cantón de Jumacas de la subcentral Canchones.

| **INSTITUCIÓN: Caritas Sucre** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Alfabetización para mujeres en Centros Madres-Niños con alimentos (1991-¿?) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1991 | Alfabetización: por nuevos caminos | | |

| **INSTITUCIÓN: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia – UNICEF apoyado en el Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular – INDICEP y PROCESO. Servicios Educativos** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** PROANDES. Proyecto "Yuyay Jap'ina" – "Aprópiate el conocimiento" (1992-2007); PROGUARANÍ. Campaña de alfabetización en guaraní "Tataendi. El fuego que nunca se apaga" (1992-1993); PROAMAZONAS. Programa chiquitano-guarayo de alfabetización bilingüe (1996-1999); Proyecto de alfabetización bilingüe Moxos – Trinidad (2001-2007) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1993 | Ñawirinapaq qillqanapaq p'anqa. N° 3 | | X |
| 1997 | Nawirinapaq qillqanapaq p'anqa | | |
| 1997 | Uñaña qillqaña panka | | |
| 1998 | Alfabetización para la producción | | |
| 2000 | Yuyay Wiñaypaq | | |
| 2000 | Amuyt'a Jilatatayañataki "Alfabetización para la vida y la producción" (2002) | | |
| 2002 | Yuyay Jap'ina « Alfabetización para la vida y la producción. Castellano como segunda lengua | | |
| 1992 | TATAENDI. Cartilla de alfabetización en guaraní. | | |
| 1992 | TATAENDI. Cartilla de guaranización. | | |
| 1997 | El manantial nunca se seca. Cartilla de alfabetización en castellano | | |
| 1997 | I Noe Pai Va`e. Cartilla de alfabetización en Guarayu | | |
| 1997 | Nantaityux. Cartilla de alfabetización en Chiquitano | | |
| 2002 | Para ejercer nuestros derechos. Cartilla de alfabetización. | | X |

| **INSTITUCIÓN: Centros Integrados de Educación de Adultos – CIDEA** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto Educativo Popular (1994-2005) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1984 | El Moto Méndez | X | |
| 1991 | Leamos nuestra realidad (1984) | X | X |
| 2001 | Markasa Layku. Uñaña qillqaña yatiqañani (CR de 1984) | | X |
| — | Material en espera | | |

| **INSTITUCIÓN: Promoción Integral de la mujer y la infancia - INFANTE** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto "Alfabetización Crítica" en los Municipios de Tiquipaya y Colcapirhua, (1994-2004) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |

| **INSTITUCIÓN: Centro de Estudios para el Desarrollo de Chuquisaca – CEDEC** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de alfabetización bilingüe para mujeres[37] (1994-2002) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1995 | Soy mujer. Módulo N° 1. | | |
| 1996 | Mujer y comunidad. Módulo N° 2. | | |
| 1998 | Nuestro futuro (1996) | | |

| **INSTITUCIÓN: Centro de promoción Minera – CEPROMIN, desde 1979** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Programa de alfabetización (1995-2005) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| ---- | Musuq p'unchayman rikch'arina (CNEBI, 1992 / SENALEP, 1984) | X | X |
| | Markasa Layku (CNEBI, 1992 / SENALEP, 1984) | X | X |
| | Leamos nuestra realidad. Cartilla de alfabetización en castellano (CNEBI, 1992 / SENALEP, 1984) | X | X |
| 1996 | Cartilla minera "Adelante mujer minera" | X | X |
| ---- | Cartilla realizada durante el proceso (RA) – Material en espera | | |
| | Cartilla realizada durante el proceso (RA) con la transversal de salud Material en espera | | X |
| 2000 | Texto para participantes. Curso de alfabetización para Oruro (CPMGA, 2000) | | X |

| **INSTITUCIÓN: Misión Sueca Libre de Bolivia – MSLB** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de alfabetización para los adultos 'Weenhayeyh, Villa Montes (1995-1997) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1995 | 'Is kyek 'iyaalhanikyujwanhen tà 'inaathànhàyh 1. Cartilla 1 para los adultos 'Weenhayeyh (vocales y consonantes simples) | X | |
| 1995 | 'Is kyek 'iyaalhanikyujwanhen tà 'inaathànhàyh 2. Cartilla 2 para los adultos 'Weenhayeyh: consonantes complejas | X | |

| **INSTITUCIÓN: Coordinadora Nacional de Educación Bilingüe Intercultural – CNEBI** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular "Prof. Elizardo Pérez"– Proyecto de Alfabetización de Adultos Indígenas Aymaras (1991-1996); Programa de alfabetización y educación comunitaria bilingüe (1996-2005); Plan municipal de alfabetización "Atipañkama" para El Alto (2006-2009) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 1991 | Musuq p'unchayman rikch'arina (1984) | X | X |
| 1991 | Leamos nuestra realidad. Cartilla de alfabetización en castellano (1984) | X | X |
| 1991 | Markasa Layku (1984) | X | X |
| 1996 | Atipankama | | X |
| 1996 | Atipañkama (CR del Markas Layku de 1984) | X | X |
| 2003 | Atipañkama. Uñasa yatiqañäni. Cuaderno para aprender a leer en aymara (CR de 1996) | X | X |
| ---- | Cf. Atipañkama (1996 y 2003) | X | X |

37 Se conoció el proyecto también con la denominación quechua "*Allin Kawsayta Mask'aspa*" (En busca de una mejor vida). El CEDEC lo realizó en convenio con la Secretaría Nacional de Educación (SNE/VEA), UNICEF y las alcaldías municipales de Villa Serrano (1994-1997) y Tomina (1998-2002) en el departamento de Chuquisaca.

| **INSTITUCIÓN: Programa Mundial de Alimentos - PMA/DRIPAD** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Alimentos por capacitación "Alfabetización" (1997-2007) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Cf. Materiales de Alfalit | X | X |

| **INSTITUCIÓN: Fondo de las Naciones Unidas para la Población – UNFPA** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de Bi-alfabetización quechua-castellano en Salud Reproductiva con Enfoque de Género e Interculturalidad (1999-2006) | | | |
| **Año** | **Título del cuaderno de escritura** | **Cartilla** | **Guía** |
| 2006 | Warmikuna qillqanankupaq p'anqa. Cuaderno de escritura para mujeres (2001) | —— | X |
| 2006 | Cuaderno de escritura para mujeres (2001) | —— | X |
| 2001 | Qharikuna qillqanankupaq p'anqa. Cuaderno de escritura para hombres | —— | X |
| 2001 | Cuaderno de escritura para hombres | —— | X |

| **INSTITUCIÓN: Instituto de Investigación y Capacitación Campesina – IICCA, desde 1978** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Alfabetización ciudadana (2000-2005) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | X |

| **INSTITUCIÓN: Centro de Capacitación e Investigación de la Mujer Campesina de Tarija – CCIMCAT** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Proyecto de "Alfabetización productiva para las mujeres campesinas" (desde el 2000) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |
| 2005 | Cartilla de Reflect-Acción sobre « Producción de haba » (copia interna: borrador) | | |

| **INSTITUCIÓN: Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza" – CPMGA** | | | |
|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto (Duración):** Propuesta de alfabetización de mujeres con enfoque de género (1996-¿?) | | | |
| **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| 2000 | Texto para participantes. Curso de alfabetización. | | X |

| **INSTITUCIÓN: Ayuda en Acción Bolivia – AAB apoyada en** | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Programa/Proyecto Duración** | | **Año** | **Título de la cartilla de lectura** | **Cuaderno** | **Guía** |
| Caritas Coroico vía CETHA Caritas | Programa de alfabetización, 2002-2007 | —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |
| QHANA Caranavi | | —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |
| SEMTA Licoma | | —— | Cartillas realizadas durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |
| CIPCA Viacha | Programa de alfabetización, 2003-2005 | —— | Cartilla realizada durante el proceso de alfabetización (RA) – Material en espera | | |

# Diseño curricular de programas de enseñanza aprendizaje de segundas lenguas en educacion superior

*Mario Mamani Pariguana*[1]

## Diseño curricular programas de segundas lenguas

El diseño curricular es el proyecto académico que se debe proponer con la finalidad de dar respuestas a diversas necesidades de la sociedad. Para determinar el currículum se debe tomar en cuenta qué es lo que se debe enseñar y para qué. Esto implica que el currículum debe definir los fundamentos, perfil profesional, objetivos, contenidos y estrategias de enseñanza-aprendizaje. El currículum deberá responder a la pregunta a quién se enseña, definiendo al sujeto del aprendizaje y teniendo en cuenta su desarrollo intelectual, sus capacidades y sus características socioculturales. En este cometido, el currículum como proyecto académico, deberá definir un plan de acción en el que se establezcan las reglas y estrategias que orienten el proceso de enseñanza, ya que las reglas y estrategias determinan en gran parte el cómo se aprende y qué es lo que se aprende. Además, en todo proyecto curricular, se debe seleccionar los recursos didácticos que se van ha utilizar y que éstos respondan a los contextos socioculturales reales de los estudiantes, los mismos deben ser temporalizados del proceso y establecer los métodos de evaluación de contexto, entrada, proceso y resultados que se proponen obtener.

El diseño curricular de programas de segundas lenguas debe responder a las expectativas y necesidades sociales de la población que accede, para lo cual, es importante considerar la diversificación curricular como un eje que articule las necesidades académicas de los estudiantes y expectativas de los padres y madres de familia y a la sociedad en general.

El diseño curricular de programas de segundas lenguas en educación superior, debe ser para recuperar los aportes de los conocimientos y valores de las diversas culturas a nivel local, regional y nacional. Es decir, se trata de acercar la enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas a la sociedad, al barrio, a la ciudad o comunidad, para que los universitarios estén preparados para insertarse mejor en su medio.

Para el diseño curricular de programas de segundas lenguas en educación superior, se debe investigar cuáles son las demandas y requisitos de la cultura y de la sociedad a la que se oferta, tanto para el presente, como para el futuro, puesto que el currículum es una manera de preparar al futuro profesional para participar como miembro útil dentro la sociedad. Saber y conocer el proceso de aprendizaje y la naturaleza de los estudiantes, por cuanto un currículum de programas de segundas lenguas, es un plan para el aprendizaje. Todo lo que se conozca sobre el proceso de aprendizaje del aprendiz, será elemental para el diseño de programas. En el proceso de diseño curricular de programas de segundas lenguas, se debe conocer la naturaleza del conocimiento y sus características específicas de cada nivel de lenguas y unidades temáticas, porque contribuye de forma diferente al desarrollo mental, social y emocional. Por otro lado, la diversificación curricular de programas de segundas lenguas al contexto socioeconómico y cultural del entorno de la educación superior, requiere contar con una amplia información y conocimiento de los rasgos que caracterizan a los grupos culturales y sociales del contexto local, regional y nacional de Bolivia, y en especial de los universitarios que accede a la educación superior. En ese entendido, la información es fundamental para ser incorporada en los niveles de lenguas y en los contenidos del proyecto de planificación de programas.

## Programas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas

El programa de segundas lenguas es un subsistema que expresa un ordenamiento secuencial y pedagógico de contenidos en unidades temáticas, que permiten desarrollar el proceso de enseñanza-aprendizaje y asegura un desarrollo de un objetivo concreto. Estos aspectos facilitan la formación de las habilidades en los estudiantes.

En el programa de segundas lenguas se debe organizar objetivos, contenidos, temas, evaluación, métodos y medios en base a la correlación de funciones de problemas que el estudiante aprenda a resolver,

1 Magister en Educación Superior

y que posibilite la formación de la habilidad de hacer en el logro del objetivo del objeto de estudio. Es decir, el programa debe integrar los objetivos de los temas, los contenidos de cada tema, la distribución del tiempo-espacio por unidad temática; la evaluación del proceso y final de cada tema y de cada nivel de lengua; y los métodos y medios más aplicados para cada situación del aprendizaje.

El programa de segundas lenguas se debe enmarcar sobre la base de que el universitario, desarrollando las competencias comunicativas y productivas, asimila y domina los contenidos y sabe como hacer para resolver los problemas lingüísticos de L2. Así el estudiante, puede profundizar y apropiarse de la esencia de los fenómenos de cada unidad de la asignatura de segundas lenguas.

El programa de segundas lenguas debe tener la pertinencia, y los contenidos deben ser dosificados. La organización de los contenidos de la asignatura debe ser escalonada y enmarcada en el desarrollo de las competencias comunicativas y productivas, donde el universitario desarrolle las cuatro habilidades lingüísticas: comprender, hablar, leer y escribir. En lo psicológico debe desarrollar las habilidades cognoscitivas de acuerdo a los intereses y capacidades del estudiante. Además, en lo sociocultural, los contenidos deben ser adecuados y adaptados a la realidad social del mismo.

## Fundamentos de programas de segundas lenguas

La sociedad boliviana es diversa, pluricultural y multiétnica, los profesionales deben ser formados para responder a esta realidad nacional y regional, con competencias lingüísticas para la construcción de un diálogo intercultural, con sensibilidad de comprensión y respeto hacia las diversidades, tomando en cuenta la forma y el grado de autoestima que poseen los diferentes grupos sociales.

El aprendizaje y desarrollo de lenguas, como segunda lengua en la educación superior, es uno de los componentes de la propuesta curricular que responde al tratamiento de lenguas que el sistema educativo nacional debe afrontar de acuerdo a la Reforma Educativa: Art. 9no. Inc. 2 (Ley 1565).

Las asignaturas de lenguas: quechua, aymara e inglés, en el diseño curricular de las diferentes unidades académicas, deben ser tomadas en cuenta por la Carrera como un proceso pedagógico de enseñanza aprendizaje de segundas lenguas para no causar consecuencias, de inequidad y discriminación lingüística en los estudiantes que no tienen como lengua materna una de ellas.

La política de la asignatura de lenguas en la educación superior, debe ser un proceso de enseñanza-aprendizaje como segundas lenguas, para fomentar el desarrollo de una conciencia profesional que fundamente y contextualice la segunda lengua en el ejercicio de su desempeño, a partir del reconocimiento de las realidades y potencialidades culturales, sociales y lingüísticas de una segunda lengua, como también de la lengua materna. Por otro lado, el programa de segundas lenguas de la Carrera de lingüística, debe reflejarse en una concepción constructivista para permitir una actividad mental constructiva del estudiante, creando las condiciones favorables para que los significados se construyan y sean los más coherentes y ajustados a la realidad en lo posible.

En una perspectiva constructivista, el programa de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, debe favorecer y orientar dicho proceso, sin renunciar a priori a ninguno de ellos, proporcionando informaciones debidamente organizadas, ofreciendo modelos de acción, formulando indicaciones y sugerencias para abordar tareas en el profesional, y así, desarrollar la capacidad de realizar aprendizajes significativos por sí sólo en un amplio contexto de situaciones y circunstancias socioculturales.

El programa de segundas lenguas debe enmarcarse en el desarrollo del contexto sociocultural de los estudiantes y responder a las necesidades de la sociedad y a la dinámica del desarrollo cultural del mundo y nacional, en correspondencia con la cultura y las necesidades de la región donde éste se encuentre ubicado, para que realmente dé respuestas a las expectativas de la sociedad en correspondencia con su función social de los profesionales.

El programa de segundas lenguas, debe ayudar al estudiante a entender y apreciar los valores, costumbres y las demás manifestaciones culturales de otros universitarios. Es decir, formar al estudiante como un sujeto culturalmente flexible, tolerante y respetuoso frente a las diferencias.

Desde la perspectiva de los programas de segundas lenguas, la cultura cotidiana debe ser el punto de partida para la construcción y transferencia de conocimientos de la misma cultura, que hace referencia a una formación de segundas lenguas: aymara, quechua e inglés. Allí es donde debe desarrollar: valores, habilidades y conocimientos, con la finalidad de fortalecer la capacidad social en el contexto. Es decir,

crea la posibilidad de ejercer el conocimiento y, la autonomía, mediante el manejo de los recursos de la cultura y de la apropiación de estos y de otras culturas.

Desde un punto de vista lingüístico, se debe ofrecer al estudiante mayores posibilidades de éxito universitario para usar la segunda lengua, y recurrir en el desarrollo del proceso de enseñanza-aprendizaje a contenidos pertenecientes a su realidad y acordes con su visión del mundo y de las cosas. A través de estos medios, debe apropiarse de los mecanismos de la lectura y escritura de segundas lenguas y de conocimientos diversos relacionados con los otros aspectos curriculares de estas lenguas.

La implementación del programa de lenguas como segunda lengua, permite desarrollar los aspectos: cognoscitivos, afectivos y educacionales, resultantes del uso de sus conocimientos previos que mejor conoce el universitario en su aprendizaje de la lengua escrita. Entre tanto, es más fácil y más eficiente aprender a leer, escribir, hablar y comprender un idioma como segunda lengua y así conocer y usar mejor en la comunicación cotidiana. Además, debe lograr desarrollar las habilidades de lectura comprensiva y de una escritura creativa en la segunda lengua.

## Objetivos de programas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas

Los objetivos de programas de segundas lenguas deben ser planificados para desarrollar las competencias comunicativas y productivas: saber-hacer, que-hacer. Es decir, desarrollar las habilidades, cognoscitivas y capacidades afectivas para la comprensión y la expresión en segunda lengua. La formulación de objetivos debe ser planteada para operativizar y precisar qué facultades cognoscitivas, qué saberes y qué actitudes permiten la comunicación, o cómo se traducen en habilidades comunicativas y productivas, así como qué, comportamientos específicos psicomotores deben activar en las situaciones de comunicación.

El programa de segundas lenguas tiene como propósito fundamental, que los estudiantes desarrollen las capacidades de comprender (escuchar y leer) y de producir (hablar y escribir) textos, tanto orales como escritos, en diferentes situaciones de comunicación en segunda lengua. Los estudiantes deben apropiarse de la segunda lengua, para posibilitar una mayor y más efectiva participación en la sociedad, para alcanzar propósitos o enfrentar desafíos individuales y colectivos, para acceder a diversas fuentes de información y para profundizar en la comprensión de su propia cultura y de otras culturas en el marco de interculturalidad.

Asimismo, con los programas de segundas lenguas, se espera que los estudiantes enriquezcan sus capacidades de comprensión y percepción y de análisis crítico en las diversas situaciones de comunicación oral en las que participa. Respecto al habla, se busca que los universitarios se desenvuelvan en nuevos y diversos contextos, utilizando registros de segunda lengua adecuados a las características socioculturales y lingüísticas de sus interlocutores. Además, se plantea que los estudiantes, distingan las formas adecuadas de dirigirse a otros en situaciones formales e informales.

En este sentido, el objetivo de los programas de segundas lenguas debe desempeñar un papel intermedio, entre la sociedad y la universidad que ocupa el lugar principal o rector, y determina la base concreta que debe ser objeto de asimilación, del contenido de la enseñanza de segunda lengua. Además, debe precisar, los métodos, los medios y las formas organizativas de la enseñanza. Por el carácter dialéctico de las relaciones entre todos los componentes, éstos influyen a su vez en el logro de los objetivos.

El objetivo del programa de segundas lenguas debe ser el de orientar el proceso docente: precisa el sistema de conocimiento y la estructura u orden en que se enseñará la segunda lengua. Es decir, la lógica que se seguirá en el desarrollo del proceso, su método de enseñanza, lo que determina el modo en que el estudiante lo aprenderá y en última instancia, su futura forma de pensar y actuar en segundas lenguas.

Por lo tanto, las cualidades fundamentales de los objetivos de programas de segundas lenguas son las siguientes:

- El objetivo del programa de segundas lenguas debe manifestar las exigencias que la sociedad le plantea a la educación superior, y por ende, a la nueva generación.
- Al objetivo del programa de segundas lenguas le corresponde la función de orientar el proceso docente con vista a la transformación de los estudiantes, hasta lograr la imagen del profesional que se aspira.

- La determinación y realización de objetivos de forma planificada y a todos los niveles de la asignatura de segundas lenguas, es una condición fundamental para que la enseñanza-aprendizaje tenga éxitos en segunda lengua.
- De los objetivos del programa de segundas lenguas, se debe inferir el resto de los componentes del proceso docente y estudiante, a su vez, todos ellos se deben interrelacionar mutuamente influyendo sobre los objetivos.

Los objetivos del programa de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, deben ser planteados de acuerdo con el grado de trascendencia en la transformación y formación que se espera alcanzar en los estudiantes, en tres dimensiones: instructivos, desarrollador y educativo.

**Objetivos instructivos**

Los objetivos instructivos del programa de segundas lenguas se deben referir a las habilidades lingüísticas a formar, las que están asociadas a un conjunto de conocimientos de rasgos lingüísticos. El objetivo instructivo debe precisar la competencia comunicativa y productiva que debe desarrollar el estudiante.

La habilidad de la competencia lingüística debe estar formada por el conjunto de acciones, actividades y operaciones, que permitan al estudiante, la integración y articulación sistémica, el logro de la habilidad lingüística en segundas lenguas, para que el estudiante domine la competencia comunicativa porque es fundamental la utilización de esas habilidades lingüísticas en múltiples ocasiones, como conjunto de acciones y operaciones en la segunda lengua.

Cuando se enfrenta cada problema en segunda lengua, se debe ir, en una secuencia de procedimientos, utilizando distintas acciones y operaciones, para la solucionar dichas dificultades en la segunda lengua. En este sentido, en cada acción de competencia comunicativa, están presentes: los conceptos, las leyes, normas y reglas de combinación de rasgos lingüísticos, así como también, las teorías propias de adquisición de segundas lenguas.

El contenido de segunda lengua que aparece en el objetivo debe ser precisado para que realmente constituya una guía y así pueda asegurar los niveles de asimilación, profundidad y sistematización en el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas.

**Objetivo desarrollador**

El objetivo desarrollador es la generalización de las habilidades que aparecen en los objetivos instructivos. Dichas generalizaciones se producen después que el estudiante ha pasado por varios niveles de la asignatura de segundas lenguas. Es decir, el desarrollo es consecuencia de un proceso de enseñanza-aprendizaje complejo orientado por una estrategia a corto y a largo plazo.

En el objetivo desarrollador, -en su formulación-, se debe expresar aquellas facultades, capacidades, competencias lingüísticas u otras cualidades físicas o espirituales que se debe formar en el estudiante como resultado de la acción directa de una o varias habilidades o conocimientos en la segunda lengua.

Esto implica que la facultad de la adquisición de segundas lenguas es consecuencia de la habilidad. Sin embargo, no hay que esperar una relación directa o lineal entre ellas, por el contrario, su vínculo es dialéctico, está inmerso con los objetivos instructivos y educativos. Una habilidad puede en determinadas condiciones formar una facultad, y en otras, otras facultades.

Por otro lado, una facultad ya formada, da pie al desarrollo de nuevas habilidades para adquirir otras lenguas. Ese vínculo de habilidad y facultad, expresa una relación dialéctica en la que cada una tiene su propia personalidad y responde a una dinámica propia con relativa autonomía, lo que puede implicar que en aras de alcanzar un objetivo desarrollador se puede cambiar la habilidad a formar.

Para que un estudiante adquiera la facultad de demostrar en la asignatura de segundas lenguas, el profesor debe orientar al alumno para que desarrolle deducciones lingüísticas, lo que se puede considerar como habilidad, y en aras de la facultad a desarrollar en un momento determinado lo que puede poner a resolver problemas y en otro momento a fortalecer la lengua y cultura materna como también la segunda lengua.

**Objetivo educativo**

En el objetivo educativo se debe concretar aspiraciones que la sociedad necesita de sus futuros profesionales. Estos objetivos educativos tienen un carácter más explícito en dependencia de la Carrera o del programa de segundas lenguas. En esto es fundamental precisar en el lenguaje propio del proceso de desarrollo del aprendizaje de segundas lenguas, las tareas que realizará el universitario en correspondencia con cada objetivo.

A partir de una reflexión, los objetivos educativos deben ser planteados para que los estudiantes desarrollen en los contenidos, distintos rasgos que se aspira alcanzar en el proceso formativo en la segunda lengua, como productor de: cultura, filosofía, política, intelectual y ética. Estos aspectos permiten a los estudiantes desarrollar y fomentar las habilidades lingüísticas como proceso de adquisición de segundas lenguas.

En el programa de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas en educación superior, es fundamental determinar los rasgos más generales y esenciales que deben caracterizar a los estudiantes, del nivel o calidad del proceso educacional y deben ser dirigidos a conformar los aspectos más sobresalientes de la formación de la personalidad del universitario para el uso de segundas lenguas en la vida.

El objetivo educativo debe ser la aspiración más trascendente, que es lo que se desea formar, en cuanto a las convicciones y los sentimientos de los estudiantes. Entre tanto, el objetivo educativo se logra por intermedio de los objetivos instructivo y desarrollador. La formación educativa está inmersa en la formación del pensamiento. Es decir, el objetivo educativo es más general que lo instructivo. En este sentido, el resultado es a corto y largo plazo del proceso de la formación.

Por lo tanto, la formación de rasgos de personalidad del profesional es determinado por objetivos educativos y se alcanza mediante la apropiación de los contenidos de los diferentes niveles de la asignatura. Esto implica el cumplimiento de los objetivos instructivos y desarrolladores en el proceso de enseñanza-aprendizaje. De esa manera, se concretiza la formación de las facultades intelectuales, de su inteligencia y de la formación del pensamiento de los universitarios en segundas lenguas.

La articulación del concepto y la formación de la habilidad, crean las condiciones fundamentales para desarrollar las convicciones y los sentimientos de los estudiantes en segunda lengua. En el objetivo educativo debe estar presente el valor que tiene para el profesor y el estudiante, la segunda lengua durante el desarrollo del proceso. Además, se debe destacar la naturaleza social propia del proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas durante la ejecución de ese proceso, mediante la solución de problemas y otros métodos de enseñanza.

En el proceso se debe destacar los aspectos sociales en el contenido y utilización de métodos, técnicas e instrumentos adecuados, para la actividad productiva de segundas lenguas. Por lo tanto, el objetivo educativo debe hacer explícito la esencia social de la naturaleza humana y del proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas.

## Contenido del programa de segundas lenguas

En el contenido se debe recoger el objeto de estudio y su movimiento caracterizado mediante conceptos, normas, y teorías; así como las habilidades lingüísticas que precisan las relaciones tanto lógicas como prácticas del universitario, con el objeto de estudio y otras de carácter docente.

El contenido de programas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, debe precisar el desarrollo de la competencia comunicativa tanto del conocimiento lingüístico y literario, como del dominio de determinados procedimientos discursivos, así como del conocimiento sociolingüístico, psicolingüístico, asociado a la reflexión sobre las normas y las actitudes fundamentales para la adecuación de las unidades temáticas de estudio.

Por otro lado, los contenidos de segundas lenguas deben enmarcarse en los usos comunicativos diversos en complejidad, familiarización, planificación y condiciones de situación, y la reflexión sistemática sobre esos usos. Los contenidos deben ser entendidos como competencia en el uso de las diversas situaciones de discursos orales, escritos e iconográficos, y de las convenciones socioculturales y reglas de tipo pragmático en la producción y recepción de tales habilidades lingüísticas. La reflexión sobre las segundas lenguas y la comunicación, por su parte, remiten fundamentalmente a los principios, los conceptos, los valores y las normas de segundas lenguas. Entre tanto, los recursos para formalizar el conocimiento, son productos de esa reflexión así como también, para emitir juicios consistentes sobre las producciones concretas, verbales o no verbales, orales o escritas, literarias o no literarias, planificadas o espontáneas.

El conocimiento requerido para ser correcto, adecuado y coherente en la comunicación de segundas lenguas, requiere poner en juego no sólo conceptos, principios, valores y procedimientos directamente relacionales con la lengua y su uso, sino también, estrategias, normas y reglas de origen sociocultural, que deben regular la multitud de aspectos de la comunicación como: los tonos de conversación, la cortesía, los aspectos lingüísticos y extralingüísticos de segundas lenguas.

Entre tanto, en primera instancia, se debe identificar los elementos fundamentales del contenido y organizarlos en un esquema jerárquico relacional, en torno a los elementos que tengan la máxima generalidad y que puedan integrar el mayor número posible de temas de interés del estudiante. En este sentido, el contenido del aprendizaje debe ordenarse en conceptos más generales e inclusivos, es decir, al principio se debe presentar unidades temáticas más importantes. Esto favorece la formación de conceptos inclusores en la estructura cognoscitiva de los estudiantes, y facilitan el aprendizaje significativo de los contenidos de segundas lenguas.

Después de presentar los conceptos más generales e inclusivos del contenido de segundas lenguas, la introducción de los elementos posteriores se debe hacer mostrando, tanto las relaciones que mantienen con los primeros, como las relaciones que mantienen entre sí. Esta manera de proceder facilita la diferenciación progresiva y la reconciliación integradora.

Además, los contenidos de segundas lenguas, deben enmarcarse en aspectos fundamentales como: laborales, académicos e investigativos. El contenido laboral muestra el objeto del estudiante en su totalidad tal como aparece en la realidad objetiva, es decir, el contenido laboral es: totalizador, integrador, globalizador del proceso de aprendizaje que es una consecuencia de los contenidos relacionados con la realidad, con la vida y con la profesión. El componente organizacional o contenido de carácter académico, es una abstracción de una parte de esa realidad, entre tanto, es parcial, derivador, fraccionado, que opera con la ciencia de segundas lenguas del saber. En cambio, el contenido de la investigación, es una vía fundamental del aprendizaje de segundas lenguas en la educación superior, productiva y creativa. En tal sentido, la presencia de lo investigativo es un tercer aspecto imprescindible en la elaboración del contenido de segundas lenguas.

Por otro lado, para diseñar los contenidos de programas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, se debe tomar en cuenta los componentes de selección y secuencia de contenidos, los cuales, permiten establecer un contenido adecuado, coherente de programas en segundas lenguas; a continuación se considera cada uno de ellos de la siguiente manera:

**Selección de contenidos**

La selección de contenidos del programa debe tener condiciones de validez, representatividad, profundidad y potencialidad para lograr los objetivos de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas en educación superior. Para ello, la selección de los contenidos de enseñanza de segundas lenguas, debe responder a distintas situaciones y contextos para actualizar en cada caso, las competencias discursivas específicas. En ese sentido, los contenidos deben ser seleccionados para desarrollar las competencias lingüísticas en segundas lenguas, las cuales requieren unidades temáticas que permitan coadyuvar el desarrollo de habilidades de codificar o decodificar diversos mensajes lingüísticos y extralingüísticos, atendiendo a las finalidades de competencias comunicativas y productivas en L2 que se presenta ante el hablante, oyente, lector y escritor. Para esto, se debe utilizar los valores pragmáticos implicados en cada uno de los niveles de segundas lenguas.

Por tanto, un contenido expreso en la reflexión sobre la caracterización de los diversos tipos de competencias lingüísticas en segundas lenguas, deben ser esos aspectos de valoración social en el marco de la interculturalidad. De este modo, el carácter funcional que se pretende, debe darle a la enseñanza y aprendizaje de segundas lenguas, no sólo en relación con los intereses de dominación simbólica de los grupos sociales hegemónicos, sino, que debe adquirir una dimensión crítica en la medida que permita al universitario llegar a la constatación de que las expresiones sean reales y estén socialmente marcadas. Esa valoración social debe derivarse en buena medida de la ubicación social del hablante.

De esta manera, la selección de contenidos de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, debe tener una vertiente de uso lingüístico y reflexión metalingüística, teniendo en cuenta los criterios psicopedagógicos, sociológicos y antropológicos. Se trata de partir del desarrollo psicosocial, cultural, del estudiante para realizar aprendizajes significativos que modifiquen sus esquemas cognitivos. Por lo tanto, se consideran los siguientes aspectos:

- Se debe seleccionar contenidos que presenten las condiciones de validez, representatividad, profundidad, y potencialidad múltiple para lograr objetivos de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. Todas estas propiedades permiten tener un contenido de un alto poder de transferencia, que significa potencialidad formativa de los contenidos seleccionados.
- El sujeto que aprende y el proceso mismo de aprendizaje, es otra fuente importante de decisión de los contenidos. La diversificación de los contenidos de acuerdo al contexto sociocultural de los estudiantes se contempla como una posibilidad de enriquecimiento mutuo entre diferentes. Esto implica construir y seleccionar los contenidos algo nuevos a partir de lo ya existente del sujeto. De esa manera, se debe favorecer un proceso de aprendizaje significativo y autodirigido en la medida de lo posible, siendo esta dimensión totalmente determinante del estilo pedagógico que se debe desarrollar.
- La relación entre educación superior y sociedad debe ser evidente, y uno de los puntos fundamentales para observarla es precisamente, el tema de selección de contenidos. Los niveles de segundas lenguas deben guardar siempre la relación con la pirámide social. La enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas debe cumplir una función social y por ello también el currículo. Esa función debe ser conservadora o innovadora; la formación adquiere un valor innoyador cuando el currículo está al servicio de la expansión de posibilidades individuales y sociales. Ésta, es una forma de que la Carrera de lingüística en la enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, exprese su propia raíz expansiva y no sólo sus aspectos reproductores. A la Carrera le corresponde la crítica de los propios contenidos que la sociedad le encarga transmitir, lo que plantea la necesidad de que desempeñe un rol de cambio del profesional.

**Secuencia de contenidos**

En todo caso, se debe adoptar un proyecto curricular de programas de segundas lenguas entendido como un proceso. La secuencia de contenidos es parte -en sentido estricto- de lo que se denomina diseño del programa de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. En ese sentido, es en definitiva, un elemento constitutivo, la programación de los contenidos. Para establecer los criterios de secuencia de contenidos se debe considerar los siguientes aspectos: la atención al punto de partida del universitario y al modo en que se pretende llevar adelante el proceso de aprendizaje en segundas lenguas, por una parte, y la lógica de desarrollo de los contenidos que se debe seleccionar.

La internalización de los conocimientos propios de los universitarios, permite una reformulación completa de las estructuras mentales en que se inscriben esos conocimientos, de modo que la explicación de la situación anterior del aprendizaje sea válida para lo posterior. Es decir, la creación de estructuras complejas, debe exigir el dominio previo de las más sencillas y anteriores. De esto, podemos deducir un primer criterio general común, por lo demás, a cualquier teoría del aprendizaje de segundas lenguas. Entonces, la presentación de contenidos se debe enmarcar desde lo general y simple hacia lo particular y complejo.

En efecto, en la secuencia de los contenidos de segundas lenguas se debe tomar en cuenta el uso de la lengua enmarcado en las habilidades productivas y comunicativas. Esto, permite reflexionar teniendo en cuenta, además, que ambos deben ser funcionales, es decir, al servicio de las necesidades de comunicación de los universitarios. Esto implica que se debe tomar decisiones relativas al modo en que deben alternarse los aspectos lingüísticos y metalingüísticos, y al momento en que se introducen los distintos niveles de reflexión en relación con el tipo de competencias comunicativas de que se trate: situación de comunicación, elementos de la comunicación, lenguajes y paralenguajes utilizados, organización textual, y aspectos pragmáticos de segundas lenguas.

Todos los universitarios pueden aprender significativamente un contenido secuencial a condición de que dispongan de conceptos relevantes e inclusores en su estructura cognoscitiva. Tomando en cuenta estas consideraciones se presenta los siguientes puntos:

- El contenido del aprendizaje de segundas lenguas debe presentar una secuencia ordenada de los conceptos generales. Los mismos, favorecen la formación de conceptos inclusores en la estructura cognoscitiva de los universitarios. Además, facilitan posteriormente, el aprendizaje significativo de los otros elementos del contenido de segundas lenguas.
- Con el propósito de lograr una diferenciación progresiva del conocimiento del estudiante, se debe incorporar a la estructura cognoscitiva, lingüística y cultural, nuevos elementos que enriquezca y diversifiquen los inclusores de sus conocimientos previos, así como una reconciliación integradora posterior. En ese sentido, las secuencias de aprendizaje de segundas lenguas, tienen que ordenarse partiendo de los contenidos más generales y avanzando de forma progresiva hacia los contenidos más específicos.

- Una vez presentadas las unidades generales e inclusivas del contenido se debe introducir temas contextualizados de sus conocimientos previos. Las unidades deben mantener relaciones entre sí. De esta manera, el procedimiento facilita la diferenciación progresiva y la reconciliación del proceso de adquisición secuencial de segundas lenguas.

En este sentido, la ordenación de los contenidos condiciona la secuencia del proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, pasando a ser una dimensión determinante de las estrategias metodológicas no sólo ya por este importante aspecto, sino, por la coherencia en los demás elementos didácticos y que la opción que se tome va a exigir de ellos. Para este fin, a continuación se establece fundamentos, objetivos y unidades temáticas generales por nivel, de segundas lenguas.

## Métodos de proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas

El método es el camino que permite llegar y lograr metas como también los fines sobre saberes necesarios para la consecución de estos fines; a las actividades corresponden las decisiones relativas a cómo lograr esos fines y la adquisición de esos saberes mediante las actividades de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas.

El método es la vía, la estructura lógica dinámica del proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas; es el sistema de procedimientos; la forma de estructuración del proceso para transformar y formar el sujeto activo, lo que permite su caracterización esencial, para resolver el problema, para lograr los objetivos.

El método de proceso de enseñanza-aprendizaje (PEA) de segundas lenguas, debe ser condicionado por la realidad objetiva a que se enfrenta. Todo método de PEA debe basarse en un apartado conceptual determinado y en las reglas que permitan avanzar en el proceso de formación del desarrollo de competencias comunicativas y productivas, desde lo conocido a lo desconocido. En este sentido, el método científico del proceso de enseñanza -aprendizaje proporciona la orientación y dirección adecuadas para el trabajo del docente. Se convierte en el camino más coherente, eficiente, para alcanzar los resultados esperados y condiciona la formación de profesionales competitivos.

Por otro lado, se debe determinar un método para el tipo de formación que se desea lograr porque el método está supeditado al objeto del proceso, responde a una lógica, se fundamenta en una teoría, enfoque y se confronta en el proceso de enseñanza-aprendizaje propuesto. La selección de uno u otro método de proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, es la consecuencia de la determinación por el modelo de diseño curricular, de aquel que mejor se adecua a todos los aspectos del desarrollo de competencias comunicativas y productivas en la segunda lengua.

En esta instancia, es fundamental decidir qué tipo de métodos se deben utilizar para los fines que perseguimos y con los contenidos que hemos seleccionado, los criterios para organizar esas actividades, de modo que se produzca un recorrido de aprendizaje en el sentido deseado, y por último, las relaciones que debemos establecer entre las actividades.

En este sentido, se plantea aplicar el método comunicativo en el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. Esto se fundamenta en la adquisición o apropiación de competencias comunicativas y productivas de segundas lenguas y en la incorporación de aspectos semánticos y pragmáticos para el estudio de una segunda lengua. Es decir, tiene como finalidad, desarrollar la competencia comunicativa del universitario, entendida como un conjunto de procesos de comprensión y reconocimiento del hablante-oyente/ escritor-lector donde se pone en juego para producir y comprender enunciados adecuados a la situación y al contexto de la comunicación y al grado de formalización requerida.

Por otro lado, el método comunicativo permite establecer diversos sistemas de procedimientos, estrategias y acciones orientadas a la producción y comprensión de una amplia gama de competencias comunicativas en situaciones y contextos concretos con arreglo a finalidades específicas. Además, con el método comunicativo se puede desarrollar una serie de nociones y habilidades orientadas a la cualificación del estudiante para planificar y crear sus propias producciones textuales, orales y escritas. Esto se trata, por tanto, de establecer un conjunto de actividades en las que los estudiantes puedan poner en juego normas y procedimientos estratégicos orientados a un uso textual que aúne la expresión, la comprensión y la reflexión, permitiendo integrar, interiorizar sus propias prácticas de competencias lingüísticas en segundas lenguas, con arreglos al principio, como los de: coherencia, adecuación y cohesión, en sus acciones cotidianas de interacción comunicativa.

Entonces, el método comunicativo permite desarrollar las cuatro habilidades lingüísticas: escuchar, hablar, leer y escribir en la segunda lengua. De esa manera, se puede optimizar apropiadas habilidades lingüísticas en segundas lenguas. Además, el método comunicativo permite aplicar otros métodos y técnicas para la negociación, explicación y discusión de los estudiantes de sus conocimientos previos, ello es un elemento fundamental para la motivación como para hacer realidad, el diseño de programas de segundas lenguas.

Es más, con el método comunicativo se parte del uso de la segunda lengua para aprender con quién o con quiénes se desea comunicar, para qué, sobre qué se necesita comunicar; dónde y cómo se logra la comunicación. Por otro lado, se hace énfasis en la comprensión de una situación comunicativa mediante actividades en las que se dialoga. Con este método no se recurre a la traducción para el aprendizaje de segunda lengua; se aprende segunda lengua de manera directa, escuchando, hablando, leyendo, escribiendo y respondiendo según la comprensión. Además, el método comunicativo permite establecer estructuras de los contenidos, unidades, temas y vocabularios de los textos orales y escritos, de acuerdo al contexto comunicativo, para ejercitar la segunda lengua a partir de contextos socioculturales y conocimientos previos de los estudiantes. A continuación presentamos las características fundamentales del método comunicativo que permite el desarrollo del estudiante en el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas.

- Aprender lengua significa aprender a comunicarse utilizando diálogos centrados en las funciones comunicativas, y normalmente no se memorizan los elementos de la segunda lengua.
- Se busca una pronunciación comprensiva y se acepta cualquier recurso que ayude a los estudiantes, esto dependerá de sus intereses y motivaciones para apropiarse de segundas lenguas
- Se acepta un uso moderado de la lengua materna cuando es necesario así como también, la traducción, cuando los estudiantes la necesitan o se benefician de ella para adquirir las habilidades lingüísticas de segundas lenguas.
- Se busca la competencia comunicativa y productiva para desarrollar las habilidades de comprensión, expresión, lectura y escritura, para usar el sistema lingüístico de manera efectiva y apropiada.
- La secuencia de proceso prevalece de cualquier consideración sobre el contenido, la función o el significado, y debe mantener el interés de los estudiantes.
- Los docentes ayudan a los estudiantes mediante la motivación en cualquier forma para trabajar, desarrollar y fortalecer las habilidades lingüísticas de las segundas lenguas.
- El objetivo fundamental es la fluidez y un dominio aceptable de la segunda lengua. La corrección no se considera en abstracto, sino dentro de un contexto de comunicación social y se espera que los estudiantes se relacionen con otras personas que hablan esa segunda lengua, estén presentes, en el trabajo, en proceso de aprendizaje en pareja y en grupo a través de la lengua oral o escrita.

En la enseñaza-aprendizaje de segundas lenguas, el método comunicativo se centra en la comunicación y en el desarrollo de habilidades lingüísticas, es decir, en el acto de habla y producción. En este sentido, en el aprendizaje priman las funciones comunicativas del lenguaje sobre la gramática, pronunciación, sintaxis, léxico y la pragmática, estos se conciben como medios para conseguir el fin de la comunicación interpersonal.

El método comunicativo no descarta los criterios que sirvieron de base a los métodos estructurales, sino que se apoya en los métodos de traducción, audiolingüístico, directo, deductivo, inductivo, etc., para que el proceso de enseñaza-aprendizaje de segundas lenguas sea activo y participativo y no de memorizar las reglas gramaticales, el léxico, de manera pasiva. Entre tanto, introduce la práctica de recurrir a la lengua materna de los estudiantes en tanto y en cuanto sirva para una mejor asimilación de los procesos gramaticales, introduce la práctica de la expresión escrita y la lectura, de los niveles de uso de segundas lenguas y de la detección de errores para eliminar las posibilidades de interferencias que puedan producirse entre la segunda y la primera lengua.

Además, el método comunicativo se constituye en el marco de lo intercultural y, comunitario. Esto implica democratizar el aprendizaje y centrarse en la autonomía del estudiante y en su responsabilidad a lo largo del proceso de aprendizaje. El docente debe ser consciente de la reciprocidad entre enseñanza-aprendizaje, debe tomar decisiones de enseñanza que permitan el aprendizaje de los estudiantes, mediante la experiencia y la práctica de segundas lenguas que incluya la participación e interacción basadas en experiencias de aprendizaje, acción y cooperación.

## Técnicas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas

La técnica es una manera de dirigir una clase para hacerla más efectiva de acuerdo a la naturaleza de segundas lenguas, los objetivos fijados y las circunstancias de tiempo y lugar, que rodean el momento de la clase.

La técnica de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, es el conjunto de instrumentos y medios a través de los cuales se hace efectivo el método. Si el método es el camino, la técnica de enseñanza-aprendizaje proporciona las herramientas para recorrer ese camino. Es decir, la técnica propone las normas para desarrollar fortalecer y ordenar las etapas del proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. Además, proporciona instrumentos de: cualificación, recolección, clasificación, medición, correlación y análisis de datos del aprendizaje, y aporta a la ciencia lingüística, todos los medios para aplicar el método.

Las técnicas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, deben matizar el desarrollo de las competencias comunicativas, ya que se encuentra en constante relación con las características personales y habilidades del docente y estudiante, sin dejar de lado otros elementos como las características del grupo, las condiciones físicas del aula, el contenido para trabajar y el tiempo.

