

Antología del pensamiento crítico **boliviano contemporáneo**

Coordinadoras

Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria

.bo

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

.bo

**Antología del
pensamiento crítico
boliviano contemporáneo**

.bo

Antología del pensamiento boliviano contemporáneo / Gunnar
Mendoza Loza ... [et al.] ; coordinación general de Silvia Rivera
Cusicanqui ; Virginia Aillón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : CLACSO, 2015.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y
caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-722-125-1

1. Pensamiento Crítico. 2. Pensamiento Social. I. Mendoza Loza, Gunnar II.
Rivera Cusicanqui, Silvia, coord. III. Aillón, Virginia, coord.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Intelectuales / Pensamiento Contemporáneo /
Pensamiento Social / Bolivia

Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo

Coordinadoras

Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria

Gunnar Mendoza Loza | Sergio Almaraz Paz | Oscar Zapata Zegada |
Arturo Borda | Jaime Sáenz | Alberto Villalpando | Gilka Wara Céspedes |
María Galindo | Julieta Paredes | David Aruquipa Pérez | Mónica Navia
Antezana | Esteban Ticona Alejo | Waskar Ari Chachaki | Beatriz Chambilla
Mamani | Cecilia Salazar de la Torre | Guillermo Delgado Parrado | Zulema
Lehm Ardaya | TIPNIS | CONAMAQ | Colectivo Simbiosis Cultural |
Leonardo de la Torre Ávila | Alfonso Hinojosa Gordonava

.b o

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección Pablo Gentili

Coordinación Editorial Fernanda Saforcada y Lucas Sablich

Diseño de Colección Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Primera edición

Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2015)

ISBN 978-987-722-125-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria Introducción. Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora		13
---	--	----

LA NOCIÓN DE LO BOLIVIANO COMO PRÁCTICA CRÍTICA

Gunnar Mendoza Loza Problemas fundamentales de la historiografía y el historiógrafo. Un testimonio experimental boliviano (1979)		43
---	--	----

Sergio Almaraz Paz Un minuto antes de la medianoche: la violencia en Bolivia (1964)		65
---	--	----

Oscar Zapata Zegada Pompilio Guerrero. El hombre que desafió a la Standard Oil (1964)		73
---	--	----

DESQUICIOS DEL LOGOCENTRISMO

Arturo Borda La Fiesta de la Raza (1966)		87
--	--	----

Jaime Sáenz “Prólogo” a Asistir al tiempo (1975)		97
--	--	----

Alberto Villalpando
Consideraciones sobre el carácter de la música en Bolivia (1972) | 101

Gilka Wara Céspedes
Huayño, saya y chuntunqui: Identidad boliviana en la música de Los Kjarkas (1993) | 111

IDENTIDADES PERFORMÁTICAS Y GÉNEROS DIALÓGICOS

María Galindo y Julieta Paredes
Una mujer espejo de otra mujer:
la construcción de nuestra identidad (1992) | 157

David Aruquipa Pérez
“Prólogo” a *La China Morena: memoria histórica travesti* (2012) | 161

Mónica Navia Antezana
Lejos del tiempo, cerca de casa.
Imágenes sobre una mujer de la primera mitad del siglo XX (2007) | 167

CONFRONTANDO AL COLONIALISMO. PENSAMIENTOS INDÍGENAS DE LA REGIÓN ANDINA

Esteban Ticona Alejo
Eduardo Leandro Nina Quispe, el político y educador aymara (2005) | 191

Waskar Ari Chachaki
Construyendo la Ley de Indios:
un proceso de descolonización en Bolivia (2014) | 211

Beatriz Chambilla Mamani
Entre el saber alimentario y la soberbia alimentaria (2011-2012) | 241

JAQI/RUNA-MBYA-ACHANE: LA ESPECIE HUMANA EN EL PLANETA TIERRA

Cecilia Salazar de la Torre
Pueblo de humanos: metáforas corporales
y diferenciación social indígena en Bolivia (2006) | 269

Guillermo Delgado Parrado
Suma Qamaña - Sumaq Kawsay, vivir en sacionatura (2013) | 291

Zulema Lehm Ardaya
El movimiento de búsqueda de la Loma Santa (1999) | 317

EPÍLOGO. LA DIÁSPORA BOLIVIANA
Y SUS MEMORIALES DE AGRAVIOS

I. La diáspora interior: Dos manifiestos

**TIPNIS (Subcentral del Territorio Indígena y
Parque Nacional Isiboro-Sécure)**

Manifiesto público de la IX Marcha Indígena Originaria: Por la
defensa de la Vida y Dignidad, los Territorios Indígenas, los
Recursos Naturales, la Biodiversidad, el Medio Ambiente, las Áreas
Protegidas, el cumplimiento de la CPE y respeto a la Democracia (2012) | 365

CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu)

Pronunciamiento ante la promulgación de la
Ley de Minería y Metalurgia (2014) | 369

II. La diáspora externa

Colectivo Simbiosis Cultural

Manifiesto ch'ixi (2011) | 375

Leonardo de la Torre Ávila

Para comer como en Cochabamba.
Bolivianeidad en Movimiento y *Andean Dream* (2006) | 377

Alfonso Hinojosa Gordonava

Transnacionalismo y multipolaridad en los flujos migratorios de Bolivia.
Familia, comunidad y nación en dinámicas globales (2008) | 403

Sobre los autores | 421

Sobre las antologistas | 427

*A mi padre, Carlos Alfredo Rivera (†),
cochabambino de ñeq'e que no se
dejó tentar por el MNR.*
Silvia Rivera Cusicanqui

A Borda y Mundy, por supuesto.
Virginia Aillón Soria

Introducción

DESDE LOS MÁRGENES. PENSADORES Y PENSADORAS BOLIVIANXS DE LA DIÁSPORA

Silvia Rivera Cusicanqui* y Virginia Aillón Soria**

“Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani¹.”
Aforismo aymara

*“Y si hay que hundir las manos en las cenizas del
pasado, será para sacar algo de él que sirva para
hoy y mañana.”*
Sergio Almaráz

“Toda repetición es una ofensa.”
Lhasa de Sela

EN AÑOS RECIENTES BOLIVIA ha vivido una suerte de ensimismamiento narcisista cuyo origen se remonta a la llamada Guerra del Agua en Cochabamba (febrero a abril de 2000). Esta extraordinaria movilización viene a ser una especie de parteaguas en la historia boliviana contemporánea, aunque también esconde líneas de continuidad desapercibidas y paradójicas derivaciones intelectuales y políticas. Una forma oblicua de explorar los significados culturales de estos hechos es considerar *lo cochabambino* no solo como espacio geográfico sino como metáfora de la idea misma de *centralidad*, punto de partida necesario para cualquier reflexión sobre los márgenes. Este uso metafórico nos ayudará a descifrar esa especie de devoción por las

1 “Mirando al futuro-pasado, caminaremos por el presente”. Este aforismo fue rescatado por el THOA (Taller de Historia Oral Andina) en los años ochenta.

fuerzas centrípetas del Estado, ese deseo anhelante de tener un centro, que se da en el contexto de una realidad masiva de expulsiones y exilios hacia los márgenes. En efecto, Cochabamba es el departamento que lidera las cifras de emigración interna y transnacional, y a la vez es el lugar de origen de los intelectuales y políticos que han predominado en la escena estatal y han formulado las políticas públicas más relevantes del último medio siglo². Es en esta doble dimensión —la de la centralidad y la de los márgenes— que presentamos la narrativa dominante de la historia boliviana como telón de fondo al que se opone y resiste el pensamiento marginal al que hemos acudido como parte de un ejercicio crítico y de una búsqueda tentativa.

Un somero inventario de los hitos de la historia oficial puede graficar el imaginario centralista mejor que cualquier argumentación sociológica³. Nace el sindicato como forma de organización moderna del campesinado indígena: Vacas, 1936. Se firma el decreto de Reforma Agraria que marca la voluntad estatal de transformar a los indios en campesinos: Ucuireña, 1953. El “tiempo de las cosas pequeñas” invade el campo revolucionario: *ch’ampa guerra* entre Cliza y Ucuireña, 1962-1964. El fin de su fase populista: Arque, 1969⁴. Exacerbación autoritaria del Estado y liquidación de su base social: Tolata y Epizana, 1974⁵. Movilizaciones cocaleras eclipsan el resurgimiento indígena del altiplano y de las tierras bajas: Chapare, 1988-2003⁶. En enero del 2006, un dirigente cocalero y un intelectual cochabambino toman

2 Ejemplos notables son Carlos Montenegro, Augusto Céspedes y Walter Guevara Arce, entre de los ideólogos más destacados de la Revolución de 1952. Del lado del Movimiento al Socialismo, MAS, podemos mencionar al vicepresidente García Linares, al ex-ministro de Gobierno Sacha Llorenti y al ministro de la Presidencia Juan Ramón Quintana, quien es además artífice del diseño militar del gobierno, que ha hecho de las FFAA el puntal del proyecto de centralización estatal del MAS. El propio Evo Morales, si bien nació en una comunidad del altiplano orureño, desarrolló su trayectoria política en el Chapare y tiene sus bases más firmes de apoyo en Cochabamba.