Las técnicas forman parte de la formación profesional. En este sentido, se conciben como el conjunto de actividades que el docente estructura para que el estudiante construya el conocimiento y desarrolle las habilidades lingüísticas en segundas lenguas, lo transforme, lo problematice y lo evalúe.

Además, el estudiante participa activamente en el desarrollo y en la articulación de nuevos conocimientos de su propio proceso. De este modo, las técnicas didácticas ocupan un lugar medular en el proceso de enseñanza-aprendizaje, son las actividades que en el proceso se planean y se deben realizar, para facilitar la construcción de las competencias comunicativas y productivas en las segundas lenguas. Para desarrollar el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, se debe seleccionar diferentes técnicas de acuerdo a las necesidades y expectativas del proceso, las mismas deben ser adecuadas y adaptadas a las características propias y el nivel de lengua de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. A continuación se consideran algunas técnicas más sobresalientes:

### Técnica de diálogo

Es una técnica que permite desarrollar la interacción entre el docente y estudiante como también entre estudiantes. Los estudiantes son conducidos a reflexionar y adquirir las segundas lenguas mediante la conversación constante y formulando preguntas-respuestas en segundas lenguas, ya sea en grupo grande o en pareja de dos estudiantes sobre un tema determinado.

### Dinámica de grupos

Consiste en organizar a los estudiantes en grupos dándoles autonomía y libertad para elaborar y preparar diálogos o conversaciones con sus propias palabras sobre contextos asignados en segundas lenguas.

Los estudiantes desarrollan de una mejor manera los impulsos y las motivaciones individuales, como también los procedimientos activos de aprendizaje y cultivan actitudes dialógicas en segundas lenguas.

El grupo de dos, o no más de cuatro, ejerce un efecto orientador sobre los participantes facilitando la acción conjunta hacia un objetivo común. De esa manera, se desarrolla el espíritu de camaradería, cooperación, solidaridad y reciprocidad en el aprendizaje de segundas lenguas. En este sentido, el aprendizaje se potencia con los integrantes del contexto.

### Técnica expositiva

Los estudiantes realizan una exposición oral de un tema en segundas lenguas. La exposición tiene forma de discurso, no de oratoria, sino que intercambian con el diálogo, la demostración, objetivación y reflexión en el manejo adecuado comunicativo frente a sus compañeros en segundas lenguas.

La técnica de exposición, permite a los estudiantes transmitir información de un tema, propiciando la comprensión, familiarización y reproducción del mismo en la segunda lengua.

**Técnica de Lectura comentada**

Esta técnica permite la comprensión e interpretación de los estudiantes, del texto leído en segundas lenguas. Si los estudiantes no comprenden muy claramente ciertos textos, páginas o párrafos, el docente aclara, explica o hace un comentario interpretativo del texto, para que los estudiantes puedan comprender el mensaje en segundas lenguas.

**Técnica de dramatización**

Esta técnica consiste en personificar los hechos con la concurrencia de los estudiantes, haciendo vívido, natural, los acontecimientos, las relaciones interpersonales de la vida de los hombres, de sus costumbres y tradiciones o de los quehaceres cotidianos de los mismos estudiantes en la segunda lengua.

La dramatización es un juego y un ejercicio de realización de una serie de actividades con el lenguaje. El estudiante comienza a acercarse al lenguaje de la segunda lengua hacia el juego comunicativo, realizando un diálogo de un restaurante, mercado, plaza, parque, avenida, comprar alimentos en la calle, cobrar y devolver dinero en un autobús, encuentros con amigos, docente, desconocidos, médico, presidente, asambleas del barrio, comunidades, etc.

**Juego de roles**

Es una de las técnicas que permite desarrollar la personalidad y recreación de una situación ficticia. El estudiante moviliza todos los medios expresivos que posee, integra lo afectivo, cognitivo, cultural, lingüístico, gestual, la fonética y la mímica. En este sentido, el estudiante debe comportarse como en cualquier situación auténtica de lenguaje, sin plan previo predeterminado, de donde desemboca a la situación de partida.

El juego de roles permite introducir diferentes dosis de personalización por parte de los participantes de dos o tres estudiantes en escenas, o de personajes más espontáneos, más fantasiosos, sin plan ni guión predeterminado, sin documentación ni preparación particular.

**Lluvia de ideas**

Es la exposición participativa de los estudiantes en el aula presentando una serie de sugerencias, una argumentación para analizar en forma de diálogo en la segunda lengua.

Los estudiantes presentan muchas ideas sobre un tema de observación de dibujos, gráficos, textos leídos o algún acontecimiento social o de actividades culturales, políticas, religiosas y académicas, para seleccionar éstas de acuerdo a su importancia, claridad, relación con la segunda lengua y tema que se estudia. Luego se organiza grupos de discusión para que, el estudiante interactúe activamente en el proceso de aprendizaje en segundas lenguas.

**Técnicas de observación**

Es la observación activa, atenta, minuciosa de los fenómenos de la naturaleza, textos de aprendizaje, bibliografías, acontecimientos sociales, culturales, políticos, económicos, académicos con la participación directa de la mayor cantidad de los sentidos para comprender, reflexionar mejor, sobre las cosas aprendidas en segundas lenguas.

La técnica de observación, permite a los estudiantes conocer una cosa en su conjunto y en su detalle. De esta manera, quedan grabadas en la memoria más cosas cuando la atención está concentrada en el aprendizaje de segundas lenguas en forma metódica. Se recuerda mejor a una persona cuando se toma en cuenta el color de la piel, el pelo, la estatura, su edad, su nombre, los rasgos de su personalidad, extravagancia, biografía, preferencias.

**Técnica de talleres**

Es un proceso de aprendizaje en forma práctica, directa, intuitiva mediante la planificación de actividades, programas planes para desarrollar las competencias comunicativas y productivas de acuerdo al contexto de segundas lenguas.

Es una actividad organizada y sumamente socializada en sus funciones de los estudiantes. Los participantes de acuerdo a sus funciones realizan trabajos de descripción, composición, elaboración de diálogos

de diferentes acontecimientos, como también, investigación, lecturas bibliográficas, discusiones elaboradas, redacción de resúmenes y ensayos en la segunda lengua.

## Materiales didácticos de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas

Los materiales didácticos como: libros o textos, revistas, guías cassettes y videos, deben responder a una integración coherente del contexto sociocultural, a los conocimientos previos de los estudiantes y a las diversas aportaciones pedagógicas, sociolingüísticas, sociológicas, psicolingüísticas y epistemológicas de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. Al elaborar los textos se debe tomar en cuenta aspectos tales como: la concepción de los enfoques, objetivos, contenidos, métodos, instrumentos, su selección, la organización y secuencia de contenidos, los tipos de actividades, su organización secuencial y su relación con la evaluación.

En ese sentido, las actividades y prácticas de enseñanza-aprendizaje deben adecuarse al grupo de estudiantes al que está dirigido, por lo tanto, es recomendable diseñar los materiales aprovechando los ejes y contenidos culturales de la región de pertenencia de los universitarios que ofrecen en lo común y en la diversidad cultural. Entre tanto, se debe elaborar textos o libros con contenidos de vivencias de primera y de segunda lengua de los estudiantes, como: cuentos, imágenes, canciones que faciliten y favorezcan la formación de autoestima y la seguridad personal en la formación profesional.

Los libros o textos deben ser adecuados al grupo de estudiantes para lograr la recuperación de las experiencias vividas por éstos, así se consigue una mejor orientación para seleccionar, y planificar las actividades del proceso de enseñanza-aprendizaje en segundas lenguas. Entre tanto, se consideran las siguientes apreciaciones:

- En los libros o textos se deben insertar las situaciones y los escenarios habituales de los estudiantes para que identifiquen y comiencen a analizar y desarrollar los contenidos o unidades del texto.
- Tener en cuenta el contexto sociocultural de los estudiantes a partir de su cotidianidad. Lo fundamental es la de familiarizar con portadores textuales para que empiecen a aprender cómo buscar información cuando la necesitan, para que comprendan los textos de diversos códigos lingüísticos y logren diferenciar y apoyarse en ellos para comprender la funcionalidad de los mismos.
- Los libros o textos deben partir de los contenidos de la lengua materna como instrumento de comunicación. En este sentido, se entiende la interculturalidad como un proceso mediante el cual, el estudiante adquiere experiencias, desde las más cercanas y conocidas vivencialmente, hasta las percibidas y no conocidas por la propia experiencia de otras vivencias.
- Los libros o textos de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, deben perseguir la adquisición de experiencias mediante la interacción, donde la segunda lengua debe jugar un rol como medio de comunicación y socialización a través de la comprensión o reconocimiento de los contenidos, sentido, función y significados de las palabras y oraciones para comunicarse apropiadamente en segundas lenguas.
- Readecuar los libros o textos ya existentes, de acuerdo a las expectativas, necesidades de los estudiantes, para desarrollar las competencias comunicativas y productivas en segundas lenguas.

## Medios e instrumentos de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas

En el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas en educación superior, los medios e instrumentos se constituyen en elementos fundamentales dentro del proceso didáctico. Los mismos permiten una comunicación bidireccional que existe entre los docentes y estudiantes. Estos deben establecerse de manera más afectiva para desarrollar las habilidades lingüísticas y productivas. En este proceso de comunicación, deben intervenir diversos componentes como: la información, el mensaje, el canal, el emisor, el receptor, la codificación y la decodificación. En este sentido, los medios e instrumentos sirven para aumentar la efectividad del trabajo del docente y del estudiante, para la formación científica y para elevar la motivación hacia la enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas.

Por otro lado, los recursos didácticos deben estar orientados a un fin y organizados en función de los criterios de referencia del currículo. Los medios e instrumentos deben estar íntimamente relacionados con el contexto en que se usan, más que en sus propias cualidades y posibilidades de aplicación. Deben ser determinados de acuerdo al contexto y a las necesidades para que correspondan a las principales funciones que deben desempeñar los medios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas. Los medios e instrumentos deben tener las siguientes funciones:

- Función innovadora: cada medio e instrumento debe plantear una nueva forma de integración en segundas lenguas.
- Función motivadora: debe adecuarse el aprendizaje de segundas lenguas a los intereses de los universitarios y debe responder al contexto social cultural del estudiante.
- Función desarrolladora: los medios e instrumentos deben ser mediadores de la realidad. Los distintos medios deben facilitar el contacto con distintas realidades lingüísticas y socioculturales, así como distintas visiones y aspectos de las mismas.
- Función facilitadora de acción didáctica: este tipo de medios facilitan la organización de las experiencias de aprendizaje, actuando como guías para hacer contacto con los contenidos, así como también, para la realización de un trabajo con el propio medio.
- Función formativa: los distintos medios e instrumentos permiten y provocan la aparición y expresión de emociones, informaciones y valores que transmiten diversas modalidades de relación, cooperación o comunicación en segundas lenguas.

## Bibliografía


ADAM, F.
1987 **Andragogía y docencia universitaria**. Argentina: Andragogic.

ADREDONDO, V. A.
1981 **Introducción a la comisión temática sobre desarrollo curricular, Doumento base, Congreso Nacional de Investigación Educativa**. Vol. I. México.

AGUADO, T.
2003 **Pedagogía intercultural**. Madrid.

ALVAREZ DE Z., C. M.
2002 **Metodología del aprendizaje y la enseñanza**. Cochabamba: Kipus.
2003 **Concepciones didácticas de: El proyecto de aula, El módulo de asignatura**. Cochabamba: Kipus.
2004 **Diseño curricular**. Cochabamba: Kipus.
2004 **Epistemología del caos**. Cochabamba: Kipus.
2004 **Didáctica general, la escuela en la vida**. Cochabamba: Kipus.

ALVAREZ DE Z., C. M.; SIERRA L., V. M.
2003 **La Universidad su gestión y su evaluación**. Cochabamba: Kipus.

APPEL, R.; MUYSKEN, P.
1996 **Bilingüismo y contacto de lenguas**. Barcelona: Ariel.

ARNAZ, J.
1981 **La planificación curricular**. México: Trillas.

BAKER, C.
1997 **Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo**. Madrid: Cátedra.

BALLON, A. E.
1990 **Diglosia linguo-literaria y educación en el Puno**. Perú: Graf.

BAQUERO, R.
2001 **Vigotsky y el aprendizaje escolar**. Madrid: Aique.

BRICEÑO, M.; LLANOS del H., S.
1987 *Diseño curricular, planificación y administración de docencia universitaria*. En: ADAM, F. **Andragogia y docencia universitaria**. Venezuela: Andragogic.

BURBANO P., J. B.
1994 **Docencia Bilingüe Intercultural: Una especialización para nuestros días**. Quito: Abya-Yala.

CALVO P., J.
1997 **Multilingüismo y educación bilingüe en América y España**. Perú: Centro de Estudios "Regionales Andinos Bartolomé de las casas".

COLL, C.
2001 **Psicología y currículum**. Argentina: Paidos.

ESSOMBA, M.A.
2002 **Construir la escuela intercultural: Reflexiones y propuestas para trabajar la diversidad étnica y cultural**. Barcelona: Biblioteca de Aula.

FULLER, N.
2003 **Interculturalidad y política de desafíos y posibilidades**. Perú: Universidad Pacífico.

GARCIA C., J. F.
1999 **Lecturas para educación intercultural**. Madrid: Trotta.

GARDNER, R. C.
1997 *Social Psiychology and second languaje larning*. Edward Arnold, Londres, 1985, op. cit. En: BAKER, C. **Fundamentos de eduación bilingüe y bilingüismo**. Madrid: Catedra.

HUARANGA R., O.
2004 **Calidad educativa y enfoques constructivistas**. Perú: San Marcos.

IBARROLA DE, G.
1978 *Fundamentos sociales del diseño curricular universitario*. En: **Memorias del simpsium International sobre currículum universitario**. México: Universidad de Nuevo León.

LAZO A., J.
2002 **La enseñanza universitaria**. Perú: San Marcos.

LICERAS, J.
1996 **Adquisición de las lenguas segundas y la gramática universal**. Madrid: Síntesis.

MAUEL V., J.
2000 **Fundamentos lingüísticos en la enseñanza de lenguas extranjeras**. Barcelona: Ariel.
2001 **Formación en didáctica de las lenguas extranjeras**. Argentina: Homo Sapiens.

MARCOS M., F.; SANCHEZ L., J.
1991 **Lingüística aplicada**. Madrid: Síntesis.

MARIN, M.
2001 **Lingüística y enseñanza de la lengua**. Buenos Aires: Aique.

MONTAÑO B., C.
2003 **Reforma educativa. Conceptos para un cambio total**. Cochabamba: Kipus.

TINTAYA C., P.
2003 **Utopías e interculturalidad, Motivación en niños aymaras**. La Paz: Instituto Estudios Bolivianos.

WALDERRAMA M., S.
2003 **Pasos para elaborar proyectos y tesis de investigación científica**. Lima: San Marcos.

WALSH, C.
2003 *Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*. En: FULLER, N. **Interculturalidad y política de desafíos y posibilidades**. Universidad del Pacífico.

ZUÑIGA, M.; ANSION, J.
1988 **Educación bilingüe Intercultural, reflexiones y desafíos**. Lima: Fomciencia.

# Enseñanza del idioma aymara como L2

*Nancy Aidee Vásquez Tapia*

## Introducción

La Carrera de Lingüística e Idiomas, ofrece la docencia en educación lingüística. La educación lingüística, es una necesidad en un país con una gran diversidad de lenguas y culturas. En esa perspectiva, cumple con su visión y misión de formar lingüistas que aporten a la solución de los más diversos problemas lingüísticos y culturales desde la óptica de la lingüística aplicada. Uno de los problemas es la enseñanza y aprendizaje del aymara como segunda lengua en el medio urbano. Otro problema es la barrera de comunicación en las diferentes instancias públicas y privadas de la administración, en las instituciones gubernamentales y otras. Otro problema agudo en los centros urbanos, es la diglosia lingüística, como consecuencia del colonialismo lingüístico de hace quinientos años. A pesar de la ley de la Reforma Educativa (ley 1565) los postulados de la educación bilingüe castellano-aymara, han quedado en solo intenciones legislativas y en una retórica discursiva. Sin embargo, los intentos del fortalecimiento de la identidad lingüístico cultural en entornos urbanos, requiere de prácticas y estrategias metodológicas de aprendizaje para la enseñanza de idiomas como el aymara y otras lenguas hasta ahora denominadas: nativas, indígenas, etc. La demanda por el aprendizaje de los idiomas nativos en los centros urbanos e institucionales, es insoslayable por las instituciones educativas como las universidades a través de sus respectivas carreras de lingüística e idiomas. La adquisición de la competencia comunicativa por parte de los servidores públicos, no sólo resuelve la barrera comunicacional, sino hace más respetuosa y humana las relaciones humanas en interacción e interrelación con los hablantes de otras lenguas que no sea el castellano. Un programa de aprendizaje y enseñanza de idiomas nativos en entornos urbanos, tiene como horizonte la revalorización de la lengua y cultura aymara, a partir de la cosmovisión andina desde la oralidad, hasta la lengua escrita.

La realidad de la diversidad cultural y lingüística de Bolivia, plantea una serie de problemas, y muy complejos, que las instancias académicas deben asumir para ofrecer soluciones atinadas. Uno de los problemas por resolverse es el metodológico, en la enseñanza de idiomas nativos al hispano-hablante, desde diferentes puntos de vista. El primero se refiere al aprendizaje del aymara como segunda lengua. Es el caso que motiva el presente trabajo, se trata de una experiencia realizada con profesionales de la salud para interactuar e interrelacionarse con los pacientes aymara hablantes. Las metodologías experimentadas puestas en práctica o vigentes, no son las más adecuadas. Aquí la realidad es diferente en la forma de enseñar a los niños y niñas y/o jóvenes. Ahora se trata de enseñar a adultos con intereses y roles profesionales bien definidos, con miras a encaminar la adquisición de la lengua aymara con competencia comunicativa, para el buen cumplimiento de las funciones profesionales. No es cualquier rol, es el de salvaguardar la salud de la población, el derecho a la vida. La comunicación es tan importante, porque un leve error, puede causar consecuencias funestas.

Una educación participativa y multidisciplinaria con una visión futurista, demanda la formación de profesionales comprometidos y con idoneidad profesional, al servicio de las múltiples necesidades de aprendizaje de idiomas nativos, tanto como primera lengua y segunda lengua en los diferentes ámbitos sociales. En esta perspectiva, la Carrera de Lingüística e Idiomas, ha posibilitado a estudiantes del último semestre y egresados de la Unidad Académica de Viacha, poner en práctica los conocimientos del idioma aymara, las teorías de la educación lingüística y las estrategias metodológicas, en calidad de pasantes. En esa condición se realizó la práctica docente y pedagógica con los trabajadores y profesionales de la Escuela Nacional de Salud. La práctica docente y pedagógica se ha ejecutado en la modalidad de pasantía válida, para obtener el grado de Técnico Superior en la UMSA.

## Justificación del trabajo

Por una parte, la Carrera de lingüística de la UMSA honra el convenio firmado con el Ministerio de Salud y Deportes con la prestación de servicios para la enseñanza y aprendizaje del idioma aymara. Este convenio ha generado las experiencias del proceso docente, además de validar ciertas estrategias metodológicas de aprendizaje y enseñanza entre los funcionarios de la Escuela Nacional de Salud dependiente del Ministerio de Salud y Deportes.

La experiencia de la práctica docente con los funcionarios médicos, posibilitó la puesta en marcha de metodologías en la enseñanza y las estrategias de aprendizaje como un aporte metodológico en entornos urbanos y con sujetos profesionales, muy distinta a las metodologías conocidas y orientadas a la enseñanza para niños y niñas. La necesidad de experimentar y validar metodologías se acompaña también con las exigencias de la preparación de materiales educativos igualmente importantes para otros trabajos de práctica docente.

El aprendizaje de la lengua aymara en los sectores de no-aymara-hablantes, posibilita la interculturalidad con otros miembros de la sociedad, en el marco de la diversidad; posibilita también la simetría de las relaciones sociales, a través de una comunicación más humana y de respeto.

Otro aporte es el que tiene relación con la preparación y optimización de los recursos materiales didácticos, e incluso con la infraestructura no solo material, sino también bibliográfica, lo que hace posible la sostenibilidad del proyecto de servicios de cooperación, en el marco de la reciprocidad o ayni como se conoce en la cultura aymara.

Todas las instituciones públicas y privadas, tienen necesidades emergentes de capacitar y dotar la competencia comunicativa a todos sus funcionarios no aymara-hablantes. En este sentido, el Ministerio de Salud y Deportes no es una excepción, porque entre sus necesidades primordiales podemos mencionar las siguientes:

- Los profesionales de la institución requieren aprender el idioma aymara como instrumento de comunicación, para lograr un óptimo intercambio en la comunicación con sus pacientes.
- A ello obedece el convenio, la necesidad de enseñar el idioma nativo como L2. Con la formación de competencia comunicativa acorde a las necesidades y expectativas de los funcionarios públicos del Ministerio de Salud, se soluciona el grave problema de las barreras comunicacionales entre los médicos y los pacientes, lo que posibilita una mejor atención, y por otra parte, respeto y relaciones humanas adecuadas reconociendo la atención médica también adecuada y entendida, por el paciente aymara-hablante.

De manera más específica señalamos los siguientes argumentos que justifican la experiencia pedagógica en la enseñanza del idioma aymara:

- Mejorar la efectividad de la comunicación para evitar las interferencias comunicativas entre el galeno y los pacientes.
- Todas y cada una de estas necesidades están dentro de la misma UMSA y en las instituciones beneficiarias, porque hemos podido identificar las soluciones que se refieren al aprendizaje del idioma nativo como instrumento de comunicación. La Carrera proporciona a pasantes para la enseñanza de cualquier idioma tanto teórico como práctico, con cuyos conocimientos serán capaces de solucionar cualquier tipo de problemas comunicativos, sean estos de conocimiento o de metodología.
- Buscar metodologías innovadoras para encarar mejor el proceso de la enseñanza y el aprendizaje del idioma aymara optimizando tiempo y esfuerzo, en las diferentes instituciones que requieran estos servicios.

La práctica docente y pedagógica ha permitido a la Carrera de Lingüística e idiomas, dar cuenta de nuestra sociedad plurilingüe. Esta situación, nos ha permitido estar junto a la población, para brindar conocimientos sobre la cultura aymara a través de la enseñanza del idioma acorde a la coyuntura política del Estado.

La Carrera de Lingüística e Idiomas puede plasmar el resultado de uno de sus objetivos como es, la formación de profesionales lingüistas para la educación y para enfrentar la diversidad de los problemas lingüísticos.

Estas y otras razones justifican la enseñanza del idioma aymara a los profesionales de salud como instrumento de comunicación, es más, los beneficiarios no tendrán ningún problema en usar el idioma con sus pacientes a fin de evitar las interferencias lingüísticas.

## Objetivos

### Objetivo general

- Desarrollar el proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma aymara, con metodologías renovadas para superar las barreras comunicativas existentes entre los profesionales de salud y los pacientes aymara-hablantes, en el entorno del Ministerio de Salud y Deportes.

### Objetivos específicos

- Capacitar a los profesionales de la Escuela Superior de Salud, en la adquisición de la competencia comunicativa, para posibilitar mejores relaciones sociales con los pacientes que acuden a los servicios médicos en los diferentes centros hospitalarios.
- Desarrollar estrategias de aprendizaje para el permanente mejoramiento de la competencia comunicativa especializada y relacionada con la salud y las enfermedades infecto-contagiosas u otras.
- Desarrollar las habilidades y los niveles lingüísticos para el desenvolvimiento adecuado en las diferentes situaciones de comunicación y de interrelaciones con el público aymara-hablante.
- Elaborar materiales educativos para el proceso de enseñanza y aprendizaje, que posibilite optimizar los aprendizajes de la lengua y la adquisición de la competencia comunicativa, en niños, jóvenes y adultos.

## Teoría Pedagógica

Paulo Freire, (1970)[1], es uno de los prominentes pedagogos latino americanos que ha trabajado con adultos desde la alfabetización, en una perspectiva de la educación liberadora; buscó la realidad educativa como el camino que traspasó y transformó las fronteras de la concepción del mismo ser humano y del mundo, en cuanto se refiere a su historia y cultura conforme a la realidad del educando-profesor para relacionarse con el profesor-alumno. Esta pedagogía se ubica en la perspectiva de la dialogicidad y la comunicación superando la conciencia ingenua. De esta manera, el hombre toma conciencia para reflexionar sobre la realidad y llevarla a la acción y de la acción a la reflexión. En este contexto, Paulo Freire se ocupó de los hombres y mujeres no letrados, de aquellos llamados los desarrapados del mundo, de aquellos que no podían construirse de signos escritos y abrirse a otros mundos, entre ellos el mundo del conocimiento sistematizado y del mundo de la conciencia crítica.

Freire relaciona la comunicación, educación y la sociedad humana, con la realidad del ser humano, por eso no existe ser humano fuera de la sociedad ni la sociedad sin el individuo. El hombre no puede existir fuera de la sociedad y sin educación. Esta es, la forma de la educación que se relaciona directamente con la forma de la sociedad.

En su obra, Emanuele Amodio, 1989[2], señala que educar en la sociedad occidental, era infundir a otro los propios conocimientos, según la relación adulto-niño, esta es una pedagogía contraria a los postulados de la educación liberadora de Paulo Freire. Pues, el occidente organizó una dependencia total del niño, una educación opresora etc. pero no se trataba sólo de los niños porque el saber del occidente considerada como la verdad, un enfoque positivista que somete al educando en la cultura del silencio. La educación era sinónimo del silenciamiento. En la óptica de la educación ilustrada desde un currículum surgido desde las necesidades reales de los sujetos educandos que se educan unos a otros en una relación grupal de cara a cara. La educación tradicional consideraba a todo ser sin escolaridad, como algo sin educación o incluso era considerado como un animal. Así posea algún saber eso no tiene valor porque sólo se considera a las personas que asistieron a la escuela.

Por esta situación, el autor señalaba que el indio americano homologado a "niño" debe ser instruido, entonces se vuelve objeto de acciones educativas porque el sinónimo del verbo **enseñar** indica domar, domesticar, cultivar, etc., con esta filosofía introducen la escritura en las culturas orales, por eso impusieron su religión, costumbres, ciencia y el poder político, donde para ellos todo tiene que ser universal y absoluto. En esta óptica es que nos alineamos en la teoría de la educación liberadora de Paulo Freire.

En esa época, gran parte de las investigaciones psicopedagógicas sobre la lecto-escritura fueron realizadas por teóricos sobre el tema. Una de las principales teorías surgidas fue la teoría del impulso,

1 Freire, 1981:83
2 Amodio, 1989:73

en este tipo de investigación. Asimismo, según esta teoría, los organismos responden a una forma particular con el objeto de reducir un impulso, el cual se refiere a una sensación desagradable de excitación o activación.

Asimismo, señala que surgieron los llamados psicólogos cognoscitivos como Cofer, 1936, quienes sostienen que el actuar de las personas, son sus consideraciones o puntos de vista sobre una situación dada.

## La inter-culturalidad en la educación y en salud

La diversidad de culturas y la situación del multilingüismo existentes en el país, se relacionan en términos de diglosia, y generan conflictos de todo orden, uno de ellos es el denominado conflicto lingüístico. El conflicto lingüístico afecta a la personalidad del sujeto hablante de la lengua nativa-originaria. Afecta fundamentalmente a la autoestima del educando o en el caso de nuestro estudio, vemos que afecta psicológicamente y hasta crea desconfianza en los centros de salud del sujeto que acude a las consultas médicas. Estas relaciones asimétricas de hecho son previsibles a las consecuencias en la salud de la población. La incomprensión de las situaciones culturales y sobre todo las interferencias comunicacionales, son determinantes en la relaciones de consulta médica. La relación intercultural es una necesidad indiscutible e imprescindible en la diversidad lingüística y cultural con los pueblos originarios que fueron restringidos en el acceso al derecho a la salud y a la educación.

La incomprensión de los miembros de la cultura hegemónica, ha estado siempre en la política para homogeneizar la diversidad cultural y lingüística, ignorando la diversidad y la riqueza cultural de los pueblos originarios, que también tienen su sabiduría en todos los quehaceres de la vida como en otra cultura cualquiera. Uno de los mecanismos ha sido la escuela y el sistema educativo vigente, que nunca han tomado en cuenta las particularidades culturales de los pueblos originarios, por lo mismo, nunca respondieron a la realidad cultural del país. Más al contrario, la educación a través de la escuela, ha postulado siempre la aculturación y auto odio hacia su propia cultura.

Por ello, la educación intercultural debe partir no sólo del término, sino de las propias prácticas culturales, esto es aceptar la existencia de un contacto entre dos culturas, por esto, debemos tomar en cuenta como base la cosmovisión de los pueblos andinos y la propia historia. El actuar y obrar de esta manera, posibilitaría abrir perspectivas al conocimiento de otras culturas y al pensamiento histórico social y universal del mundo, esto es el horizonte que enriquece los saberes universales. En esta perspectiva, es una imperiosa necesidad la búsqueda de espacios vitales, la expansión y el control del territorio para asegurar la fuerza de trabajo y el control de las relaciones de intercambio con otros. De esta manera, el eje articulador de la propuesta educativa intercultural bilingüe, debe ser la historia de los pueblos, su saber acumulado a lo largo de la historia en conjunción con la cultura y los saberes convencionales. Los mitos, leyendas, costumbres y símbolos de las culturas originarias constituyen los instrumentos que abren las posibilidades de la fusión de horizontes. De este modo, la interculturalidad pude contribuir eficazmente a la consolidación de la identidad cultural propia de los sujetos interactuantes en la perspectiva de su actuación como sujeto protagónico, en la construcción de un Estado pluriétnico, pluricultural y plurilingüe. Dicho en otros términos, será una práctica de la interculturalidad, del pluralismo lingüístico y cultural.

## Enfoque Comunicativo

Si bien el método cognitivo demostró incapacidad para la enseñanza de una segunda lengua, apareció la teoría lingüística chomskiana que significó la proyección de la especulación lingüística en sentido prospectivo.

Por ello, indicamos que el enfoque comunicativo se refiere más que todo, a que la lengua es ante todo, un instrumento de comunicación y no estructuras gramaticales. En este sentido, el método prioriza la enseñanza de segundas lenguas, donde persigue la comunicación en un contexto social terminado.

De esta manera, la enseñanza de L2 debe centrarse en la comunicación, es decir en el acto del habla, en el aprendizaje debe primar las funciones comunicativas del lenguaje sobre la gramática con base pedagógica, que como su denominación indica, no debe responder a un marco teórico doctrinal sino debe ser ecléctico para aprender bien la pronunciación, el léxico, la sintaxis, que son los medios para conseguir el objeto de la comunicación interpersonal.

Al respecto Sánchez, 1987:26[3], señala que el método comunicativo debe perseguir lo siguiente:

3 Sánchez, 1987:26

- Selección de los contextos o áreas temáticas de los cuales se realizan determinadas funciones lingüísticas.
- Selección de los registros lingüísticos mediante los cuales se llevan a cabo funciones lingüísticas concretas.
- Selección del vocabulario exigido para cumplir el proceso de enseñanza.
- Identificación de las implicaciones gramaticales que exige el uso comunicativo de la lengua a enseñarse como los aspectos morfológicos y sintácticos.
- Identificación de los niveles fonéticos y fonológicos que ofrece el uso oral de la lengua en un contexto comunicativo a fin de aplicar en la cadena hablada.
- Identificación de los problemas ortográficos que plantea el uso de la lengua escrita.
- Identificación y descripción de los problemas específicos que se presentan en los niveles del lenguaje, comparando la lengua que se enseña con la propia de quienes aprenden.
- Selección y estudio de los problemas semánticos derivados de factores no lingüísticos, en relación con el contexto de quienes aprenden una segunda lengua.

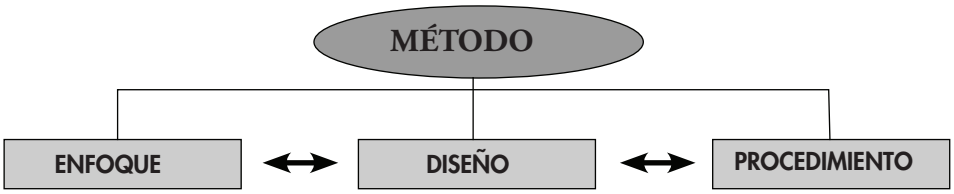
Por estas características que ofrece el enfoque comunicativo, aplicamos este método para el proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma aymara en la Escuela Nacional de Salud. Obtuvimos buenos resultados en el aprendizaje del idioma como instrumento de comunicación, además nos apoyamos en el método de Grupos de Aprendizaje Cooperativo GAC, modelo que consiste en formar grupos heterogéneos de educandos para encarar mejor el proceso de enseñanza-aprendizaje del aymara, porque entre estudiantes se cooperan mutuamente para aprender el idioma.

Estas consideraciones teóricas-prácticas y metodologías de aprendizaje las hemos tomado en cuenta para enseñar mejor -con estrategias renovadas- el idioma aymara a los profesionales de salud durante 5 meses, en la Escuela Nacional de Salud dependiente del Ministerio de Salud y Deportes. Asimismo, debemos indicar que cada concepto tiene su importancia, nos ofrece un direccionamiento adecuado sobre la planificación lingüística para aplicar las estrategias y metodologías, donde la planificación está acorde con la ciencia lingüística, ello, nos ha permitido enseñar el idioma como instrumento de comunicación básica en corto tiempo, a quienes utilizaran el idioma aymara con sus pacientes a fin de evitar las interferencias comunicativas.

## Sistematización de la práctica docente

La sistematización de la experiencia docente en la Escuela Nacional de Salud adopta las teorías metodológicas de Anthony, consistente en tres aspectos fundamentales: enfoque, diseño y procedimiento: El enfoque comprende básicamente dos aspectos fundamentales: las teorías acerca de la naturaleza de la lengua y el estudio de las teorías de aprendizaje. El diseño comprende la determinación de objetivos, contenidos, método, materiales, rol docente, rol del estudiante y evaluación. El procedimiento comprende la o las técnicas a utilizarse en el proceso de la enseñanza y aprendizaje de idiomas como L2.

Una sinopsis de lo expresado se puede esquematizar de la siguiente manera:




Este enfoque proviene de Finnocchiaro y Brumfit (1983) quienes proponen el método conformado por tres componentes:

Enfoque con dos componentes: a) una teoría sobre la naturaleza de la lengua que a su vez comprende: descripción de la naturaleza de la competencia lingüística y descripción de las unidades básicas de la estructura lingüística b) una teoría sobre la naturaleza del aprendizaje de una lengua, que a su vez

comprende la descripción de los procesos psicolingüísticos y cognitivos del aprendizaje de una lengua, y descripción de las condiciones que permiten el uso con éxito de estos procesos.

El segundo punto se refiere a la planificación del programa conocido también como diseño, y comprende: a) los objetivos generales y específicos del método. b) un método del programa; c) tipos de actividades de aprendizaje; d) los papeles del alumno; e) los papeles del profesor; f) el papel de los materiales de la enseñanza. Y, finalmente tenemos el procedimiento, que comprende básicamente: técnicas, prácticas y conductas de clase observadas cuando se utiliza el método.

## Bibliografía


AUSUBEL, David
1963 **Teorías de aprendizaje significativo**.

AMODIO, Emanuele
1989 **Educación, escuela y culturas indígenas**. UNESCO

BOLETÍN DE TECNOLOGÍA DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN
2002 La Paz

BOLIVIA, leyes, decretos, etc.
1994 **Ley de la reforma educativa**.

CALDERÓN, Pérez Mavilo
1999 **Teorías y aplicaciones básicas del constructivismo**. Lima: San Marcos.

CASSANI, Daniel y otros
2000 **Enseñanza del lenguaje**. Madrid: Aguilar

CHOMSKI, Noam
1975 **Aspectos de la sintaxis**. Madrid: Aguilar

FLORES, Marcos
1992 **Métodos de enseñanza aprendizaje**. Edson Marcos.

FREIRE, Pablo
1981 **Pedagogía del oprimido**. México: Siglo XXI

GÓMEZ, B. Donato
**Estrategias para fortalecer la EIB**. La Paz: IEB.

MARÍN, Francisco; Sánchez Jesús
1998 **Lingüística aplicada**. Madrid: Síntesis

PIAGET, Jean
1980 **Introducción al pensamiento aprendizaje**. Suecia

RUBIO, Ramona
1990 **Psicología del desarrollo**. Madrid: CCS

SÁNCHEZ PÉREZ A.
1987 **Método comunicativo**. Madrid: Síntesis.

ULIBER, Benito Alejandro
1987 **El nuevo enfoque pedagógico**. Lima: San Marcos

VALIENTE, Tereza
1993 **Didáctica de la lengua materna**. Ecuador: Abaya Yala

VIGOTSKY, Lev
2002 **La teoría de la psicología**. Rusia - Moscú

YUNG, Ingdrid
1998 **Las estrategias de educación bilingüe**. Puno: Alemana

ZUÑIGA, Madeleine
1998 **La educación bilingüe**. Lima: UNESCO

# Aymar arunak yatiqañani

## Multimedia interactivo para el aprendizaje de léxico básico del idioma aymara en contextos urbanos

*Zacarías Alavi Mamani - Edward Henrry Villlarroel Miranda*[1]

## Introducción

La enseñanza y el aprendizaje del aymara como segunda lengua (L2) aún no tienen claramente definidos ni establecidos sus fundamentos teórico-metodológicos, menos la aceptación ni consistencia en la complejidad sociolingüística de nuestro contexto. Sin embargo, el aprendizaje de esta lengua originaria es necesaria, hasta diríamos que es imprescindible. Las barreras comunicativas entre los hablantes y no-hablantes de esta lengua generan graves consecuencias en las relaciones comunicativas. Esto ocurre fundamentalmente en las relaciones sociales y laborales en las instituciones públicas y privadas. Es sugestiva la anécdota que contara don Juan de Dios Yapita hace algún tiempo atrás, respecto a lo sucedido con un aymara-hablante en una farmacia: El Sr. llega a una farmacia y le pide algún remedio contra la tos. "ujutak qull alxita". El farmacéutico le ofrece un colirio para los ojos. El solicitante le indica que no es para los ojos, sino contra la tos". Anécdotas como ésta son muchas, existen también en los estrados judiciales. Estas anécdotas nos muestran la imperiosa necesidad de una comunicación fluida en lenguas originarias, para evitar situaciones y consecuencias imprevisibles y hasta funestas.

Para la enseñanza y aprendizaje del aymara como L2 aún no tenemos materiales elaborados ni validados. En todo caso, sería ideal contar con una variedad de medios que faciliten el aprendizaje y lograr la eficiencia. Es pues muy difícil realizar el proceso de práctica docente, sin el concurso de dichos recursos que constituyen el nexo entre las palabras y la realidad. El material didáctico es una exigencia en todo proceso de enseñanza y aprendizaje, no solamente en la enseñanza de idiomas como L2, sino también en todo proceso de aprendizaje. En los hechos observamos que el empleo de algunos recursos didácticos se reduce al encerado, la tiza y el borrador como elementos indispensables y básicos en cualquier aula, con un docente frente a sus educandos ("a-lumnos"). Parece inexplicable la ausencia de mapas, carteles, revistas, periódicos, retroproyectoras y otros equipos, en una era como en la que vivimos.

La utilización aún de metodologías tradicionales limita el salto y el avance hacia la eficiencia y la optimización de los aprendizajes de una lengua como L2. Lo dicho, lo constatamos en los pocos establecimientos donde tiene lugar la incipiente motivación por enseñar y aprender la lengua originaria aymara. Está aun vigente el uso del método gramatical-traducción (en forma de apoyo explicativo), el método directo, el audio-oral y otros en la enseñanza y aprendizaje del aymara como L2. Pareciera que la información pedagógica-didáctica-metodológica estuviera ausente en la misma formación inicial docente, junto a la elaboración y uso de los materiales educativos, los cuales estarían reflejando esa ausencia en la difícil situación del proceso docente educativo.

En su generalidad, los maestros conocen la lengua aymara, pero la competencia comunicativa y la competencia lingüística son bastante limitadas. Lo dicho nos induce a pensar, qué poca o ninguna claridad existe acerca de la naturaleza de la lengua y de las unidades básicas de la estructura lingüística. La concepción teórica sobre la naturaleza del aprendizaje de la lengua como L2 es otro aspecto ausente en el proceso docente educativo. Los principios de aprendizaje de una L2 son imprescindibles para la enseñanza y aprendizaje de segundas lenguas, en el entendido de que no se puede abstraer al sujeto aprendiz que tiene sus características individuales y su estilo de aprendizaje, encaminado al desenvolvimiento en la interacción social en la comunidad lingüística.

A nivel de planificación áulica, también está ausente la explicitación de los objetivos que orienten el proceso de la enseñanza y el aprendizaje de la L2. Referente a la selección de los contenidos podemos señalar, que por lo general, consiste en una lista de elementos y construcciones gramaticales y vocablos, en muchos casos, sin la pertenencia cultural ni lingüística. Los roles tanto de los aprendices como del docente, tienen una orientación basada en la corrección gramatical, la pronunciación y la repetición de una larga lista de palabras sueltas. Consecuentemente, las actividades de la enseñanza se centran también en la corrección gramatical.

1 Instituto de Estudios Bolivianos

En general, estas y otras situaciones problemáticas, generan limitaciones en el uso de estrategias metodológicas en la enseñanza y el aprendizaje del aymara como L2. Junto a actitudes poco tolerantes y visionarias al desarrollo de las lenguas originarias dentro de la diversidad lingüística y cultural del país. Así por ejemplo, algunos sectores del magisterio urbano se muestran reacios a la enseñanza de idiomas nativos. Lo mismo ocurre con los padres de familia, según ellos, el aymara no es necesario en la educación, "eso sabemos", "dicen" además, el aymara de la reforma no es nuestro aymara, es muy difícil, expresan muy puntualmente (Alavi, 2002-03).

La enseñanza del aymara en educación superior, se caracteriza por dos tendencias más o menos marcadas. La primera que parece ser la predominante se configura como: arsunak unancht'awi (expresiones fundamentales), aruskipawi (diálogos), aru thakhi qhananchaña (orientaciones gramaticales) yatinta (ejercicios), Arunaka (vocabulario), arsunaka (expresiones), arsuñ yatinta (ejercicios de pronunciación) (Chávez et. al,, 2003). En esta misma línea se inscribe otro procedimiento y se caracteriza por la siguiente presentación: Área de Fonología; Área de Morfología; Área de Morfosintaxis; Sintaxis y Léxico Semántico (Mamani, 1999). La segunda tendencia de enseñanza de idiomas se caracteriza por el énfasis en las expresiones comunicativas seguida de una explicación gramatical (Yapita, 1994). La primera tendencia tiene una fuerte inclinación al enfoque estructuralista aunque no exclusivo. La segunda, se fundamenta en las bases de la teoría funcional con una orientación encaminada a las formas expresivas y comunicativas. Desde la perspectiva metodológica, la primera tiene una fuerte dosis estructural, y la segunda, se podría catalogar como cuasi-comunicativa con cierta tendencia al salto comunicativo.

De los facto-perceptibles, se establece claramente el problema central de la enseñanza y el aprendizaje del aymara como segunda lengua en entornos urbanos. Y el objeto de estudio de la metodología y los medios educativos innovadores en la enseñanza del aymara como segunda lengua en contextos urbanos y en sus diferentes estamentos y grupos etarios. A su vez, esto genera un abanico de situaciones y compleja composición de sujetos aprendices

En atención a las situaciones problemáticas, se propone el logro de los siguientes objetivos:

- Desarrollar una multimedia interactiva y material educativo, como estrategia de auto-aprendizaje del idioma aymara para los niños/as de entornos urbanos.
- Promover la utilización de materiales educativos multimedia, para el proceso de auto-aprendizaje del idioma aymara como L2, en los establecimientos educativos a través del enriquecimiento del léxico aymara en la perspectiva del desarrollo de la comunicación.
- Integrar NTIC'S en el currículum como estrategia de aprendizaje y enseñanza de la lengua aymara como L2.

Nuestro estudio se delimita al espacio socio-geográfico de contextos urbanos de la ciudad de La Paz, en una perspectiva sincrónica y cultural y lingüísticamente restringida al aymara como lengua segunda.

## Fundamentación teórica

Nuestro estudio se fundamenta en el enfoque comunicativo, a pesar de sus diferentes versiones y sus diferencias teóricas. El enfoque comunicativo tiene un común denominador, que es el modelo comunicativo de la lengua y de un uso, que busca aplicar este modelo en el sistema de enseñanza, en los materiales, en los roles y conductas del profesor y del educando, y en las actividades y técnicas de clase. A continuación se presenta una breve explicación de la forma y las características teóricas y metodológicas (Alavi, 2005).

### Teoría lingüística

El estudio se fundamenta en dos teorías que consideramos básicas en la enseñanza y aprendizaje de una segunda lengua. El primer fundamento hace referencia a la *teoría de la naturaleza de la lengua*. El principal sustento teórico señala que "la naturaleza de la lengua es que la lengua es comunicación". Consecuente con este principio, el objetivo de la enseñanza de la lengua es desarrollar la "competencia comunicativa" (Hymes, 1972). Los dos principios del sustento teórico se apoyan en la teoría de la competencia de Chomsky. Así, la teoría Lingüística se ocupa principalmente del hablante-oyente ideal en una comunidad de habla completamente homogénea. Este hablante-oyente ideal conoce la lengua perfectamente y no se ve afectado por condiciones gramaticalmente irrelevantes como: limitaciones en la memoria, distracciones, cambios de atención e interés, y errores, cuando aplica su conocimiento de la lengua en una producción concreta (Chomsky, 1965:3). Para Chomsky, lo fundamental de la

teoría lingüística es caracterizar las habilidades abstractas de los hablantes que les permiten producir oraciones correctas desde el punto de vista gramatical. Sin embargo, no faltan críticos como Hymes que sostiene que esta visión era estéril, que la teoría lingüística debía ser entendida como parte de una teoría más general que incorporaba la comunicación y la cultura. Hymes sostenía: una persona que consigue competencia comunicativa ha adquirido tanto el conocimiento como la habilidad para usar la lengua en diferentes situaciones y propósitos en su contexto social (Hymes, íbid). En esta línea se inscriben muchos teóricos como Brunfitt y Jonhson (1979); Savignon (1983); Hymes y otros (1972); Halliday (1975), entre otros. Halliday nos señala la importancia del estudio lingüístico en lo referente a la descripción de los actos del habla y de los textos. Es sabido, que el estudio de la lengua pone al descubierto todas las funciones del lenguaje y los componentes del significado" (1970:145). Los aportes de Halliday sobre la competencia comunicativa describen siete funciones básicas que realiza el lenguaje cuando los niños aprenden su primera lengua:

- la función instrumental: usar la lengua para conseguir algo
- la función reguladora: usar la lengua para controlar la conducta de otros
- la función interactiva: usar la lengua para crear una interacción con otros
- la función personal: usar la lengua para expresar sentimientos y significados personales
- la función heurística: usar la lengua para aprender y para descubrir
- la función imaginativa: usar la lengua para crear el mundo de la imaginación
- la función representativa: usar la lengua para comunicar información (Halliday, ibid).

La teoría lingüística sobre la enseñanza comunicativa de la lengua tiene una base teórica de gran riqueza, que los estudios sintetizan en los siguientes puntos:

- "la lengua es un sistema para expresar el significado
- la función principal de la lengua es la interacción y la comunicación
- la estructura de la lengua refleja sus usos funcionales y comunicativos
- las unidades fundamentales de la lengua no son solamente los elementos gramaticales y estructurales, sino las categorías de significado funcional y comunicativo tal como se manifiestan en el discurso" (Halliday, íbid). Nuestro autor caracteriza cuatro dimensiones de la competencia comunicativa[2]: competencia gramatical, competencia sociolingüística, competencia discursiva y competencia estratégica. Al respecto, Lomas amplía estas dimensiones, con: la competencia lingüística, competencia estratégica, competencia semiológica, competencia literaria, competencia textual o discursiva y competencia sociolingüística, (1999). Viendo estas diferencias, más bien se establece la complementariedad y la inclusión de unos a otros.

**Teoría sobre el aprendizaje**

En lo referente a las teorías de aprendizaje nos adscribimos a Richards Rodgers, las resumimos en los siguientes elementos:

- el principio de la comunicación: que se refiere a las actividades de comunicación real, la cual promueve el aprendizaje
- el principio de la tarea: la utilización de la lengua en las actividades o la realización de tareas significativas optimizan el aprendizaje
- el principio del significado: la lengua es significativa cuando el estudiante encuentra la ayuda necesaria en el proceso de aprendizaje (Richards, 1998).

Por tanto, las actividades se seleccionan de acuerdo con el grado en el que se consigue que los estudiantes usen la lengua de manera significativa y real (no practicando mecánicamente las estructuras de la lengua). Existen diversas versiones sobre las teorías de aprendizaje. Así, Krashen considera, que

2 Las cuatro competencias comunicativas respectivamente se refieren: la competencia gramatical se refiere a la competencia lingüística de N. Chomsky, es el dominio de la capacidad gramatical y léxica. La competencia sociolingüística se refiere a la comprensión del contexto social en el que tiene lugar la comunicación, incluyendo la relación entre los distintos papeles sociales, la información que comparten los participantes y la finalidad de la comunicación en su interacción. La competencia discursiva se refiere a la interpretación de los elementos individuales del mensaje a partir de sus conexiones y de cómo se representa el significado en relación con todo el discurso o texto. La competencia estratégica se refiere a las estrategias que los participantes emplean para iniciar, terminar, mantener, corregir y reconducir la comunicación.

la adquisición es el proceso básico que permite alcanzar el dominio de la lengua, y lo distingue del aprendizaje. La adquisición se refiere al desarrollo inconsciente al sistema de la lengua objeto como consecuencia de usar la lengua para comunicarse. El aprendizaje es la representación consciente del conocimiento gramatical que resulta de la enseñanza, y que no lleva a la adquisición. Es el sistema adquirido el que ponemos en juego para crear enunciados en el uso espontáneo de la lengua. El sistema aprendido sólo puede servir como una guía de la producción del sistema adquirido. Krashen y otros teóricos de la adquisición de segundas lenguas, generalmente señalan que el aprendizaje de la lengua se produce mediante el uso comunicativo de la lengua, más que practicando las destrezas lingüísticas. En las diferentes versiones del enfoque comunicativo Johnson (1984) y Littlewood (1984) señalan un modelo basado en el aprendizaje de destrezas. De tal modo, que la adquisición de la competencia comunicativa en una lengua es un ejemplo del desarrollo de las destrezas

El aspecto cognitivo incluye la internalización de planes para crear conductas apropiadas. En cuanto al uso lingüístico, estos planes derivan principalmente del sistema lingüístico. Incluyen reglas gramaticales, procedimientos para la selección de vocabulario y convenciones sociales que regulan el habla. El aspecto de conducta incluye la automatización de estos planes de forma que pueden convertirse en realizaciones fluidas en tiempo real. Esto ocurre principalmente a través de la práctica, al convertir los planes en realizaciones, (Littlewood, 1984:74).

Como se puede constatar, en esta visión se da importancia a la práctica como medio para desarrollar las destrezas comunicativas.

**Micro-planificación curricular**

La planificación de la práctica docente en la perspectiva comunicativa no recomienda el establecimiento de objetivos preestablecidos para el aprendizaje de idiomas como L2. Sin embargo, dado precisamente que las necesidades, las expectativas y los intereses de aprendizaje de los estudiantes son particulares, es que ameritan una negociación. La atención a estas particularidades se puede describir en función de las destrezas de comprensión y expresión tanto oral como escrita, por supuesto en una perspectiva comunicativa en aras de reflejar aspectos específicos de la competencia comunicativa en sus diferentes dimensiones comunicacionales del desarrollo lingüístico y comunicativo, dos aspectos diríamos, inseparables.

**Programación curricular de aprendizaje**

El análisis sobre la naturaleza del programa tiene particular importancia en la enseñanza comunicativa de la lengua. Así por ejemplo, lo nocional-funcional especifica las categorías semántico-gramaticales: frecuencia, movimiento, posición, etc. y las categorías de función comunicativa que los estudiantes necesitan expresar. En el presente caso, los objetivos programáticos en L2 estuvieron muy relacionados con las necesidades comunicativas relacionadas con el desempeño laboral de los funcionarios de Salud, los temas de interés fueron: la identificación personal, procedencia, dolencias, alimentación, medicamentos, etc. Las funciones lingüísticas, estuvieron dadas para describir algo, pedir información, expresar acuerdos y desacuerdos. Las nociones usadas para la comunicación por ejemplo son: tiempo, frecuencia y duración, además del vocabulario y de la gramática que se necesita como parte de esta experiencia

Tomamos como partida algunas tareas con el uso de los interrogativos y los sufijos de pregunta, en la búsqueda de información, aclarar dudas, tomar notas, presentar mensajes en forma oral o escrita, etc. Las tareas expresivas y comunicativas reclaman situaciones tan diversas como complejas de las situaciones de la vida comunicativa cotidiana. Estas situaciones constituyen los medios a través de los cuales se realiza la interacción del estudiante con las destrezas comunicativas. Como quiera que exista una flexibilidad en la determinación de objetivos, esto tiene correlación con la flexibilidad en la programación previa. Atendiendo las actividades precomunicativas y comunicativas, nosotros esbozamos nuestra programación para ser más cuidadosos y sistemáticos en la producción del multimedia que sí, sigue una lógica sistemática. Consideramos también que la iniciación del aprendizaje de un idioma como L2 con niños y niñas exige tanto su aspecto lógico como psicológico, tomamos una posición algo intermedia entre estas dos exigencias, sin descartar la posibilidad de que el propio educando pueda dar pautas en concordancia a sus propias necesidades de aprendizaje, sus recursos comunicativos y el ritmo de aprendizaje deseado.

**Actividades de enseñanza y aprendizaje**

Entre las actividades de aprendizaje encontramos una rica variedad de ejercicios y actividades compatibles con el enfoque comunicativo. Esta variedad de situaciones de aprendizaje son propicias para el desarrollo de las competencias comunicativas, en una relación de interacción social en la comunidad

linguo-cultural. Estas situaciones propician la participación activa de los sujetos aprendices, a través del intercambio de información, la negociación de significados e interacción con la comunidad de hablantes. A parte de las situaciones que promueven tareas, también adoptamos algunas de las actividades comunicativas funcionales como, las actividades de comunicación funcional y actividades de interacción social. Las actividades de comunicación funcional incluyen tareas como: la comparación de dibujos anotando sus similitudes y diferencias, el desarrollo de un orden secuencial en una serie de dibujos, la búsqueda de los elementos que faltan en un mapa o dibujo, la comunicación de un participante detrás de una pantalla a otro participante dando instrucciones para hacer un dibujo o completar un mapa o una figura humana, y la resolución de problemas a partir de una información compartida. Las actividades de interacción social incluyen sesiones de conversaciones, simulaciones, representaciones y debates (Richards, 1998).

**El rol del estudiante de una L2 en el enfoque comunicativo**

El énfasis siempre está en los procesos de comunicación más que en el conocimiento de las estructuras lingüísticas. El educando asume el rol negociador dentro de su grupo, de los procedimientos, de la selección de las actividades, en una actitud de la búsqueda de situaciones de aprendizaje significativo e independiente. Esto es asumir la libertad de poner en práctica sus propias ideas sobre, cómo debería ser la enseñanza y el aprendizaje. Seleccionar sus materiales de estudio o de aprendizaje, deciden las formas de organización en el aula o extra aula de aprendizaje individual e interaccional. Normalmente no hay texto, no se presentan las reglas gramaticales, no hay una organización de aula impuesta, los alumnos se relacionan principalmente entre ellos más que con el docente y no hay corrección de errores. El carácter cooperativo del aprendizaje promovido por el enfoque comunicativo, también resulta desconocido por los participantes. Los teóricos de este enfoque recomiendan que los alumnos aprendan a aceptar que el fracaso de la comunicación es una responsabilidad conjunta y no de cada hablante por separado. De la misma forma el éxito de la comunicación es también algo compartido (Richards, 1998: 80).

**El rol del docente en el enfoque comunicativo**

El docente tiene dos roles fundamentales: facilitador del proceso de comunicación entre todos los participantes en la clase y entre estos participantes y las distintas actividades como las situaciones que se presentan o en la creación de estas. Otro rol es actuar como participante independiente dentro del grupo de enseñanza y aprendizaje. Estos roles derivan otros secundarios, primero como: organizador de curso, esto se considera como un recurso; y en segundo lugar, como guía de los procedimientos y de las actividades de la clase. Un tercer rol es el de investigador y alumno, con muchas posibilidades de contribuir con su conocimiento, habilidades y experiencia sobre la naturaleza del aprendizaje y las capacidades organizativas (ibíd).

## Técnicas y procedimientos

Buscamos una variedad de actividades de aula y de tipos de ejercicios en atención a los principios comunicativos que pueden aplicarse para la enseñanza de cualquier destreza lingüística, en cualquier nivel; entre estos procedimientos utilizamos:

- Actividades de grupo, juegos, simulaciones, presentación de un diálogo breve o a veces varios diálogos cortos, un debate sobre la función y la situación: las personas, los papeles, el entorno, el tema y la formalidad o la informalidad de la lengua por la función y la situación
- Práctica oral de cada enunciado del diálogo que se presente
- Preguntas y respuestas sobre el tema y la situación de diálogo
- Preguntas y respuestas relacionadas con la experiencia personal del estudiante
- Estudio de expresiones comunicativas básicas del diálogo
- Generalizaciones o reglas que subyacen en la expresión funcional o en la estructura
- Actividades de reconocimiento e interpretación
- Actividades de producción oral, actividades comunicativas
- Copia de los diálogos o textos
- Ejemplos relacionados con las tareas de la casa, si las hay
- Evaluación del aprendizaje (solamente oral), por ejemplo: ¿cuál es tu nombre?

¿Cómo pedirías a un amigo…..? ¿Cómo me pedirías a mí que ….( Finnochiaro, 1983: 107-108).

Finalmente los procedimientos se adecuan a las actividades comunicativas:

Actividades pre-comunicativas: actividades estructurales y actividades cuasi comunicativas; y actividades comunicativas: actividades de comunicación funcional y actividades de interacción social.

## Consideraciones sobre el multimedia educacional

En los últimos años hemos sido testigos de un espectacular desarrollo tecnológico que nos ha llevado a la creación de nuevas herramientas tecnológicas en el campo de la enseñanza de lenguas. En este sentido, utilizar el computador para apoyar el aprendizaje, lo que significa incorporar nuevos recursos al aula para el aprendizaje del aymara como L2. Este medio utilizado con estrategias y metodologías apropiadas puede facilitar el proceso de enseñanza-aprendizaje. Es así que la implementación de programas educativos multimedia (programas que incorporan audio, imagen y video), dentro el aula, pueden apoyar de manera significativa durante todo el proceso del aprendizaje de segundas lenguas. Siguiendo esta lógica, se desarrollaron programas multimedia interactivos para el aprendizaje de lenguas como TELL ME MORE y otros. Sin embargo, esta tecnología aún no ha sido desarrollada para lenguas con índices de hablantes minoritarios, por lo que corresponde a nuestros profesionales desarrollarla.

Por otro lado, desarrollar toda una metodología para el aprendizaje de idiomas como segunda lengua, es un proceso bastante complejo y largo, por lo que debemos partir de desarrollar programas especiales y específicos para el aprendizaje de los distintos niveles de la lengua meta. Por consiguiente, el actual trabajo que desarrollamos, es un multimedia interactivo para el aprendizaje de léxico básico de la lengua aymara como segunda lengua. Este instrumento coadyuvará al maestro de aymara como L2, a introducir al estudiante en el mundo de las palabras del idioma aymara.

> "Las nuevas tecnologías de la información y comunicación como el computador e Internet y sus materiales de aprendizaje virtud y digital como software educativo, software de productividad y la diversidad de servicios de Internet, pueden constituirse en buenos aliados de una pedagogía activa, en buenos socios de aprendizajes constructivos y significativos. Todo depende de cómo, para qué, cuándo, con qué y por qué utilizamos la tecnología en el aprender. Todo depende de las metodologías, de su integración curricular y su uso, todo depende de que percibamos estas tecnologías como nuevos medios de apoyo al aprender como medios con un potencial poderoso para la construcción de conocimientos." (Sánchez, 2001:2).

> "Utilizar el computador, los multimedios e Internet para apoyar el aprender, significa incorporar nuevos recursos al aula. Medios que cuando son utilizados con estrategias y metodologías apropiadas, facilitan y flexibilizan el pensamiento del aprendiz. Medios que pueden expandir las potencialidades de la mente de los aprendices. Metamedios que no sólo procesan información, sino que además utilizan fluidamente símbolos e imágenes para facilitar la construcción del aprender". (Sánchez, 2001:46)

Aprender vocabulario, responde a la necesidad básica y esencial para aprender y entender el significado de las palabras de un idioma.

> "… situados en la realidad de la clase de lengua, en esa aula en que cada día los profesores nos enfrentamos al desafío de hacer comprender, de hacer aprender, la enseñanza de léxico constituye una tarea primordial e ineludible" (Siles:1995: 149)

Para enseñar palabras una primera reflexión nos revela sin duda que hay dos situaciones principales: una se da, cuando el profesor presenta un número de vocablos más o menos afines, y la otra, cuando se ofrecen en un texto.

### Software educativo

Podemos definir como software educativo a "Programas para computadora elaborados con fines didácticos". Dicho de otra manera también informal, es aquello que convierte a la computadora común, de una máquina de propósito general, a una máquina para fines educativos.

### Ventajas del Software Educativo

El uso de Software Educativo tiene las siguientes ventajas:

**Elevar el desempeño académico**

El uso apropiado puede mejorar el desempeño académico substancialmente.

**Enriquecer el menú de recursos de enseñanza que el educador tiene**

Por naturaleza, un buen maestro, tiende a utilizar todos los recursos disponibles para favorecer su enseñanza. El uso del software educativo representa una excelente alternativa para la variación del estímulo, porque ofrece una amplia gama de posibilidades didácticas, a través de un creciente número de productos de todos tipos.

**Ofrecer un medio ágil para la consulta**

Se puede tener acceso a un gigantesco universo de información que está accesible de una manera ágil y simple. Algunos ejemplos en esta materia son: las enciclopedias, atlas y diccionarios disponibles en CD ROM o Internet, los cuales además del acceso fácil pueden ofrecer información muy actualizada.

**Guiar al educando en su proceso de aprendizaje**

Al igual que los libros, pero con la ventaja de interactividad y multimedia, ciertos títulos del software educativo pueden servir como herramienta de autoestudio, pues son capaces de guiar al alumno paso a paso, en la enseñanza, ejercitación y evaluación, ofreciendo una alternativa viable para el autoaprendizaje.

**Ayudar al monitoreo del desarrollo académico**

Una de las tareas más difíciles para todo educador es, monitorear adecuadamente el desarrollo de todos sus alumnos. El software educativo puede contribuir, permitiendo un mecanismo accesible para observar el desarrollo del proceso educativo de grupos e individuos, favoreciendo la detección de atrasos.

**Motivar al alumno**

Casi todos los educandos encuentran en la computadora un elemento atractivo. Esto puede ser aprovechado por los maestros para estimular en el alumno el interés por su materia, a través del uso de la computadora.

**Evaluar**

Permite la evaluación, ya sea para reforzar el conocimiento del educando, o para evaluar formalmente su desempeño académico.

**Solventar insuficiencia de recursos humanos para la enseñanza**

Actualmente, sobre todo en lugares alejados de los centros urbanos, el problema de recursos humanos para la docencia es crítico, como consecuencia, la oferta educativa en esos sitios es débil o nula. El software educativo puede contribuir a reducir esta problemática, ofreciendo al educando medios para desarrollarse aún con este tipo de limitantes.

## Concretización del programa

**Aymar Arunak Yatiqañani** es un programa multimedia destinado a niños entre los 4 a 9 años que aprenden aymara como segunda lengua en contextos urbanos, y que puede ser utilizado como material de refuerzo dentro y fuera del aula.

El personaje principal del programa es JAWIRA, un profesor de edad avanzada que nos presenta varios campos léxicos por los cuales podemos acceder al aprendizaje de vocabulario básico y sencillo, además de actividades de refuerzo como son los juegos interactivos de relacionamiento de parejas, el ahorcado, crucigramas, etc.

Una de las características en las que se basa el programa, es que combina elementos lúdicos y didácticos, es decir, aprovechando el interés innato de los niños y niñas por el juego, podemos estimular el deseo de aprender divirtiéndose con juegos interactivos de relacionamiento de parejas y otros.

Por otro lado, se constituye en un elemento muy adaptable como material de apoyo fuera del aula, de aymara como segunda lengua.

## Contenidos lingüísticos

Los contenidos lingüísticos que presenta el programa multimedia AYMAR ARUNAK YATIQAÑANI están estructurados para que el niño que aprende el aymara como segunda lengua, entre en contacto con un

lenguaje sencillo y natural. Para este cometido, hemos dividido los contenidos en 9 campos temáticos que se detallan a continuación:

1.-Janchisan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los nombres de nuestro cuerpo.*

2.- Isinakan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los nombres de la ropa.*

3.- Wila masisaru uñt'añani

*Conoceremos a la familia.*

4.- Jakhuwinakat yatiqañani.

*Aprendamos los números.*

5.- Saminakan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los colores*

6.- Uywanakan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los nombres de los animales.*

7.- Manq'añanakan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los nombres de los alimentos.*

8.- Utan yawinakapan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los nombres de las cosas de la casa*

9.- Pachan sutinakap yatiqañani.

*Aprendamos los nombres de las estaciones.*

Estos contenidos lingüísticos están divididos en tres categorías:

- **Lenguaje activo.** Formado por aquellas palabras que los niños pueden llegar a dominar en un tiempo mínimo
- **Lenguaje receptivo.** Formado por expresiones básicas con las que el niño se va familiarizando.
- **Lenguaje adicional.** Formado por instrucciones y órdenes para realizar las actividades.

Finalmente, la aplicación didáctica puede ser empleada como material complementario para la enseñanza de aymara como L2, y los temas o campos léxicos que contiene, pueden ser tratados en el orden en que el docente considere lo mas adecuado.

## Bibliografía

ALAVI, Zacarías
2005 *"Estrategias da aprendizaje de idiomas nativos en contextos urbanos"*. En: **Memorias del Congreso Internacional de EIB**. Cochabamba: UMSS

RICHARDS, J. C.; RODGERS, T. S.
1998 **Enfoque y métodos en la enseñanza de idiomas**. Madrid: Cambridge University.

SALINAS, Jesús
*2004* **Tecnologías para la educación. Diseño, producción y evaluación de medios para la formación docente**. Madrid: Alianza.

SANCHEZ Ilabaca, Jaime
*1993* **Software educativo, informática educativa**. Santiago: Universitaria.
2001 **Aprendizaje visible, Tecnología invisible**. Santiago de Chile: Dolme.

VIGOTSKY, L.S.
1991 *"Interacción social y desarrollo del lenguaje"*. En: **Aprendizaje y proceso de alfabetización: El desarrollo del lenguaje hablado y escrito**. España: Paidos.

# La pragmática en los enunciados aymaras y su efecto en el discurso

*Mario Palabra Uscamayta - René Saico Carvajal*

## Introducción

Cada cultura alrededor del mundo, tiene sus particularidades lingüísticas en todos los niveles y es lo que caracteriza a cada una de ellas. Específicamente nos referimos a sus expresiones verbales y orales empleadas por sus hablantes para referirse a las diferentes situaciones cotidianas y a diferentes comportamientos particulares de los mismos.

En este caso, el estudio hace referencia al discurso del hablante aymara, desde una perspectiva pragmática.

De acuerdo a la concepción del mundo andino, el idioma aymara ha ido considerándose como una lengua ritual, combativa, romántica y en muchos casos, con un alto grado de semanticidad en sus enunciados, sumergiéndose de esta forma, en un mundo abstracto y mitológico.

La situación y los sujetos juegan un papel importante en un estudio como el que se presenta, debiéndose éstos al modo de comportamiento respecto a los actos realizados en dicha situación.

Nos abocaremos al campo pragmático por su interés y relevancia, basándonos en diferentes teorías que serán parte fundamental de nuestro tema.

Sin embargo, antes de abordar este tema, cabe mencionar algunos estudios que se realizan o pretenden realizar desde el punto de vista pragmático, en lo que atañe la ciencia lingüística, por eso, cuando se habla del análisis de enunciados o textual, es muy amplio y variado, además cada quien puede dar un punto de vista diferente, es decir, pueden practicarlo los: críticos literarios, sociólogos, antropólogos, historiadores, etnohistoriadores, periodistas, lingüistas, etc. De esa manera, dentro de la lingüística se pueden citar a diferentes autores como Van Dijk, 1972, quien va más allá de los límites de la lingüística frasal, Greimas, 1983 y Levi-Strauss, 1985, quienes profundizan el análisis funcional y estructural del relato, pero todos ellos, se han interesado por los factores que intervienen en todo acto comunicativo y el modo, como los diversos grupos interactúan, de ese modo, podemos llegar a dar una interpretación y descripción de la disciplina pragmática que en primera instancia sería:

> … La pragmática lingüística tiene como objeto de estudio las relaciones que existen entre las expresiones de lengua natural, los participantes en el proceso comunicativo y el contexto o situación de comunicación….[1]

Por lo tanto, sin duda, la pragmática es un subcampo de la lingüística. Es el estudio del modo en que el contexto influye en la interpretación del significado. El contexto debe entenderse como *situación*, ya que puede incluir cualquier aspecto extralingüístico. La pragmática toma en consideración los factores extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje, esto es, todos aquellos factores a los que no se hace referencia en un estudio puramente gramatical[2]. Por lo tanto, su campo de estudio no se dirige solamente al estudio de la forma gramatical sino a otros ámbitos extralinguisticos, pero cuya influencia en la comprensión es fundamental, así por ejemplo, sabemos que una pregunta:

***q'ip aparapitasmati***

No es tal pregunta, sino una forma cortés de pedir a alguien que nos haga un favor, de esa manera la pragmática influye, sin duda, en la forma de construir oraciones, por lo que los elementos extralingüísticos desempeñan un papel importante dentro de lo lingüístico. En efecto, un enunciado o un texto se determinan por el contexto, no por la forma gramatical o verbal, son esos aspectos que influyen en la comprensión del lenguaje[3].

---

1 Alabaladejo, 1983
2 Bibliografia
3 Betuccelli, 1995

De ese modo, bajo los parámetros de la disciplina pragmática el estudio que a continuación desarrollamos, es un modelo de análisis de los enunciados y del discurso en el contexto aymara. Los enunciados que analizamos en este trabajo son partes o fragmentos de un discurso, por lo que reunidos formaran un texto o discurso. Asimismo, el discurso que estudiamos en el presente trabajo es de carácter político. Por lo tanto, nuestro objetivo es:

## Objetivo

El propósito principal de éste estudio es mostrar un modelo de análisis de los enunciados, y discursivo desde el punto de vista de la pragmática, el cual se somete a un análisis no tan riguroso y preciso, ni tan lingüístico, sino, toma diferentes aspectos situacionales o contextuales cuando ocurre el acto comunicativo, éste hecho, sin duda, es el que nos permite los principios de la pragmática.

## Justificación

La lingüística teórica tradicional en los últimos tiempos ha ido dejando el nivel de la gramática oracional, pues los modelos de análisis oracionales siempre estuvieron enmarcados en un estudio de sintaxis estricto, por tanto, creemos que tenemos que acostumbrarnos a un análisis lingüístico que no sea tan riguroso y tajante, ni tan exacto como el que querríamos, y al que estamos acostumbrados. De esa forma, cuando se trata de un análisis lingüístico a nivel oracional o textual pues se lo tiene que hacer mediante una teoría lingüística-textual que comprenda los tres tipos de relaciones semióticas: sintácticas, semánticas y pragmáticas, es precisamente en ésta última, donde se quiere abordar el enunciado y el texto, tomando en cuenta las relaciones que existen entre las expresiones de lengua natural, los participantes en el proceso comunicativo y el contexto de comunicación.

Entonces, de acuerdo a nuestro estudio, consideramos que en estos nuevos tiempos de cambios y transformaciones estructurales de la administración del país, los discursos políticos no podían quedar relegados, a tal punto, que, en los nuevos modos de uso del lenguaje, desde lo estratégico a lo comunicacional, existe una diversidad de elementos para su estudio. Por ello, es necesario dar a conocer los elementos pragmáticos que intervienen en un enunciado y, posteriormente, en un discurso aymara, para que la sociedad en su conjunto, identifique a los mismos en una conversación, elocución, discurso, etc.

## Desarrollo

### Análisis de los enunciados

La pragmática no se limita a los aspectos netamente lingüísticos, sino que hay bastantes otros que forman parte de su ámbito de estudio. Una definición de la pragmática puede ser la que se refiere a esta disciplina lingüística como aquella que trata del lenguaje asociado a su uso y a la acción en que ocurre. Entonces, los elementos pragmáticos principales que veremos son: los enunciados como unidad de estudio, el contexto referencia e inferencia, las implicaturas y las explicaturas, los actos del habla y las estrategias discursivas

### El significado de un enunciado en el nivel pragmático

Antes de abordar un enunciado cualquiera, debemos establecer la diferencia que existe entre el significado convencional y el significado contextual, por lo tanto, el significado que podemos percibir de un enunciado puede ser interpretado en dos niveles. En el primero, el significado convencional, hay un significado literal de un enunciado, que será estudiado por la semántica. En el segundo, el significado del hablante, hay un significado distinto del que se percibe superficialmente, es intencional y depende del acto en el que se produzca el acto de la palabra, dado por el contexto y situación en que ocurre la interacción comunicativa. Cada uno de estos significados se manifiestan según ciertas unidades lingüísticas, cuyo análisis es distinto según la especialidad lingüística que las aborde.

Un enunciado cualquiera, se refiere a un nivel de combinación de formas, por lo tanto es una unidad válida en distintos ámbitos lingüísticos. Asimismo, la frase, la oración, son fenómenos constantes y estables que proveen un significado, que se construye según las reglas de la sintaxis, atendiendo a los criterios de la gramaticalidad. Pero el enunciado engloba los términos anteriores situándose en el plano semántico como objeto de estudio, donde una actividad va acompañada de una serie de valencias alrededor de un proceso (verbo). Así, en el siguiente enunciado:

**Anux laruskiwa**
**Laruskiw anux**

Los enunciados anteriores, bajo el principio de la sintaxis son perfectamente coherentes y con un sentido cabal, pero si observamos el lado semántico será incoherente, superficial y fuera de la realidad. Entonces, para determinar esta clase de enunciados tendremos que observar y analizar la estructura como lengua natural, quienes o quien lo dice y en qué situación se producen éstos enunciados.

Por lo tanto, el enunciado es un concepto más propio de la pragmática, que tiene que ver con una situación enunciativa y está anclado a una unidad contextual. Puesto que es la unidad que más nos interesa, nos extenderemos en ella para definirla más ampliamente.

**Contexto, referencia e inferencia**

***Contexto***

El concepto de contexto es bastante conocido. En la lingüística tradicional no tuvo demasiada importancia, pero dentro de la pragmática cobra una relevancia especial, puesto que gracias a él podemos comprender infinidad de enunciados que de otra manera serían incomprensibles, como en el ejemplo. El contexto se define como las circunstancias de la realidad en las que se desarrolla un enunciado. Si lo comparamos con el teatro, se asemeja al escenario y a la trama, mientras que los enunciados son los diálogos. Sin embargo, el contexto es un concepto bastante amplio, puesto que se pueden distinguir distintos tipos, dependiendo del emisor y el receptor. Además, el contexto es uno de los elementos que forman parte del acto de comunicación junto con el emisor, receptor, mensaje, canal y código. Así, podríamos clasificar los distintos tipos de contexto en:

**Contexto social:** aquel que es propio de un grupo social y sólo se comprende dentro de dicho grupo.

**Contexto situacional:** aquel que pertenece a un <aquí-ahora> que saben el emisor y el receptor. En una conversación telefónica por ejemplo, si sólo oímos a uno de los locutores, no entenderemos buena parte de la conversación cuando captemos elementos como: sí; claro; no lo sé; cuando quieras; depende; ella, etc. O cuando A y B están junto a la puerta abierta, uno le dice a otro; A: ¿Puedes cerrar la puerta? La enunciación es un contexto lingüístico también se lo conoce con el nombre de contexto, y se refiere al material que precede o sigue a un enunciado. El contexto no es tan polarizado como hemos marcado arriba. Ambos casos señalados anteriormente, son los extremos, pero hay una amplia gama intermedia. Por otro lado, el contexto social es un campo en que la pragmática y la sociolingüística se encuentran. Los marcos de referencia dentro del contexto socio-cultural o sociolingüístico al que nos hemos referido, hacen que los enunciados se interpreten dentro de un marco o aspecto.

Además, el enunciado es un fenómeno variable ligado a la actividad del lenguaje en situación de un <yo-aquí-ahora>. Está vinculado a un contexto y posee significado, dependiendo de la comprensión y la interpretación. Así, el enunciado puede ser una oración completa o simplemente una frase, pero ha de estar perfectamente contextualizada.

Obsérvese en:
Janiw nayax

Una cuestión pragmática que sería incomprensible sin vincularla a un contexto concreto, como en:
Un niño le pregunta a otro:

***A: ¡umax ¡ilanakanitati*** Y el niño en cuestión responde:
***B: ¡aniw, nayax.***

Fuera de dicho contexto es incomprensible. Por tanto, es necesario que el emisor tenga muy presente su situación espacio-temporal, a los interlocutores a los que se dirige y el mensaje que quiere transmitir. Los enunciados, mencionamos anteriormente, no son siempre oraciones sintácticamente perfectas, sino que pueden ser frases como:

Wawamats yatisktati
¡***anukirirsta***!

Los enunciados pragmáticos pueden saltar los criterios de gramaticalidad en lo relativo a la construcción sintáctica. Por esto a la pragmática le interesa, el para qué se hace uso de un determinado enunciado dentro de un determinado contexto.

***Referencia e Inferencia***

Hay que señalar que en la pragmática metacomunicativa, que trata de todas las fórmulas de tipo social que se expresan con expresiones lingüísticas más o menos estereotipadas, intervienen siempre los interlocutores (emisor y receptor). Así, en la interacción comunicativa los enunciados como estructuras estereotipadas, se refieren a situaciones y conceptos que nos permiten relacionar unos conceptos con otros. Como por ejemplo, cuando uno hace un regalo, por norma social no debe darle importancia a lo que regala, mientras que quien lo recibe debe ponderarlo. En ambos casos, existen más o menos fórmulas estereotipadas. Es importante, dentro de los marcos de referencia, que digamos en cada ocasión lo que se espera de nosotros. Si no es así, nos saltamos los códigos sociales. En ese contexto, en el idioma aymara existen diferentes preformas. Además, el contexto aparece como un elemento gramatical. Se trata de las proformas, palabras de distintas categorías gramaticales que hacen referencia a un contexto.

Como en los siguientes ejemplos:

***Anurakiwa***
***Anurak***.....

Los sufijos en los ejemplos anteriores son proformas. Muchas veces estos sufijos especialmente tienen una misión de enlace entre distintos enunciados (de manera que entraríamos en el campo de la sintaxis de textos). Las proformas son, como dijimos, las huellas del contexto y sin el conocimiento de este, no tiene ningún sentido. Un tipo de proformas muy habituales son los sufijos independientes del idioma aymara.

**Implicaturas y explicaturas**

Uno de los usos fundamentales de la pragmática, es el de explicar el porqué de determinadas construcciones semántico-sintácticas que de otra manera no se comprenderían. En este apartado vamos a referirnos a tres casos concretos que se entienden desde la pragmática y no desde la gramática. La topicalización, muchas veces definida como una expresión de énfasis, se suele explicar desde la pragmática (tendremos ocasión de tratar las funciones informativas de la oración más adelante). En una pareja de oraciones como:

***Janiw munksmati***
***Munsmati... janiwa***

Gramaticalmente no hay diferencia, tan sólo cambia el orden de los elementos, pero la estructura semántico-sintáctica es la misma. Para entender la diferencia entre ambos enunciados, habremos, de recurrir a la pragmática para comprender por qué la estructura de ambas oraciones es distinta, siendo la primera no marcada (orden natural) y la segunda marcada (orden forzado). Para explicar necesitaríamos un contexto, donde probablemente nos encontremos con que este enunciado es parte de un diálogo, que completado sería:

Que el hombre o la mujer en el primer ejemplo están seguros de lo que dicen, pero en el segundo caso se ven forzados a responder a una pregunta.

El contexto nos ayuda a explicar ciertas construcciones. El uso verbal puede, en muchos casos, explicarse también por la pragmática y no por la semántica o la sintaxis.

También los condicionantes socio-culturales se explican desde la pragmática. Dos enunciados que tienen el mismo valor lógico no se usan, en los mismos casos (contextos sociales), como ocurre con:

***Jumax juanchutaw, chiqaxaya***
***Jumax Juanchutaw, chiqapi...***

Existe la diferencia morfosintáctica de que la primera es una afirmación segura y la segunda es una afirmación pero dudosa, por tanto desde un punto de vista contextual del emisor, ambos son lógicos, ambas oraciones son iguales (significan lo mismo). Para explicar la diferencia entre ambos enunciados, recurrimos por tanto a la pragmática, que nos muestra que hay distintas codificaciones de la información en lo relativo a los interlocutores.

## Los actos del habla

Este es un concepto propuesto por uno de los fundadores de la pragmática, John Langshaw Austin en 1962[4] y desarrollado posteriormente por John R. Searle en 1969, ambos filósofos del lenguaje. Los actos del habla se refieren a los momentos en los que los enunciados se producen en el acto comunicativo, dentro de un contexto dado, es decir, los tipos de enunciados que existen. Según eso, podemos distinguir distintos tipos.

### *Actos ilocutivos*

Según la teoría de los actos son aquellos enunciados que expresan aseveraciones, preguntas, ordenes, etc.

***Manq'ax utjiti***

### *Actos perlocutivos*

Se refieren al hecho de que decir es hacer. El emisor asume un rol dentro del acto de lenguaje pretendiendo alcanzar un fin práctico, por lo que lo subjetivo adquiere un valor especial, entrando elementos extralingüísticos dentro del acto comunicativo.

**Manq'at awtjitu**

### *Estrategias discursivas*

Las estrategias discursivas se producen en tres actos o fuerzas en conjunción, que son las que dan lugar a cualquier acto del habla: la locutoria (el significado), la ilocutoria (la fuerza) y la perlocutoria (la influencia). La fuerza locutoria es el nivel semántico-sintáctico, donde las reglas gramaticales se presentan normalmente. La fuerza ilocutoria es el nivel inmediatamente superior, por el que la fuerza locutoria adquiere una carga de información que hará que el enunciado pueda adquirir valores de declaración, promesa, prohibición, petición, ruego, etc. Finalmente, la fuerza perlocutoria es la que produce una respuesta en el receptor a partir de un enunciado. Por ejemplo:

**Persona A: Manq'ax sirwitaxiw, manq'at awtxituwa.**
**Persona B: Se levanta y automáticamente empieza a comer, esto sería lo que llamamos "la fuerza perlocutoria" es la que produce el efecto de que B se levante y empieza a comer, porque comprende que ese es el deseo de A. Pretende provocar un efecto sobre el interlocutor (convencerlo, insinuarle...).**

Es importante destacar que no siempre se identifica esta última fuerza. Estas fuerzas se forman a partir de reglas semánticas constitutivas, especialmente la perlocutoria. Por eso la estrategia de la comunicación, tiene como objetivo la transmisión efectiva y eficiente del discurso a los receptores del mensaje. Por ejemplo, para pedir favores existen fórmulas diferentes como: sería tan amable de…, le importaría…, etc. Además, es necesario que se den determinadas condiciones que hacen posible la comunicación.

## Análisis de los enunciados en el discurso

La pragmática es un subcampo de la lingüística. Es el estudio del modo en que el contexto influye en la interpretación del significado. El contexto debe entenderse como *situación*, ya que puede incluir cualquier aspecto extralingüístico. La pragmática toma en consideración los factores extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje, esto es, todos aquellos factores a los que no se hace referencia en un estudio puramente gramatical.

Los protagonistas en la comunicación son:

- Emisor
- Receptor

En este caso, el emisor es el discursador o generador de mensajes y el receptor es el auditorio, público o grupo de personas en general a quienes está dirigido el discurso.

4 Cerdá, 1986

En el presente estudio se ve un caso particular. El mensaje parte del emisor y culmina con la decodificación que realiza el receptor. Este primer proceso de comunicación se complementa con una segunda fase que es el reenvío del mensaje retroalimentado por parte del receptor y finaliza con la transmisión de un nuevo mensaje por parte del emisor. Es necesario detenernos a hacer un análisis superficial, de carácter pragmático, de este peculiar ciclo de reconstrucción del mensaje en un discurso.

Llamaremos 'A' a la persona que emite el mensaje y 'B' al receptor del mismo.

**A: ...nayax Jamp'atür sarä.**
**B: Jamp'atürinx jaqix mayjaw...**
**A: ...ukhamax janiw ukarux sarksnati**.

En este caso, se forma un sistema circular de comunicación que puede generar diversos factores de cambio o adaptación, es decir, el medio o reacción que interviene en el proceso de comunicación refuerza, debilita o contradice el mensaje. Veremos los diferentes casos de respuesta o reacción del receptor, que va estar sujeto a diferentes factores, como: el estado de ánimo, el medio social, geográfico o cualquier otro factor. Para establecer estos factores, es necesario tomar en cuenta las estrategias discursivas a las que recurre uno de los protagonistas de la comunicación, es este caso, el emisor.

Refuerza el mensaje del emisor:

**A: ...ukhamat taqin arst'asiñäni...**
**B: ...ukax wali askiwa, ukhamat istayasiñanixa.**

Debilita el mensaje:

**A: Nayaw *ingenier* irpani.**
**B: ...pasirix ukham sayatawa, ukatx janiw kamsxtasa, kunjamas ukaxa?**

Contradice el mensaje:

**A: ...ukürux alcaldex Cohonin irnaqasqäna...**
**B: ...thuqhus umasay irnaqañächi...**

En estos ejemplos extractados vemos las diferentes reacciones de los receptores del mensaje, éstos van a depender de los factores ya mencionados.

**Estrategias discursivas**

La estrategia de la comunicación tiene como objetivo la transmisión efectiva y eficiente del discurso, a los receptores del mensaje.

En el caso específico del enunciado y del discurso aymara, las estrategias discursivas serán utilizadas según el tipo de destinatario (receptor del mensaje):

| | | |
|---|---|---|
| - Pro destinatario. | -Discurso de refuerzo | - Consolidar y mantener el apoyo del oyente: JIWASA "Nosotros inclusivo" |

Por ejemplo:

**A: ...qullqisax kawwkirus sari? Ukax jiwasatakiñäpawa...**

| | | |
|---|---|---|
| - Contra destinatario | -Discurso de polémica | -Diálogo en términos de réplica o contradiscurso JUPANAKA |

Por ejemplo:

**A: Jupanakax jiwas kust jakapxixa, jumanakan ch'amanakamampi...**

| | | |
|---|---|---|
| - Para destinatario | - Discurso de persuasión | - Captación de atención y Aceptación TAQINI (iyawsäwi) |

Por ejemplo:

**A: …Alayar *paga*pxam, *POA*x *zona*satakix puriniñapapuniwa, jan ukax taqinin *reclam*ir sarañasa…**

En toda comunicación intercultural se observa una serie de condiciones que incluyen aspectos relativos a los sistemas lingüísticos, textuales y socio-culturales de un idioma determinado, pero también extralingüísticos. Tales elementos extralingüísticos incluyen el lenguaje corporal, distancias entre los hablantes, silencios, modales, etc.

**Referencia**

La referencia es un acto realizado por un comunicante que envía un mensaje (ya sea hablado, escrito o mediante otros códigos lingüísticos) para identificar algo. Para este fin utiliza determinadas expresiones.

Ejemplo:

**"…janiw wawanakjam aliqak ist'ksnati, janirakiw aliqakis uñch'ukkaraksnasa…"**

Aquí el emisor hace referencia a los niños con un sentido comparativo, entendiendo que, ante problemas, los niños son los únicos incapaces de solucionar o hacer algo para su solución.

**Inferencia**

La inferencia es un acto que debe ser realizado por el receptor del mensaje (oyente, lector,…) para interpretar correctamente la referencia. Las palabras en sí no refieren, sino que el que refiere es quien las emplea.

En el texto, "…**qharurux wawanakasaw akan qunupxañapa…"**, haciendo referencia a que los niños son los futuros dirigentes de nuestra sociedad, el oyente o receptor erróneamente infiere que los niños serán dirigentes el día posterior a ése, sin embargo, el contexto está dado e impide esa inferencia.

**Implicatura**

Las implicaturas son significados adicionales o contradictorios al significado literal que el receptor de un mensaje infiere cuando el emisor parece estar violando las normas de codificación que existe en la transmisión de un mensaje.

En algunos discursos, para llamar la atención, o simplemente para buscar la credibilidad por parte del oyente, sea éste verdadero o falso, el discursador recurre a argumentos adicionales amplios y florecientes. En estos casos, el emisor implica un significado detrás de otro.

Ejemplo:

**A: …nayax janiw sapaki'ktti, nayampix waljaniw utji, nälantix jupanakaw ch'axwasipkani**…

En este ejemplo, vemos cómo el emisor, con la oración "…**nayax janiw sapaki'ktti."** (Yo no estoy solo) hace notar su poderío o su fama. El oyente puede implicar lo mencionado, o en su caso, puede implicar que realiza la oración para generar temor hacia todos.