3 La enumeración que sigue se basa en los trabajos de René Zavaleta Mercado (1977, 1983), Jorge Dandler (1975) y Silvia Rivera Cusicanqui (1984). Todos los pueblos, provincias o comunidades mencionadas en este párrafo pertenecen al departamento de Cochabamba.

4 En esa localidad murió el presidente René Barrientos Ortuño, el 27 de abril de 1969 en un accidente de helicóptero.

5 Nos referimos a la masacre de campesinos qhichwas de esas localidades, que en enero de ese año bloqueaban la ruta Cochabamba-Santa Cruz en protesta por el alza de precios de productos e insumos industriales, durante la dictadura de Bánzer. Ver al respecto Rivera (1984).

6 Sobre el Chapare, ver Laserna (2001) y sobre los Yungas, ver Rivera (2003, 2007) y Spedding y Aguilar (2003).

las riendas del Estado, capitalizando un intenso proceso de luchas indígenas y populares que, desde diversos confines del territorio boliviano, asediaron al gobierno y anhelaron refundar el país.

Por eso resulta tan paradójico que en los últimos años el país haya transitado tan rápido del acomplejamiento al orgullo desmedido. Si antes Bolivia era una especie de país paria, en lo más bajo de la escalera de indicadores del “desarrollo”, de pronto nos vemos ante un espectáculo de autocontemplación. Los movimientos sociales de Bolivia se posicionan ante el mundo como el eje de un nuevo paradigma (indígena) de relación con el planeta Tierra. Una cúpula de “voceros”, expertos en la palabra, hacedores de políticas internacionales, se monta sobre la ola de movilizaciones indígenas y populares, capitalizando (a la par que neutralizando) su poderosa plusvalía simbólica. En alianza con el ala masculina, sindicalera y letrada de los insurgentes, esos mestizos centralistas y habladores se hacen del poder. Toman la palabra. Declaran que Bolivia ha salido de la pobreza y por fin puede prescindir de la ayuda externa. Expulsan a USAID y a varias financieras europeas, las obligan a dar la espalda a las voces disidentes. Paralelamente, el *think tank* cochabambino convoca a intelectuales progresistas del norte y del sur, para que miren nuestro ombligo. Como si “pensar el mundo desde Bolivia”⁷ fuera una actividad peripatética, por el casco viejo de la ciudad de La Paz transitan las grandes figuras del pensamiento crí(p)tico: Negri, Hardt, Virno, Žižek, Dussel, Amin... El intelectual cochabambino ocupa temporalmente el centro de la escena, mientras el presidente entrega canchas de pasto sintético, estadios, hoteles y vehículos SUV a múltiples organizaciones sociales, comunidades y municipios de todos los confines, en alas del avión presidencial y en compañía de sus coterráneos uniformados. El espectáculo continúa, se lanza el satélite Tupak Katari, y transitamos de la insignificancia a la megalomanía. ¿Qué hay detrás de esta caricatura? Siempre pareciera estarse dando un movimiento fundacional (el cambio, el Pachakuti) que a la vez también siempre queda frustrado. En ese proceso, el cuerpo de la nación se sume en el Estado y comienza a caminar en línea recta. Y en ese tiempo lineal que no tolera retrasos se acaba construyendo la historia de la modernidad boliviana. Aclaremos: es un “tiempo

7 “Pensando el mundo desde Bolivia” fue un ciclo de conferencias promovido por el vicepresidente García Linera, con el objetivo de “oír qué opinan de lo que está pasando en Bolivia y para que se lleven lo que estamos pensando en el país y lo que está sucediendo, para que hagan reflexiones allá donde se vayan” (García, s/f). Hasta ahora la Vicepresidencia ha publicado dos series de estas conferencias, ver <www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/separata.pdf> acceso 15 de octubre de 2014.

lineal” pero no vacío⁸, porque está saturado de códigos y palabras que expresan en todas sus dimensiones nuestra condición colonizada.