El tratamiento de la cortesía es otro de los puntos que ha sido estudiado y que revela ciertas diferencias. El modelo de cortesía que utiliza el aymara se revela de manera más superficial y directa que otros idiomas que prefieren utilizar expresiones que marquen más la distancia, como por ejemplo, en el caso de las peticiones en castellano, el uso de la forma interrogativa, 'por favor, ¿puedes ayudarme?' con respecto a las peticiones del aymara, **'(amp suma) yanapt'itasmati?'**

**Comportamiento discursivo**

La dimensión pragmática del lenguaje utilizado por el emisor de los mensajes, abarca un campo mucho más amplio. Lo que hacemos notar mediante este estudio, es el trato de las conductas comunicativas. Es decir, la forma cómo los elementos contextuales dan forma y sentido al texto, tomando en cuenta todas las normas situacionales, conversacionales y discursivas.

## Conclusiones

Concientes de la carencia de enfoques teóricos en la lingüística aymara en el plano de la pragmática, hemos querido mostrar ciertos problemas que deberían abordar las teorías lingüísticas en el seno de una ciencia textual como elemento macro y el enunciado como una unidad mínima del discurso, ya Blonfield, citado por Robert de Beaugrande,[5] había advertido que el enunciado es una unidad que aparece en situaciones determinadas y encajadas en el discurso. Entonces, con este trabajo más allá de un análisis sintáctico o semántico, quisimos iniciar una nueva perspectiva de análisis lingüístico a nivel pragmático, donde lo extralingüístico desempeña un papel importante dentro de la lingüística pura, para entender las realidades y sentimientos profundos de una lengua. Por tanto, un enfoque situacional o contextual de los enunciados y del texto, bajo los principios de la pragmática nos ayuda ha entender y descifrar el mensaje de una acto comunicativo sin que vaya expreso el lenguaje natural.

Así, en el proceso de comunicación, específicamente en el discurso de carácter político, vemos la presencia de los siguientes elementos: ¿Quién dice?; ¿Qué dice?, ¿A quién dice?; ¿Con qué efecto dice? Estos a su vez están definidos por el contexto y situación del discurso.

También concluimos mencionando que los elementos extralingüísticos de un proceso de comunicación entre emisor y receptor, es de alguna manera, definitivo para que éste último reaccione de forma favorable o desfavorable, es decir, muestre una aceptación o rechazo al discurso de la persona generadora de mensajes con fin político.

## Bibliografia

ALABALADEJO, Tomás Mayordomo,
1983 **Componente pragmático, componente de representación y modelo lingüístico textual.**

BEAUGRANDE, Robert
1981 **Teoría lingüística y metateoría para una ciencia del texto.** Text 1 Amsterdam.

BETUCCELLI, Marcella Papi
1995 **Qué es la pragmática.**

CERDÁ MASSO, Ramón
1986 **Diccionario de lingüística.**

ESCANDELL, Vidal, M.V.
1999 **Introducción a la pragmática.**

REYES Arnold, G
1998 **El abecé de la pragmática**: Madrid: Arco Libros.

5 Beaugrande,1981

# La limitación léxica, principal barrera para la implementación de la educación intercultural plurilingüe (el caso del aimara en Bolivia)

*Gregorio Callisaya Apaza*

## Antecedentes

La educación bilingüe y multicultural en las comunidades indígenas de América Latina se remonta más allá de factores exclusivamente pedagógicos, culturales y lingüísticos, pues en esta región las políticas nacionales que fomentan y regulan la implementación de la educación multicultural, han sido, en gran medida, fruto de la lucha de los indígenas en contra del racismo y la discriminación a los que fueron sometidos durante varios siglos.

En los años setenta, Freire (1973) ya señalaba que la educación en América distaba mucho de ser neutra y que los modelos educativos implementados en los países latinoamericanos respondían a determinadas orientaciones o ideologías políticas. Fruto de esto es que, en esta parte del mundo, los indígenas han estado siempre excluidos de las políticas educativas, las cuales adoptaron los principios del liberalismo europeo, proyectando sociedades con contenidos socioculturales predominantemente ibéricos y, así, se buscó construir una cultura nacional única y un país unitario y uniforme, tratando de eliminar las diferencias étnico-culturales que desde siempre han existido en América.

La implementación de este tipo de políticas favoreció al surgimiento de sociedades en las que se observan grandes y marcadas diferencias que abren más la brecha entre clases sociales. Estas diferencias se aprecian más en el nivel educativo, debido a la existencia, en la mayoría de los países americanos, de un sistema tradicional de educación castellanizante y verticalista, lo que genera, por ejemplo, en países como Bolivia, una relación poco equitativa en relación con el quechua, el aimara y las otras lenguas nativas.

En la actualidad, se puede ver que la situación de los pueblos indígenas no ha cambiado mucho y éstos continúan siendo considerados comunidades subalternas (Spivak, 1988), aun en aquellos países en los que los indígenas constituyen la población mayoritaria, como es el caso de Bolivia y de Guatemala.

Por otro lado, pese a que las legislaciones de los países americanos reconocen oficialmente la multiculturalidad y el plurilingüismo, las sociedades latinoamericanas no han dejado de ser excluyentes y continúan dando lugar a la intolerancia, la inequidad y el autoritarismo. Dentro de estas sociedades, amplios sectores de la población fueron marginados de las políticas educativas, negándoles, directa o indirectamente, a ejercer su principal derecho, cual es el de recibir una adecuada educación.

Lo hecho hasta el momento, con la implementación de algunos programas de educación bilingüe, no puede ser considerado suficiente ni satisfactorio, pues la mayoría de éstos responde a intereses neoliberales, puesto que éstos surgieron como propuestas para frenar las protestas de los pueblos indígenas, quienes, justificadamente, reclamaban la igualdad de oportunidades, sobre todo en el campo educativo.

Si bien la educación bilingüe para las poblaciones indígenas se inició hace ya bastantes años, ésta nunca alcanzó un estatus oficial como el que tiene hoy la educación bilingüe en algunos países americanos. Son, aproximadamente, 15 los países de la región que llevan a cabo programas educativos bilingües, en por lo menos el ciclo primario, los cuales reciben diversas denominaciones: educación bilingüe, educación bilingüe intercultural, educación intercultural bilingüe o educación indígena.

Como es de suponer, estos programas diferían unos de otros, así el programa educativo bilingüe llevado en Guatemala se limitaba sólo a la enseñanza y empleo parcial de la lengua indígena durante un primer tramo de tres años de la educación básica (cf. López). En otros países, la educación bilingüe se restringía y se restringe aún, en su aplicación, a las escuelas de las áreas rurales, en muchos casos, las más alejadas de un centro urbano. Pero es en Bolivia que se dan los planteamientos educativos más contundentes con la implementación, en todo el sistema educativo nacional, de la Educación Intercultural Bilingüe, producto de una larga lucha de los pueblos indígenas.

## Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia

La diversidad cultural de los pueblos indígenas en Bolivia, con aproximadamente nueve millones de habitantes, se expresa en la existencia y el uso de, aproximadamente, 30 lenguas diferentes[1], habladas por aproximadamente cuatro millones de personas, siendo el quechua[2] y el aimara[3] los idiomas con el mayor número de hablantes, lo que muestra el predominio de las culturas tradicionales andinas sobre las demás.

Las otras lenguas minoritarias, como el guaraní, el chácobo o el ayoreo, están distribuidas, en su mayoría, en las tierras bajas o tropicales de Bolivia y es difícil determinar el número de personas que hablan estas lenguas, puesto que se carece, hasta la fecha, de datos que arrojen luces sobre la cantidad de hablantes.

En las últimas décadas, Bolivia ha experimentado el fenómeno de la migración campesina hacia las urbes, fenómeno que se da en casi todo el territorio nacional, especialmente de las zonas rurales más pobres hacia los departamentos con mayores oportunidades económicas.

La población urbana de procedencia indígena asentada en las tres ciudades más importantes del país (La Paz, Santa Cruz y Cochabamba) es aproximadamente del 50 al 70% de la población citadina de estas ciudades. Con frecuencia, esta población es discriminada y aislada, y sus miembros viven en una situación de dependencia económica y subdesarrollo social, ya que, en sociedades como la boliviana, las oportunidades para alcanzar un futuro prometedor son mínimas y el sistema educativo boliviano, diseñado de acuerdo a los lineamientos neoliberales en los que la lengua oficial (el español) ejerce una fuerte presión sobre las lenguas indígenas, no se constituye en medio de progreso, más bien disminuye la calidad educativa de los hablantes de otras lenguas, creando un escenario de desempleo masivo y de carencia extrema de medios de subsistencia, cuyo resultado es que, aproximadamente, 13 de cada 100 niños y jóvenes en edad escolar permanecen en el analfabetismo.

Para cambiar este panorama, en 1994 se implementó la Reforma Educativa (Ley 1565 de 1994)[4] que tenía el propósito de revertir la situación en la que se encontraba la educación boliviana. No obstante, se gastaron $US 360 millones en diez años de aplicación de esta reforma, se ha constatado una ausencia de transformación. Creemos que una de las muchas razones para este fracaso fue la falta de fortalecimiento de las lenguas indígenas, puesto que éstas se utilizan sólo en determinados contextos como el rural o el familiar y son pobres en léxico, lo que les imposibilita ser consideradas como lenguas de comunicación.

El actual gobierno, liderado por el presidente Evo Morales, intenta llevar adelante una nueva reforma educativa, implementando un modelo de educación trilingüe que permite el desarrollo de una lengua originaria, el castellano y una lengua extranjera en todo el sistema educativo, adoptando las siguientes modalidades obligatorias de uso de las lenguas[5]:

**En el área rural:**

- Lengua originaria como primera lengua (L1) y el castellano como segunda lengua (L2), en poblaciones o comunidades monolingües y de predominio de la lengua originaria.
- El castellano como primera lengua (L1) y la lengua originaria como segunda lengua (L2), en poblaciones o comunidades monolingües y de predominio del castellano.
- En las comunidades o regiones trilingües o multilingües, para la elección de la lengua originaria, se aplican los criterios de territorialidad y transterritorialidad. – En el caso de las lenguas en peligro de extinción, se implementan políticas lingüísticas de recuperación y desarrollo con participación directa de los hablantes de dichas lenguas, para lo cual se diseñan estrategias pedagógicas y lingüísticas específicas para cada región o comunidad.

1 El araona, ayoreo, baure, canichana, cavineña, chácobo, chané, chimane, chipaya, chiquitano, esse ejja, guaraní, guarayo, ignaciano, itonama, leko, etc. Algunas de estas lenguas están en peligro de extinción, debido a que Bolivia no tiene una política educativa de rescate de estas lenguas.
2 Según los datos estadísticos del censo de 1992, en Bolivia, el idioma quechua cuenta con un total de 1.805.843 hablantes en la población de 6 o más años, que equivale a un 34,3% de la población total.
3 Esta lengua cuenta, aproximadamente, con 1.237.658 hablantes que equivale al 23,5% de la población Boliviana.
4 Uno de los aspectos más importantes de esta ley es que ésta señala que la educación es intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad sociocultural del país y con respecto a la lengua, ésta plantea la lengua originaria como L1 y el español como L2.
5 Información extraída del anteproyecto de Ley de Educación "Avelino Siñani y Lizardo Pérez".

**En el área urbana:**

– Lengua castellana como primera lengua (L1) y una lengua originaria como segunda lengua (L2), tomando los criterios de territorialidad y transterritorialidad de la comunidad educativa.

Consideramos que esta propuesta comete el mismo error que la reforma educativa de 1994, puesto que para la implementación de las lenguas indígenas como primera lengua (L1), es necesario fortalecer las limitaciones de éstas, principalmente en el nivel léxico, que durante décadas han sufrido un período de empobrecimiento.

## Empobrecimiento de la lengua aimara

La lengua aimara, pese a que tiene ya una tradición escrita de muchos años, no puede ser considerada como una lengua estándar, puesto que aún no se ha dirimido, por completo, la cuestión del sistema alfabético[6] y porque la lengua carece todavía de un marco referencial sobre asuntos tan importantes como la ortografía y normas de propiedad y corrección, hecho que no le permite competir ni coexistir, en igualdad de condiciones, con el español; razón por la cual la lengua aimara, así como otras lenguas indígenas de Bolivia, ha sufrido un proceso de empobrecimiento y debilitamiento. Esto se ve, sobre todo, en el nivel léxico. Este plano de la lengua no ha sido revitalizado suficientemente; por un lado, la introducción de tecnología moderna en las áreas rurales ha ocasionado la pérdida de muchos términos, por ejemplo los referidos a la actividad agrícola, por otro lado, la lengua no ha fortalecido su vocabulario con la creación de nuevos términos relacionados con nuevos conceptos, ideas o cosas.

El repertorio léxico de los aimaras está restringido aún a la cultura tradicional de las comunidades que no es suficiente para cubrir situaciones de comunicación que plantea un proceso de enseñanza-aprendizaje. Muchas áreas del saber y la vida social contemporáneos, como el lenguaje, las matemáticas, la gramática o la economía, han quedado fuera de las posibilidades de comunicación. Los términos relacionados con los avances de la ciencia y de la tecnología, sólo para citar algunos ejemplos, no han sido incorporados en el inventario léxico del aimara.

La falta de terminología para referirnos a las áreas mencionadas anteriormente y otras, es abrumadora. Esto puede ser explicado por el aislamiento al que fueron sometidas las lenguas indígenas, no sólo en Bolivia, sino también en otros países de América. Sin embargo, hoy en día, la creciente comunicación entre pueblos no permite que ninguna sociedad quede aislada o al margen de los avances tecnológicos. Por lo tanto, la lengua aimara, al igual que las otras lenguas indígenas, se encuentra en la disyuntiva de permanecer, en el nivel léxico, encerrado en el espacio comunitario y rural o, por el contrario, ponerse al día y buscar medios para designar objetos, conceptos, hechos o situaciones con sus propias palabras. Algunos conceptos que aún no tienen equivalentes en la lengua aimara son: *diseño*, *metodología*, *currículo*, *didáctica*, *instrumentos pedagógicos*, *estrategias cognitivas*, *evaluación*, *multiplicación* etc., términos que pertenecen al área pedagógica y que son imprescindibles en un proceso de enseñanza-aprendizaje.

## Creación léxica en la lengua aimara

El trabajo que presentamos sobre la creación de nuevas palabras para la lengua aimara es el resultado de una labor eminentemente práctica, es decir, de la confección de un glosario de nuevos términos.

### Criterios de identificación

Antes de comentar algunos trabajos realizados en el campo de los neologismos, en la lengua aimara, es preciso fijar los conceptos básicos que vamos a manejar a lo largo de este trabajo. Cuando hablamos de *neologismo* tenemos que tener en cuenta que ésta es una disciplina de difícil y controvertida delimitación, puesto que, por un lado, se refiere al estudio de los procesos de creación de nuevas palabras y, por otro lado, al estudio de los procesos de difusión de éstas. Para comprender mejor este concepto, podemos partir de una definición general, como la planteada por Auger y Rousseau (1987:46) que dicen que "El neologismo puede ser definido como una unidad léxica de formación reciente, una acepción nueva de un término ya existente o un término prestado también recientemente, de un sistema lingüístico extranjero."

En la práctica, es muy difícil identificar un neologismo, por lo que, antes de empezar con este trabajo, es importante definir un criterio que nos permita atribuir la marca de neologismo o término recién creado

6 La lengua de la cultura aimara es ágrafa, razón por la cual se adoptó la utilización de la simbología latina para su escritura. Durante años hubo una pugna de alfabetos entre los estudiosos, que se minimizó en agosto de 1983, en el Seminario Internacional de Educación Intercultural y Bilingüe realizado en la ciudad de Cochabamba, en el que se aprobó un alfabeto unificado, el mismo que fue ratificado en otros seminarios o congresos. Pero, pese a este proceso de unificación, existen aún pequeñas diferencias.

a una determinada unidad léxica. Tradicionalmente, el criterio que se ha manejado es la exclusión lexicográfica, es decir, que una unidad léxica es considerada como neologismo cuando no está lematizada en los diccionarios de una determinada lengua, aunque este criterio puede presentar también algunos inconvenientes, pues la categoría de neologismo se ve limitada a la presencia o no de una palabra en los diccionarios, ya que en un diccionario no se lematizan siempre todas las palabras de una lengua. Sin embargo, mientras estos estudios no se apoyen en corpus lingüísticos,[7] se puede seguir utilizando este criterio, especialmente en la lengua aimara, porque no se cuenta con estudios ni corpus lingüísticos.

**Trabajos anteriores**

Los estudios lexicológicos referidos a los neologismos o creación léxica se han realizado, mayormente, sobre las lenguas europeas, aunque en América se hicieron también algunos trabajos, como el estudio de *Motivación y creación léxica en el español de Colombia*, de Montes Giraldo (1983).

Los pocos trabajos lingüísticos en la lengua aimara se reducen a la publicación de algunos diccionarios y son muy pocos los trabajos sobre neologismos o creación de nuevas unidades léxicas. Dentro de estos últimos, podemos mencionar, por ejemplo, el trabajo del proyecto *jach'a sarta* (1991), llevado adelante por docentes de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), *La acuñación léxica en la lengua aymara. Una experiencia en el aula*, compilado por José Mendoza; *Los procesos de creación léxica en la lengua aymara*, de Ignacio Apaza (1999) y el *Vocabulario de la ley INRA*, de Vitaliano Huanca Tórrez (2001). Estas obras tienen como objetivo central el fortalecimiento y la normalización de la lengua aimara, para lo cual centran sus estudios en la creación de nuevas palabras, a través de diversos procesos, como la composición, la derivación y la creación fonémica.

En el presente estudio, no vamos a presentar un análisis exhaustivo de estas obras; lo que haremos, simplemente, será comentar algunos aspectos que nos parecen interesantes.

Después de una revisión general de las obras, encontramos ejemplos como el siguiente:

*wawa chuyma* adj. 'Cariñoso con los niños' (Apaza, 1999).

En este ejemplo, *cariñoso con los niños*, no es una unidad léxica, sino una frase que se usa con frecuencia en función predicativa, porque aparece en frases, como:

*Juanitux wajcha wawanakampix* ***wawa chuymawa***.

*Juan es* ***cariñoso con los niños*** *con los niños huérfanos.*

El ejemplo demuestra que la definición de *wawa chuyma* está mal planteada, puesto que, en términos de Manuel Seco, *con los niños* pertenece al contorno y no forma parte de la definición.

*anu chinuña* s 'corbata'.
*p'iqi pacha* s 'computador'.
*anu nayra* s. 'anteojos' (Apaza, 1999).

En estos ejemplos, *cuerda de perro, cabeza de tiempo* y *ojo de perro*, no vemos ninguna relación semántica entre el término definido y su equivalente en español.

*wila sara* s. 'Circulación sanguínea'

Por la forma cómo se lematiza *wila sara* hace suponer que es una locución; al respecto, consideramos que es necesario aclarar que una locución es *la combinación de dos o más palabras que al unirse pierden sus significados para adquirir otro en conjunto*. En el ejemplo, *wila* mantiene su significado, por lo tanto esa unidad léxica no puede ser considerada como locución, sino como una colocación.

ALTA FUNCIÓN DEL ESTADO taqi lurañata juk'ampi nayraqata.

FUNCIONARIO PÚBLICO markachiritakii irnaqiri

RECURSOS NATURALES RENOVABLES jani tukusirii yäanaka.

SERVICIO DE TRADUCCIÓN atamiña yanapiri (Huanca, 2001).

7 Con mucho pesar tenemos que decir que en la lengua aimara no existen corpus lingüísticos, ni estudios para llevar a cabo la conformación de éstos.

En los ejemplos, creemos que estas frases fueron introducidas en el glosario, porque el autor las consideró como locuciones, lo que demuestra el desconocimiento, de éste y de muchos otros supuestos lexicógrafos de la lengua aimara, de conceptos básicos de fraseología y fraseografía.

En cuanto a las definiciones planteadas por Huanca, éstas presentan muchos problemas, sobre todo, de relación semántica entre el término definido y su equivalente en aimara. Ejemplo:

APELAR tapi yanapa mayiña.

APODERADO irnaqaña yanapaña arxatiri.

VIUDEZ jiwirini, chacha warmi.

CONTRIBUYENTE qullqi churir (Huanca, 2001).

Hemos encontrado también casos en el que no se aplica la ley de la sinonimia, como en:

MULTIÉTNICO walja marka (Huanca, 2001).

En este ejemplo, se ve claramente que *multiétnico* funciona sintácticamente como adjetivo, y el equivalente *walja marka* como un sintagma nominal.

Para terminar este análisis, creemos que lo hecho hasta ahora en la lengua aimara, en este campo, carece de sistematicidad y, sobre todo, falta de consideración de principios metalexicográficos básicos.

**La creación léxica**

La falta de equivalentes léxicos que se refieren a algunos campos semánticos como el jurídico, la economía o la administración evidencia la pobreza léxica de la lengua aimara. Esto se debe, principalmente, a que la concepción social y la lógica del pueblo aimara son muy diferentes a la lógica occidental.

Para resolver este problema, el grupo de traducción del área aimara del proyecto UMSATIC[8] decidió llevar adelante la elaboración de un glosario de nuevos términos aimaras, los cuales se refieren a los campos semánticos anteriormente mencionados. El glosario que cuenta con aproximadamente 1.000 términos en español y sus respectivos equivalentes en aimara, dispuestos en orden alfabético, es el resultado maduro de un largo proceso de elaboración. Este está constituido, fundamentalmente, por palabras creadas a través de diferentes procesos de creación léxica.

La elaboración de este glosario tiene como fin último ser útil al lector, puesto que en él, el lector encontrará términos de uso general o términos especializados de la lengua española, hasta ahora desconocidos en la lengua aimara. Además, consideramos que este glosario contribuirá a la preservación de la identidad cultural aimara, el fortalecimiento de su lengua, además, se constituirá en instrumento pedagógico imprescindible en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

El cambio lingüístico se produce en todos los niveles de la lengua, pero es en el terreno del léxico en el que se aprecia este cambio con mayor claridad. En una lengua, se generan tantos vocablos nuevos, que a una persona le sería imposible aprenderlos y recordarlos todos. El motivo es que la lengua no es un conjunto cerrado de palabras, sino algo vivo y dinámico y, precisamente por eso, está sujeta a constantes procesos de cambio.

A veces una palabra se hace vieja, llega al final de su existencia y queda registrada como *arcaísmo*. Otras veces, con el transcurrir del tiempo, las palabras cambian de significado y, en ocasiones, aparece en el panorama de la cultura la necesidad de crear o inventar nuevas palabras *(neologismos)* para designar realidades desconocidas o extrañas, en especial, referidas a la ciencia y la tecnología.

Sin temor a exagerar, podemos afirmar que, en todas las lenguas, cada día se crean palabras nuevas. Además, consideramos que una lengua, cualquiera sea ésta, tiene una capacidad de reconocer e integrar en su inventario léxico nuevos términos y esto se debe a que hay una clara regularidad en los procesos que sirven para formar palabras nuevas en esa lengua. Los procedimientos más comunes de la formación de palabras en muchas lenguas son: la *composición,* la *derivación,* la *parasíntesis* y la *acronimia*.

El aimara posee los siguientes procesos básicos de formación de palabras: flexión, derivación y composición. Los dos primeros tienen amplio vigor, en cambio la composición es más bien escasa.

8 Es un programa de implementación de Tecnologías de Información y Comunicación en la Universidad Mayor de San Andrés.

En el trabajo de creación léxica en el UMSATIC, hemos recurrido, por un lado, a los procesos de composición y derivación y, por otro lado, a otros mecanismos de creación léxica, como el préstamo adaptado, el préstamo semántico o calco y el acortamiento.

La creación del glosario de nuevos términos del aimara tiene una base lexicológica, puesto que para su elaboración se tomaron en cuenta los principios básicos que plantea la metalexicografía para esta tarea.

Los criterios utilizados para la creación de nuevos términos fueron los siguientes: la relación semántica, la contextualización y la economía silábica. El primero se refiere a que el término creado tiene que tener una relación semántica con su equivalente en español, por ejemplo en *asesorar – amuyt'ayaña*. La contextualización se refiere a que el término creado no debe romper la armonía contextual de la lengua aimara. Finalmente, la economía silábica se refiere a que, durante el trabajo de creación, tratamos de que los términos creados no pasen de las 4 sílabas[9], aunque esto no siempre es posible lograrlo.

A continuación, presentamos, de manera sistemática, los diferentes procesos y su aplicación en nuestro trabajo de creación de nuevos términos.

**La composición**

La composición es un procedimiento morfológico, resultado de la unión de dos o más unidades léxicas que funcionan como palabras independientes en la lengua. Ejemplos:

**ambiente** *m* Yatichaqa.
**ancestro** *m* Laq'apacha.
**artículo** *m* Amtachinu.
**calendario** *m* Pachachimpu.
**cargo** *m* Irnaqchaqa.
**currícula** *f* Yatiwakichawi.
**entorno** *m* Jak'achaqa.

En los ejemplos citados vemos las siguientes posibilidades de relación:

sustantivo + sustantivo
verbo + sustantivo
adjetivo + sustantivo

**La derivación**

La derivación es un proceso morfemático que se logra mediante la adición de prefijos y sufijos a un lexema. Este procedimiento ofrece la ventaja de que al ser estos morfemas abiertos a cualquier lexema, la posibilidad de formar nuevas palabras es casi ilimitada. La derivación, en general, es un espacio de renovación del idioma que los grupos de hablantes utilizan con más frecuencia.

En la lengua aimara, por sus características, no se da la prefijación, sino la sufijación (Almela, 1999:70). En el trabajo de creación de nuevos términos llevados a cabo en el Programa UMSATIC se han dividido los sufijos en los siguientes grupos: nominalizadores, adjetivadores y verbalizadores, según den lugar a nombres, adjetivos o verbos, respectivamente. No se trata de examinar el uso de cada sufijo, pues esta tarea sería inabarcable. Hemos considerado sólo los sufijos más activos y productivos. Ahora veamos los resultados.

**Nominalizadores**

De entre los sufijos nominalizadores hemos destacado por la originalidad de su uso los siguientes:
El sufijo *-wi*

*-wi:* en su significado de 'acción' da lugar a:

9 Se adoptó esta decisión para no tener palabras muy largas, puesto que al ser el aimara una lengua aglutinante existe la posibilidad de formar palabras como la que sigue: *aruskipasipxaña*.

**amenaza** *f* Axsarayawi, yanqhachawi.
**asesoramiento** *m* Amuyt'ayawi.
**cambio** *m* Jaqukipawi.

*-wi:* en su significado de 'hecho o circunstancia' da lugar a:

**antecedente** *m* Nayrt'awi.
**ausencia** *f* Ch'usasiwi.

*-wi:* en su significado de 'actividad' da lugar a:

**agricultura** *f* Yapuchawi.
**economía** *f* Qullqichawi.

*-wi:* en su significado de 'direccionalidad' da lugar a:

**alcance** *m* Puriwi.
**visión** *f* Uñtawi.

El sufijo *-iri*

*-iri:* en su significado de 'agente' da lugar a:

**economista** *m/f* Qullqichiri.
**nombre: ~ de usuario** *m* Apnaqiri.

El sufijo *-ña*

*-ña:* en su significado de 'actividad' da lugar a:

**ganadería** *f* Uywaña, uywawi.

*-ña*: en su significado de 'concretizador' da lugar a:

**timbre** *m* Lip'iyaña, chimpu.

El sufijo *-cha*

*-cha*: en su significado de 'categoría' da lugar a:

**nivel** *m* Patilla, khuskacha.

El sufijo *–ta*

*-ta*: en su significado 'participial' da lugar a:

**nota** *f* Qillqata.

**Adjetivadores**

Algunos de los sufijos ya mencionados pueden formar también adjetivos.

El sufijo *-iri*

*-iri*: antecediendo a un sustantivo da lugar a un adjetivo:

**central** *adj* Nayriri.
**complementario, -a** *adj* Phuqhanchiri.

El sufijo *–ta*

*-ta*: en su significado 'participial' da lugar a:

**archivado, -a** *adj* Imata.
**respetado, -a** *adj* Yäqata.

El sufijo *-ni*

*-ni* en su significado de 'atributo' da lugar a:

***fortalecido, -a*** *adj Chamani.*

*-kuti:* en su significado de 'frecuencia' da lugar a:

**periódico, -a** *adj* Sapakuti.

**Verbalizadores**

Dentro de este grupo mencionamos solo el sufijo *-ña*. Ejemplos:

**actualizar** *v* Jichhachaña.
**anular** *v* P'ampachaña.
**aplazar** *v* Qhipt'ayaña.
**articular** *v* Mayachaña.
**contactar** *v* Jikxataña, irpthapiña.
**establecer** *v* Kamachiña.

***Otros procedimientos***

Aparte de los ya mencionados, las lenguas echan mano de otros procedimientos para fortalecer su inventario léxico. Dentro de éstos podemos mencionar:

**Préstamo adaptado**

Este tipo de préstamos se da cuando un término cambia su grafía y su pronunciación para adaptarse al sistema morfosintáctico de la lengua receptora:

**cárdex** *m* Kartiksa
**título** *m* Titulu.

**Calco o préstamo semántico**

Se llama así al proceso de traducción de un término extranjero palabra por palabra a la lengua que toma el préstamo. Ejemplo:

**certificado** *m* Phuqhañ laphi. > **~ de nacimiento** *m* Yuri laphi.
**control: ~ de calidad** *m* Aski uñch'ukiwi.
**recurso** m Utjiri, yänaka. > **~s naturales** *m* Uraq yänaka.

**Acortamiento**

Se refiere a la reducción de la parte inicial o final de una palabra para crear otra nueva. Ejemplo:

**programa** *m* Wakt'a.
**prueba** *f* Yant'a.

**Equivalentes creados a partir de los significados españoles o acuñaciones**

Éste es quizá el procedimiento más recurrente en la creación de nuevos términos para la lengua aimara.

**afiche** *m* Jamulaphi.

**aniversario** *m* Yuri amtawi.

**auditoría** *f* Jakhsuwi.

**autoestima** *f* Munasiwi.

**autogestión** *f* Apnaqasiwi, irnaqasiwi.

**chat** *m* Aru jalayiri.

**cuaderno** *m* Qillqañ panka.

**desglose** *m* Jaljawi.

**dirección** *f* **1**Utjawi. **2** Irpa uta. **3** P'iqinchawi.

Los nuevos términos obtenidos a través de los diversos procesos de creación pueden ser tanto unidades léxicas univerbales como unidades léxicas pluriverbales. Consideramos como unidades léxicas pluriverbales a aquéllas compuestas de dos o más palabras. Ejemplos:

**fólder** *m* Imañ laphi.

**lápiz** *m* K'illi qillqaña.

**seminario** *m* Yati aruskipawi.

**tesorería** *f* Qullqi chhijnuqa.

**universidad** *f* Jach'a yatiñ uta.

## Consideraciones finales

En este recorrido, hemos querido comentar, brevemente, la situación en la que se encuentra la lengua aimara en el contexto boliviano, lo que nos ha permitido ver las deficiencias de esta lengua, sobre todo en el nivel léxico y la urgente necesidad de encarar proyectos para su fortalecimiento; y sólo así podrá ser considerada como una lengua de comunicación y una eficaz herramienta para llevar a cabo la educación intercultural bilingüe.

Para terminar este estudio, intentaremos extraer algunas generalizaciones que pueden ser útiles en el momento de encarar, decididamente, el fortalecimiento de esta lengua milenaria.

- La lengua aimara debe ser robustecida en aquellas áreas de significado que, debido a diversas causas, han quedado fuera de sus posibilidades expresivas. La necesidad de comunicación sobre lo nuevo y lo diferente no puede seguir siendo postergada por más tiempo. Creemos que el aimara debe crear, con sus propios recursos, nuevos términos, que le permitan ser considerado como lengua de comunicación.
- En este trabajo, no pretendemos ofrecer un estudio normativo de creación léxica, sino presentar, simplemente, un numeroso grupo de ejemplos que muestran el enorme poder generador de la lengua aimara. Sin embargo, consideramos que presentar una visión de los mecanismos de creación léxica, bajo principios lexicográficos y desde una realidad viva, facilitará la comprensión entre los hablantes.
- El incremento del inventario léxico de la lengua aimara a través de diversos mecanismos de creación debe ser comprendido como un proceso dirigido a fortalecer la lengua y no al revés.
- El estudio de los diversos sufijos del aimara nos ha permitido mostrar la gran capacidad de éstos para formar nuevas palabras.

## Bibliografía


ALBÓ, Xavier
1995 *Bolivia Plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. **Cuadernos de investigación 44**. La Paz: UNICEF, CIPCA.

ALMELA PÉREZ, R.
1999 **Procedimientos de formación de palabras en español**. Barcelona: Ariel.

APAZA APAZA, Ignacio
1999 **Los procesos de creación léxica en la lengua aymara**.

AUGER, P.; L. Rousseau
1987 **Metodologia de la recerca terminológica**. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

CERRÓN-PALOMINO, R.
1987 "*Préstamos, elaboración léxica y defensa idiomática*". En: **Allpanchis** 35/36, año XXII. Sicuani, Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

FREIRE, Paulo
1973 **Education for Critical Consciousness**. New York: Seabury.

HUANCA TÓRREZ, Vitaliano
2001 **Vocabulario de la ley INRA**. La Paz.

LAYME, Félix
1992 **Diccionario Castellano-aymara**. La Paz: Presencia.

LIPSKI, John M.
1994 "*Spanish of Bolivia*". New York. Longman. **Latin American Spanish**. London/.

LÓPEZ, Luis Enrique
"*Desde arriba y desde abajo: Visiones contrapuestas de la educación intercultural bilingüe en América Latina*". En: **Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes)**. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

LUCA, Manuel de
1984 **Diccionario Práctico Aymara-Castellano Castellano-Aymara**. La Paz: Amigos del libro.

MENDOZA, José (comp)
1991 **La acuñación léxica en la lengua aymara. Una experiencia en el aula**. La Paz.

MONTES GIRALDO, José J.
1983 **Motivación y creación léxica en el español de Colombia**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

NEWMARK, P.
1991 **La traduzione: problemi e metodi**. Milano.

PORTO DAPENA, José-Álvaro
2002 **Manual de técnica lexicográfica**. Madrid: Arco/Libros.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty
1988 "*Can the Subaltern Speak?*". En: Cary Nelson; Larry Grossberg (eds.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Chicago: University of Illinois.

STEEL, Brian
1988 "*La Traducción precipitada al inglés. Lo que nos enseñan las traducciones malas. Notas para los traductores principiantes del inglés al español*".

# Cultura, sociedad y la interferencia lingüística

*Gregorio Chavez Ticona*[1]

Según estudios realizados por antropólogos, sociólogos y lingüistas, cultura-sociedad-lengua es una triada sociocultural lingüística incluyente; en tal sentido, no existe cultura sin sociedad, ni lengua sin sociedad. Se explica que en el pasado como en el presente la triada mencionada es la característica de como se desenvuelve la vida humana, de lo simple a lo más complejo, tal como se advierte en la actualidad. Los conocimientos, los avances científicos hacen que la triada también se desarrolle de la misma forma que la ciencia; por ello hoy en día, es más complejo interpretar y comprender los hechos y el saber humano.

## Cultura y sociedad

Para reflexionar sobre la cultura, indudablemente es necesario hacer referencia a características culturales, puesto que en ella se complementan los valores de una determinada región, sociedad, país. Cultura según Emanuele Amodio (1988), como término empieza a utilizarse al final del siglo XIX; semánticamente significaría "saber del pueblo", actualmente la palabra cultura se emplea en muchas situaciones, llámese periódicos, escuelas, universidades, discursos políticos, sindicales, etc.

Muchas veces se dice que una persona "culta" de la ciudad tiene cultura, y el campesino no, esto es completamente falso; el campesino o la persona de la ciudad tienen el mismo conocimiento, el saber del campesino puede ser amplio y profundo. Por ejemplo sabe más de la cosecha, del tiempo astronómico, de la ganadería etc. en tal sentido, todos tienen cultura, las diferencias sólo se refieren al tipo de actividad que cada uno realiza en un determinado lugar.

La diferencia del nivel cultural está entre los adultos y los niños, debido a que los niños tienen que aprender, para poder alcanzar el nivel de conocimiento de los adultos de su entorno. Entonces, podemos afirmar que la cultura es aprendida y se transmite de persona a persona, de generación a generación; uno no nace sabiendo. La cultura es la gama de conocimientos, sabiduría, pensamiento, trabajos, forma de vivencia en la tierra, nuestros semejantes, nuestra familia, las tradiciones, costumbres, vestimenta, religión, comida, economía, nuestra tecnología, nuestros adelantos científicos todo eso es cultura. También podemos definir que la cultura es nuestra manera de ser, nuestra ideología, idioma y el comportamiento. Ciertamente esta última parte tiene mucho que ver con los valores.

Prácticamente los **valores culturales** responden a ciertas interrogantes, por ejemplo: cómo debe ser un buen hombre, cómo es una buena mujer, cómo hay que cuidar a la familia, la gente qué tiene que saber, cómo tenemos que ser. Entonces podemos indicar que los valores culturales son las reglas de vivir en una sociedad, son normas que rigen el buen funcionamiento y el comportamiento de la sociedad de una región o país. Es decir, los valores culturales nos señalan cómo debemos vivir en una sociedad, los valores son todo lo deseable de una cultura; ésta posee un conjunto de valores que sirven como pautas del buen comportamiento; es posible que no se puedan cumplir al cien por cien, porque son normas intachables. Pero el hombre, tiene cierta libertad de seguir o no las indicaciones de su cultura, mucho depende de la formación y la conciencia de cada uno.

Como ya habíamos indicado, cada cultura tiene valores, algunos también los llaman "modelos", que son propios de cada región. Por ello los valores de una sociedad no son superiores a los de la otra. Estos valores culturales en cierta medida están implícitos, están en la conciencia de cada uno, viven en cierta forma con cada uno de éstos. Por ejemplo: entre los más notorios de la cultura aymara podemos citar: el respeto, una forma de vivencia inculcada desde los tatarabuelos, tratar bien al niño y al adulto de la misma forma; respeto a los animales, respeto a la tierra porque ella nos da de comer; sabiduría de los mayores, porque ellos tienen experiencia y han vivido más; la familia, porque es el centro de la sociedad; el compartir las cosas, indudablemente es un valor fundamental porque es la base de la hermandad; la reciprocidad, es una forma de ayuda mutua entre la sociedad y los vecinos; el ayni, es otro de los valores que tiene la facultad de aliviar el trabajo, hoy por mi y mañana por ti; la mink'a, generalmente se practica en los trabajos forzados, ayudándose unos a otros; la honestidad, es fundamental dentro de la familia y la sociedad, genera confianza y seguridad, el robo y el engaño son situaciones muy reñidas con los valores de la cultura aymara; la responsabilidad, el hombre aymara, colla básicamente es considerado trabajador, generalmente no existen ociosos en las comunidades rurales, todos tienen el deber de trabajar y cumplir con lo encomendado, de lo

1 Licenciado en Lingüística y lenguas nativas, UMSA.

contrario es censurado por los propios comunarios; la solidaridad, es una forma de apoyo que se práctica entre todos, ayudándose unos a otros, no dejando solo a nadie en cualquier situación.

Cada cultura posee sus propios valores, estos valores son los que dan vida, son los que mantienen con fuerza a una determinada sociedad, son normas de vivir en armonía, en paz, amistad, y en libertad. Todo lo que se menciona tiene mucho que ver con la **identidad,** entendida como el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracteriza frente a los demás. En muchos casos implica la conciencia que una persona tiene de ser ella misma, y distinta a los demás; por ello, designa el carácter de todo aquello que permanece en cierto modo único e idéntico a sí mismo, la característica de la identidad se contrapone generalmente a la variedad.

## Lengua e interferencia

Según los estudios sociolingüísticos, en una nación generalmente se hablan varias lenguas, mediante las cuales, interactúa y se interrelaciona la sociedad. Por ejemplo, en la ex - Unión Soviética se habla 130 lenguas; en Suiza existen tres lenguas oficiales: francés, alemán e italiano, Bolaño (1993).

La realidad socio-cultural y lingüística de Bolivia, se constituye en la diversidad de lenguas y culturas, la mayoría de ellas nativas. Por ejemplo podemos citar: la aymara, quechua, guaraní, chiman, mataco, chipaya, etc. Se habla más de 32 lenguas, de las cuales tres son consideradas lenguas oficiales: Aymara, Quechua y Castellano. De esta manera las lenguas, como instrumento de comunicación, interactúan en las relaciones sociales y culturales del país.

Generalmente, la población boliviana se caracteriza por ser bilingüe: castellano aymara, castellano quechua, aymara quechua, inglés castellano, etc. También existen hablantes trilingües, sobre todo en la parte central y sur oeste del país (Cochabamba, La Paz, Oruro).

A raíz de esta situación lingüística, surgen muchas interrogantes: tratamientos de planificación lingüística, políticas educativas, bilingüismo, diglosia, y otros. Por supuesto, cada una de ellas merece un tratamiento especial. El corpus de nuestro análisis se centra en el tema del bilingüismo (aymara y castellano), y los fenómenos de la diglosia.

En la actualidad, por situaciones socioeconómicas y políticas del país, la migración de las áreas rurales hacia las ciudades ha cobrado una importante masificación poblacional, mayormente asentadas en las áreas periféricas de las ciudades. Tal es el caso de la ciudad de La Paz y El Alto. A raíz de éste fenómeno migratorio, surgen cuestionamientos lingüísticos en función al tratamiento del bilingüismo y la diglosia. Básicamente refiriéndose al bilingüismo, se plantean las siguientes interrogantes: ¿cómo influye el castellano en el aymara, el aymara en el castellano y la forma de adquisición de una segunda lengua?.

## Bilingüismo

Según Dubois (1979), "el bilingüismo es la situación lingüística en la que los hablantes utilizan alternativamente, de acuerdo al medio o las situaciones, dos lenguas distintas". Este fenómeno en la actuación lingüística está constituido como un hecho individual. Dicho de otro modo, es la competencia dada en una misma persona, de poder expresarse alternativamente en dos idiomas.

En una comunidad lingüística puede existir el bilingüismo o inclusive el multilingüismo, tal es el caso de las ciudades en Bolivia. Las lenguas masivas que mayormente se hablan son: el castellano, aymara, quechua y guaraní. A dicha situación lingüística se denomina "bilingüismo social".

Siguán y Mackey (1986), sostienen que el término bilingüe se refiere a la situación de las personas que, además de la primera lengua, tienen la competencia similar en otra lengua y son capaces de usar una u otra lengua en cualquier circunstancia. En efecto, se observa en la actualidad dos tipos de bilingüismo: bilingüismo individual y bilingüismo social.

### Bilingüismo Individual

Denominamos bilingüismo individual, cuando una persona tiene competencia similar en el manejo, aparte de la lengua materna, en otra lengua distinta. Es decir, que un individuo maneja dos códigos distintos, en cualquier situación comunicativa. Este fenómeno se puede observar con frecuencia en los habitantes de las ciudades, especialmente en El Alto y La Paz, en las zonas consideradas áreas populares, donde es muy usual el bilingüismo del aymara y el castellano.

**Bilingüismo Social**

Se considera Bilingüismo Social, al conjunto de individuos bilingües que forman una sociedad, nación, etc., donde la mayor parte de sus miembros son bilingües, e interactúan en dos diferentes lenguas.

En la ciudad de La Paz y El Alto es muy notorio este fenómeno del bilingüismo, la mayor parte de la población paceña se comunica en dos idiomas diferentes: aymara y castellano, en algunos casos aymara y quechua, en otros, en quechua y castellano.

En este tipo de situaciones es irrenunciable tomar en cuenta el plano de la diglosia, donde se explica la situación de las lenguas; una de las dos tiene un estatus socio-político inferior. En este caso, se consideran lenguas inferiores a los idiomas nativos, entre otros el aymara y el quechua. En ocasiones también se refiere al plano individual, a la actitud de una persona para hablar correctamente una lengua diferente a su lengua materna, que en muchos casos, consideran a estos medios expresivos nativos, defectuosos, incorrectos, y hasta poco útiles.

## Grados de bilingüismo

A raíz del análisis del corpus del presente estudio, se observa notoriamente tres grados de bilingüismo:

**Bilingüismo coordinado o equilibrado**

Se denomina bilingüismo coordinado, cuando el individuo bilingüe maneja dos lenguas en el mimo nivel, o con una diferencia sutil, la competencia de dos sistemas lingüísticos diferentes. Es decir, es cuando una persona posee la capacidad de uso simultáneo de manera similar, dos códigos de idiomas diferentes, en diferentes niveles lingüísticos sean éstos: fonológico, morfológico, léxico, sintáctico y semántico. Obsérvese los ejemplos del aymara y del castellano:

**AYMARA**

Walli tuqinakar ukhamarak qhirwa tuqinakaruw aruntanipsma
v
Jiwasanakax mä kullakaki, mä jilakiw jakasiñasa
v
Janiw jiwasan uñisisiñax utjañapäkiti
v
Jichhürunakanx lunthat jaqinakax wal qulq juk'uchasipxi
v
Jan wal juk'uchasit qulqx thayaw phusanukuwayxani
v
Jiwasanakax ch'amamp sartapxañäni
v
Nuwasiñ tuquisiñx maysar apanukuñäni
v

Una de las principales características sintácticas del idioma aymara, es que el verbo se posiciona al final de la oración, tal como ocurre en los ejemplos citados. También observamos en los análisis que las palabras se utilizan correctamente tanto a nivel fonológico, morfológico y semántico. Tal competencia lingüística nos demuestra claramente el dominio de la lengua aymara.

**CASTELLANO**

La mayoría trabajó hasta muy tarde
v
Ella podrá mejorar
v
Han llegado a tiempo
v
Ellos trabajan incansablemente
v
Mamá llega temprano
v
Ellos juegan tranquilos
v
No vendré mañana
v

Observamos que los ejemplos citados obedecen correctamente a los modelos oracionales de la lengua castellana. No existe ninguna influencia sintáctica del idioma Aymara, tampoco en otros niveles de análisis lingüístico (fonológico, morfológico, léxico y semántico).

Cuando el individuo bilingüe llega a esta forma de competencia lingüística, se considera bilingüe coordinado o equilibrado. Tiene el mismo nivel o similar en el manejo de dos lenguas distintas.

**Bilingüe subordinado**

Se llama bilingüe subordinado, al individuo que domina su lengua materna (lengua aymara, L1), y habla la segunda lengua (lengua castellana, L2) con rasgos de influencia de la lengua materna. En este caso la segunda lengua está subordinada a la lengua 1 (materna). Ya sea a nivel fonológico, morfológico, léxico, sintáctico y semántico. A continuación analizaremos las influencias de cada nivel de análisis lingüístico.

**Nivel Fonológico**

| **Rasgos de influencia aymara** | **Castellano** |
|---|---|
| **A**mos i**r**o a la f**i**sta | - **He**mos i**d**o a la fi**e**sta |
| Me que**r**o aquí | - Me que**d**o aquí |
| V**i**n**tu** **w**arato los p**a**latos | - V**e**n**do** **b**arato los platos |
| ¿N**ij**r**u** **t**ucal estás avanzando? | - ¿N**eg**ro **D**ucal estás avanzando? |
| No me digas n**ij**r**u** soy moreno | - No me digas n**eg**r**o** soy moreno |
| **Y**asti**j**aras qué harás | - **C**asti**g**aras qué harás |

Como podemos observar en los análisis, algunas palabras demuestran rasgos de influencia de la lengua aymara a nivel fonológico. Como las consonantes /j/ por /g/, /r/ por /d/, /t/ por /d/, /w/ por /b/, /y/ por /c/ y en las vocales /i/ por /e/, /u/ por /o/ y en algunos casos se pierde la /e/ como en el ejemplo de fista.

**Nivel Morfológico**

| ***Rasgo Influido*** | ***Castellano*** |
|---|---|
| Autoridada**nakax** muy flojos son | - Las autoridades son muy flojas |
| Tres por un peso lleva**siwayam** | - Llevártelo en tres por un peso |
| T**iva** yapar | - Te voy a aumentar |
| **Waya** venir mañana | - Voy a venir mañana |
| Aumen**t'ata** te voya dar | - Te voy a dar aumentadito |

En los ejemplos, se nota claramente los rasgos de influencia del idioma aymara a nivel morfológico. En el primer ejemplo, el sufijo naka del aymara pluraliza a la palabra autoridad del castellano, en el segundo ejemplo, el verbo llevar está ligado por el sufijo (aymara) –si– (reflexivo), luego por el sufijo –waya– (pasativo), y finalmente por el sufijo –ma (imperativo de segunda persona). El último ejemplo aument'ata también está seguido del sufijo del idioma aymara, –t'a– (marcador de cortesía enfatizador) y –ta– (estado completo) que significa aumentadito.

**Nivel Léxico**

| ***Rasgo influido*** | ***Castellano*** |
|---|---|
| Voy a bajar **cobra** | - Voy a bajar a la **curva** |
| Yo, quiero **chuño (ch'uñu)** | - yo, quiero **papa deshidratada** |
| En los días de carnaval cocinaremos **tunta** | - En los días de carnaval cocinare mos **papa deshidratada en agua** |
| Ahí está su **yapita** | - Ahí está su **aumentito** |
| Estoy **chaqui (ch'akhi)** | - Estoy **adolorido por la borrachera, resaca** |
| Esa **emilla** no llega | - Esa **chica** no llega |

Como podemos apreciar en los ejemplos, los rasgos del idioma aymara influyen notoriamente en el léxico del castellano. En el primer caso la subordinación está marcada por la palabra cobra a la forma curva, en el segundo caso el sustantivo chuño subordina a los términos del castellano "papa deshidratada"; en el siguiente ejemplo "tunta" sustituye a las palabras "papa deshidratada en el agua", y así podemos constatar la subordinación léxica de la lengua aymara (materna) a la segunda lengua castellana.

**Nivel Sintáctico**

| ***Rasgo influido*** | ***Castellano*** |
|---|---|
| **La** Cristian ha llegado | Cristian ha llegado |
| **La** papá trabajo **ido** | El papá **ha ido** al trabajo |
| La quiuna ch'allapata **es** | La quinua **es** de Ch'allapata |
| Mi hijo quiuna **come** | Mi hijo **come** quinua |

En estos casos las características sintácticas del aymara, influyen claramente en cuanto al artículo y la estructura posesional del verbo del aymara hacia los modelos oracionales de la lengua castellana. En el primer ejemplo, el nombre propio está anticipado por un artículo, y en los tres últimos casos, los verbos en los rasgos influidos, están en posición final de la oración, propio del idioma aymara.

**Nivel Semántico**

| ***Rasgo influido*** | ***Significado*** |
|---|---|
| **Waya** venir | Imperativo que significa fuera vaya, y en el contexto subordinado "voy a", |
| **Pero** ladra | Conjunción adversativa, y en el contexto subordinado significa "perro" |
| **Torito** voy a vender | Toro en diminutivo, en el contexto subordinado totalidad |
| Voy a bajar **cobra** | Verbo cobrar, reptil cobra, en el contexto subordinado curva |

En el bilingüismo subordinado, semánticamente algunos vocablos pueden denotar otros significados, en este caso sólo se puede entender correctamente en el contexto de la comunicación. Tal es el caso de pero, en castellano es conjunción adversativa, en el contexto aymara puede significar perro. Torito en el caso real significa toro pequeño, y en el contexto subordinado significa totalidad.

***Bilingüe Incipiente***

Se denomina bilingüe incipiente, al uso limitado de vocablos de la segunda lengua. Su repertorio es deficiente, es la fase inicial del bilingüismo, donde una persona sólo conoce algunas palabras de L2, tanto en el plano expresivo como en el plano receptivo (enviar y recibir mensajes en la segunda lengua). Básicamente este tipo de bilingüismo se da en los inmigrantes recientes, cualquiera fuera la edad o sexo.

| ***Incipiente*** | ***Correcto*** |
|---|---|
| Campo congela harto | En el campo está congelando bastante |
| Yo la plata tituilado | Yo te he dado la plata |
| Yo iro campo | Yo he ido al campo |
| Cosecha mucho win | La cosecha esta muy bien |
| Vosted iscuila ir | Usted debe ir a la escuela |

## Formas de adquisición de la segunda lengua

Generalmente existen diferentes formas de adquirir una segunda lengua, entre otras, las más importantes son:

- Cuando un niño nace en un hogar de padres de diferentes lenguas. Es decir en una casa se hablan dos lenguas, con alguna diferencia de uso mayor que la otra. Entonces, el niño va aprendiendo casi simultáneamente durante la infancia la lengua materna y la segunda lengua.
- Se adquiere una segunda lengua al ingresar a la escuela, cuando el niño va aprendiendo L2 junto a los demás compañeros. También puede ocurrir cuando una persona está en edad escolar, aún cuando no necesariamente en la escuela, sino por medio de la sociedad que la rodea.

- Otra forma de adquirir, es a causa de la migración, cuando la sociedad impone la comunicación cotidiana y formal en una segunda lengua, en muchos casos, esto ocurre por necesidades económicas, sociales y políticas, donde la lengua mayoritaria es la segunda lengua.
- Finalmente, podemos hablar de la necesidad de comunicación en niveles de estudios superiores en el extranjero: maestrías, doctorados, etc.

## Conclusiones

A partir de los análisis arriba expuestos, y las teorías culturales y sociolingüísticas podemos señalar:

En el desarrollo y la existencia de la humanidad confluyen tres elementos estrechamente relacionados, la "triada sociedad-cultura-lengua", que significa, que no existe lengua ni cultura sin sociedad.

Existen tres grados de bilingüismo entre el castellano y el aymara:

- **Bilingüismo coordinado**, que se refiere al manejo similar de dos lenguas diferentes. En este caso, aymara y castellano.
- **Bilingüismo subordinado**, considera la subordinación de la lengua materna a la segunda lengua. Es decir, el individuo bilingüe habla con rasgos de influencia de la lengua 1 en la lengua 2. Este fenómeno puede ocurrir a nivel fonológico, morfológico, léxico, sintáctico y semántico.
- **Bilingüismo incipiente**, es cuando el individuo sólo maneja algunos vocablos de la segunda lengua, tiene un repertorio léxico limitado tanto a nivel expresivo como a nivel receptivo, pero logra entablar comunicación.

El Bilingüismo no se adquiere por gusto, sino, por necesidades económicas, sociales o políticas.

El Bilingüismo se adquiere en diferentes formas:

- Durante los inicios de la infancia
- A comienzos de la educación o edad escolar
- A causa de la migración, la sociedad utiliza como medio de comunicación, otra lengua distinta.
- Finalmente, por situaciones de estudios superiores, de especialidad, post grado, etc.

## Bibliografía


BOLAÑO, Sara
1993 **Introducción a la teoría y práctica de la sociolingüística.** México: Trillas.

C. SILVA – CORVALÁN
1989 **Sociolingüistica, teoría y análisis**. España: ALHAMBRA.

DUBOIS, Jean
1973 **Diccionario de lingüística**. Madrid: Alianza

GOMEZ Bacarreza, Donato; Condori Cosme, José
1992 **Morfología y gramática aymara**. La Paz.

GOMEZ Bacarreza, Donato
1999 **Diccionario básico del idioma aymara.** La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
2000 **Manual de gramática aymara**. La Paz: Díaz.

L. GARVIN, Paul; Lastra Suarez. Yolanda
1984 **Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística.** México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LASTRA, Yolanda
1992 **Sociolingüistica para hispanoamericanos**, **una introducción**. México D.F.: Grupo Edición.

MENDOZA Quiroga, Jose G.
1992 **Gramática castellana, con referencia a la variedad hablada en Bolivia**. La Paz: PAPIRO.
1996 **Revista Lengua 6**, La Paz: Latina.
2000 **Revista Lengua 10**, La Paz: Latina.

# mesas redondas

# De la tradición oral a la conciencia política

## Una modesta propuesta para una lectura de relatos orales

*Cleverth Carlos Cárdenas Plaza*[1]

Sin duda uno de los grandes problemas que se suscita cuando se estudia tradiciones orales es que el investigador suele partir de algunas certezas -que en muchos casos confirman sus propios pre-juicios- como presuponer que se está contemplando un fenómeno cultural meramente retórico (casi estético), que se trata de algo vago e indeterminado, amorfo, al que la mirada del estudioso debe darle forma y que las tradiciones orales no son sólo hermanas menores, sino antecesores prehistóricos, de la literatura. Obviamente no estamos de acuerdo con estas críticas y el propósito de este ensayo -quería decir paper, pero eso suena agringado- es rebatir esos argumentos y hacer una modesta propuesta sobre cómo podríamos enfrentarnos a una lectura de las narraciones de la tradición oral. Después de problematizar los presupuestos señalados arriba, trataremos de esbozar una entrada que los evada, a tiempo de restituirle su rol protagónico en los mundos de la vida de los que es parte.

La definición de las tradiciones orales como productos retóricos (estéticos) vino a significar que las mismas, son parte del panteón folklórico que se puede mostrar a los visitantes extranjeros; descartando su participación de la configuración social, de la estructuración de sus procesos históricos y su rol en la homogeneización cultural, finalmente negando su rol articulador al interior de las comunidades. Sin necesariamente decirlo, muchos investigadores incluyen a las tradiciones como parte de un subtítulo, el cual se denominó cosmovisión, la misma, una vez descrita es dejada de lado. En cierto sentido la función de esa descripción es legitimar el grado de "indigenitud" que tienen los sujetos estudiados, que dicho de otro modo, son tratados como "objetos de investigación". Las narraciones orales son retóricas (estéticas) y hay que dejar claro que ninguna estructura social "encuentra su cohesión interna sin apelar a recursos retóricos" (Laclau, 2005). Es decir, que lo único que pasa con las tradiciones orales, es que dan cuenta de un recurso inminentemente general para todos. Pero lo más importante es que esa producción estética es una de las formas de materialización de fenómenos sociales e históricos que están intrínsecamente vinculados con la comunidad y no son meros adornos provenientes del pasado.

Que se trata de algo vago e indeterminado, casi amorfo, es el otro modo de señalar a los resultados de recopilaciones; aseveración que más bien podría hacer visible otro fenómeno vinculado a la oralidad, su movilidad. Desde Walter Ong hasta Martín Lienhard y Godenzzi señalan que la oralidad se mueve, usando como argumento principal los diversos narradores y tiempos de narración que obviamente posibilitan un cambio. Pero esa explicación deja de lado un punto que es axial para la oralidad: a diferencia de la cultura occidental moderna las culturas orales no escribieron sus normas sociales, sin embargo, las tienen; esas normas se preservan en dos "espacios": las prácticas culturales y las narraciones de la tradición oral. Ahora comprendiendo que una cultura viva es una cultura que se inventa cotidianamente, que se renueva desde dentro y en confrontación y diálogo con el afuera, podemos sospechar que también las normas sociales van transformándose. Este hecho que incide en la movilidad de las prácticas y también de las tradiciones orales, las narraciones orales van transformándose con el colectivo. Muchas veces se es testigo de pérdidas dolorosas, pero es necesario comprender que la cultura está confrontada con una modernidad avasallante y sus mecanismos de preservación de la memoria a veces ceden. Las narraciones se mueven en ese sentido, porque operan desde la memoria, procurando explicarse el presente desde el pasado. Esa operación da la sensación de desorden, sin embargo, se trata de un reacomodo de la totalidad que de paso se da en confrontación con el investigador forastero, que va a preguntar y grabar relatos sin contextualizarse.

Finalmente las críticas señalan que se trata de una hermana menor de la literatura, o antecesora prehistórica, existe un parentesco, pero es por otro lado. Más bien valdría la pena comprender tal aseveración, al señalar prehistoria e inferioridad, se está partiendo de un horizonte epistemológico moderno, la filosofía

1 Magíster en Estudios de la Cultura, UASB, Ecuador.

de la historia hegeliana. El comprender que se va de lo inferior a lo superior, supone implícitamente que la modernidad occidental es el último eslabón de ese progreso; entonces lógicamente y racionalmente esa aseveración sería correcta, por si a caso en este punto procuro ser irónico. Si partimos de ese horizonte cultural no se puede decir nada más, pero quizá valga la pena, en lugar de discutir la aseveración, cuestionar el principio. La modernidad occidental no representa a la totalidad de nuestro planeta, ahora es europea, norteamericana y contemporánea, su razón y su lógica es pertinente a su mundo de la vida; pero no es pertinente a nuestro mundo de la vida sudaca, por decirlo de algún modo, porque desde esa lógica siempre estaríamos condenados a ser inferiores. Como señaló alguna vez James Clifford, se puede usar un celular, pero jamás inventarlo. Indudablemente partir de ese marco filosófico implica aceptar esas condiciones del juego, nuestro horizonte es evadirlo; la modernidad occidental no es el único marco y es necesario cuestionar esa entrada, el mundo de la vida del que proceden las narraciones orales no puede leerse desde allí. Desde ese punto de vista, el parentesco de las narraciones de la tradición oral con la literatura, para mí, se da en otro plano, de momento podría presuponer que se da en el plano de la pulsión humana de producir algo estético. Ahí Lihenard y Girard, por ejemplo, permiten comprender cómo la novela del siglo XIX francés relacionaba el mundo moderno, el surgimiento del individualismo, el capitalismo y sus múltiples contradicciones con la literatura. Pues imagino que, en la mayoría de los casos, las narraciones orales evidencian la confrontación de un mundo de la vida no occidental con la civilización occidental, explican las trasformaciones estructurales, sociales, espaciales e históricas de las poblaciones a las que pertenecen. En cierto sentido, hacen algo muy similar a lo que Girard describía cuando hablaba de literatura, el parentesco entonces está en la pulsión por estetizar una parte de los códigos culturales de los cuales proceden.

En ese sentido, vemos que las narraciones provenientes de la tradición oral, no son meros productos retóricos de las comunidades, sino, son parte fundamental de su funcionamiento en contraposición al modo como se las pretende comprender. Tampoco que es un producto cultural vago y amorfo, sino más bien se trata de su particular modo de dar cuenta de su principal característica, su movilidad; que vincula el hecho mismo de la confrontación con otro mundo de la vida, del cual el recopilador casi siempre es parte, y su proceso de reacomodo, que no es cualidad específica de estás formas de reproducción cultural. Finalmente, no se trata de una "literatura prehistórica" y aceptarlo es admitir inferioridad, más bien, de lo que se trata es de cuestionar el principio filosófico que presupone tal aseveración y responder que se está frente a otro mundo de la vida; el parentesco, si lo hubiera, tendría que vincular más bien esa pulsión por estetizar una parte de nuestros códigos culturales.

La siguiente parte de nuestra argumentación, que está un poco más en la perspectiva de Zemelman, procurará articular las dinámicas entre sujetos, las prácticas sociales y proyectos, vinculando la lucha por direccionar la realidad en el marco de opciones viables. Claro que Zemelman propone esta entrada para hacer una lectura política de la historia, lectura que se propone "deslinealizar" –si existe el término- la historia y desligar lo político del poder, tratando de comprender lo político como conciencia de la historicidad. En nuestro caso, cuando hablamos de tradición oral, procuraremos comprender lo político de la oralidad como esa conciencia de su contexto de reproducción; e indagaremos su modo de organizar el mundo en su confrontación con la linealidad de la historia que de hecho parte de la filosofía de la historia hegeliana.

La política de los relatos de la tradición oral vincula varios niveles de los cuales desarrollaremos sólo dos: la preservación de la memoria junto a sus prácticas culturales y la construcción de subjetividad. Porque en ellos se hace más evidente esa preocupación por su conciencia de historicidad.

La preservación de su memoria junto a sus prácticas culturales, implica algo que ya había sugerido en la introducción: estos relatos procuran explicar su pasado desde el presente, es decir, la memoria les posibilita entender su presente desde el pasado. Ello ya implica una cohesión relativa a la unidad del grupo. Al mismo tiempo, hace evidente que existe una conciencia política el momento de explicar el pasado y el mismo desarrollo de las narraciones expresa esa conciencia de la historicidad. Sin embargo, acá peligrosamente podemos caer en una trampa relativista, mi intención no es ello, e imagino que la historia oral, por ejemplo, está trabajando esa conciencia política de la historicidad. De todos modos, quisiera explicar que mi experiencia de campo con tradiciones orales, me dejó claro que en las narraciones orales se puede ver esa conciencia de la historia, los actores, los producentes diría Zemelman, tienen clara una visión que quieren trasmitir, aunque esa claridad no puede ser explicada en los términos occidentales que conocemos. No quiero señalar o sugerir un grado de intraducibilidad, sino una operación cultural que se da de modo tan subrepticio que muy pocos se dan cuenta de lo que acontece; sin embargo, ya se ve en

el cuerpo de narraciones orales esa conciencia. Daré un ejemplo muy evidente: los tacanas cuentan que alguien hizo escapar al Einitudeja (Apachitero también le dicen), que es quien cuidaba la serranía del Caqueahuaca y una vez que en la narración él se va, todos van a sacar los tesoros que cuidaba. Relato que parece explicar el momento en que el territorio de los tacanas fue atravesado por una carretera que no sólo dividió y transformó su territorio de caza, sino llevó a los colonos y concesiones; ello evidentemente explica sin decirlo torpemente porque tuvieron que entrar a cazar al territorio sagrado, que por el respeto que tenía la misma, fungía como un reservorio de fauna.

Para mi está claro que el momento de narrar su tradición oral las poblaciones indígenas, furtivamente dan una pista de su historia. Los narradores, al parecer, tienen conciencia del contexto de reproducción de sus narraciones. Ello se hace evidente cuando se realiza el trabajo de campo, si se va a la cacería o se está cerca de ella, las narraciones se vinculan a ello; mientras si se dedican al talado de troncas, las narraciones que abundan son sobre los espíritus de los palos. Esta explicación, aunque todavía burda, es una pista inicial para continuar con una mayor indagación. Por último, la memoria sirve para explicar el presente desde una perspectiva más política, la comprobación de su conciencia histórica el momento no sólo de narrar, sino de dejar que algo sea posible, como dar cuenta del territorio sagrado.

La construcción de subjetividad es también una parte fundamental de esta conciencia de su historicidad. Todas las prácticas culturales, pero especialmente las ritualizadas, nunca son inocentes, si quisiéramos apoyarnos en Foucault o Deleuzze diríamos que las mismas marcan a los sujetos, inscriben la cultura en su piel y en su memoria. Diríamos junto a Zemelman que las narraciones orales dan "una dirección a la realidad en el marco de opciones viables". Es decir, a tiempo de hacer la realidad, inscriben a sus sujetos dentro un marco cultural, ello los condiciona aunque no los determina. En última instancia la conciencia de la cultura determina cuándo y cómo debe educar a sus sujetos. Educación que incide en su preservación y en la dirección que señalábamos.

Existe entonces una entrada que posibilita hablar sobre las narraciones orales y es restituirles su rol dentro el mundo de la vida al que pertenece, que básicamente articula a los sujetos, las práctica sociales y proyectos, direccionando la realidad como sugiere Zemelman. Al mismo tiempo, su conciencia de la historia la hace eminentemente política, entendiendo lo político no sólo como el poder, puesto que al articular a los sujetos con las prácticas en su conciencia histórica, posibilita percatarse de que no se trata de discursos aislados de su realidad, sino de su implicación directa con las dinámicas culturales a las que pertenece.

## Bibliografía


ANDERSON, Benedict
1993 **Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. México: Fondo de Cultura Económica.

CHAVARRÍA, María
1999 *"El mundo del agua en la tradición oral ese eja"*. En: **Tradición oral andina y amazónica** (comp. Godenzzi, A). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

GARCÍA CANCLINI, Néstor
1989 **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijalbo.

GODENZZI, Juan Carlos (comp.)
1999 **Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos**. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

GUHA, Ranahit
2002 **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica.

HALL, Stuart (ed.)
1997 **Representation: cultural representations and signifying practices**. Londres: SAGE.

HOBSBAWN, Eric
1998 *"La historia de la identidad no es suficiente"*. En: **Sobre la historia**. Crítica. s/l.
*"Inventando tradiciones"*. En: **Historia Social**, Nº 40. Valencia.

LIENHARD, Martín
1997 *"Oralidad"*. En: **Memorias de JALLA Tucumán, 1995**. vol. 1. Tucuman: . Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.
1997 *"¿De qué estamos hablando cuando hablamos de oralidad?"*. En: **Memorias de JALLA Tucumán, 1995**. vol. 1. Tucuman: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

PORTELLI, Alessandro
1993 *"Elogio de la grabadora"*. En: **Historias** Nº 30. México.

ZEMELMAN, Hugo
2001 **De la historia a la política: la experiencia de América Latina**. México: Siglo veintiuno.

# La historia oral: reflexiones para el debate

*Godolfredo Calle Vallejos*

## Presentación

La voz de la "Wak'a"[1] evidencia que la libertad se expresa en la diversidad y a su vez se legitima en la complementariedad.

El ser humano como cualquier otro ser es desigual, pero complementario. Las historias nunca son iguales, pero coexisten y son algo complementario. Las historias pueden ser textos, y los textos pueden ser subjetivos y objetivos, o una oralidad. Las historias pueden ser indicadas, y ser entendidas e interpretadas. Una historia da su sentido y produce un sentido diferente de los unos a los otros, pero son algo complementario.

¿Que existen ausencias? ¡Cierto! No obstante, nadie podrá decir que el equipo que constituye el Taller de Historia Oral Andina hubiese sido indiferente a su realidad que construye su proyecto histórico.

Este es el valor del trabajo que presentamos los hermanos: Godolfredo Calle, Felipe Santos y Rodolfo Quisbert, que reflexionan sobre la historia oral. El primero, incursiona sobre la temática teórica de la ética en la investigación en historia oral. EL segundo, pone énfasis en el desenvolvimiento de la historia oral en la experiencia investigativa en el THOA, y por ultimo, Rodolfo, entra en debate con ciertas perspectivas instrumentales de la investigación.

Modestamente, es un aporte hacia la reflexión y el debate sobre las acciones investigativas.

Jallalla ¡ilatanaka kullakanaka.

1 Se podrá entender la wak'a como un cuerpo que da la vida.

El mundo particular de lo dado es una realidad histórica. En esa realidad vemos textos y tecnologías propias de una sociedad o de un pueblo, o sea encontramos una memoria social histórica. Un diálogo en dúo sobre esta realidad particular de lo dado, sólo lo hacen entre los sobrevivientes, o los que viven.

Es posible captar la realidad de lo dado, mientras se construye un diálogo de sujeto a sujeto, pero no es verificable ni se puede encontrar la verdad de las cosas. La historia oral sólo capta la realidad de lo dado, no se basa en los datos. La entrevista de sujeto a sujeto parte de la idea de la relación de confianza y fidelidad.

Un proverbio Aymara dice "jaqjamaw parlt'asiñax"(un sentido de diálogo de humano a humano). Este proverbio más que una frase es una norma que permite configurar charlas más confiables y de fidelidad de humano a humano.

El acto de hablar en dúo implica no mentir y significa no ocultar. El concepto Aymara de "jaqjamaw sarñaqañ"(un sentido humano de vivir), permite configurar charlas en dúo, que construye una fidelidad y vía libre de diálogo de textos e historias.

En una acción investigativa académica, las charlas se convierten no en una relación de dúo, sino, el uno es sujeto y el otro es objeto. El investigador se convierte en sujeto y el investigado en objeto. Lo interesante es que, el investigador tiene que construir modos de relacionamiento de la fidelidad, que ya ello supone acercarse a las relaciones en dúo.

El investigador tiene que adaptarse a los gustos y modos convencionales del investigado. Esta actitud del investigador consolida la confianza y vía libre de aceptación para un diálogo confiable. Se trata de captar la realidad particular de lo dado que estudia o examina el investigador social.

El concepto de diálogo de humano a humano (jaqjamaw parlañax), o el vivir como humano(jaqjamawa sarnaqañax), implica aceptar las convenciones del investigado. Lo cual significa decir, que el investigador construye una fidelidad para captar el mundo particular de lo dado, y no para verificar ni encontrar la verdad, ya que la verdad es muy dinámica y difícil de hallar.

En las entrevistas siempre aparecen historias oficiales y no verdaderas, los investigados ocultan las cosas feas y las derrotas. Mientras hay una relación de confianza y fidelidad entre el investigador y el investigado, la historia oral descubre hechos dolorosos, llantos, memorias, huellas, etc. del contenido de la realidad de lo dado.

Los objetos visibles que aparecen iluminan la relación de confianza del investigador y el investigado. Esos objetos son aquellas cosas que son indicadas y son la referencia para el investigador. Las imágenes de un rostro, las imágenes fotográficas, las toponimias, el paisaje, lo arquitectural, o sea los objetos visibles que iluminan relaciones en dúo, en confianza.

Mientras las entrevistas son de confianza, se hurga lo oculto y se viaja a encontrar el fondo y forma del asunto. En tanto se maneja la grabadora, el investigado se convierte en objeto, es decir se rompe la relación humano a humano. Pero, lo importante es que se construya una relación humano a humano, ahí es donde se trabaja el texto y contexto de los hechos y actos.

Un elemento que hay que cuidar es, la transcripción y redacción de la entrevista. Toda transcripción siempre introduce una manipulación de la realidad histórica, ya que se configura una relación de sujeto y objeto. Creo que, mientras hay un hecho de relación de humano a humano desaparece la relación sujeto y objeto, y por eso se dice que la relación en dúo va más allá de la neutralidad y objetividad en la investigación académica.

La manipulación es consciente, pero también inconsciente. Acá es importante tomar en cuenta, el concepto de "jaqjam parlañani"(hablemos de humano a humano) para elaborar charlas y la escritura, ya que sólo se piensa en la relación humano a humano, o en dúo. Se trata de superar la relación sujeto objeto. Pero, hay que entender que el modo de hablar de humano a humano se funda en una concepción, y en tanto existe una concepción instrumental de relaciones, puede que se configure una interacción sujeto objeto.

Una entrevista en dúo ilumina los documentos; y los documentos, iluminan un diálogo. Un diálogo confiable puede cuestionar los documentos o archivos, ya que un diálogo siempre viene desde la cotidianidad de los hechos y no de los datos. Por eso, la historia oral se introduce en el contexto de los textos o lenguajes de la realidad histórica, es decir, es "vista-entre" o el encuentro de dos o más mundos que pueden dialogar para un bien.

La historia oral, más que buscar la verdad y lo oculto, invita a vivir. El investigador es invitado a vivir lo convencional del investigado. La mirada de los ojos está llena de significados, discurso, lenguaje y texto de interacción, que ilumina un diálogo para captar la realidad de lo dado. La historia oral destruye el conformismo y además trabaja la parte de la objetividad y subjetividad de lo humano. Entonces, la historia oral, capta la semántica de espacios y lenguajes espirituales y materiales, y sobre eso, el investigador hace indicaciones e interpreta.

El acto de la entrevista es un arte y el acto de escuchar lo es también. Aceptar gestos gustos y modos de vida es vivir las convenciones legítimas y no legitimas. El acto de hablar siempre se da entre dos o más de dos, por eso, es dialógico. La historia oral como una charla de investigador e investigado, de la realidad de lo dado, tiene un contenido ético. Lo ético que construye el encuentro dialógico de los mundos.

Una entrevista del investigador investigado es un acto de conocerse en dúo, en forma duradera. Es una manera de captar la cotidianidad de la realidad de lo dado, pero a partir de un sentido de encuentro dialógico. Esa realidad de lo dado que no es un invento, sino un hecho histórico social, y esa realidad se viste de memorias y cuerpos.

Se considera que el ser humano es social, ya que es capaz de entablar una interacción no sólo consigo mismo, sino, con los sujetos y objetos. El investigador en ciencias sociales se enfrenta con ese ser activo y no pasivo. El investigador se enfrenta con sujetos comunicacionales. Pero había que decir que el investigador, no sólo dialoga, sino, capta los sentidos del discurso y acción de la historia particular que emiten los investigados.

El ser humano hace indicaciones e interpreta, pero también hace ficción**.** El individuo es social y construye su sentido, da forma a su vida en función a la interacción con el otro. Un tema de reflexión y acción, para captar esa realidad desde la interdisciplinariedad de las estrategias teóricas y metodológicas investigativas.

Los actos de charlar en dúo, o humano a humano de la realidad de lo dado, es una historia oral. La historia oral es una de las estrategias metodológicas que permite hacer indicaciones, responder e interpretar la realidad de lo dado, es decir, hablar entre dos o más personas, es una historia oral.

La construcción de la confianza investigador investigado, pasa por la aceptación del investigador a las convenciones del investigado. El acto de hablar en dúo no siempre es charlar de la realidad de lo dado, sino, de la realidad del presente y la realidad de ficción. El acto de hablar de la realidad de lo dado es pues, un taller de historia. Y puedo decir que el encuentro de historias es una oralidad.

En el hecho de hacer indicaciones e interpretar el mundo particular de las realidades, el investigador también configura una interacción consigo mismo, que responde y actúa, que se introduce y dialoga con el investigado. Se trata de hacer la academia, para la academia de lo social humano.

# La memoria comunal y la historia oral: el caso de la experiencia del THOA

*Felipe Santos Quispe*

## Introducción

Esta será una breve exposición sobre un tema puntual de la construcción de la memoria comunal indígena, expresada en la historia oral, referida al movimiento de Caciques y Apoderados.

La historia oral tradicional, es el método de construir historias locales. El THOA género una visión propia respecto a la historia oral. Al construir los movimientos sociales indígenas del siglo XX, que por cierto complementa la visión tradicional, una de las dificultades a superar, fue la veracidad y la confiabilidad del testimonio(dato)oral. Mientras en Europa y Estados Unidos hace 30 años, debatían el grado de veracidad empírica del dato oral, aquí los pensadores indígenas, afirmamos categóricamente que lo oral es un imperativo de garantía del quehacer comunal, por lo mismo el testimonio oral, tiene su solvencia empírica y teórica.

De la misma manera, abordamos temas sobre la construcción del conocimiento en el ámbito comunal, y cómo estas se transmiten como experiencia a otras generaciones. Vimos oportuno analizar someramente, la tridimensionalidad de la historia comunal y cómo esta lógica permite vivificar la experiencia, y poner en circulación permanente hacia la transición del conocimiento comunal de forma circular, para las nuevas generaciones.

## El proyecto político-académico del THOA

Uno de los temas centrales de preocupación del proyecto político-académico del THOA, sin duda fue, la reconstrucción y la continuidad del Movimiento de Caciques y Apoderados de los años 1900 al 1952. El propósito respondía a la debilidad teórica del sustento histórico, socioeconómico, político-ideológico, que necesitaba ser profundizado para garantizar la continuidad del movimiento indígena contemporáneo del año 1970 al 1980. Ese momento histórico estuvo expresado en los movimientos indígenas del Indianismo y el Katarismo. La lectura del país de parte de estas tendencias políticas, fueron subjetivas, hasta superficiales. Por ejemplo, cuando se refieren a la parte histórica del movimiento indígena, sus discursos políticos, hacían referencia a hitos históricos desarticulados. Estas apreciaciones fueron consideradas como visiones lejanas a partir de lo urbano. Además, estuvieron cargadas de posiciones contestatarias, de un marcado revanchismo de acciones que respondían a agresiones discriminantes. Naturalmente, estas acciones contestatarias, eran producto del racismo urbano experimentado por la primera y segunda generación de indígenas que migraron a la urbe después de la Revolución del 1952. Por lo mismo, se carecía de consistencia teórica, capaz de develar y demostrar analíticamente las estructuras de las sociedades andinas y profundizar sus organizaciones sociales y políticas, que permitiesen fortalecer sustancialmente su accionar.

Dentro del ámbito de la estructura organizativa, al interior de estos movimientos indígenas contemporáneos, poco o nada expresaban los principios del ayllu, ni la gestión política, social, económica y ritual de las comunidades. La característica organizativa no fue diferente a los movimientos y partidos de derecha e izquierda. De la misma manera, se expresan modelos organizativos jerárquicos de orden piramidal y burocracia asfixiante, que sustentaba un modelo de liderazgo basado en el caudillismo, el clientelismo y la prebenda. Es decir, no es que se carecía de una memoria comunal, sino, ésta se encontraba desarticulada y difusa. Por ejemplo: hubo la concepción de que los saberes y las tecnologías indígenas, eran propios de las comunidades y no de los migrantes. En este sentido de debió superar dicha concepción rural, justamente desruralizando el pensamiento indígena y articulando con los saberes comunales urbanos.

Por otro lado, la historial oficial consideraba a los movimientos indígenas como "protestas irracionales", sin proyecto alguno que merezca importancia. En este sentido era prioritario desmitificar el concepto histórico de los movimientos indígenas, demostrar que no todo movimiento es amorfo e irracional, en la medida en que data con anterioridad a los descubrimientos teóricos marxistas, sino, que toda sociedad genera sus parámetros teóricos que la sustenta. Al mismo tiempo, era necesario empezar a demostrar, que las lecturas efectuadas en otras latitudes, no eran válidas para otras sociedades como la nuestra. Por lo mismo, era un desafío por explicar y demostrar en el ámbito académico y político.

Las limitaciones teóricas, en el ámbito político y académico sobre el mundo indígena, eran evidentes, por lo mismo era prioritario reconstruir la memoría de los abuelos, a pesar de que algunos líderes del movimiento de Caciques y Apoderados vivían de forma dispersa, pero las taras urbanas no lograron dinamizar su valoración de la memoria comunal. La falencia de los movimientos indígenas indianistas y kataristas, se debía, por una parte, a tener limitaciones en generar propuestas políticas basadas en el referente indígena; por la otra, su lectura de país no se ajustaba a las demandas comunales.

En el ámbito académico sobre el estudio de las "Rebeliones indígenas", el THOA tuvo sus limitaciones expresadas en las fuentes escritas, sean estas de archivos o hemeroteca. En este contexto, el THOA se sitúa como una comunidad preocupada por cubrir ese espacio de darle un sustento histórico y político-académico al movimiento indígena. En este sentido, una de las preocupaciones fundamentales fue, la reconstrucción y continuidad del movimiento de Caciques y Apoderados.

La primera fuente a la que apelamos, fue a nuestra propia memoria, de ello surgió la idea de reconstruir nuestras autobiografías, esto permitió conectarnos con la historia de nuestras familias, abuelos, abuelas. Un segundo paso fue, confrontar nuestra memoria con la memoria de nuestras comunidades, este hecho fue el que posibilito visualizar difusamente la historia de Caciques y Apoderados. Aun, la memoria comunal estuvo fragmentada, debido a las entrevistas individuales y selectivas: mandos medios y superiores. En cuanto se refiere a fechas, épocas y periodos, no hubo precisión, pero sí estuvo conectado a eventos comunales y festivos. Por este hecho, recurrimos a la historia escrita de los archivos, como una forma de complementar la memoria oral. El contraste entre la memoria oral y la fuente escrita fue permanente, ambas carecían de precisión, ambas estuvieron fragmentadas, en mayor grado la fuentes escritas, que sólo nos puntualizaban la fecha y el evento, pero no el proceso del evento, menos la lógica del movimiento, su organización, su proyecto, su propuesta, y menos el contexto del movimiento.

Profundizar estos temas, nos inducía inevitablemente a recurrir a los poseedores de la experiencia, los actores directos del hecho, a la memoria del personaje. En este caso, recurrimos, en primera instancia, a las ex autoridades, colaboradores (escribanos, abogados, tramitadores etc.), familia, parientes cercanos y lejanos, quienes posibilitaron reconstruir los saberes, experiencia y propuestas del movimiento indígena del siglo XX.

## La transición de la experiencia a la construcción de la historia comunal

En una primera instancia, los testimonios orales de la memoria de los testigos fue disperso, no se visualizaba la conexión de la Red de Caciques, menos su organización interna. Pues, la memoria individual se encontraba fracturada. Tratándose de un vasto movimiento indígena, se carecía de mayores testigos. Con poca esperanza, se empezó a rastrear a las otras ex autoridades, y nos enteramos que cada día moría un informante de la memoria de los hechos. Esta fue una preocupación constante, que nos llevó a contrastar estas memorias individuales con la memoria familiar. La travesía de la búsqueda del conocimiento y la experiencia, nos llevó en algunos casos a redoblar esfuerzos. Por ejemplo, en algunos casos logramos rastrear, como en el caso de Celedonio Luna, quien se encontraba en la región de los Yungas, se tuvo que viajar desesperadamente sin mayores esperanzas, pues él se encontraba enfermo y estuvo de viaje con destino a La Paz.

Después de media década de investigación, nos dimos cuenta que la construcción de la memoria en el ámbito indígena, es colectivo, la permanente confrontación de la memoria individual con la comunal, vivificaba su transición a las nuevas generaciones. Por tanto, nos quedaba un recurso fundamental, de efectuar la devolución de la información, pero no en el sentido tradicional, sino efectuar, Encuentros Comunales, que permitieron reflexionar mutuamente: comunidad y pensadores, de forma gradual, en varios espacios y tiempo determinado. Esta actividad, permitió profundizar y detectar la red de Caciques y Apoderados y su conexión con sectores urbanos gremiales y sindicales. Constatamos, que la red de Caciques y Apoderados no sólo se extendía más allá de los cinco departamentos: La Paz, Oruro, Sucre, Cochabamba y Potosí, sino, cubría zonas peruanas y chilenas, como el caso de Taraco, que se extendía a la frontera del Perú y la frontera de Pisiga ubicada en el salar donde están los hermanos Urus, quienes participaron decididamente en el movimiento de Caciques y Apoderados.

Estos encuentros efectuados, tanto urbanos como rurales, permitió confirmar que la transición de la memoria individual estaba presente en los parientes cercanos y lejanos, y estos transmitían a sus nietos. Es decir, que los "Encuentros de Aukis y Mama T´allas", lograron que la memoria se transmitiera entre la generación de los abuelos, la nuestra y sus nietos o nuestros hijos. De esta manera, la construcción de la historia comunal se efectuaba sobre la base de la construcción del conocimiento colectivo.

## La tridimensionalidad del qhip nayra en la memoria comunal

Evidente, la historia es la narración de los hechos, se configura como un texto de acontecimientos del pasado vistos desde el presente. Estos hechos se remontan a distintos tiempos y periodizaciones. Para fines de la investigación, visto de esta forma, se ajusta a un visión lineal de la historia, en que cada tiempo y espacio, tiene un contexto y es válido para ese contexto.

De esta manera, en el THOA, se ha generalizado una de las tendencias teóricas relacionada a la recuperación de historias cortas y largas de la memoria histórica, referida a las luchas anticoloniales y democráticas (Rivera, 1984). Esta apreciación denota que se refiere a un pasado remoto y un presente inmediato, es decir, de largo y de corto aliento: pasado y presente que la historia oral debe articular. Esta postura denota una visión lineal de la historia, pues sólo privilegia el pasado y el presente desconectado del futuro, es decir, en su proyección. En el pensamiento indígena o la memoria indígena, el presente articula ambos: pasado y futuro. El futuro no es posible sin el pasado, menos sin el soporte del presente. En un contexto indígena y entre indígenas, las entrevistas se traducen como encuentro de reflexiones, entre dos generaciones, en el que ambos se reencuentran con su pasado, vivifican su memoria y la proyectan permanentemente, y a su vez, apelan al pasado para reafirmar lo que proyectan. En este sentido, la memoria es dinámica y trasciende el pasado y el presente para proyectarse o adelantarse a los hechos. En esta ductilidad del tiempo y espacio, radica la fortaleza del pensamiento indígena.

Esta visión se configura como un pensamiento circular en el que aparentemente, no distinguimos donde empieza cada momento histórico. Pues, en las narraciones, se hace alusión a los distintos momentos. Al respecto, recuerdo en una ocasión, un compañero del THOA escribía sus avances de tesis, y la tutora le reprendía, diciéndole, "estos indios no sabían escribir". El estudiante no sabía clasificar u organizar su texto, y repetía permanentemente los argumentos. En su texto, no aparecían los temas y la cronología, ya que estamos obligados a sujetarnos a los esquemas establecidos. Después de una década, nos dimos cuenta que era una característica propia del pensamiento indígena, en el que se apelaba a los tres tiempos simultáneamente, de forma interdependiente. El concepto de los tres tiempos y espacios en si mismo esta expresado en el termino Nayra, que dentro su multidimensionalidad enuncia los tres momentos de la historia. Por tanto, el mismo idioma condiciona a la compresión del testimonio oral. En este caso, el manejo del idioma facilita la aprehensión de la realidad con mayor aproximación, de esta manera, la historia oral a partir de la visión indígena tiene otra vertiente que complementa a la historia oral tradicional.

## A manera de conclusión

Naturalmente, las naciones indígenas generan su propia visión con respecto a la historia, en particular, la historia oral, como método y teoría, esto permite continuar y reconstruir la historia comunal, la historia encubierta por la historia oficial escrita.

En este contexto la memoria traducida en el testimonio oral, es considerada un documento vivo capaz de mover las fibras íntimas de los movimientos sociales indígenas. La relectura de la historia oral tradicional hecha por el THOA, demostró que es posible, no sólo articular la historia de los movimientos de Caciques y Apoderados, sino entrar en la acción política, es decir, adelantarse a los hechos, y proyectarse hacia una alternativa de sociedad. Este proyecto, fue y es un desafío permanente, para las próximas generaciones que partirán de otros paradigmas no distantes del anterior, pues el pensamiento circular, lo delimita a un contexto indígena.

# La historia oral: entre la acción y reflexión

*Rodolfo Quisbert Quisbert*

Una entrevista del investigador e investigado es una técnica, pero también una relación. La entrevista del investigador al investigado es algo comprometida, ya que tiene fines académicos.