La selección de textos que hemos realizado trabaja sobre las diversas contestaciones y resistencias que se han dado ante esta narrativa hegemónica, que se traviste de indigenismo y de pluralidad, pero que refuerza los resortes más reaccionarios de la disciplina estatal. Nos interesa el pensamiento que opera ya sea desde fuera o en sesgo respecto del Estado y sus aparatos, que vive en los márgenes de la ciencia social y la historiografía de élite. Si bien nuestra selección se ocupa de obras escritas, en muchos casos sus autorxs han optado por otros registros de expresión: la música, la literatura, la pintura, la poesía o la performance política. Incluso, en los tres manifiestos que cierran el trabajo, sus autorxs usan la escritura tan solo como herramienta para comunicar conocimientos gestados en el trabajo y en la lucha. Entonces, si en el pasado fue la “ciudad letrada” (Rama, 1998 [1984]) la estructura dominante que marcó las formas y contenidos de la esfera pública, pensamos que en Bolivia se viene gestando en los últimos cincuenta años una “contra-esfera pública” (Stephenson, 2002), basada tanto en la oralidad como en una *semiopraxis* del cuerpo⁹, que a veces toma formas colectivas pero que de forma más continua se expresa en desobediencias y gestos iconoclastas solitarios.

En las lecturas realizadas y en lo que finalmente quedó de una selección más amplia, hemos encontrado ideas poéticas y a la vez lúcidas: formas diversas de pensar lo boliviano, experiencias vividas y sentidas de la “nación *ch’ixi*”¹⁰. En sus márgenes encontramos a pensadoras y pensadores indígenas, a poetas, pintorxs y músicxs, a homosexuales y travestis y a quienes reflexionan sobre el habitar humano del planeta y la crisis ambiental contemporánea. En muchos casos, un pensar crítico sobre el colonialismo atraviesa sus textos, a veces en forma explícita, pero mayormente de modo sutil y entre líneas. Este conjunto de autores y autoras, con quienes dialogamos desde el presente, nos revela los ámbitos reticentes, rechazados y negados por la integración narcisista del Estado y por sus intelectuales. Por eso, en la noción extensa o inclusiva de la

8 Alusión a la idea del “tiempo lineal y vacío” de la modernidad, del que hablan Walter Benjamin (1970) y Benedict Anderson (1993 [1983]).

9 Aquí nos basamos en los trabajos de José Luis Grosso, de la Universidad de Catamarca, que construye este concepto inspirándose en los trabajos de Bourdieu, entre otros (Grosso, 2012).

10 Aludimos aquí al título del proyecto de investigación que se plasmó en la obra de Mario Murillo, Ruth Bautista y Violeta Montellano, *Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones ch’ixis en la Isla del Sol*. Para una explicación del concepto de lo *ch’ixi*, ver Rivera (2010).

diáspora, no solamente tomamos en cuenta a intelectuales bolivianos y bolivianas que residen en algún país del extranjero —acepción que se le da normalmente a esa palabra— sino también a lxs marginales, lxs expulsados y reprimidxs que habitan otros márgenes, nacidos de la experiencia de lucha, de la relación con los paisajes y de la ética de la puesta en común de los bienes de la *Pacha*. Hablamos de ensayistas, trabajadores y trabajadoras de la cultura, que viven o han vivido en territorio boliviano, ocupando espacios marginales y fronterizos, tanto literal como metafóricamente. Hablamos también de los indígenas del TIPNIS y de las voces soterradas de la resistencia a la Ley Minera. Muchos de los textos son opúsculos breves y poco conocidos, que aparecieron en coyunturas precisas y participaron del debate intelectual y político de su momento¹¹. En otros casos son textos menores dentro de una obra mayor. Hemos incluido también dos contribuciones en inglés, no solo por la condición diaspórica (en sentido estrecho) de sus autorxs, sino ante todo por la relevancia de sus reflexiones¹².

La Antología que presentamos se estructura sobre la base de cuatro ejes de negación ante la centralidad absorbente de la narrativa oficial. Nos negamos al eurocentrismo, convocando a pensadores y pensadoras indígenas de diversas vocaciones teóricas y prácticas metodológicas. Nos negamos al antropocentrismo, introduciendo textos que hablan de la relación humana con el paisaje, con la espiritualidad y con la naturaleza. Lxs protagonistas de este libro profesan formas análogas a la praxis de los “antiguos caminantes”¹³, que recorrieron los espacios andinos y amazónicos en pos del “buen gobierno” y del “buen vivir”. Pero este eje tiene sus propios márgenes.

Nos negamos al logocentrismo del discurso oficial y proponemos el ámbito de la música, la imagen y la reflexión poética como grietas que abren caminos hacia un pensar más acorde con los tiempos y ritmos de la crisis planetaria. Y nos negamos al androcentrismo, prestando atención a las voces del cuerpo: mujeres transgresoras, transformistas y homosexuales. Estas cuatro negaciones quieren ser

11 Las coordinadoras anotarán estos textos para contextualizar su lectura, a través de notas al pie.

12 Aquí presentamos la versión castellana de ambas contribuciones, en traducción de Silvia Rivera Cusicanqui (capítulo de Waskar Ari) y Gilka Wara Céspedes, revisado por Silvia Rivera Cusicanqui (su propio capítulo).