La entrevista comprometida es un tema del investigador, es decir, la acción investigativa del investigador con los investigados sobre los hechos del pasado, es una entrevista comprometida. Lo interesante es que una entrevista del investigador e investigado invita a vivir las maneras de vida del investigado.

Es oportuno señalar que en una entrevista no es necesario que circulen las preguntas y respuestas estructuradas y semi-estructuradas. El error más grande que comete el investigador, es preguntar y esperar la respuesta o buscar la respuesta del investigado, y cae en el círculo del interrogador. El tema no esta ahí, sino, en captar que la verdad de los hechos está en que el investigador e investigado establezcan una relación confiable, y lo mas interesante, es que se conozcan el uno al otro y viceversa, es decir, mostrar la fidelidad.

Lo interesante de la entrevista es que siempre es oral o verbal. Toda entrevista es oral, es decir, la entrevista es una relación de jaqi a jaqi, y esa conversación o la entrevista es una oralidad. Mientras una entrevista es una oralidad, la relación de la conversación se da sobre un hecho o una realidad que sucedió tal cual "qhip nayra". El tema es importante acá, la realidad que sucedió tal cual es una historia, y conversar sobre ello es solamente una oralidad de la historia o una historia oral "sarnaqawinakasata parlaqipt'asiña".

Acá es importante hablar del concepto de historia. La historia más que un proceso es una continuidad de bumeran de hechos. Los hechos son una historia. Una historia no tiene sentido en tanto existe la separación del tiempo y espacio. La historia son los hechos que se dieron tal cual. La idea del tiempo y espacio como cosas separadas es una visión instrumental, pero en tanto el tiempo y el espacio, es una unidad entrelazada, que puede fundamentarse en una visión holística.

Una entrevista o conversación de los hechos, es una oralidad de la historia. Esta conversación es también un hecho de aprendizaje y enseñanza de concepciones, formas de vida, conocimientos, etc. o una correlación mutua. Lo que puede significar que la relación investigador e investigado, es un acto de aprendizaje y enseñanza, de transmisión recíproca de códigos del uno al otro. Está acción de relación del investigador y el investigado, es una de las maneras de hacer la historia oral, de interacción y relación de aprendizaje y de enseñanza, es decir, que se da un hecho bumeran.

Mientras se da un hecho de fidelidad del uno al otro, se devela las historias invisibles-ocultas, o que no se conocían -ocultas-. Esta manera de construir relaciones confiables investigador e investigado, implica también tocar y remover la subjetividad de la historia de los pueblos. Pero, lo que hay que ver es que en una acción investigativa, es posible encontrar historias independientes, pero a su vez dependientes, así como es posible captar historias interdependiente o de la interdependencia.

En las historias existen una multidimensionalidad de los saberes, conocimientos y visiones. Estas visiones y conocimientos se expresan en: poesías, leyendas, mitos, prácticas, hechos, actos, etc. La forma como se desarrolla una multidimensionalidad es posible considerarla como una oralidad, pero también se puede denominar una memoria comunal. La memoria comunal se sitúa y esta incorporada en la genealogía de las personas. Incluso la multidimensionalidad de saberes y prácticas, se trasmiten y se heredan de generación en generación, lo que significa, la riqueza de un pueblo o de una nacionalidad.

El investigador no se preocupa de encontrar la verdad, sino entender los hechos en la acción investigativa. El investigador trata de socializar las cosas del investigado, y a la vez, construye una relación de fidelidad. Estas maneras de hacer la acción investigativa permite entender la lógica interna de los investigados , pero ello sólo es posible como resultado de la construcción de una fidelidad de la ética del investigador.

Una entrevista del investigador no es el resultado de las relaciones mediatas e inmediatas con el investigado, sino, significa conocerse el uno al otro. Una conversación oral o una entrevista confiable, también necesita de la legitimidad del idioma , es decir, el idioma es importante para captar la esencia de una realidad del hecho. Esta comprensión del hecho sólo es posible como resultado de la construcción de una entrevista confiable entre investigador e investigado.

El hecho de hacer entrevistas sobre una realidad dada, es una historia oral; o la realidad dada, es también una oralidad. La historia oral es una técnica y una relación del investigador e investigado. En ella es importante la ética de relaciones, la ética de abordar las entrevistas y la sistematización, incluso, la ética en la forma cómo se enfoca la realidad investigada.

La ética es justamente para no destruir y conflictuar la realidad investigada, además, la ética es tratar el tema o realidad investigada desde un enfoque de relación de **jaqi** a **jaqi** (gente a gente). Entonces, la historia oral es una estrategia metodológica con contenido ético, y a través de ella(oral) es posible entender prácticas y conocimientos de un pueblo o de las nacionalidades, es decir, la historia oral como una ética de la entrevista o una entrevista ética, que debe funcionar en una acción investigativa académica.

## Bibliografía


BOURDIEU, Pierre
1976 **El oficio del sociólogo**. Madrid: Siglo XXI.

FERRAROTTI, Franco
1983 **Histoire et histories de vie: la methode biographique dans les sciences sociales**. Paris: Librairie des moridiens.
2007 *"El cuerpo: signo y campo de contradicciones"*. En: **Historia, antropología y fuentes orales**. Barcelona.

GEERTZ, Clifford
1987 *"La descripción densa"*. En: **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gidesa.

HALBWACHS. Murice
1997 "**La memoire collective**", Paris: Albin Michel.

MAMANI. Carlos
1989 "**Metodología de la historia oral**". Chukiyawu: THOA.
2005 Revista: **historia, antropología y fuentes orales**. España.

RIVERA, Silvia
1992 **Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí**. La Paz: THOA-Aruwiyiri.
*"Memoria Colectiva y Movimiento popular: notas para un debate"*. En **bases** No.1

SANTAMARINA, C.; J. M. Marinas.
1994 *"Historia de vida e historia oral"*. En: J. M. Delgado y J. Gutierrez(coord), **Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales**. Madrid.

TAYLOR, S.J.; R. Boodgan
1984 **Introducción a los métodos cualitativos de investigación**. Barcelona: Paidos.

THOA, Taller de Historia Oral Andina
1986 Boletín, **Historia Oral**. No. 1. , nov.
2004 **El indio Santos Marka T´ula, cacique principal de los ayllus de Callapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República**. La Paz.

TICONA, Esteban
2002 **Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos: historia oral y saberes**. La Paz: PLURAL.

# La Tunupa
# Método y análisis de una narrativa histórica y contemporánea

*Ramiro Molina Rivero*[1]

## Introducción

El presente artículo trata esencialmente sobre el mito de la Tunupa, a través tanto de algunos textos históricos, como de testimonios contemporáneos recogidos en el sur de Oruro. La transformación de los mitos a través del tiempo es el telón de fondo de un escenario que muestra diversidad de narraciones respecto al mismo personaje. En este trabajo ponemos especial atención en la metodología utilizada para comparar datos que provienen no solamente de diferentes autores, sino también de fuentes distintas que hacen a versiones que provienen de diferentes épocas y geografías.

Antes de analizar el Mito de la Tunupa, es importante recordar un poco sobre este estilo de la narración. El mito es una narración tradicional o colección de narraciones relacionadas entre sí sobre hechos imaginarios considerados reales. El mito, a semejanza de la leyenda, hace que aquél sea también leído desde perspectivas muy particulares que le otorgan significado desde su propio contexto sociocultural. La palabra leyenda procede del latín medieval *legenda* y significa Ðlo que ha de ser leídoÐ.

Los mitos, las leyendas y los cuentos populares son por lo general, objeto de estudio de la antropología de la religión. Estos estudios, sin embargo, no se limitan a los efectos sociales y simbólicos o simplemente a su expresión en ritos y ceremonias, sino también, analizan los relatos populares cuasi-religiosos sobre entes sobrenaturales en su dimensión diacrónica: mitos, leyendas e historias de hace mucho tiempo en lugares familiares y distantes, se vuelven a relatar en toda sociedad generación tras generación, transformándose en el presente a través de una forma particular de percibir el tiempo y los espacios.

Los mitos suelen incluir el propio relato de un pueblo sobre su creación, sobre sus logros y los hechos extraordinarios que afectaron a sus antepasados. También pueden hablar acerca de las continuas proezas y actividades de deidades o espíritus, bien en un mundo alternativo, o cuando entran en contacto ocasional con los mortales. Los mitos, como cuentos tradicionales populares expresan creencias y valores culturales muy particulares de los lugares donde se generan dichas narraciones. Ofrecen no sólo formas de explicar el mundo que los rodea, sino también, expresan esperanzas, emoción y evasión; en otras palabras, son el resultado de la memoria pero también del olvido. En resumen, las narraciones populares enseñan lecciones que la sociedad quiere escuchar y recordar.

No olvidemos que en todo grupo humano existen leyendas, mitos y creaciones humanas colectivas que funcionan como motor de recreación de un tiempo pasado primordial, donde los actos humanos adquieren una significación distintiva por ser hechos originales de la especie humana. Según Malinowski el mito, por ejemplo, "es una realidad originaria que responde a una necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a imperativos de orden social". Por otro lado, según Mircea Eliade (1982), "el mito se refiere siempre a una creación, cuenta como algo ha empezado a existir o como un comportamiento, una institución… han sido fundados".

Un estudioso de la filosofía e historia de aquellas lejanas civilizaciones, Edward B. Tylor, nos expone en su interesante libro *Antropología*, que: "Para entender el pensamiento de las naciones del mundo antiguo, los mitos nos dicen lo que difícilmente podríamos aprender de su historia." De tal forma, nos pone ante la disyuntiva entre lo verdadero y lo ficticio; puesto que muchos mitos pueden haber nacido de experiencias reales, relatadas con un poco de espontaneidad en la imaginación de sus partícipes; otras, en cambio, podrían ser parte del ego, de personajes que siempre han aparecido y lo seguirán haciendo, para colocarnos frente a frente y debatir sobre lo que creemos o no.

1 Director del Museo Nacional de Etnografía y Folklore

Muchos sostienen que indudablemente los primeros mitos, tuvieron como origen la necesidad de explicar los fenómenos de la naturaleza, el rayo, la luna, las estrellas, los volcanes, los ríos, los pastizales. Sin embargo, se construyen personajes del imaginario también en sociedades más complejas para tratar de explicar o penetrar en los secretos de la condición humana y de las instituciones que se desarrollan en el tiempo a partir de la interacción grupal. Analizar un mito es vivir, como dice Eliade (1985), "en un mundo transfigurado, impregnado de la presencia de seres sobrenaturales". Analizar esas narraciones significa, por lo tanto, abandonar el universo lógico, cotidiano, para introducirse en un mundo metafísico, donde todo acontecimiento real o irreal es significativo. En este sentido entonces se explica la antropomorfización de la naturaleza por parte de los seres humanos para ordenar las cosas y explicar a su semejanza complejos procesos de la naturaleza, explicables y no explicables como parte de su entorno vital. Como explicaba Ponce Sanjinés en su obra sobre *"Tunupa y Ekako"* (1969), la manera como se representaba a los dioses andinos en los escritos del siglo XVI: ¨Es frecuente la antropormofización, por la que se conoce a los dioses con características humanas, pero dotados de un poder sobrehumano¨.

Para otros, por otra parte, todo mito o leyenda, aunque supraindividual o colectivo, no deja de ser un producto humano, pasible por lo tanto de ser interpretado psicológicamente a los efectos de encontrar en él los discursos no expresados, visibilizando el inconsciente hacia la luz de la conciencia. En su libro *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales* (1976) el psicólogo Bruno Bettelheim trazó una útil distinción entre dos tipos de cuentos: el mito trágico y el cuento popular tradicional optimista. En la tradición greco-romana, los mitos trágicos incluyen muchos relatos bíblicos y mitos que confrontan a humanos con entes sobrenaturales poderosos, caprichosos y asombrosos. Tales cuentos, característicos de las sociedades organizadas estatalmente, se centran en el enorme abismo que separa los mortales de lo sobrenatural. Por el contrario, los cuentos populares de hadas, encontrados en muchas culturas europeas, utilizan la fantasía para ofrecer esperanza y para sugerir la posibilidad de crecimiento y autorealización. De manera coincidente, en el mundo andino los personajes míticos se funden entre entes sobrenaturales y mortales, transcurriendo por ejemplo entre hechos trágicos, como los que se revelan en las narraciones del siglo XVI y los que generan sentimientos de esperanza en la versión contemporánea.

Lo particular en el análisis comparativo entre ambas versiones, es que en la una se presenta una narrativa que se caracteriza por sentido trágico a través de la muerte del protagonista principal, mientras que en la segunda versión contemporánea, el mensaje está lleno de esperanza, propio de las acciones del personaje central de la Tunupa que se reproduce a partir de una narración que le da vida a un presente. Esta oposición de sentidos, entre vida y muerte, masculino y femenino, se multiplica en la transición entre ambas narraciones coincidiendo con el típico modelo estructural que propone Lévi-Strauss (1979, 2004) en su obra sobre estructuras elementales. Lévi-Strauss sostiene que un cuento o narración mítica, puede convertirse en otro mediante una serie de operaciones, por ejemplo, haciendo una inversión sin cambiar la estructura: (i) convirtiendo el elemento positivo de un mito en el negativo, (ii) invirtiendo el orden de los elementos, (iii) sustituyendo a un héroe masculino por uno femenino, o (iv) manteniendo o repitiendo ciertos elementos claves.

Mediante estas operaciones, en nuestro propio análisis acerca el Mito de la Tunupa, podemos abordar dos relatos míticos aparentemente disímiles (en el tiempo y el espacio) que se presentan como variaciones temporales y geográficas a partir de una estructura común, que se transforma, el uno del otro, manteniendo una unidad sociocultural que se estructura por un eje acuático altiplanico. La inversión estructural de positivo a negativo es vista desde la perspectiva de la narrativa como una inversión en "espejo" como describiría Platt (1978, 1980) en su estudio entre los machas o en semejanza a una inversión total producida por una "cámara obscura" (Molina Rivero, 1995)

Las narraciones populares, por lo tanto, se convierten en una matriz de conocimiento y representan un elemento de unión y factor de cohesión para cuantos creen en su verdad. Por eso, crear un mito significa traducir una serie de acontecimientos y de comportamientos reales en un relato compartido por todos, en los que cada uno pueda encontrar una clave de lecturas de sus propias experiencias cotidianas, del sentido de la vida, sintiéndose al mismo tiempo parte integrante del grupo (Andolfi., M. y Angelo, C.,1989). En el caso de la versión presentada sobre el Mito de la Tunupa, recogida desde 1980 hasta 1990 en la región sur de Oruro, intentamos juntar varias narraciones locales de distintas comunidades que reflejan varias visiones de la Tunupa, partiendo siempre de una perspectiva local, pero proyectándose hacia una visión regional.

Como parte del método aplicado en la construcción de una versión integral de la Tunupa contemporánea, se han recogido varias narraciones de distintas comunidades del sur de Oruro para armar una versión que integra partes de una historia construida por varios sujetos y colectividades de la misma región. Si bien las similitudes entre cada una de las versiones locales son importantes, sus variaciones son al mismo tiempo significativas en la medida que interactúan en un todo en el que la expresión local tiene un lugar importante dentro de la visión regional.

Finalmente, como reflexión prudencial, sostengo que el análisis que sigue es únicamente una visión de un complejo tema que será analizado desde distintas perspectivas por otros estudiosos de la materia en el futuro, abriendo siempre nuevas compuertas a ese mundo que está lleno de coherencias e incoherencias, lógicas y contradicciones.

El problema para estudiar las narraciones tradicionales y sistematizar sus contenidos, es el carácter liminar y evanescente que tienen los cuentos populares, mitos y leyendas en el conjunto de las tradiciones orales. A caballo entre la antropología, la historia y la literatura, entre la oralidad y la escritura, entre lo individual y lo colectivo, entre la pura ficción y el afán del realismo, entre lo local y lo universal, entre lo fungible y lo que aspira a perdurar (lo "literal"), entre lo andino e ibérico, entre el discurso verbal y el discurso no verbal, lo cierto es que pretender sistematizar este campo, es caer a priori en un cúmulo de contradicciones. Nuestro propósito es el de resaltar algunos aspectos diacríticos de la narración andina, a través del Mito de la Tunupa, en la que se destacan ciertos elementos estructurales novedosos que no agotan otras posibles relaciones aún no estudiadas exhaustivamente.

Para analizar las dos versiones, seguiré cuatro pasos: primero presentaré los escenarios tanto temporales como espaciales, es decir, luego de narrar ambas versiones, la una (M1) citando a autores que ya han estudiado la versión colonial y la otra (M2) revelando la trascripción de los testimonios contemporáneos; pasaré a la presentación de los personajes y acontecimientos, que pueden ser agrupados en pares complementarios, por su función y acción en el texto y terminaré fijando algunas conclusiones a las que me ha llevado el análisis, auscultando posibles causas de la pervivencia de la estructura del mito.

## Escenarios de la narrativa

Tiempo y espacio, son dos de los elementos esenciales que definen el escenario de cualquier hecho narrativo. Estos dos elementos se expresan de manera nítida y sorprendente en las dos versiones presentadas, de manera oportuna y excepcionalmente singular. La posibilidad de realizar un análisis comparativo entre las dos versiones del mismo personaje mítico es especial, y nos permite entender mejor, procesos de construcción del imaginario en tanto identidades fluidas complejas en el tiempo en un mismo paisaje altiplánico. Si bien, aparentemente son dos versiones distintas, los personajes son los mismos que se sitúan en dos momentos diferentes.

En el caso del Mito de la Tunupa, el tiempo se establece por dos tipos de fuentes documentales que surgen en dos momentos muy distintos: la versión del siglo XVI y XVII (M1) a partir de las crónicas coloniales y la versión contemporánea (M2) que se basa en la memoria colectiva de comunarios del sur de Oruro y recogida a partir del año 1980 hasta 1990. Dos momentos separados por aproximadamente 450 años de historia colonial y republicana, donde transcurrieron cantidades de hechos significativos en la cotidianidad de la gente, marcando continuidades y transformaciones que incidieron en la construcción de múltiples identidades y formas de ver el mundo. Nuestro propósito es mostrar algunos rasgos y elementos constitutivos de esa estructura narrativa que perdura con el tiempo, en una región altiplánica esencialmente poblada por una población originaria uru aymara desde tiempos inmemoriales.

El factor tiempo en las narrativas, nos permite comparar cambios que se dan en ambas versiones en tanto procesos particulares que se vivieron en dichos momentos diferenciados. Pero aún más: los tiempos nos fijan referencias de una transición, de una historia, que se despliega en un espacio determinado revelando características socioculturales que hacen al pasado, pero también al presente.

Por otra parte, está el otro elemento del escenario que se define por el espacio donde se desarrolla la historia narrativa. El escenario de la leyenda se centra esencialmente en un espacio que no sólo marca una geografía andina determinada (montañas, lagos, ríos, y fenómenos atmosféricos), sino que representa al mismo tiempo, un espacio civilizatorio donde varios grupos humanos de antigua data se interrelacionan culturalmente de manera permanente abriendo paso a un destino común.

Hoy ese espacio es el altiplano boliviano que se extiende desde el norte del lago Titicaca hasta el sur del lago Poopó y el salar de Uyuni. Este espacio altiplánico estructurado por la cuenca endorreica andina, se constituye en un eje acuático o *taypi* a partir de una visión andina del centro, ampliamente analizado por Thérèse Bouysse Cassagne (1987) y Nathan Wachtel (1990) desde la perspectiva de la historia y la antropología como centro vital en el surgimiento civilizatorio andino de toda la región.

Esta geografía del mito tiene como puntos de referencia dos áreas importantes provenientes de las respectivas narrativas: la del norte, alrededor del lago Titicaca, y la del sur, alrededor del lago Poopó y el salar de Uyuni. En la geografía del norte aparecen localidades como; Apotambo, Yanquisupa, Cacha, Quinamares, Tihuanaco, Pucara, Carabaya, Carabuco, Isla del Sol y Tiquina, mientras que en

la geografía del sur, está Tunupa, que recorre un territorio sur del Lago Poopó y del altiplano, es decir, por las localidades de: Challapata, Huari, Quillacas, Pampa Aullagas, Tambillo y Salinas de Garci Mendoza. La geografía de la leyenda o del mito marca así un centro acuático esencial por la cual transita y fluye la memoria y el destino de los pueblos altiplánicos. Según Gisbert (1973), por esa vía transitaron las primeras migraciones aymaras del sur hacia el norte y a lo largo del eje se concentraron por siglos los reinos aymaras, y hoy están presentes comunidades y ayllus que se fragmentan y reconstituyen en busca de su propio destino. Pero, aún más importante; por dicho eje transita la propia narrativa de Tonopa del siglo XVI (M1) en la que el protagonista principal en su muerte se desvanece, según Ramos Gavilán (citado en Gisbert, 1995) al desaparecer el cuerpo sagrado en las profundidades de las tierras subterráneas de los aullagas y reaparece en la versión contemporánea (M2) en las mismas tierras de los aullagas (huaris, quillacas, aullagas) contemporáneos articulando el norte con el sur.

Ambas zonas, norte y sur, corresponden además, a los territorios ocupados por varios reinos aymaras: en el norte, la historia se lleva a cabo en territorios de los qollas, los lupaqas y los pacajes, mientras que en el sur, la narrativa se desarrolla en la antigua confederación de reinos aymaras de los quillacas-asanaques-aullagas-uruquillas-sevaruyos y aracapis (Abercombrie, s/f; Espinoza Soriano, 1980; Molina Rivero y Barragán, 1988).

El eje acuático, si bien separa la región altiplánica, según testimonios antiguos, en Urcosuyu y Umasuyu (occidente del oriente) los mitos separan el mismo espacio en un eje que distingue el altiplano norte del sur. Es decir, el mito desdobla un primer eje primario que segmenta el altiplano en seco/humedo (occidente/oriente) a un segundo eje, que articula los opuestos complementarios macho (tonopa) / hembra (tunupa) entre norte y sur. Así la geografía del mito que parte de una identificación con los poderes sobrehumanos de la naturaleza (M1) se amplía a una diferenciación de la cultura humana (M2), formando parte de una estructura mayor que traza dos ejes estructurantes en una lógica cuatripartita donde las relaciones humanas acontecen en un complejo social y medio ambiental más amplio y complejo de lo aparente.

## Desarrollo de una narrativa comparada

**Relato M1:**

Entre las descripciones más ricas que nos quedan sobre los antiguos dioses andinos, está el mito del Tonopa (a diferencia de la versión de la Tunupa contemporánea), divinidad mayor que tuvo gran influencia en el Collasuyo, hoy en día constituido en gran parte del territorio boliviano. Este gran dios fue identificado con el rayo o *"illapa"*, fuerzas y energías atmosféricas que incluían al trueno, la lluvia y las tormentas. De acuerdo a Gisbert (1995), este dios andino fue por excelencia un dios masculino "aymara, celeste y purificador, relacionado con el fuego y el rayo".

Su aparición por los Andes se inicia con anterioridad a su llegada a los entornos del lago Titicaca, en lugares distantes como el Brasil, Paraguay y Argentina. En los alrededores del área lacustre altiplánica recorrió y divulgó las "buenas prácticas" a manera de promover ciertos valores, que se entienden, fueron rechazados muchas veces por comunarios comunes en dichos pueblos visitados.

Como relata Ponce Sanjinés (1969), Santa Cruz Pachacuti (Pachacuti Yanqui Salcamayhua), descendiente no de orejones cuzqueños sino kollawa, nacido en el pueblo de Santiago de Hananguaygua, entre canas y cachis, describía en su Relación de Antigüedades, los recorridos de Tonopa de la siguiente manera: *Y pasado algunos años después de hablerlos ydo y ehcado de los demonios happiñuños y achacallas desta tierra, an llegado de entonces a estas provincias y reinos de Tawantinsuyu un hombre barbudo, mediado de cuerpo y con cabellos largos, y con camissa algo larga, y dizen que era hombre passado mas que mozo, que traía las canas, era flaco, el cual andaba con su bordón, y que enseñaba a los naturales con gran amor, llamandoles a todos hijos e hijas, el cual no fueron oidos ni hecho caso de los naturales y cuando andava por todas las provincias an hecho muchos milagros y visibles; solamente con tocar a los enfermos los sanaba, el cual no traía interés ninguno no traía hatos, el cual dcien que todas las lenguas hablaba mejor que los naturales, y le nombraban Tonopa o Tarapacá Viracochanpachayachicachan … Los indios de aquel tiempo dicen que suelen burlar diciendo, tan parlero hombre, aunque los predicaba siempre, no fueron oidos, porque los naturales de aquel tiempo no hicieron caudal ni caso del hombre.*

Tonopa está directamente asociado con el fuego, pero también con el agua, en la medida que éste no sólo recorre ámbitos cerca y dentro del lago Titicaca, sino que constantemente se menciona en las crónicas su relación con el agua a través de imágenes como las sirenas y los peces. Por ejemplo, Santa Cruz Pacha, al referirse al reinado de Capac Yupanqui, citado en Gisbert (1995), dice: *se acordó ir en busca del lugar a donde el varón Tonopa había llegado, llamado Titicaca y de allí dicen que trajo*

*agua para unjir al nuevo infante Inca Roca, diciendo muchas alabanzas a Tonopa, aun dicen que en aquel manantial que está encima de las peñas vivas como taza, estaba el agua llamada capachana quispisutoc uno; y después dicen que otros incas suelen mandar traer un pomo, llamado coriccacca y los ponía ante sí para que estuviera en medio de la plaza del Cuzco, llamada Hucaypata Cusipata, alabado el agua tocada de Tonopa.*

El agua evidentemente es un elemento asociado a Tonopa en la medida que hace un contrapunto importante con el elemento fuego, revelando una relación opuesta, pero a la vez complementaria. Es decir, el fuego aparece como el elemento destructor, pero a la vez transformador, mientras que el agua es vida y sagrada en la medida que transforma estados disfuncionales a estados normales de funcionamiento humano. Ramos, tal como lo cita Gisbert (1995), describe a Tonopa en Carabuco, cerca del lago Titicaca, de la siguiente manera: "en Carabuco tenía (el santo) cerca de una choza una fuente, que hoy veneran los indios y en sus enfermedades beben de aquella agua …"

Tonopa, al aparecer como un personaje común y corriente, no ejerce inicialmente ningún poder especial, más bien en sus andanzas predicando los mejores valores, se encontraba frecuentemente ante el rechazo de la gente, que lo apedreaba o lo botaba de sus pueblos, como revela Ramos Gavilán, citado en Gisbert (1995): *no cesando de predicar hasta que … quisieron apedrearle en Cacha, cinco o seis jornadas del Cuzco, camino del Collao, donde aun en este tiempo, según suponen los naturales, se ven ciertas peñas abrasadas, dicen que con el fuego del cielo …*

**Personaje M1:**

El personaje fue ya hace tiempo asociado con las fuerzas atmosféricas y específicamente con el rayo, tal como sostuvieron dos conocidos andinistas norteamericanos La Barre y Tschopik, quienes ratificaron en sus respectivas monografías sobre los aymaras dicha asociación. La Barre por ejemplo nos dice: *¨If the aymaras ever had anything resembling a chief god, this was undoubtedly Tunupa, god of thunder and lightining, who is still much feared in the altiplano. Another name for lightining or thunder is illapu¨* (citado en Ponce Sanjinés). A su vez, Tschopik refuerza dicha asociación al sostener: *¨Another important supernatural being called Tunupa in the spirit of thunder and lightining¨* (Tschopik en Ponce Sanjinés).

Entre las características que se mencionan sobre este gran dios, se describe la apariencia de un hombre que mostraba gran autoridad y veneración (Cieza de León, 1943/1550), o que llegó al Collasuyo vestido como un andrajoso (Santa Cruz Pachacuti, 1968/1613), aspectos que caracterizan a muchos dioses mayores andinos (Rostworowski, 1986).

Cabe señalar que este dios aymara, aparece como un personaje común y corriente de elevada edad que no insinúa poder alguno, pero oculta grandes capacidades sobrenaturales de mover fuerzas extraordinariamente poderosas que estarían fuera del alcance de cualquier ser humano, excepto a través de los ritos y rituales, forma de apaciguar la furia de los dioses existentes en el panteón andino.

**Hazañas M1:**

En los recorridos de este gran dios se mencionan las prédicas incesantes en aquellos poblados por donde atravesaba, dando terribles castigos a los que rehusaban escuchar, quemando e inundando poblaciones enteras o convirtiéndolas en piedra (Ramos Gavilán, 1976/1621).

El dios Tonopa es descrito como un hombre simple y pacífico, pero al mismo tiempo con muchos poderes que se expresan solamente cuando es afrontado o provocado, generando desastres a partir de su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza como es el rayo, la tormenta, y el diluvio. Entre las hazañas más impactantes está aquélla que se dio en la localidad de Sicasica, tal como relata Ramos Gavilán (citado en Gisbert, 1995): *era cosa entre ellos muy asentada y segura, que al distrito de Sicasica había venido un santo varón … que predicaba la ley de Dios … apareció el demonio … y les mandó (a los indios) … quemasen luego al santísimo discípulo del Redentor … salió el santo paso a paso, sin lesión alguna … el demonio por atemorizarlos armó un nublado espeso con gran fuerza de truenos y rayos … el santo … levantadas las manos al cielo hizo una profunda oración que luego serenó los aires …*

Sus hazañas son relatadas de tal manera, que se asemeja a los relatos bíblicos de Jesucristo cuando realizaba milagros, como el andar sobre el agua. El cronista Ramos narra lo siguiente, como nos dice Gisbert (1995), cuando salió de Carabuco: "el santo tendiendo su capa sobre las aguas, entró dentro de la laguna (Titicaca), navegando hacia Copacabana."

De una manera similar Santa Cruz Pachacuti describe otra hazaña en la que Tonopa inunda toda una población por rechazar sus prédicas: *Este varón llamado Tonopa dicen que anduvo por todas aquellas provincias de los Collasuyus, predicándoles sin descansar, hasta que un día entraron al pueblo de Yamquesupa, pueblo principal en donde fueron hechados el varon con gran afrenta… el cual Tonopa dicen que lo maldijo al dicho pueblo, de que vino a hacer anegados con agua, y el día de hoy se llama Yanqui Supaccocha (la laguna), que los indios de este tiempo casi todos saben como antiguamente era pueblo principal y agora es laguna.*

En algunos casos Tonopa castigó a los pobladores que no escuchaban sus prédicas convirtiéndolos en piedra, tal como relata Santa Cruz Pachacuti en Ponce Sanjinés *Y lo otro milagro sucedió en los Quinamares. Dicen que con amorosas palabras los comenzo a predicar en un pueblo en donde había gran fiesta y banquetes de unas bodas en donde los indios de aquel pueblo, sin hacer caso de las predicaciones de Tunopa, y así fueron maldecidos, convirtiéndolos en piedra, que hasta el día de hoy se hecho de ver; y lo mismo sucedió aquél en Pucara y otras partes.*

Entre los lugares que visita Tonopa está Tiahuanacu, donde también castiga a su población por no haberle oido sus prédicas convirtiéndola en piedra, tal como se conoció dicho lugar desde hace mucho tiempo: *Dicen que el dicho Tonopa, después de haberse ya librado de las manos de aquellos barbaros, estubo buen rato encima de una peña llamada Titicaca, y después de allí dicen que pasó mas pequeña, hacia Chacamarca, en donde le vio un pueblo llamado Tiaguanaco, que en ella dicen que estaban gente de aquel pueblo entendiendo en sus borracheras y bailes a donde dicho Tonopa, a la despedida llegado a predicarles como solía hacer, el cual no fueron oidos; y dicen que de puro enojo les dijo, alzando los ojos al cielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió de aquel lugar, toda la gente que estaban bailando se quedó hecha piedra, convirtiéndose, que hasta el día de hoy se hecha a ver." (Santa Cruz Pachacuti en Ponce Sanjinés).*

**Muerte M1:**

Su desaparición es detalladamente descrita tanto por Sarmiento (1572) como por Ramos Gavilán (1621):

*Le ataron y le echaron en una balsa, en las aguas del Titicaca… desapareciendo por el lado del Desaguadero… a donde no fue visto más por muchos tiempos.*

*Pusieron pues al Santo Discípulo después de muerto, en una balsa y echáronle en la gran laguna de Titicaca… Refieren pues los antiguos que un recio viento sopló en la popa de la balsa… y así tocó en tierra de Chacamarca … donde ahora es el Desaguadero que antes de este suceso no le abría y la abrió con la proa de la balsa, dando suficiente lugar para que las aguas corriesen, y sobre ellas fue navegando hasta los Aullagas donde como arriba queda dicho, se hunden las aguas por las entrañas de la tierra ….*

Desde entonces nunca más se supo del destino de este gran dios del Collasuyo, habiéndose perdido para siempre en las tierras de los Aullagas, al sur del lago Poopó. Si bien Teresa Gisbert menciona con mucha precisión el nombre de Tunupa relacionado al conocido volcán situado a orillas del Salar de Uyuni, se desconocía hasta no hace mucho tiempo la existencia y vigencia local de una leyenda que situaba al volcán Tunupa como personaje central que describe sus hazañas y andanzas por la región sur del altiplano boliviano. La descripción de la muerte del Tonopa del siglo XVI es significativa, en la medida que marca ciertos hitos fundamentales para entender la transición de una versión antigua a una nueva contemporánea. La geografía del relato nos muestra claramente, ubicaciones que tienden a dar un escenario principal como es el lago Titicaca en el caso de Tonopa, y un nuevo escenario que se abre en la historia a través de la muerte de uno para dar paso a otra historia, otro personaje y otra geografía, que se complementan de una manera inequívoca, conformando así una unidad extraordinaria que se mueve a través del eje acuático a lo largo de todo el altiplano, hoy boliviano.

Por otra parte, la muerte de Tonopa sirve no sólo para comprender la continuidad y la ruptura de dos épocas y dos momentos de la historia andina, sino que articula elementos fundamentales de una unidad que aparacen muy frecuentemente en la historiografía y las narraciones locales fragmentadas y desarticuladas.

**Metamorfosis M1:**

Un indicio de las primeras transformaciones de Tonopa se encuentra en el relato de Santa Cruz Pachacuti, citado por Gisbert (1995) donde Tonopa aparece en su misión de destruir antiguos ídolos que

posiblememnte correspondían a cultos anteriores a la aparición del propio Tonopa. Según Santa Cruz Pachacuti: *dicen que en un cerro muy alto, llamado Cachapucara, estaba o había un ídolo en figura de mujer, al cual dicen Tunupa tuvo gran odio con el dicho ídolo, y después le hechó fuego y abrasó el dicho cerro con el dicho ídolo, reventándoles y derritiéndoles como una cera el ducho cerro, que hasta el día de hoy hay señales de aquel milagro espantable.*

Teresa Gisbert ya advierte una serie de transformaciones de Tonopa que se dan en distintos momentos de la historia andina, compartiendo con otros autores como Ponce Sanjinés y John Rowe, quienes sostenían una antigüedad significativa de los orígenes de dicho dios aymara del siglo XVI. Al respecto Gisbert, nos dice que existe una transformación de dimensiones diferenciales que se dan desde lo local a lo universal en un proceso de expansión que tiene su paralelo a la expansión política del imperio: *Sin embargo, parece que Illapa es un desdoblamiento y personificación ulterior de uno de los poderes de Tunupa, dios que adquiere caracteres muy universales hasta convertirse en el antecedente de Viracocha.*

A su vez, Ponce Sanjinés en su obra clásica Tunupa y Ekako (1969) sostiene: *Desde el punto de vista cronológico, Tunupa acaso no se remonta a la cultura de Tiawanaku. El conflicto religioso que ha recogido el relato tradicional, quizás se halle vinculado a la expansión de Tiawanaku en su época V (724-1.200 DC), la cual habría permitido el desalojo de muchas deidades locales y la entronización de Tunupa.*

Por su parte ya Uhle había indicado, según Ponce Sanjinés, que Tunupa provenía culturalmente del periodo Tiawanaku diferenciándose de Wiracocha quien representaba el periodo de expansión incaica sobre el territorio andino meridional: *Hay que recordar – dice- que el dios de Tiwanaku, en una parte importante de los mitos, se llamaba Tonopa y no Viracocha, y que si los caracteres de Tonopa y Viracocha quizás eran parecidos como la del dios Kukulkán de los mayas y la de Quetzalcótl de los nahuas, posiblemente se habrán remplazado en cuentos de ciertos lugares sin ser por eso necesariamente los mismos.*

Esta aseveración pone a Tonopa en una dimensión cronológica de larga duración, remitiéndose inclusive al dios pukina Ekako, como sostiene Ponce Sanjinés de la siguiente manera: *Aparte de insistir en la equipolencia postulada de Keko-Ekeko, se avanza algo más en la disquisición al recordar que Bertonio en su vocabulario patrocinó la equivalencia Ekako-Tunupa. De ahí que Keko-Ekako-Tunupa no serían sino eslabones que concatenan una cadena. Se podría señalar que la ilación troquelada permite explicar perfectamente el motivo por el cual los kallawayas atribuyen a Keko ser predicador, ya que según las fuentes Tunupa fue eso con cabalidad, un profeta predicador y reformador.*

La relación entre Ekako y Tonopa es indicativa de que dichas divinidades han sufrido varias transformaciones de manera tal, que una deidad previa no desaparece al surgir la otra. Es decir, que las transformaciones se dieron de tal manera que las características de una no desaparecen por completo sino que se mantienen en un sitial particular al mismo tiempo que surgen otras deidades en torno a contextos políticos particulares. Ponce Sanjinés explica como las relaciones entre Ekako y Tonopa se desdoblan en dos vertientes entre el periodo de Tiawanaku y finales del periodo de expansión de los reinos aymaras: *Al parecer acaece eso con la divinidad precolombina altiplánica en estudio, una sóla, que se desdoblaría en dos manifestaciones principales: (i) relacionada con la fortuna, el amor y la buena suerte, y (ii) conectada asimismo con el rayo y su secuela, la lluvia y las cosechas. Las denominaciones anejas a la primera serían Ekako-Ekeko-Keko y a la segunda Khejo-Illapa-Tunupa." (Ponce Sanjinés (1982).*

Si bien el culto a Tunupa tuvo su auge antes de la invasión incaica sobre territorio Colla, éste fue progresivamente desplazado ante la presión cuzqueña por implantar a Wiracocha, sufriendo una segunda metamorfosis trascendental, en la medida que las circunstancias políticas eran claras para que se dé dicha transformación con fines imperiales. Ponce Sanjinés ya advertía con mucha precisión que la transformación de Tonopa en Wiracocha se dio paralelamenmte o a causa de la expansión política del norte sobre el sur: *Luego la conquista incaica de la meseta, realizada hacia 1450-1471 de nuestra era, motivaría el desplazamiento de Tunupa por Wiracocha, perdiendo sitial preferente y pasando a desempeñar la mera función de fiel servidor, una posición secundaria, proceso vertebrado por el oportunismo sincrético del sacerdocio cuzqueño (citado por Gisbert, 1995)*

Las metamorfosis que sufre Tonopa son advertidas de manera paralela por varios autores como nos dice Gisbert: *Para Ponce el cusqueño Viracocha desplaza a Tunupa y se apodera de su leyenda; para Pease son dos versiones de un mismo hecho ocurrido en Cacha, una colla con Tunupa y otro quechua con Viracocha.*

Finalmente, es Gisbert quien afirma con certeza que efectivamente Tonopa aparece como Wiracocha ya en los escritos de Cieza de León, cuando éste le adjudica a Wiracocha la personalidad de Tonopa: *Y como llegase a una provincia que dicen Cacha, que es de indios Canas, … está diez y ocho leguas*

*de la ciudad del Cuzco, este Viracocha … dicen que se venía a él con sus armas todos juntos a le matar, y que él … hizo cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia donde los indios estaban … Y yo he visto el cerro quemado y las piedras del y la quemadura es de más de un cuarto de legua (citado por Gisbert, 1995).*

Gisbert concluye: *Así Viracocha queda, como Tunupa, ligado al fuego.*

Santa Cruz Pachacuti, a pesar de ser indígena por ambos lados de parentesco, en sus escritos sobre Tonopa se hace una pregunta que nace de su propia conversión y convicción en la iglesia católica, cuestionando la legitimidad del propio Tonopa: "Pues se llamó a este baron Tonopa Viracochampacachan, pues no será este hombre el glorioso apóstol Santo Tomás?". A partir de este momento Tonopa transita una tercera transformación casi paralela a la segunda de Tonopa a Wiracocha.

En esta tercera metamorfosis Tonopa atraviesa un cambio con la conquista española, al interrumpir el proceso de consolidación de la conquista incaica sobre el altiplano. Dicha transformación se da de Tonopa al apóstol Santo Tomás o San Bartolomé, tal como sugieren Gisbert (1995) y Rostworowski (1986). Tonopa fue una deidad que representaba fundamentalmente a las fuerzas y poderes del rayo y que abarcó en su recorrido - descritos por algunos cronistas del siglo XVI y XVII - la región norte del altiplano boliviano.

Según Teresa Gisbert, es Garcilaso de la Vega quien con mayor insistencia recoge los atributos del apóstol San Bartolomé identificándolo con los de Wiracocha o Tonopa, tal como aparece en la descripción deformada de Garcilazo, según Gisbert, sobre el personaje que es muy similar al que hace Cieza de León seis décadas antes al describir posiblemente a un dios Tonopa: *Era un hombre de buena estatura, con una barba larga, de más de un palmo, los vestidos largos y anchos como túnica o sotana, llegaban hasta los pies; tenía un extraño animal, de figura no conocida con garras de león, atado por el pescuezo con una cadena, y el ramal de ella en la una mano de estatua. Todo esto estaba contrahecho de piedra, y porque los oficiales, por no haber visto la figura, ni su retrato no atinaban a esculpirla, como le decía el Inca, se puso él mismo muchas veces en el hábito y figura, que dijo haberla visto …La estatua semejaba a las imágenes de nuestros venerados apóstoles, y mas propiamente a la del señor San Bartolomé, porque le pintan con el demonio atado a sus pies, como estaba la figura del Inca Viracocha con su animal no conocido (citado en Gisbert, 1995).*

Teresa Gisbert (1995) establece con claridad, cómo la relación entre la descripción de un dios Tonopa andino y la percepción de una apóstol cristiano muy venerado como es San Bartolomé, se mezclan en la propia narrativa, dependiendo de las fuentes. En este sentido la cristianización de los pueblos indígenas al inicio de la conquista se hace aparentemente a costa de la desaparición de sus propios dioses locales, que con el tiempo -como veremos más adelante- no desaparecieron íntegramente, sino se reprodujeron y reconvirtieron a otras formas, paralelamente a la aparición e introducción de nuevas deidades cristianas como Santiago, San Bartolomé y Santo Tomás, entre otros.

Como nos indica Gisbert, Tonopa se presta con mucha facilidad a ser transformado y asimilado por el cristianismo por las coincidencias que hacían al personaje en su momento y no así Wiracocha, ya que éste tenía como virtud central ser el creador: *La figura de Tunupa, por sus largas peregrinaciones, su acción de rechazo hacia los ídolos locales, los milagros sobrenaturales de agua y fuego, etc., se prestaba como ninguna otra para ser asimilada por el cristianismo.*

Esta tercera metamorfosis que sufre el gran dios andino Tonopa, se da de tal manera que se decantan, a manera de desdoblamiento, sus características positivas de las negativas, según valores cristianos. Las primeras se quedan con el dios aymara endemoniado y las segundas se transfieren a los santos varones cristianos. Gisbert al respecto nos dice: *Tunupa como todo ser mítico pagano presentaba en su persona rasgos no compatibles con el cristianismo, estos rasgos tuvieron que eliminarse. Con este objeto hay por un lado olvido y por otro desdoblamiento.*

Las versiones que mencionan los aspectos negativos y positivos de esta deidad andina, indican no sólo su procedencia pagana en caso de estar asociado a los aspectos negativos, sino su procedencia católica cuando se refieren a los hechos milagrosos y piadosos: *Bertonio en el vocablo Dios, que sin titubear adjudicó para el área aymara a Tunupa, dicen que cuentan de él cosas indignas no sólo de Dios sino de cualquier hombre… Ramos habla de un Santo milagroso (cuyo nombre calla) y de un hechicero adversario llamado Tunupa, indicando que se confunden sus nombres.* (Gisbert, 1995).

De un largo proceso de decantación entre los valores positivos de los negativos, finalmente la transformación se da por consolidada según Gisbert a unas décadas de la conquista española: *A principios*

*del siglo VII la identificación de Tunupa con Bartolomé era un hecho consumado. La primera iconografía americana al respecto nos da Guamán Poma de Ayala. En el dibujo muestra a Tunupa como San Bartolomé, de perfil frente a la cruz de Carabuco, identificable por la lectura inscrita en ella.*

Así, a unas cuantas décadas de inicio de la conquista española, se da la consolidación de una metamorfosis religiosa en la que Tonopa queda en un segundo plano invisibilizado en las escrituras e íconos coloniales, manteniéndose con seguridad en las mentes, ceremonias y prácticas religiosas locales de los pobladores del altiplano por mucho tiempo, en formas distintas y transformadas, como veremos en la versión del sur contemporánea recogida en este estudio.

**Relato M2:**

Las diferentes versiones del Mito de la Tunupa contemporánea se identifican claramente con un personaje femenino, a diferencia del personaje del siglo XVI que se caracteriza por un personaje viejo y masculino.

Las diferentes versiones de esta leyenda fueron recogidas principalmente en las localidades de Pampa Aullagas, Quillacas, Huari, Sevaruyo, Salinas de Garci Mendoza, Aroma, Ucumasi y Challapata. La versión que sigue, es una de las más completas que incluye una serie de fragmentos existentes en las diferentes localidades estudiadas:

*«Se dice que un día el viejo Asanaques se casó con la Tunupa y tuvieron varios hijos. El Asanaques era un viejo con barba blanca y el principal mallku de la región y la Tunupa una bella y joven mujer que llevaba doce polleras de muchos colores y doce enaguas.*

*El viejo Asanaques era muy celoso de la bella Tunupa ocasionándole muchos sufrimientos a la joven mujer. Así un día, tanto sufrir, la joven Tunupa decidió irse hacia la costa. En esa ocasión la Tunupa y el Asanaques tuvieron una riña, en la que el Asanaques comenzó a pegarla, mientras que la Tunupa pidió auxilio y salió a su defensa su hermana, Chullasi, que se encontraba al otro lado del lago cerca a Orinoca. Esta, para defender a su hermana Tunupa, le lanzó con una honda, una piedra a la cabeza del Asanaques, hiriéndole de esta forma al Mallku para siempre. Por esa razón el Mallku se encuentra inclinado hacia donde sale el sol y la piedra que le hirió se encuentra todavía en la pampa cerca al camino, que la llaman Pacokahua.*

*Mientras estaba herido el Asanaques, la Tunupa aprovechó de marcharse, dejando atrás a sus hijos: Wilacollo, Huatascollo, Huari y Sevaruyo (Cerro Gordo).*

*En su recorrido hacia la costa, la Tunupa se orinó en las pampas de Aguas Calientes, donde hoy en día aún existen brotes de aguas termales. Luego, de transitar por las pampas de Condo, la Tunupa decidió descansar en la localidad de Quillacas, donde se hizo un fogón para cocinar, formando así los cerros de Santa Bárbara y San Juan Mallku, donde luego se ubicaría el actual pueblo de Quillacas. Al día siguiente, dirigiéndose rumbo al oeste, la Tunupa para cruzar el río Márquez, dejó una de sus abarcas, en lo que hoy en día es la pequeña loma Sato. Al otro lado del río, decidió descansar un poco dejando su aposento temporal (jaraña) en esa localidad, conocida con el nombre del cerro de Pedro Santos Willka y donde se encuentra, al pie de dicho cerro, el pueblo de Pampa Aullagas. Rumbo al sur, cerca de Tambillo, la Tunupa excavó la tierra para construir una Tiwaraña y beneficiarse su quinua, comida que se guardó para el resto del camino..*

*Continuando su trayectoria hacia el sur, en una localidad llamada Jayu Cota, excavó nuevamente la tierra para luego verter su leche y dejarla a su hijo menor que la seguía. Este lugar es actualmente un pequeño salar de color rojizo. Más adelante en su camino dejó a un hijo enfermo con viruela, llamado Salviano, nombre de un cerro que tiene muchos huecos.*

*Siguió su camino hasta llegar salir de Uyuni y perder de vista al Asanaques. En esta zona se encontró con dos jóvenes muy guapos, el Cora Cora y el Achacollo (o Cerro Grande), con los que tomó amistad, y quienes la convencieron que se quedase por esos lugares.*

*Muy pronto los jóvenes se enamoraron de la bella Tunupa. Su belleza atrajo la atención de conocidos y poderosos Mallkus como el Tata Sabaya y el Aconcagua. Algunos dicen que el Mallku Sabaya mandó su ejército para conquistar y robar a la Tunupa; en su intento fracasó. Mientras tanto los dos jóvenes pretendientes comenzaron a pelearse por la Tunupa hasta iniciar una guerra. Con un hondazo, el Cora Cora hirió el corazón del Achacollo, por lo que desangró mucho. Por ello este cerro hoy en día aparece totalmente seco. Por su parte, el cerro Achacollo también le lanzó un hondazo al Cora Cora, hiriéndolo en la vejiga y abriéndole muchos huecos. Este cerro hasta ahora tiene vertientes de agua que salen de su interior. Así ambos jóvenes pretendientes murieron por el amor de la Tunupa. Y desde entonces la Tunupa se quedó para siempre en esta región"..*

**Personajes M2:**

Los dos protagonistas principales de la leyenda: la Tunupa y el Asanaques, son dos volcanes importantes de la región sur del lago Poopó y que están asociados a los poderes del fuego provenientes del interior de la tierra, el *ucupacha*. Ambos están representados en la dualidad humanizada hombre/mujer. Sin embargo, existen otros personajes importantes que también representan a otros *apus* de la región, a ríos, a salares y puntos geográficos particulares que hacen a un escenario distintivo a la del norte, y que se establece en el sur del lago Poopó y sus áreas circundantes.

Si bien, el Asanaques aparece inicialmente como el personaje central, éste simplemente sirve como transición al desarrollo de una narrativa mucho más significativa que es el recorrido de la Tunupa por el sur de Oruro. Asanaques aparece de manera sorprendentemente similar a la descripción de Tonopa en el siglo XVI, con barba blanca, hombre de edad y con mal temperamento. Este personaje podría significar el primer vistazo de un antiguo dios desaparecido en las "tierras de los aullagas, pero al mismo tiempo, neutralizado por un contexto más familiar y próximo a la actual Tunupa que al propio Asanaques, y hace que éste rápidamente quede fuera de la narrativa dando paso al desenvolvimiento de la historia de la Tunupa. En este sentido la pareja Asanaques (viejo) y Tunupa (joven) representan un punto de partida para dar lugar al relato del personaje principal que es la Tunupa. Por otra parte, está otro personaje importante que es Chullasi (Orinoca), la hermana de Tunupa, quien sale a su defensa y permite que la Tunupa parta hacia un nuevo destino que la llevaría por una travesía hasta el salar de Uyuni, donde permanecería para siempre. Finalmente están los dos personajes del propio salar que representan los pretendientes de la Tunupa, el cerro Achacollo y el Coracora, y que dan sus vidas para capturar el corazón de esta bella mujer.

Hay que recalcar que los personajes se desenvuelven en un contexto geográfico que refleja típicas características del paisaje natural como son las aguas termales cerca de Challapata, consideradas curativas; el río Márquez, que separa simbólica e históricamente los quillacas de los aullagas, es decir, los aymaras y los urus. La *tiwaraña* hoy es una hendidura circular en la tierra producida probablemente por la caida de un meteorito y que hace de ella un lugar considerado especial por la energía que produce, y finalmente, están los salares, particularmente el de Uyuni, que desempeña un rol fundamental en la narrativa de la Tunupa como recurso natural que representa la cultura por su asociación con la leche materna, y donde se queda el personaje principal al lado de sus dos ex pretendientes, quienes dieron sus vidas por ella.

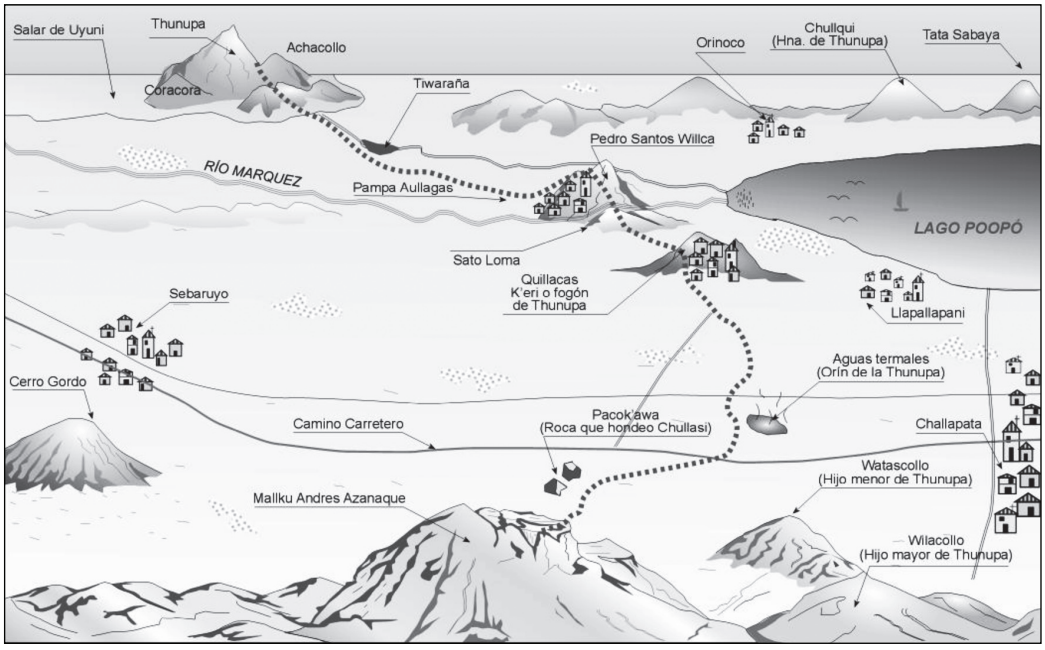
Todos los personajes del mito están relacionados con volcanes y picos importantes que hacen a la geografía de la región. El escenario histórico de ésta segunda versión se lleva a cabo en un territorio que ocupaba la antigua confederación de reinos aymaras de los Quillacas-Asanaques-Aullagas-Uruquillas. Sevaruyos-Aracapis. Los dos primeros (Quillacas-Asanaques) eran reinos aymaras, mientras que los dos siguientes (Aullagas-Uruquillas) eran de procedencia uru. Los Sevaruyos-Aracapis fueron seguramente asociados a la Confederación por desprendimiento de los Quillacas muy tempranamente, de origen aymara (Espinoza Soriano, 2003). Hoy dicho territorio abarca tres provincias contiguas: Abaroa, Pagador y Ladislao Cabrera en el departamento de Oruro.

La Tunupa, finalmente, es el personaje principal, por el cual gira una historia narrada por varios testimonios de distintos lugares de la región. La Tunupa aparece como una mujer bella y joven, en contraste extremo al personaje del siglo XVI, hombre y viejo. Su belleza natural atrae a muchos pretendientes conocidos que provienen de lugares tan apartados como son el mallku Aconcagua del sur o el Sabaya del norte. En una versión relatada por Wachtel (1990, 2002), el tata Sabaya aparece como el padre de la Tunupa. Su belleza hace que los dos jóvenes pretendientes de la región del salar pierdan su vida por ella en un combate que desangra a ambos. Pero quizá, lo más importante de este personaje, no es solamente su desdoblamiento en términos de sexo y generación, sino, su misión al recorrer por varios pueblos hoy conocidos como puntos identificables con pueblos importantes que conformaban la antigua Confederación de reinos aymaras y urus; es decir, antiguas reducciones toledanas que se fundaron con base en fronteras étnicas prehispánicas (Espinoza Soriano, 2003). Su recorrido es significativo en tanto éste revela una misión, como la de Tonopa del siglo XVI, pero de distinta naturaleza. La actual Tunupa se asocia a la cotidianidad, a la domesticación de los recursos, a la fabricación de la cultura material y a la reproducción humana. Estos hitos reconocibles como civilizatorios tienen un contenido muy distinto al del Tonopa del siglo XVI, ya que las misiones asumidas por ambos son diametralmente distintas en concepción. La antigua versión (M1) es religiosa y moralista, mientras que la segunda (M2) es cultural y de domesticación. La una está acoplada al castigo, sino es acatada por los pobladores, es decir es coercitiva; mientras que la última está asociada más bien a la seducción a través de la ilustración, la revelación o el descubrimiento innovador.

**Hazañas M2:**

El recorrido de la Tunupa nos sugiere un aspecto importante que es la introducción civilizadora en toda una región, al crear nuevos asentamientos poblacionales que recuerdan a la conformación de una antigua Confederación de varios reinos o pueblos aymara y uru. Este proceso civilizador se caracteriza por las acciones domesticadoras de la Tunupa. En una primera instancia, al construir un fogón nos hace recuerdo a la introducción de los alimentos cocidos que separan la cultura de la no-cultura (Lévi-Strauss, 1969). De la misma manera, la abarca representada en la loma de Sato, nos sugiere la manufactura de la vestimenta. Y aún más, la construcción de la *tiwaraña* y el proceso de preparación de la quinua, son sugerentes, en la medida que denotan la introducción de una economía sedentaria basada en la explotación agrícola de la quinoa. Por otra parte, la sal de *jayu qota* (laguna de sal) representa uno de los elementos más importantes de la cultura pan-andina (Urbano, 1981) asociada a la reproducción humana en un contexto sociocultural, en la que resaltan las prácticas y normas de sociabilidad en una sociedad como la del sur andina.

**Mapa No. 1**
**El recorrido geográfico de la Tunupa**




**Muerte M2:**

La muerte en la versión contemporánea (M2), está asociada a la relación entre la Tunupa y dos jóvenes "guapos" que se convierten en su pretendientes, con intenciones de esposarla a pesar de la existencia de varios otros potenciales pretendientes muy poderosos provenientes de regiones fuera de la región sur del lago Poopó. La relación entre los pretendientes y la Tunupa se basa esencialmente en una relación de afinidad en contraste con la relación consanguínea que tuvo Tonopa con sus hermanas/hijas que causo su muerte (M1). Esta diferenciación es esencial en la medida que la muerte, como punto extremo de la vida, puede ser causada por relaciones consanguíneas indebidas de acuerdo a normas y valores morales establecidos (M2) en toda cultura humana, como es el incesto. Es decir, la violación de una norma básica como es la prohibición del incesto, sólo se compensa con la vida misma para asegurar los niveles de sociabilidad deseados y prescritos. Mientras que en otros casos particulares, la muerte también puede ser el resultado de una acción arriesgada que se enmarca dentro las normas sociales de respetabilidad y honor de una sociedad dada, como es el caso de la lucha entre contrincantes que pretenden a la Tunupa (M1) como esposa. Es decir, una es causa de una violación de una norma universal como es el incesto, mientras que la otra es causada por mantener y respetar una norma vigente local, que se expresa en valores y prácticas sociales de reglas matrimoniales particulares. Por otro lado, en el caso (M1), la muerte está asociada directamente con el propio personaje central de la narración, Tonopa, mientras que en la versión (M2), la muerte se da en dos personajes secundarios, los cerros Achacollo y

Cora Cora, ambos pretendientes de la Tunupa. Como se puede advertir, existe una inversión total entre personajes y formas de percibir la muerte.

En ambos casos, la muerte es una razón extrema que define niveles de sociabilidad para asegurar la reproducción sociocultural del grupo bajo ciertas reglas comunes de coexistencia y civilidad.

La muerte podría ser también interpretada como punto de transición, el fin de una historia o el principio de otra. En nuestro caso, en la versión (M1), la muerte significa el fin de una época o de un momento histórico determinado, y se extiende en elemento de transición a través de la reversión de elementos simbólicos dando continuidad al mito y al personaje. Mientras que en la versión (M2), la muerte significa la continuidad de hecho de una historia que aun no tiene un fin, más bien perdura a través del personaje que vive en el salar de Uyuni como símbolo de una historia de larga duración y en un espacio más amplio que circunscribe ambas versiones; es decir, el altiplano en pleno, conformado por una parte norte y una sur. En este sentido, la muerte es una marca que se establece para dar fin a una narración específica y transita a otra, es decir, como intervalo narrativo de transición para articular diferentes tiempos y espacialidades. Por otra parte, la muerte, además de significar transición, da continuidad a una historia más profunda y de alcance mayor.

**Metamorfosis M2:**

Ahora bien, cuando decimos que la muerte es una forma de transitar de un escenario a otro, estamos operando con la idea de que esta forma de transformación radical, es posible a través del mecanismo por el cual se invierten los elementos fundamentales de una narrativa a otra. En el caso de la Tunupa, la muerte de Tonopa (M1) permite continuar de manera invertida una estructura narrativa antigua, a una versión contemporánea (M2).

Cabe señalar que en una versión uru murato de la Tunupa en el lago Poopó, recogida por mi persona en la década de los ochenta (Molina Rivero, 1992), ésta aparece como una sirena andina. Esta representación nos hace recuerdo al Tonopa del siglo XVI y su asociación con dos peces del lago (hermanas) Umantuu y Qesintuu, con las que "peca" Tonopa, causa drámatica de su muerte, representadas por los chipaya de hoy como sirenas que adornan el pelo de las jóvenes urus (Wachtel, 2002). Pero también hay una asociación con la antigua versión de la deidad altiplánica del Ekako tiawanacota que aparece en una estatuilla de piedra tallada de forma humana en la parte superior, y de pescado en la parte inferior, descrita por Ponce Sanjinés (1980). Dicha asociación nos revela las antiguas referencias acuáticas como parte de las deidades centrales del mundo andino, desarrolladas esencialmente por poblaciones urus, tanto en el norte como en el sur del altiplano.

En una breve versión sobre la muerte de Tonopa (M1) del siglo XVI aparece la figura de la "mujer-pescado" sobre la balsa del cuerpo del varón, acompañándolo hacia su destino final de su muerte que termina desapareciendo en la tierra de los aullagas (orillas sur del lago Poopó). Esta representación final en la muerte del Tonopa, nos permite asociar el fuego con el agua que aparecen tan nítidamente en las hazañas de la deidad, y le confieren al final, una transición importante que genera la apertura del río Desaguadero y la creación del lago Poopó como parte de un eje acuático que articula el norte con el sur y el oeste con el este de una vasta región altiplánica.

Desde la visión de los urus del lago Poopó, la sirena Tunupa es una deidad que les pertenece y es la deidad que da vida al lago, otorgándoles peces y todo tipo de vida acuática, base de una economía esencialmente lacustre. Esta deidad, además, lucha contra los demonios existentes en el lago, representada por la serpiente que se sumerge en las aguas subterráneas, produciendo los ríos en la región que se hunden bajo la tierra y reaparecen en la superficie de manera irregular e intermitente, como es el río Lakajawira. Esta misión de lucha contra los demonios subterráneos es una versión cristianizada que se reproduce en la imagen de San Miguel en Pampa Aullagas, quien se enfrenta ante los demonios representados por las serpientes subterráneas.

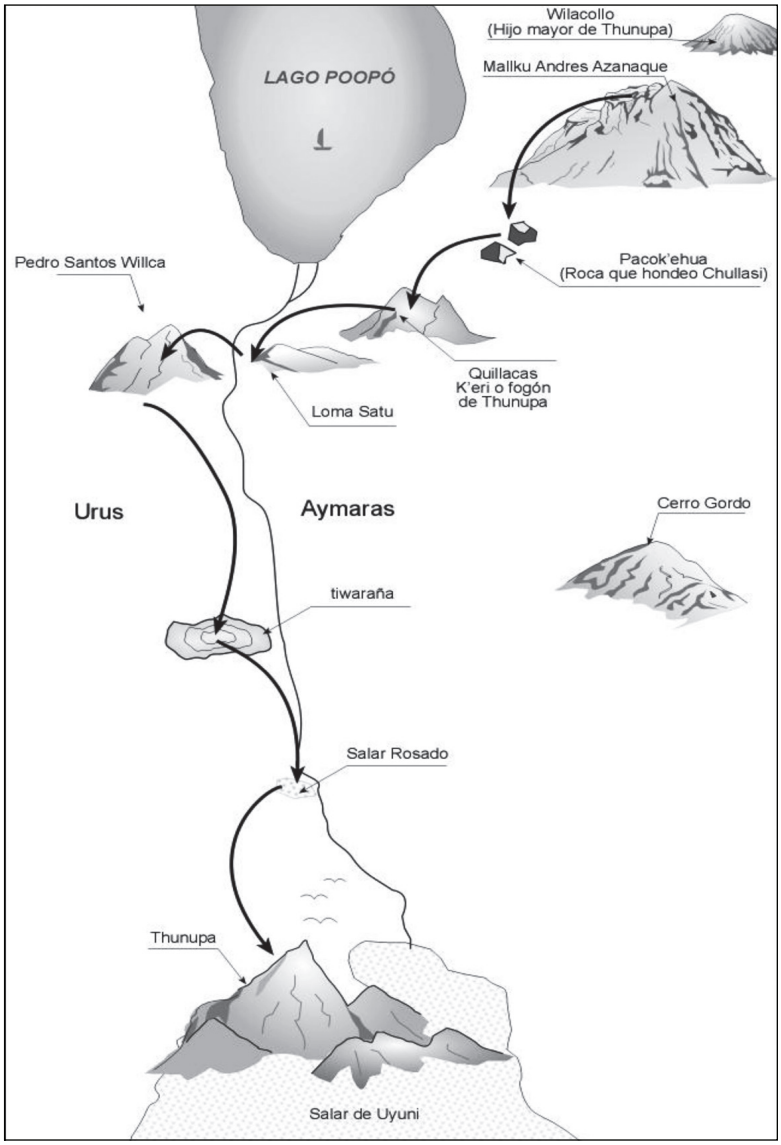
La imagen de Tunupa como sirena andina, es significativa en la versión comparada en la medida que su pertenencia a lo uru en la oralidad murato, se transforma en volcán en la versión aymara, haciéndonos recuerdo a la primera metamorfosis Ekako-Tonopa prehispánica y a la relación tan frecuente del Tonopa con el agua y el fuego.

Pero quizás la transformación simbólica más destacada, es la de la versión Tonopa masculino (M1) del siglo XVI en la actual Tunupa femenina (M2) del salar. Las diferencias que se dan en una dimensión temporal de varios siglos son destacables, dado que hoy la versión contemporánea aparece como una imagen totalmente contrapuesta pero complementaria a la vez de su contraparte antigua. En ese senti-

do, las estructuras propuestas por Lévi-Strauss, se cumplen de una manera pertinente en la medida que las tansformaciones establecidas en ambas versiones responden a una lógica binaria, pero en el caso andino, bajo una lógica binaria inclusiva y no exclusiva, manteniendo contenidos básicos similares de unidad, pero en formatos distintos.

Las formas difieren de una manera tal, que se adecuan a los contextos históricos correspondientes. La versión del siglo XVI (M1) es singularmente compleja, dado que es un momento particular en el que se expresan elementos diferenciales sobre los acontecimientos políticos relativamente seguidos, como fueron la conquista incaica y la española sobre el territorio del Qollasuyu en menos de un siglo. La conquista incaica sobre los reinos aymaras establece un eje político de extraordinarias consecuencias no sólo en los ámbitos político y económico sino también en el ámbito religioso. El Tonopa aymara con profundas raíces altiplánicas, es transformado en Wiracocha, para luego dar lugar a la transformación cristianizada de San Bartolomé, como respuesta a la conquista ibérica.

***Mapa No.2***
***El eje uru y aymara en el sur de Oruro***



Tunupa, como deidad femenina, se establece en el sur, asociada con el fuego de abajo, volcánico y las aguas subterráneas que aparecen y desaparecen en la superficie, generando así, la fuente fundamental de la vida y la reproducción biológica del altiplano sur. La representación femenina en una deidad volcánica no es frecuente, pero si tiene ya su antecedente en la Chullasi que se encuentra en las orillas del lago Poopó, representando la hermana de Tunupa en la comunidad de Orinoca, una zona antiguamente poblada por poblaciones dispersas uru (Gloria Pata).

La feminidad de la deidad del sur provoca a su vez una serie de significaciones que contiene la versión contemporánea (M2) en la medida que contrasta de manera diametralmente opuesta a la versión antigua del Tonopa (M1), que es representado por un hombre de edad avanzada. Las repercusiones de enfoque de género son relevantes en la medida que ésta es visibilizada como un agente domesticador que introduce la cultura y el sentido de la sociabilidad, en un ámbito de encuentro de dos grupos humanos antiguos como son los urus y los aymaras. La Tunupa aparece introduciendo aspectos claves de la cultura andina, en la economía agrícola y ganadera, en la fabricación de vestimenta, en la preparación de la comida y en la crianza de los niños. En contraste, el Tonopa del siglo XVI (M1), es representado como un hombre de edad con poderes sobrenaturales que ejerce inicialmente la prédica de manera gentil, pero que termina castigando y estableciendo orden a través de la fuerza y el poder divino. Humildad y poder, se combinan en un mismo sujeto, otorgándole a Tonopa una identidad particular que ha sido oportunamente asimilada a la percepción cristiana de los discípulos.

Los dos personajes se contrastan de manera simétrica, uno representando los poderes de la naturaleza mientras que el otro representa los poderes de la cultura. El uno castiga y el otro premia u otorga. El uno muere y transita, mientras que el otro transita y vive.

## Conclusiones

Entre las conclusiones podríamos establecer que el (M1) y el (M2), a pesar de no ser idénticos, son el reflejo simétrico el uno del otro. La transformación de elementos significantes en el tiempo y el espacio, confluyen en una sola narración que relata una historia regional en la que los sujetos son esencialmente dos grupos altiplánicos, los urus y los aymaras, que comparten un mismo escenario pero con distintas revelaciones.

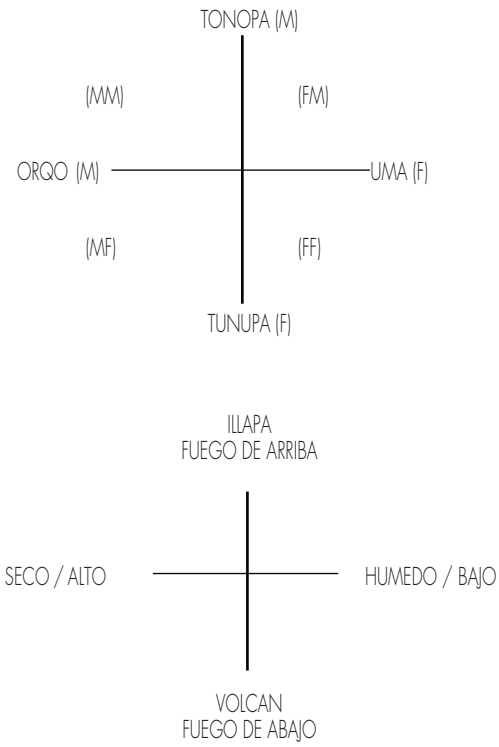
La actual leyenda se caracteriza por ser una versión transformada del antiguo Tunupa, de tal manera, que simétricamente se invierten una serie de imágenes. El paisaje geográfico se convierte en uno de los fondos más importantes de la leyenda, apoyándose en representaciones que reflejan una transposición de la naturaleza y la cultura. Los volcanes, los ríos y los salares pertenecen al dominio de la naturaleza; sin embargo, a través del pensamiento analógico, se logra antropomorfizar la naturaleza y consecuentemente, apropiarse de aquellas fuerzas con el fin de controlarlas en el nivel ideológico, en un intento de ordenar las cosas en el mundo. Orden socio-económico y político que estaría relacionado con el surgimiento de fuerzas políticas que establecerían las relaciones interétnicas uru-aymaras al sur del lago Poopó.

La leyenda nos permite hacer una comparación interesante con la leyenda antigua del poderoso dios aymara Tonopa, analizada por varios autores (Gisbert, 1981; Urbano, 1981; Rostorowski, 1983; Montes, 1987; Sikkink, 1997; Chacama y Espinoza, 2001**).** La narración actual de la Tunupa, se caracteriza por los altos contrastes de su contenido en relación con la antigua versión del dios Tonopa; es decir, que las oposiciones parecieran dar un efecto de inversión simétrica total, recordándonos a la simetría óptica. Para comenzar, existe una clara distinción de género, de donde aparece una mujer con la misma denominación de aquel hombre de la antigua leyenda. No olvidemos que la antigua versión deja muy claro que se trata de una deidad muy importante, con poderes sobrenaturales y capaz de convertir poblaciones enteras en piedra, inundar o quemar pueblos. En el caso de la versión actual, la Tunupa aparece como una mujer común y corriente que va efectuando una serie de actividades muy propias de la vida cotidiana de la región, que se traducen en la domesticación de la naturaleza.

Ahora bien, un contraste muy importante reflejado en ambas leyendas, es el recorrido que tanto el Tunupa masculino como la versión femenina van trazando. Por una parte, el viejo Tunupa atraviesa en sus andanzas la región norte del altiplano: Apotambo, Yanquisupa, Cacha, Quinamares, Tiahuanaco, Pucara, Carabaya, Carabuco, Isla del Sol y Tiquina, mientras que la Tunupa, recorre un territorio que se encuentra al sur del Lago Poopó y del altiplano, es decir, por las localidades de Challapata, Huari, Quillacas, Pampa Aullagas, Tambillo y Salinas de Garci Mendoza. Ambas zonas, norte y sur de la misma región, hacen del contraste una unidad geográfica más amplia y diversa. La división entre norte y sur se contrapone a las antiguas definiciones territoriales entre *urcusuyu y umasuyu* que une el occidente al oriente del altiplano, a través del eje acuático o *taypi*. Es decir, la demarcación entre sur y norte, atravesada por la línea acuática o *taypi,* que definen el este del oeste, genera otra dimensión simbólica que se basa

en una lógica tetraeléctica que ha caracterizado a la antigua civilización tiawanacota en su desarrollo científico de las matemáticas, la geometría y la astronomía (J.E. Molina, 1991).

**La cuatripartición del espacio altiplanico**




Si bien ambas narrativas tienen una misión que cumplir, los objetivos de esta misión son muy diferentes. En un caso se describe una misión de prédica, pero principalmente de destrucción de los males "tiranos infernales, *hapiñuñus y achacallas*". En el caso de la Tunupa, su misión está más bien relacionada con la fertilidad y la reproducción civilizadora de la región. Los contrastes son evidentes, ya sean como resultado por las propias fuentes documentales utilizadas que reflejan una visión del mundo en pleno proceso de cristianización, en la versión antigua, o como parte de un proceso que habia transcurrido siglos de integración y resistencia manteniendo aún profundas raíces andinas, como es el sur del lago Poopó, donde se encuentran hasta hoy visiblemente dos grupos humanos que conviven desde tiempos muy antiguos en el mismo escenario de manera complementaria, en una versión contemporánea.

La trágica muerte del poderoso dios Tunupa (M1) está ligada con dos de sus hermanas con las que «pecó» (Bertonio, 1984/1612): *Quesintuu y Umantuu*, remitiéndonos a la causa de su muerte a dos mujeres de relación consanguínea. Por otro lado, en el caso de la Tunupa (M2), ésta más bien causa la muerte a dos jóvenes pretendientes que potencialmente podrían estar ligados a ella por una relación de afinidad. Finalmente, las oposiciones se dan aún más dramáticamente en la muerte de uno que desaparece por las tierras de los Aullagas, mientras que la otra aparece precisamente por las tierras de los Aullagas para quedarse por siempre en esos lugares. Tragedia y esperanza se articulan a través de la desaparición del Tonopa y la aparición de la Tunupa en la tierra de los Aullagas. En otras palabras, la muerte y la vida se cruzan e intermezclan en una suerte de rupturas y continuidades que articulan ambas versiones.

Nos parece importante señalar, que tanto la amplia difusión actual de la Tunupa (M2), como los lugares que se mencionan en el mito, se inscriben dentro de un territorio étnico determinado que nos recuerda la antigua demarcación del núcleo de la Confederación de los Quillacas- Asanaques- Aullagas-Uruquillas Sevaruyos-Haracapis (Abercrombie, s/f; Molina Rivero y Barragán, 1986). Así, al identificar la leyenda con el espacio de la antigua configuración étnica y territorial del siglo XVI, se acentúa un aspecto importante sobre la profundidad histórica de una identidad de grupo aún existente en la región sur del Lago Poopó. Al mantener ciertas normas que rigen el comportamiento de relaciones sociales entre los

diferentes grupos de la misma región, restringiendo de manera sutil por ejemplo hasta hoy el matrimonio entre las personas provenientes de Challapata con las de Salinas, nos recuerda las reglas de prohibición matrimoniales que existen entre los urus y los aymaras que hasta nuestros días se aplican en la misma región del Lago Poopó entre los aullagueños y los muratos (Molina Rivero, 1985). Nos preguntamos si esta narración, no formó parte en sus orígenes de una preocupación uru aymara en poner en marcha ciertos mecanismos ideológicos de coexistencia y complementariedad en un escenario complejo y lleno de retos impuestos por la historia, de contradicciones, asimetrías y sobrevivencias grupales frente a las presiones coloniales y geográficas

Finalmente, el mito de la Tunupa es tan evolutivo como todo lo andino. Probablemente se origina a partir de antiguas deidades como Chukila o Ekako respondiendo a viejos cultos del rayo o del agua como la sirena andina, incorporando poderes duales volcánicos y acuáticos. Después, al haber sido transformado en Wiracocha por los Incas para responder a los intereses imperiales, los cronistas lo harían aparecer como un hombre santo, predicador o apóstol, acorde al proceso cristianizador de los nuevos conquistadores (Bouysse-Cassagne, 1997; Gentile, 2003). En el presente, la Tunupa vuelve a sus raíces históricas volcánicas, conviertiéndose en la esperanza y elemento unificador de grupos fragmentados en un nuevo contexto moderno civilizador.

## Bibliografia


ABERCROMBIE, Thomas
S/f. **The Killaka Federation: Territory and History**. Documento preliminar que forma parte de su tesis.

ACOSTA, José de
1954 **(1590) Historia natural y moral de las Indias.** Libro II. Cap. VI. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

ANDOLFI, M. y C. ANGELO
1985 **Detrás de la Máscara Familiar. Un modelo de psicoterapia relacional**. Amorrortu.

BETTELHEIM, Bruno
1976 **The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales**. New York: Knopf.

BERTONIO, Ludovico
1984 **1612 Vocabulario de la lengua aymara**. La Paz: CERES, IFEA, MUSEF.
1988 **Lluvias y Cenizas: Dos Pachacuti en la historia**. La Paz: Hisbol.
1997 *De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos*. En: **Saberes y Memorias de los Andes**: 157-212. Lima: CREDAL, IFEA.

CALANCHA, Antonio de la
1639 **Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú**. Barcelona.

CHACAMA, J.; G. ESPINOZA
2001 *"La Ruta de Tarapacá: Análisis de un mito y una imagen rupestre en el Norte de Chile"*. **Boletín-e AZETA**.

CIEZA DE LEON, Pedro
1984 **1553 Crónica del Perú**. Primera parte. Lima: Universidad Católica/Academia Nacional de la Historia.
1985 **1553 Crónica del Perú**. Segunda parte. Lima: Universidad Católica/Academia Nacional de la Historia.
1987 **1553 Crónica del Perú**. Tercera parte. Lima: Universidad Católica/Academia Nacional de la Historia.

ELIADE, Mircea
1985 **Mito y realidad**. Barcelona: Labor.
1999 **Historia de las creencias y de las ideas religiosas**. 4 vols. Barcelona: Paidós.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1981 *"El reyno aymara de Quillacas-Asanaques: siglos XV y XVI"*. En: **Revista del Museo Nacional**. Lima.
2003 **Temas de Etnohistoria Boliviana**. La Paz: UMSA.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1945 **Comentarios Reales de los Incas**. Buenos Aires: Emece.

GENTILE, Margarita E.
2003 **Tucumán: etnohistoria de un topónimo andino**. Buenos Aires.

GISBERT, Teresa
1973, 1995 **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. La Paz: Gisbert.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1614/1979 **La nueva crónica y buen gobierno**. México: Siglo XXI.

HOWLAND ROWE, John
2003 **Los Incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII**, Cusco: Instituto Nacional de Cultura, Región**.**

LA BARRE, Weston
1946 *"The Uru-Chipaya"*. En: Steward, Julian (Ed.) **Handbook of South American Indians**. Vol. II. P. 575-595. Washington.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1969 **The Raw and the Cooked.** N. York: Harper and Row.
1979, 2004 **Estructuras Elementales de Parentesco**. México: Siglo Veitiuno.

MALINOWSKI, Bronislaw
1994 **Magia, ciencia, religión**. Barcelona: Ariel.

MOLINA RIVERO, Jorge emilio
1991 **Los Fundamentos de la Tetraléctica**. La Paz: Papiro.

MOLINA RIVERO, Ramiro
1995 *"La Leyenda de la Tunupa"*. En: Revista **Encuentro**, vol 5. La Paz.

MOLINA RIVERO, Ramiro; BARRAGAN, Rossana
1986 **Etnicidad y marginalidad: los uru-muratos y los aymaras del lago Poopó**. La Paz: UNICEF.

MONTES, Fernando
1987 **La máscara de piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia**. La Paz: Quipus.

PLATT, Tristán
1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. En: **Cuaderno de Investigación** 10, La Paz: CIPCA.
1980 "*The role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in North Potosí Bolivia*". En: D. Lehman (Ed.) **Ecology and Exchange in the Andes**. Cambridge University Press.

PONCE SANJINES, Carlos
1982 **Tunupa y Ekako: Estudio arquelógico acerca de las efigies precolombinas de dorsoadundo**. La paz: Juventud.

RAMOS GAVILAN, Alonso
1976 **1621, Historia de nuestra señora de Copacabana**. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

ROSTWOROWSKI, María
1986 **Estructuras andinas del poder: ideología y política**. Lima: IEP.

SAIGNES, Thierry
1986 "**En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos. (Siglos XV y XVI)**". Avance de Investigación. La Paz: MUSEF.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Joan de
1968 **Relación de antiguedades del reino del Perú**. Biblioteca de autores españoles, CCIX. Madrid.
1993 **Relación de antiguedades deste reyno del Piru**. Versión paleográfica de Cesar Itier. Cusco: C.E.R.A. Bartolomé de las Casas.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1943 **1572, Historia de los Incas**. Buenos Aires: Emece.

1980 **Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina**. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

SIKKINK, Lynn
1997 "*El poder mediador del cambio de aguas: el género y el cuerpo político condeño*". En: D. Arnold (coms). La Paz.

TSCHOPIK. Harry
1951 **The aymara of Chucuito, Perú**, 1, Anthropological Papers of the AMNH, vol 44.

TYLOR, Edward
1881 **Anthropology**. London: D. Appleton.

URBANO, Enrique
1981 **Viracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas**. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
1988 "*Thunupa, Taguacapa, Cachi, introducción a un espacio simbólico andino*". En: **Revista Andina** 6: 201-224.

WACHTEL, Nathan
1990 **Le retour des ancèstres: les indiens urus de Bolivia, XX-XVI siècles essai d'histoire régressive**. París: Gallimard.
2002 **El Regreso de los Antepasados: Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva**. México: Fondo de Cultura Económica.

# Un esbozo sobre las implicaciones pedagógico-ambientales en los relatos de cazadores tacanas: diglosia cultural y territorialidad[1]

*Cleverth Carlos Cárdenas Plaza*[2]

Quisiera dar inicio a esta breve exposición, trayendo a colación un par de preguntas: ¿cómo se puede plantear una pedagogía innovadora en la palabra sin considerar las prácticas culturales contemporáneas? O ¿qué usos podría tener la inclusión (incorporación) del conocimiento popular en programas educativos?

Las respuestas podrían ser distintas, contradictorias y sin embargo, coherentes. Acaso pretenderé sugerir algún uso, lejos estoy de plantear un paradigma. La delimitación de esta propuesta estará signada por la elección del "artefacto cultural" del que daré cuenta. Básicamente me refiero a los relatos orales de un grupo indígena amazónico boliviano. Quiero señalar, de modo inicial, que las narraciones orales no son producto del pasado, sino son resultado de la memoria que activa y recrea historias desde un presente. En tal sentido, cuando se habla de relatos orales los mismos deben ser considerados como un ejercicio de la memoria y no como una simple evocación que repite textos íntegros de un pasado intacto.

Habiendo hecho la distinción entre una forma de entender la oralidad (como resultado arqueológico de un pasado) y la oralidad como producto del presente, quiero establecer otra diferencia. Se trata de una pregunta que encuentre vínculos entre lo oral indígena y el medio ambiente, ¿Existe alguna vinculación entre las narraciones orales de un pueblo indígena amazónico y el discurso ambientalista? Apoyados en un discurso esencialista podríamos concluir que sí. Ultimamente asegurar taxativamente que los indígenas son los verdaderos guardianes de la naturaleza y la cultura, se volvió un lugar común; sin embargo, sabemos que la realidad es mucho más confusa y contradictoria que el simple enunciado, y que si bien los indígenas mantienen prácticas y conocimientos "ambientalistas", los mismos pueden ser cuestionados desde otras perspectivas.

En este ensayo lo que pretenderé hacer es iniciar una pequeña discusión teórica sobre los cruces de fronteras entre lo oral y lo escritural, a partir básicamente de Lienhard. A continuación describiré de modo sucinto un intento de lectura de un grupo de relatos orales de los tacanas, –una etnia amazónica- desde su vinculación al cuidado del entorno y finalmente haré una propuesta de aproximación a un uso con proyecciones educativas ambientalistas de esas narraciones.

## Los tránsitos entre lo oral y lo escritural

Un punto de partida importante, el momento de hablar –en este caso escribir- sobre oralidad, es considerar que la misma no debería ser considerada como antagónica a la escritura. En cierto sentido, ambas formas de reproducción cultural se nutrieron mutuamente. En este punto, a partir de Lienhard haremos un revisión de la noción de diglosia cultural, noción que consideramos importante para hacer una analogía con la tradición oral y sus flujos, entre lo escrito y lo oral. También aunque de modo sucinto, enumeraremos las otras vertientes usadas para entender lo oral.

Afirmar que la tradición oral es móvil se ha vuelto un lugar común entre los académicos que reflexionan sobre la materia. Para estudiar mejor a las tradiciones orales se llegaron a plantear conceptos como

1 Para la efectivización de este trabajo se consultó, entre otros documentos, el archivo de mi tesis de licenciatura en Literatura: *Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas,* UMSA La Paz-Bolivia, 2003; la misma obtuvo un financiamiento de WCS-Bolivia y el Proyecto Conservación de Diversidad a Nivel Paisaje y una beca tesis del Instituto de Estudios Bolivianos-UMSA (IEB). Como corresponde debo expresar mi agradecimiento a esos financiamientos. Finalmente es necesario aclarar que para esta reflexión retomé un trabajo que hice para la Maestría en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolivar-Ecuador (2003-2004).

2 Cleverth C. Cárdenas Plaza es Lic. En Literatura UMSA, Magíster en Estudios de la Cultura UASB-Ecuador. Trabajó como investigador en el PIEB; Instituto de Estudios Bolivianos-UMSA, fue docente y es investigador en la Carrera de Literatura-UMSA y en otros ámbitos.

el etnotexto[3], la etnoficción[4], la oralitura[5] y la tradición oral propiamente dichas. Todos estos conceptos básicamente reflexionan sobre la diferencia entre estas textualidades y los textos escritos; poniendo énfasis en la característica primera, lo oral, en segundo lugar dando importancia a la movilidad de lo oral, sin descuidar la condición étnica y subalterna de esta forma de producción cultural. Después de una lectura sistemática de estos materiales se podría asumir que la oralidad es una forma de producción cultural no escritural, pero con una grafía independiente de la voz. Deleuze explica que las culturas orales no carecen de escritura, sino que su forma de escritura no está relacionada al sonido, una danza, un dibujo son escrituras en sí (Deleuze y Guattari, 1974:195). Nosotros optamos por usar el concepto tradición oral o narración oral por considerar que ambas terminologías son muy amplias y no contradicen los planteamientos de las reflexiones sobre la materia. Asumimos que el mismo concepto de oral muestra ya movimiento. Recordemos la concepción de los patrimonios orales e intangibles de la humanidad. Sin embargo, sigue resultando difícil asir de forma adecuada lo oral. En un trabajo que Denisse Arnold[6] recientemente presentó, en las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana Estudiantiles, reflexionó de manera bastante extensa sobre la forma adecuada de registrar un relato oral en el que no sólo se tiene el problema del cambio de registro, sino la entonación, los contextos físicos y todo lo que tiene el contexto, brinda la solución para lograr la adquisición de los otros contextos.

Por otro lado, muchos investigadores que trabajan con narraciones orales, las asumen como relatos acabados[7], como si después de su registro, no fueran a seguir moviéndose[8]. En ese sentido, cuando las analizan, relacionan a las narraciones con los contenidos culturales que develan, obviando los contextos que las rodean, las prácticas humanas que les dan sentido (Lienhard,1996:63); las mismas que son muy importantes para comprender los desplazamientos de las narraciones orales. En cierto sentido, el estructuralismo de Levi-Strauss, quien busca invariantes universales en los mitos, se plantea como representante de esta corriente. Por tal motivo, optamos por no tratar de demostrar que las narraciones –o los mitos- muestran un orden inmutable del universo mítico, sino mostrar cómo las concepciones que éstos develan se fueron moviendo hasta llegar a las que actualmente circulan entre los pueblos indígenas[9]. Como diría Lienhard, no es importante descubrir lo que son, lo que develan en este caso, sino cómo siendo prácticas –o ejercicios de la memoria- se articulan con otras prácticas del territorio (Ibid:64).

En modo alguno, las clasificaciones enumeradas anteriormente, incluida nuestra propia preferencia por la definición de narraciones orales, son paradigmas más o menos vanos que lo único que pretenden es ordenar una realidad en permanente movimiento (Lienhard:64). Como señalamos atrás, lo más importante no es definir lo que son, sino explicar por qué, para qué y con qué otras prácticas culturales se articulan, en este caso las narraciones orales (Castells: 1998; Lienhard:63). En tal sentido, el paradigma por sí mismo no establece reglas y normas del funcionamiento social, sino se constituye en un modo provisional para pensar a la sociedad o a sus aparatos culturales. De ese modo es como debiéramos entender las propuestas de este ensayo (Lienhard:65).

Lienhard propone la noción de diglosia cultural como un paradigma que puede servir para entender, de mejor modo, la realidad social latinoamericana, siempre planteada provisionalmente. En tal sentido, toma distancia de otros trabajos e intentos de dar cuenta de la realidad latinoamericana a los que llama fusionalistas (identificados con el mestizaje) o asimilacionistas (la teoría de la aculturación).

Considerando que un nuevo paradigma planteado en el eje de la "pluralidad" se comenzó a dar con las nociones de "hibridismo" y "herogeneidad", nociones que permiten establecer y entender negociaciones y mezclas entre culturas. Un aspecto fundamental, es que ambos trabajos –los de Cornejo Polar y García Canclini- no sólo se nutren de un saber latinoamericano, sino de saberes europeos y norteamericanos.

3 Niño, Hugo (1989).
4 Lienhard, Martín (1992)
5 Nina Frieddemann, según Yoro Fall (1992).
6 *"La tradición oral: ¿monólogo o diálogo?"*, ponencia presentada a la JALLA-E, 18 de septiembre de 2002, Paraninfo Universitario.
7 Por ejemplo, el libro de Wondra; Antonio Tovar con su libro: Relatos y diálogos de los matacos; Wálter Hermosa Virreira, con su libro: Guarayos. Estos autores muestran o ubican a las narraciones orales en la esfera de las creencias y mitos y por lo tanto los incluyen en sus estudios como complemento que no se puede obviar, pero como algo fijado desde el pasado. Sin detenerse en sus desplazamientos, aunque esa no era la intención de sus investigaciones, asumimos que descuidaron esa parte de sus trabajos; aunque, según Silvia Rivera, esto no es un vulgar descuido, sino responde a toda una concepción de la "tradición" como lo que se repite a sí mismo desde tiempos inmemoriales y el origen de esta concepción es Levi-Strauss.
8 En cierto sentido el estudio de los mitos se presenta como una introducción a varios trabajos y los mismos sólo sirven para mostrar el orden religioso del pasado obviando su funcionamiento en el presente. Esos trabajos son importantes porque articula y explica esos mundos, es urgente, sin embargo, creemos que también podrían detenerse en el funcionamiento actual de las narraciones.
9 Todavía recuerdo una charla sostenida con un pupilo de Mario Califano, un antropólogo argentino muy famoso por sus estudios sobre los ayoreos, en la que me dijo que los mitos ayoreos ya están todos escritos y citó el libro de un colega de Califano. Procurando descartar la posibilidad de trabajar con las narraciones orales ayoreas nuevamente.

Como señala Mato, eso resulta, a veces, una ventaja para Latinoamérica (Mato, 2002:31). Estas nociones abandonan, la concepción "monolítica" de las culturas; la noción esencialista de las identidades y ponen en relieve el estudio de prácticas culturales concretas (De Toro, 1999:37; Lienhard:69).

García Canclini propone que existe un repertorio de prácticas culturales diversos y que cada sujeto puede combinar distintos y a veces contradictorios repertorios. Aunque García Canclini no niega las diferencias sociales, según Lienhard y Cornejo Polar, la noción se ve limitada pues no da cuenta de la persistencia de una "matriz colonial" en el entrecruce de esos repertorios.

Martín Lienhard, valiéndose de la crítica hecha por Cornejo Polar a García Canclini (crítica que pone énfasis en lo arriesgado de usar metáforas de otras disciplinas), intenta dar vuelta la crítica de Cornejo Polar y plantea que la noción de diglosia cultural –noción desarrollada por él-, al provenir de las humanidades, concretamente de la socio-lingüística, es una de las pocas que está en su área de estudios. Está "en su lugar" señala Lienhard.

La diglosia cultural recupera un principio de García Canclini, toda práctica cultural está inserta en una combinatoria que se realiza por un sujeto o un grupo socio-cultural. Enriquece la noción señalando que la combinatoria está inscrita en un marco, social, económico, cultural y político y a partir del marco la combinatoria discrimina o favorece determinadas prácticas. En cierto sentido, todo está condicionado a partir de juegos de poder. Supone, al mismo tiempo, una relación asimétrica, pues grupos socio-culturales o sujetos con poder, tienen mucha más facilidad de usar los otros códigos (Lienhard:71-73).

Usando el ejemplo de la religión, Lienhard señala que en esas prácticas no se juega sólo la "resistencia" o la "asimilación" y peor el sincretismo, sino la simple elección de lo más útil en un momento determinado. Ese juego entre alternancias, entre prácticas, especialmente de parte de sectores marginados, manifiesta un juego estratégico. Pues no sólo se trata de entrar y salir de lo oficial y lo inoficial, sino de ceder en algunos campos para salvar otros. En modo alguno, se trata de una "resistencia relativa" pues, de todos modos, siempre hay pérdida y las luchas simbólicas se dan en contextos de dominio (Lienhard: 74-76).

Siguiendo a Lienhard y basados en nuestra propia experiencia de campo podemos comenzar señalando que lo definido como universo oral, en tanto comunidad indígena que usa esa forma de producción cultural como soporte de su memoria, no está "incontaminado" por la escritura. Por un lado, lo escritural impregna los juegos de relaciones y representaciones locales, aunque sea la comunidad tacana más chica; por otro lado, desde mucho tiempo atrás las relaciones escriturales impregnan el universo de representaciones de lo que se podría llamar "comarcas orales".

Pues no sólo se trata de que las sociedades indígenas hacen uso de la escritura estratégicamente, para establecer relaciones, consolidar derechos, solicitar beneficios, sino también la usan para comunicarse externa e internamente. Cada vez, somos testigos de la existencia de un mayor número de gente letrada en las comunidades que se consideraban "orales", atestiguamos la existencia de flujos y señales de diglosia cultural. En definitiva y de acuerdo a la gente con la que hablan, muchos indígenas pueden rechazar o aceptar a alguien que sea letrado; eso depende del contexto y de los propios intereses de un momento. Aunque actualmente se supone que un dirigente indígena, por ejemplo, debe saber hablar y escribir en la legua dominante.

Acá es preciso volver a reflexionar sobre las narraciones orales, la tradición oral es móvil no sólo en la medida de que cuenta con diversos narradores y momentos de narración, sino fundamentalmente, porque cada narrador selecciona, de un repertorio cultural, narraciones, estrategias de narración y temas de narración. No sólo estamos refiriéndonos a un bagaje o un grupo de relatos, sino a una forma de asumirlos y a temáticas. Cada vez son más las narraciones que refieren relatos o fragmentos pertenecientes a "otros bagajes culturales" , muchas veces occidentales y religiosos, en su mayoría católicos. En esa medida, estamos atestiguando que tanto en la práctica de narrar, como en lo que se narra hay intencionalidades.

En otro trabajo, referimos cuales pueden ser algunas intencionalidades del hecho de narrar, en algún momento una reivindicación política, en este caso nos enfocaremos en la función didáctica de los relatos de tradición oral. Por una lado, podemos ver que el hecho de narrar un relato oral, y casi cualquier tipo de narración, no es un hecho inocente y aislado. No sólo se trata de que existe una intencionalidad, sino de que existe una selección. Esa selección, muchas veces puede estar enfocada en la reflexión, a quién se narra, pero también en qué se narra y para qué se narra. El narrador, sin pretenderlo premeditadamente, procesa todas esas selecciones. Elige una narración, de acuerdo a un contexto social, de todo un bagaje y la narra. Algunos momentos asume una posición oficial otras una no oficial, haciendo, todo el momento, despliegue de una condición diglósica.

En algún modo vemos que los narradores orales, por lo menos los tacanas, saben leer y escribir, casi todos. También se puede ver que algunos acuden a relatos orales que ya fueron escritos y muchas veces no les importa que fueran "tacanas" o no. Atestiguando un proceso de apropiación, reelaboración y "asimilación" de corpus ajenos a los "propios". Nuevamente atestiguamos que en esa relación diglósica ellos logran pasar de lo oral a lo escrito sin mayores trámites y sin complicaciones. Al parecer los únicos conflictuados somos quienes pretendemos estudiar estas prácticas culturales o formas de reproducción cultural.

Enfocada nuestra lectura a la intencionalidad educativa, haremos un intento de interpretativo sobre la funcionalidad de los relatos orales, en lo que momentáneamente llamaremos, "educación ambiental". Para cumplir esta intención acudiremos a ejemplos de relatos orales de los tacanas.

## Entre la "educación ambiental" y la sobrevivencia

Para desarrollar este punto nos basaremos en la teoría de la territorialidad pues consideramos que a partir de las restricciones, que el propio grupo humano crea, se pueden entender los códigos y las prácticas con implicaciones ecológicas o ambientales. Del mismo modo, consideramos que la noción de diglosia cultural atraviesa adecuadamente esta lectura.

Las narraciones orales y el cuidado de los animales –entre los tacana- se encuentran ligadas porque las narraciones inscriben pautas de aprensión y control sobre los cazadores; al mismo tiempo, se verifica que estos controles y esta intención educativa sólo es efectiva cuando los sujetos o el grupo social considera importante el control -en ese sentido la oficialidad está dada por las normas y la no oficialidad está dada por la no elección de un determinado repertorio-, la no narración, en ambos casos la diglosia cultural. Los mecanismos del control son diversos y variados: la presencia de seres mágicos, la advertencia de castigos, los territorios sagrados –que son consagrados a través de las narraciones-, la evidencia de animales que castigan a los ambiciosos, en suma, todo lo que reprime a los sujetos. Pero el aspecto que está más vinculado a la territorialización es la creación de una alianza con los seres mágicos, la vinculación filial (o de afinidad) de animales y cazadores con un espíritu. En ese sentido, la relación que los tacanas piensan que se debe establecer con el Babachibute, el ser mágico que cuida a los animales por ejemplo, apunta a establecer una alianza con el propio monte; de esa alianza deviene el cuidado del mismo y efectivamente la conservación. El socius inscribe a partir de la filiación con la selva y con ello la deuda a la propia naturaleza. Entonces se explica por qué se castiga a los cazadores ambiciosos, porque no fueron capaces de esa alianza, no respetaron sus códigos.

En la medida que las narraciones orales reproducen un contexto cultural, también develan pautas, costumbres, y educan. En esa medida, la tradición oral es un agente de territorialización. Es un momento fundacional el hacer que toda la práctica sea naturalizada a partir de las narraciones, pero al mismo tiempo las mismas encubren los desplazamientos y las nuevas trasgresiones que los cazadores se ven obligados a hacer. Como señalamos adelante, la acción de encubrir se vincula a una actitud diglósica, pues se trata de un hecho de sobrevivencia, y si para sobrevivir los tacanas tienen que trasgredir normas, lo hacen, como lo haríamos nosotros.

Nos interesa indagar la función inscriptora de los relatos de caza tacanas porque consideramos que es importante, aunque no la única, en el imaginario de los cazadores tacanas. Desde ese punto de vista consideramos que las narraciones orales, gracias a su posibilidad de circulación fluida y su naturaleza diglósica, cumplen funciones renovadoras que, sin embargo, son al mismo tiempo inscriptoras dentro la tradición tacana.

A lo largo de nuestra investigación con los tacanas hemos identificado en sus narraciones tres formas de restringir la cacería, las mismas están en procura de establecer un equilibrio con las especies del monte, ellas son:

- La creación de áreas "sagradas" donde se restringe la cacería
- La presencia de seres mágicos que vigilan o reprimen la caza excesiva
- El control efectuado por los propios animales[10]

Sin embargo, estas estrategias para procurar un equilibrio entre la caza de subsistencia y los animales se desplazan. Asumiendo una función diglósica, aceptando las normas en un momento o encubriendo las

10 Incluyo en los anexos tres narraciones tacanas que podrían servir para demostrar que lo afirmado es cierto. También, es necesario recalcar las lecturas hechas, consideraron los contextos sociales e históricos en la Tesis de Licenciatura.

trasgresiones en otro. Desde luego, en este momento no nos interesa revisar todos esos desplazamientos aunque no ignoraremos su pertinencia en trabajos ulteriores, lo que nos interesa es ver las posibilidades del uso de estas pautas en un posible trabajo de educación ambiental. Esta propuesta podría llegar a ser usada posteriormente en las ramas diversificadas que propone la Reforma Educativa en Bolivia[11].

## Relatos orales y educación ambiental: una propuesta de trabajo

Constatar que los tacanas mantienen en su tradición oral pautas que implican cuidados de los animales, nos permite primero saber que existe un principio pedagógico, vinculado a la restricción. En tal sentido, podemos evidenciar que la riqueza que se pueda extraer de estos conocimientos permitiría generar planes de manejo, cartillas de educación ambiental, programas educativos (las ramas diversificadas) que no se inicien de un punto muerto, sino del conocimiento local. De ese modo se podría aprovechar la proximidad cultural y geográfica de lo que se pretende enseñar para motivar a los estudiantes.

Actualmente los tacana se encuentran efectivizando la estrategia de desarrollo sostenible de su Tierra Comunitaria de Origen TCO y por lo tanto están naciendo, de ellos mismos, ideas vinculadas a la educación, el fortalecimiento cultural y el rescate de sus tradiciones. La participación de ellos en la gestación de programas educativos sería decisiva, pues se podría aprovechar sus conocimientos, su largo recorrido, pero fundamentalmente sus iniciativas para emprender proyectos desde su cultura. Ya lo vienen haciendo, pero como el asunto político y legal se impone a los requerimientos culturales, están esperando que los planes de sus TCOs se consoliden para recién emprender programas educativos. De hecho, los tacanas ya lograron la titulación de una de sus más importantes demandas territoriales y están elaborando los planes de manejo de sus áreas y hacia adelante ya se podría hablar sobre educación ambiental específica desde su propia tradición, sin desmerecer o negar las otras tradiciones.

Para concluir, quisiera recordar anecdóticamente que cuando estaba viviendo con los tacana me tocó reemplazar al profesor de literatura. En esa breve experiencia procuré hacer que los estudiantes recuerden los relatos orales. Como era lógico señalaron que no los conocían. Entonces me puse a contarles algunas narraciones, adrede lo hice mal y el resultado lógico fue que los que no conocían los estudiantes, terminaron corrigiendo mi narración (a veces incompleta). Finalmente di como tarea la búsqueda de narraciones –decidimos articular un concurso con la ayuda de los demás profesores- los alumnos se motivaron y trajeron todo tipo de narraciones, se obtuvo desde narraciones orientales, fábulas, relatos bíblicos y muchas, pero muchas narraciones tacana que tenían incluso dibujos.

En cierto sentido, esta experiencia demostró que la proximidad a su cultura, a sus propios conocimientos era un aliciente que les permitió no sólo buscar a los más viejos para conseguir la tarea, sino comenzaron a recordar lo que ellos ya sabían. Finalmente, el hecho de que se aborden temas vinculados a su educación desde su propia cultura dejando atrás las investigaciones exteriores, es algo bastante importante. Pues no sólo dejarían de asumir el papel de investigados, como en el caso de las publicaciones escritas en alemán sobre ellos, sino en que verdaderamente los resultados de investigaciones lleguen a beneficiarlos formalmente.

## Bibliografía


ANDERSON, Benedict
1993 **Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Mexico: Fondo de Cultura económica.

CARDENAS PLAZA, Cleverth C.
2001 **Cazadores Tacanas.** Publicación piloto para su difusión en comunidades tacanas.
2001 *"Apuntes históricos de Apolobamba, Caupolican o la Provincia Iturralde"*. En **Voces de la Provincia Iturralde.** UNIR-UMSA/Facultad de Humanidades UMSA. La Paz.
2003 *El potencial ecológico de las narraciones orales: una revisión de las implicaciones pedagógico-ambientales en los relatos de cazadores tacanas*. Ponencia presentada al Segundo Congreso Internacional de Estudios Bolivianos. La Paz- Bolivia. Inedita.

CIPTA Y WCS-BOLIVIA
2003 **Estrategia de desarrollo sostenible de la TCO – Tacana con base en el manejo de los recursos naturales**. La Paz: CIPTA.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix
1974 **El Antiedipo**: **Capitalismo y esquizofrenia**. Buenos Aires: Corregidor.
1997 **Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia.** España: Pretextos.


11 En mi ponencia presentada al **Segundo Congreso Internacional de Estudios Bolivianos, 2003**. La Paz-Bolivia, esbocé de modo general un estado de la cuestión sobre educación ambiental en Bolivia. Considero que ese es un trabajo preliminar todavía y que eventualmente puede convertirse en un tema de tesis interesante.

GARCIA CANCLINI, Néstor
2001 **Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires: Paidos.

HISSINK, K; HANS, A
1961 **Die Tacana**: Vol. 1. Ersahlungsgut. Stuttgart.
1984 **Die Tacana**: Vol. 2. Deten zur Kultur geschichte. Stuttugarrt.

JEMIO, Lucy; CARDENAS, Cleverth; ALFARO, Arturo; LIMA, Sandra; MAYTA, Roxana
2001 **Voces de la Provincia Iturralde**. La Paz: UMSA.

LIENHARD, Martín
1996 *De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras.* En: **Asedios a la heterogeneidad cultural**, Mazotti y Zevallos (comps). Lima: Asociación Internacional de Peruanistas.

MATO, Daniel
2002 *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder.* En: **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. Venezuela: CLACSO.

REFORMA EDUCATIVA
2003 **Diseño curricular para el nivel de educación primaria**. Manuscrito en prensa.
2003 **Plan y programa de estudios: nivel primario.** Manuscrito en prensa.

TORO, Alfonso de
1999 *La postcolonialidad en Latinoaméricaen la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?* En: **El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica**. Madrid: Iberoamericana

## Anexos

### Sobre el Caqueahuaca

*Narró: Anastasio Chipunabi*

Le dicen el asiento de Dios. Alrededor es insecto, al lado de este lado está derrumbado, colorado se lo ve. Se llega, pero yendo por acá. Pero no se sube yendo por dóndeeee.... por el Enadere? Grande, su falda, así va bajando, después otro cerro pasa. Los que conocen de ese lado llegan, dice, pero no llegan hasta la cumbre, hasta el mismo, hasta cierta parte nomás. Lleno de animales. Cuando uno va de este lado le remeda así, marimonos ¡Uhhh! Contestan. Ahí se puede cazar, pero ni por dónde. Antes dice cuando iban a ese lado a cazar pegaban un tiro así como para matar marimono y empezaba a nublar, dice, ya llovía habían matado un, dos, tres buen esperaban dice, rayo....

¿Está prohibido cazar?

Si bien prohibido. No llegan ahí no deja cazar. Como digo, cazan del otro lado nomás y empieza a tronar, se despeña (por el rayo). Dios sabe ya porque como jefe lo ha puesto ...

Representa para nosotros como cuidante de nosotros

Buanabi también... esos son los que nos cuidan, por eso los curanderos piden coca para que no pase casi nada aquí. Para pagarle que nos..... de todo. Coca, .. preparan ... lo arman ... cigarrillos lo dan...

¿Cada qué tiempo se da?

Cada año.

¿En qué fecha?

En enero los que son guarajes ellos son los que trabajan. Los curanderos, para pagar pachamama.

Los guarajes también se los elige para año nuevo. Igualito, corregidor.. ahora es un joven, antes eran viejos...ahora como son bachiller ya pues saben. Antes no venían tantos problemas de San Buenaventura de otros lados, sino venían casi. No era muy problemático aquí, pero ahora ¡Uhf! Todo son problemas así que tienen que tener capacitado personas para poder hacer agarrar cargo para que defienda. Defienda de palabra. Porque los que vienen ¡Uhhhh! Son. Nuestras autoridades.

**El espíritu del monte retiene a los cazadores**

*Narró: Silvestre Chao*

Bueno cuando tigresillaba yo. Un compadre vino. Era, me ha metido al monte a eso de las una de la tarde. Estabamos cazando un mono para carnadear, para cazar tigresillos y cuando cazando un mono comenzó a llover y justo había manzanas. Aquí hay manzanas, pero era otro tipo de manzanas del monte:

¡Cara…! -me dice- aquí hay manzanas compadre y petas.

Habíamos hallado comieeendo a las petas ahí; dos petas una hembra y un macho. Me dice qué hacemos compadre las llevaremos, no está lejos la senda ahorita vamos a salir. Bueno así que:

Lo cargaremos -me dice- sacaremos huevos de peta. Tiene huevos esta peta.

Ya, yo cargo uno y ud. uno.

Bueno, entonces yo cargué uno y el cargó otro más el mono. ¡Mmmm! cuando vino una tempestad, viento y agua. nos hicipos una chocita de hojas, lindo y llovería será una hora. Harto ha llovido y no se veía el sol:

Y ahora compadre.

No está lejos ahicito hemos dejado la senda.

Acaso hemos podido salir, íbamos donde hemos hecho la casa, je, je, je… Bueno vamos por aquí… será pues media hora una hora la que hemos tardado otra vez ahí mismo.

Caray ¿¡Qué pasó compadre!?

¡Mmmmm! Ya se. Bueno ahora guíe usted compadre.

Yo ya también, parecía que estabamos lejos. ¡Otra vez! Je, je,je

Estamos mal compadre.

¿Qué hacer? Si no es lejos la senda y estaba en un chaparral. Chaparral llamamos a un monte bajito, puro agua, feo el monte, a eso llamamos chaparral.

Qué hacemos.

Bueno, vámonos por ahí.

Y entre eso se fue la tarde pues ya, entre idas y venidas ahí, cara…

Ya estamos lejos.

Cuando a poco, otra vez donde hicimos la choza. Cuatro veces ya ¡hayyy.

Ya debíamos estar lejos. Ahora si compadre estamos fregados ahora vamos a dormir y todo mojados.

Ya lo habíamos dejado las petas je. je, je… y yo cargado del mono:

Bueno compadre, me vas a seguir -le digo- eso pues rapidingo, se hace eso[12]. A ver camine compadre.

Lo hice caminar adelante, yo he tejido, lo he botado, hay que, hay que decirle ¿no? -si lo desenvuelves eso me vas a alcanzar, sino no te quedas ahí- uno le dice y ya uno lo arroja y ya uno se va. Mientras él brega uno ya está lejos je, je, je. no puede desatarlo y ya uno se va. Al fin uno se va ya, lejos. Cuando ya no acordamos:

Pucha el sol ya es las cinco ¡Huyy! Estamos lejos compadre. Vamos.

Je, je, je.

Ya sin cazar tigres.

No pues, ni para carnadear, pero yo no lo he dejado el mono. Recién miramos la carne y no queríamos saber nada je, je, je… a la noche llegamos a nuestro campamento. Fregado es ese bicho, tiene su hoja.

12 Se refiere a un tejido que se hace con una hoja y que sirve para distraer al dueño de los animales que los está reteniendo o perdiendo a uno.
Intervención nuestra: ¿Con qué hoja se hace eso?
Don Silvestre: Con cualquier hoja, generalmente se hace con hoja deee… de chonta. Si no hay hoja de motacú, hoja de jatata, cualquier hoja, pero que sea hoja larga, que sea bonito para romper.

¿Tiene su hoja?

Tiene su hoja, ud. lo topó ese ¡ya!!! Tiene una plantita que vive bailando, moviendo, aunque no esté venteando, pero está moviendo. Ese es el mal, esa es la hoja del bicho este. O sea si lo has topado así, de repente, de paso nomás ya está. El secreto es ese, el secreto de los viejos cuando los tiene agarrado el duende, ese es el maligno, ese para jugar con uno nomás lo hace, lo fatiga. Puede ud. dormir cerquita del camino y no se da cuenta, es que no lo deja salir. Se da la vuelta y ahí mismo llega, si ud. ha descansado se ha fijado en un palo y vuelve ahí, puede decir -quién ha pasado por aquí- y uno mismo ha pasado por ahí, je, je, je... Fregado es, a veces cuando está bien el tiempo, por más que esté bien el tiempo si te has topado con él siempre te tienes que dar la vuelta, tienes que llegar, de alguna manera tienes que llegar; ya has andado una hora, media hora.

Para la fiesta todo el mundo sale a cazar y se hace recorridos por grupos visitando las casas de todos. Está prohibido salir del pueblo en la fiesta (también a cazar). Gente particular puede viajar, pero gente de aquí ¡no!

Las visitas las organiza el corregidor.

**De los maneches**

*Narró: Crisanto Marupa*[13]

Mataban a toditos en aquel tiempo, ya. Ya estaba aviciado el hombre de matarlos de noche subir con su garrote y matarlos a todos y cómo será de él no se escapaban. Ultimo había vuelto a matarlos, subió el hombre; ya estaban ahí los maneches, su presidente, esperándolo ya que llegue, allá donde están ellos; así que ya ha querido hacer igual, ya lo agarraron los maneches ya, lo trincaron ya, lo destrozaron ya, lo destrozaron; su cuñado estaba abajo, abajo estaba, así lo tumbaba y el cuñado iba recogiendo sus monos, muertos iba recogiendo. Claro ya será su destino pues, ya esperó que llegue donde ellos sentados, ya así que lo agarraron pues y empezaron a deshacerlo ya, al hombre ya. El cuñado estaba abajo. El hombre estaba ahí, ahí estaba el hombre. Lo han soltado, haciendo como los maneches el hombre[14]. Entonces lo manda ya la pierna tumbada los maneches lo tumbaban ya. Conforme a ellos los tumbaba el hombre así lo iba tumbando.

Ahí está, ahí está Baba –dice decía.

Pierna nomás ¡Thuj! No caía como caía mono. Otra vez:

Ahí está otro, hembra –dice.

El brazo.

Ahí está otro Baba.

Entrepierna. Ya el cuñado escuchaba que goteaba sangre ya de arriba:

¿Qué será? Nunca goteaba cuando lo mataba así. Nunca goteaba sangre ¿por qué será?

Y terminaron de hacerle ya, el hombre, la cabeza ya.

Ahí está último Baba –dice el presidente, el maneche.

Se cayó ¡Bomm! Ellos nomás ya, los monos nomás ya hablaban dice:

Recogé ya cuñado –dice.

El cuñado ya ahí la pierna nomás, último las tripas no es ya como caer mono, ya. Se fue, dice, ardió su mechero, qué será. Ya alumbrando y ahí estaba la cabeza ya abierto la boca ya quería comerle el cuñado ya... El cuñado se disparó y atrás del cuñado ya se iba la cabeza brincando, brincando, brincando. Ya le faltaba poquito para alcanzarlo, ya. Había un garronudo de pachúa, como antes tenían el cabello largo dice, así que al brincar ya se le enredó su cabello y se quedó ahí, la cabeza. Sino le comía al cuñado así dice. De eso era ese huajuju.

Narra don Leonardo y explica lo de huajuju. La cabeza se ha condenado y empezó a quererlo comer al cuñado, nomás ya. Porque ya se ha perdido se ha muerto ya, por eso lo ha seguido.

13 Don Crisanto es el papá de don Leonardo Marupa y nos narró este relato en la casa de su hijo en una reunión, mientras Bolivia jugaba en la eliminatoria del mundial.

14 Se refiere a que los maneches hicieron como el hombre cuando los cazaba.

# Cuentos aymaras de la tradición oral de Oruro

*Lucy Jemio Gonzales*[1]

La presentación de esta experiencia de Recopilación de Tradición Oral, tiene que ver con la realización del Proyecto de Investigación "Lecturas Espaciales Aymaras".correspondiente el Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andres.

La realización de este proyecto es posible gracias a la colaboración sueca mediante el Convenio UMSA/ASDI-SAREC.

En este marco institucional, entre el 2001 y el 2005 hemos realizado seis viajes a diferentes pueblos orureños. Hemos recorrido más de cincuenta poblaciones de diez provincias del departamento de Oruro (Provincia Cercado, Poopó, Eduardo Avaroa, Pagador, Ladislao Cabrera, Carangas, Litoral, Sajama y San Pedro de Totora). Así y a través de los trabajos de campo y las conversaciones con los comunarios, nos hemos acercado a la cultura aymara orureña.

Como equipo de investigadores hemos tenido algunas convivencias cotidianas y rituales con los miembros de los distintos pueblos orureños que hemos visitado. En medio de estas convivencias hemos recopilado diversos datos de la tradición oral. El material recopilado tiene que ver con historias locales, cuentos, organización política, economía, tradiciones, religión, música, tecnología, medicina, etc.

## Del trabajo de recopilación

El Proyecto de Investigación "Lecturas Espaciales Aymaras", tiene como objetivo mayor, la realización de la Enciclopedia Aymara y como tal se ha propuesto registrar y sistematizar los conocimientos y todas las expresiones culturales de los aymaras de los pueblos orureños.

En los trabajos de campo, de acuerdo a las expectativas del proyecto y por la multiplicidad de información requerida, cada uno de los cinco docentes (Zacarías Alavi, Filomena Miranda, Ignacio Apaza, Porfirio Tintaya y Lucy Jemio) integrantes del proyecto, nos hemos hecho responsables de un área de la especialidad que tenemos. Un área considerada de importancia para el objetivo mayor y para la proyección de la tesis de postgrado de cada uno de los integrantes del equipo, tesis comprometida en la realización de este proyecto. De este modo, nos propusimos trabajar de acuerdo a nuestros intereses, competencias y conocimientos.

Es así que mi participación en este proyecto se ha centrado en los cuentos aymaras de esta región de estudio.

En mi experiencia de recopiladora de tradición oral de relatos del altiplano paceño y de las tierras bajas, he notado una ausencia de mitos aymaras de origen. Es por eso que al incorporarme a la elaboración de este proyecto de investigación, subrayé la importancia y mi interés de trabajar en la búsqueda de relatos de origen.

Desde el inicio de mi participación en el proyecto Lecturas espaciales aymaras, me propuse dirigir mis mayores esfuerzos hacia el registro de toda información sobre mitos de origen aymara de la cuenca del Poopó y del río Desaguadero.

Participar en el Proyecto Lecturas Espaciales Aymaras de la Cuenca del Poopó y el río Desaguadero, ha constituido para mi un enorme enriquecimiento, un gran desafío y un compromiso con la necesidad de difundir y estudiar los cuentos de la tradición oral aymara.

Antes de ir al Poopó, por el conocimiento que tengo de los mitos y cuentos orales de diferentes pueblos aymaras paceños, y particularmente de los aledaños al lago Titicaca, creía que este material paceño marcaba características referenciales de gran alcance en materia de mitos y cuentos aymaras.

---

1 Docente Investigadora

Pero, conocer la tradición oral aymara orureña, me ha hecho ver que estaba equivocada. Hay mitos y cuentos aymaras orureños que marcan grandes diferencias en relación a los mitos y cuentos aymara pàceños, al punto que frente a versiones de la misma historia podemos observar visiones de mundo diferentes.

Intentando explicarnos las razones del por qué estas divergencias entre una tradición y la otra, encontramos que al parecer las diferencias y transformaciones que se observan entre las dos tradiciones, responden a circunstancias sociohistóricas concretas.

Algo que está claro, es que el altiplano orureño deja observar en muchos de sus aspectos culturales una menor influencia occidental en relación al altiplano paceño. Pero si se puede decir que, particularmente, la tradición oral de las zonas áridas del altiplano orureño, no tiene mayor influencia del tiempo de la Colonia en sus mitos y cuentos. La influencia occidental observable en estos relatos tiene que ver más bien con la labor evangelizadora fuertemente afianzada en este último tiempo. La ideología de la tradición cristiana sataniza el lenguaje y las representaciones sociales culturales andinas. Todo lo mítico, simbólico y sagrado es atribuido al diablo.

Como estamos en esta Mesa para hablar o transmitir nuestras experiencias en materia de recopilación y difusión de relatos de tradición oral, voy a referirles algunas reflexiones que me parecen importantes a la hora de hablar del tema…

Manifiesto una vez más que participar en este proyecto, ha constituido para mi una experiencia de dimensiones que quizá no hubiera alcanzado de otra forma.

Conocer la tradición oral orureña y hacer la maestría en ciencias sociales y después la tesis sobre esta tradición oral, todo mediante el Convenio UMSA ASDISAREC, me ha introducido en inquietudes y conocimientos insospechados…

Trabajos relativos a Tradición Oral remitiéndonos a sus experiencias de campo de largas temporadas de convivencia en "sus" comunidades de estudio, afirman que los relatos de la tradición oral se relatan en referencia a ciertos contextos sociales y rituales concretos.

En general, la experiencia que tenemos en Trabajos de Campo de recopilación de relatos de la tradición oral, no proviene de convivencias ni de estadías largas en las poblaciones de los pueblos originarios. Cada uno de los trabajos que hemos realizado en una área geográfica se ha enmarcado en un lapso de tiempo no mayor a ocho días[2], de tal modo que hemos estado en un pueblo un día o a lo sumo dos.

Pero en esta experiencia de Oruro por el soporte económico proporcionado mediante el convenio, hemos tenido la posibilidad de realizar viajes consecutivos y de mayor estadia en los pueblos. He podido así volver a un pueblo para entrevistar de nuevo a alguien en particular, o simplemente, he podido volver al pueblo y entrevistar a la gente para recabar datos complementarios necesarios, para una mejor comprensión de los relatos que considero importantes en esta investigación.

Pero, tampoco nos ha sido posible experimentar una larga convivencia en un pueblo. No hemos podido relacionarnos con la gente al punto de poder decir que nuestro material recopilado es producto de contextos sociales y rituales naturales.

En la experiencia personal que he desarrollado como especialista en Tradición Oral, puedo hablar de dos etapas: la 1ª que tiene que ver con el inicio y realización del Proyecto de recopilación de relatos orales para la conformación del Archivo Oral de la Carrera de Literatura, la 2ª está enmarcada en mi experiencia en los pueblos aymaras orureños, donde –como ya dije- he podido lograr un mayor acercamiento a la tradición oral aymara por mayores posibilidades de acceso cultural y lingüístico, porque soy aymara hablante y porque nos ha dado la posibilidad de visitar consecutivamente a los narradores orales aymaras de esta región.

Esta segunda etapa, conjuncionada primero con las exigencias de los cursos de la maestría en Ciencias Sociales, y después con las exigencias de la realización de la tesis, me ha permitido comprender mejor diferentes aspectos relativos a la investigación, al trabajo y al estudio concerniente a la Tradición Oral. Tambien me ha proporcionado mayores logros y posibilidades de reflexión y comprensión de aspectos que indudablemente me permiten y me permitirán en el futuro trabajar mejor en tradición oral.

2 Estoy hablando del trabajo de recopilación realizado para el Archivo Oral de la Carrera de Literatura de la UMSA. Hasta el momento tenemos material relativo a pueblos como los aymaras, quechuas, mosetenes, tacanas, tsimanes, guarayos, cambas y yungueños. Contamos asimismo con 7 publicaciones.

Un aspecto que he experimentado con satisfacción, es haberme contactado con grandes narradores orales o con grandes contadores de cuentos cuyos relatos reconfiguran nuestras subjetividades.

Como la transmisión de una experiencia tiene que ver con la puntualización de aspectos positivos y negativos en relación al tema en cuestión, paso a marcar desde mi experiencia, aspectos que creo deben ser de referencia para la realización de un trabajo de recopilación y difusión de Tradición Oral:

1° Acercarnos a los pueblos originarios, tienen que ver con asumir nuestra ignorancia de su cultura. Estar concientes de que nosotros vamos ahí a aprender.

Acercarnos y relacionarnos con la gente en un plano cordial y de respeto (esforzándonos por minimizar el allanamiento que estamos haciendo al acercarnos a ellos quizá sin habernos anunciado debidamente), dejando nuestros etnocentrismos. (Sabiendo que hay otras formas de pensar).

En este contexto de asumir nuestra ignorancia deberíamos siempre hacer una investigación documental previa, para entender mejor y comunicarnos mejor.

2º Propender al diálogo, a un diálogo horizontal, democrático. (no manejar categorías elaboradas como'mito'). EL díalogo tiene que ver con la lengua, conocer la lengua…

Ser interlocutores atentos, participativos. participar, de manera lógica, …participando, siguiendo el hilo del relato (interjecciones, gestos ,comentarios oportunos etc)

Registro de relatos, Datos del narrador, del pueblo, fecha, datos del contexto.

**Transcripción** cuidadosa, (en el caso del proyecto de Oruro ha sido difícil por el aspecto dialectal del aymara orureño)

**Sistematización** respetando la integridad de los textos,( sin retasearlos, descontextualizados)

Trabajo de estructuración, puntuación, cuidado de la ortografía

**Traducción** La traducción que no distorsione el texto, una traducción parcial palabra por palabra, cuidando la coherencia. La traducción palabra por palabra se altera sólo cuando hay incohenrencias. Hay que cuidar no traicionar la versión original

**Presentación** o representación del evento, de las voces …de los protagonistas de las historias ,del narrador del interlocutor,etc.

En la labor de recopilación, de sistematización y de traducción de los relatos de la tradición oral del Poopó, vengo observando y apuntando diversas particularidades orureñas. Un aspecto recurrente constituyen los mitos de origen o relatos que explican las características de este mundo desde sus orígenes hasta nuestros días, tanto en sus caracteres geográficos y físicos, como en sus caracteres socioculturales.

Entre los relatos de origen se distinguen muy particularmente los "Relatos de los cerros" y los "Relatos de interacción entre humanos y animales" Presentamos, para comentar dos "Cuentos de Nueras y Yernos"

## KHURKHUTATA JAMP'ATUMPI

### (De la paloma y de la sapa)

Narr. Khutukutax yuxchän si layraxa, ch'iyar jamach'ix taykch'i, jamp'atux yuxch'at mantarakitayn…

La paloma era nuera dice en el tiempo antiguo, ch'iyar jamach'ix(un pájaro negro hembra) era la suegra, la sapa había entrado también de nuera..

Ent.Ukatsti

¿Y después?

Narr. Ukat jamp'atu , jichhax añchhakamall uka jamp'atux yuxch'asktanxa, ukatxay jiwasax añchhax mayritanxa, sinux khuruk'utasjin yuxch'ax ukapachan jani mayjijasmanti.

La nuera sapo sigue siendo pues nuera hasta ahora, por eso nosotras –las nueras- sólo sabemos pedir, si la paloma hubiera sido la nuera nosatras no hubiéramos sido así.

Narr. Wawañ munast ukaxa anchhichita rurt'at k'usa…khitill k'us rat rurtchini ukaw yuxchát kirasinix sataynaw…

Si quieres a mi hijo, en este mismo momento vas hacer chicha…Cuál de las dos hará la chicha rápido, ésa se va a quedar de nuera, había dicho -la suegra-…

K'usantan satayn si, muk'uta, mä tunka p'uñur k'usatañajan si ukax, ukat yuxch'ax aptasatan siw, tunqull apsusintan siw, kinsa tunqullat k'ustatän siw khuruk'utax… tunka p'uñur…

La paloma, había sacado maíz y había hecho chicha sólo tres de granos de maíz, en diez tinas…

K'usax t'amarjiw si, ukat muk'up iñxatir muk'ux ukhampachaschi.

La chicha ya estaba fermentada, la suegra iría a ver su muk'u y éste estaba intacto

-Kunrak jan aliq yuxch'a kunrak ak lurtasti, tät aka muk' jichha kamichantas…Jumax no k'us añ yattati sarxam jumax…

!Qué has hecho, el muk'u está intacto! ¡Qué vas a hacer ahora!…Tú no sabes hacer chicha ¡vete!… –le había botado a la paloma-

Jamp'atux llullasitayn-Akham nax rurta k'usax listuwa sas llullaritayn sill jamp'atux…

„Así he hecho yo la chicha, está lista" diciendo había mentido la sapa…

Jamp'at kitayxatayn, jamp'atu ni rurañs atkiti…jaqiw awitayn sill…

Le había hecho quedar de nuera a la sapa, la sapa ni siquiera sabe hacer chicha la gente le había avisado..

Khurkhuta sarxatayn jamp'atusti kara… mä apsurpänchi, "lluq', lluq', lluq', lluq'surpänchi" ukhamay jamp'atx purintayapch ukat ukat ast mantchi, "p'a, p'a, p'a, p'a" ast phisqha amparapamp nuwas llawq'inttän siw yuxch'axa.

Se había ido la paloma y la sapa derrochaba las cosas, sacaba con sus cinco manos…

-Aka purkiriy aka antujsuñaxa, juruk'utax sumapiniˈnw, "yuxch'i…. yuxch'i…" saw ch'iyar jamach'i jach'akiriˈtan siw janti.Yuxch'ita jutxakim…

¡Esta porquería!…la khurkhuta era buena nuera, „¡nuerita! Vente!" „¡regresa nuerita!.."

## SUXTA TAWAQUNAKATA SUXTA WAYNAMPITA

**(De seis nuchachas y de seis muchachos)**

En el tiempo antiguo habían dice seis muchachas. Y, entonces, el cóndor, el águila, el gavilán, el buitre, ellos eran los jóvenes [Los jóvenes gente]. Estarían ahí las muchachas sentadas de cuclillas.

El primero que vino a ellas había sido el cóndor ¡Ay Dios! ¡yo no lo quedría para nada a ese nariz encorvada! Había dicho una muchacha. La otra muchacha diría: No, yo aunque sea con nariz chueca me voy a ir nomás, se había ido, ella había tenido abundante comida.

Había venido un joven phurint'it(melenudo) ¡Ay no! ¡cómo con ese…!La otra diría: yo aunque sea así, me iré nomás, diría, y se había ido con el león, y ella había vivido también gozando de abundante comida, dice.

Había venido también otro joven trayendo amarrado un bultito de terrones. Había puesto ahí para comer. No quiero, qué voy a estar yo queriendo ese poquito. La otra en cambio: Aun así, yo me iré nomás, diciendo se había ido con el águila.

Después había venido el gavilán que era un jovenzuelo insignificante. ¿Ay ese, a ese pequeñuelo yo lo estuviese queriendo?!¡Ay Dios! Había dicho esa muchacha. La otra: Aunque sea con ese yo me iré nomás, diciendo, se había ido.

Y se había quedado solamente una muchacha y entonces había venido, al último, el águila, un joven delgado y bien parecido. ¡Ay qué bien que me quedé, tan atractivo joven ha venido! había dicho. Se había ido con él, esa jovencita, y no tenía comida, no tiene nada para comer dice este joven…

**Epílogo:**

Kunturix wali manq'añani, allqhamar muniri ukax fracasxixa, ukax ajllkawiy ¿no? jani ajlliñakaspati ¿no?, ukhamaw jaya kuñtus utji. (La que se fue con el cóndor tiene harta comida, la que quizo al águila fracasó, de tanto escoger ¿no?, no habría que escoger ¿no? Así dicen, hasta los antiguos cuentos).

## Para un comentario

Los 'Cuentos de nueras y yernos', remiten a contextos de pareja en la realidad de las comunidades andinas, tienen que ver con sus prácticas culturales y diferentes aspectos de su vida real.

Plantean normas de relación social, normas o modelos de relaciones de pareja prósperas…

Entran en juego elementos culturales aymaras (Los modelos de mujer ágil, hacendosa y racionadora, de hombre trabajador y proveedor)

Los cuentos tienen que ver con contextos situacionales propios de la vida del grupo social … tiene que ver con aspectos normativos de la organización social y familiar de la vida real.

La suegra aparece ante todo como la feroz guardiana del patrimonio familiar (¿básicamente del patrimonio alimenticio?). Elegir la nuera adecuada es cosa de la suegra, "el marido" no juega ningún papel, no aparece, ni se lo menciona en este cuento con 5 variantes. La suegra aparece como la responsable de elegir y encaminar a la nuera adecuadamente. La habilidad racionadora y la agilidad, junto a la discreción, parecen constituir las mayores virtudes de la nuera candidata.

De acuerdo a los cuentos, racionar la comida es una virtud imprescindible y esencial, se lamenta nuestra afición excesiva a la comida. La mujer racionadora y ágil es "la viva", ideal para nuera.

Ukatay ukham wali manq'iri̇̈pachatanxa awir mä platpinxay jichha pä platxay maastanxa awisax no we. Ur intirun awir qawqha kutxay mastanxa, u'; aramasthix ti umantastan.

El "Cuento de seis muchachas…", al referir la suerte de éstas, de acuerdo a con quien hicieron pareja deja un mensaje expreso: no hay que escoger pareja o no hay que hacerse de pareja por la apariencia…

TUKUYA.