13 Los “antiguos caminantes” es el nombre que tomó, en los años setenta, el movimiento de Alcaldes Mayores Particulares-AMP (Ari, 2014). Por extensión, utilizamos esta noción para describir los desplazamientos, individuales y colectivos, que se dieron dentro del país y cruzando las fronteras (ver Epílogo: Memoriales de Agravios).

también afirmaciones: grietas en el poder monológico del Estado, por donde broten aguas renovadas de pensamiento y práctica, desde espacios descentrados y diversos¹⁴.

Si bien el libro recorre, más o menos recta, una línea que cruza del pasado al presente, en este prólogo analizaremos el material siguiendo la ruta inversa. De hecho, como acostumbramos en la publicaciones de la Colectivx Ch'ixi, el cuerpo del libro puede también leerse de atrás para adelante, marcando una suerte de contrapelo metodológico a la relación lineal pasado-futuro (en aymara esta noción es *qhipnayra*, futuro-pasado), que siempre intentamos subvertir.

LA DIÁSPORA BOLIVIANA Y SUS MEMORIALES DE AGRAVIOS

El punto de partida, la realidad diaspórica de la población boliviana —que huye en masa a España, Brasil, Argentina y otros lugares del planeta— se expone en dos fragmentos, el uno estadístico y el otro vivencial, sobre la realidad migratoria de Cochabamba. El relevamiento de datos sobre la emigración a España le permite a Alfonso Hinojosa cuantificar y caracterizar este flujo, en el contexto de un cálculo global que se aproxima a un tercio de la población boliviana (más de tres millones de personas) que estaría residiendo fuera del país. Dentro de este conjunto, son lxs cochabambinxs (con una elevada tasa de feminización) quienes ocupan el lugar más relevante: “los valles de Cochabamba, desde hace mucho tiempo, se han constituido en el ícono mayor de las migraciones de Bolivia” (Hinojosa, 2008: 8). El fragmento de De la Torre, a través del estudio de caso de migrantes de la localidad valluna de Arbieta a los suburbios de la capital estadounidense (Virginia), muestra la dimensión personal y subjetiva de estas experiencias, analizando las estrategias de competencia, solidaridad y prestigio de las familias migrantes. Las construcciones e identificaciones culturales de lxs arbieteñxs en Virginia están en permanente desplazamiento, y se mueven entre la metrópolis donde trabajan y acumulan capital económico, y la provincia de origen, donde este se reconvierte en capital simbólico y en dominación cultural legítima.

El caso de la migración a la Argentina —históricamente lugar de destino favorito para emigrados de Bolivia— no ha podido ser tratado estadística o etnográficamente. En lugar de ello, publicamos un manifiesto de jóvenes bolivianos del Colectivo Simbiosis Cultural, que opera en el Gran Buenos Aires, realizando activismo, tareas organizativas y publicaciones en las que afirman su condición ajena

14 Ver al respecto Holloway (2011), Richards (1989) y las conversaciones con Eltit registradas por Morales (1998).

a los esquemas clasificatorios del miserabilismo, y su decisión de “mezclarse más, tomar [la] ciudad y llenarla de estas mixturas”. El tono afirmativo y desafiante de este breve *Manifiesto Ch'ixi* es solo la otra cara de la realidad deprimente de los talleres textiles donde la mayoría de sus miembros trabajan y activan redes de resistencia. Su editorial “Retazos” difunde material fotocopiado con tapas de cartón forradas de abigarradas composiciones cosidas en tela. Estos pedazos de tela “excluidos y exiliados en la vereda” (Colectivo Simbiosis Cultural, 2011: 101) de los talleres ilegales, son transformados de nuevo en un todo, con el que activan “rebeldías y luchas” entre la amplia colectividad de migrantes fronterizos que habitan la capital argentina.

La diáspora interior tiene múltiples facetas, y por su relevancia para el debate contemporáneo en América del Sur incluimos dos manifiestos, el primero contra la política del gobierno de cerrar sus puertas a la Novena Marcha del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure, 2012) y el segundo elaborado por la organización indígena de tierras altas CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas Aymara-Qhichwas, 2014), en torno a la Ley de Minera. Ambos “memoriales de agravios” señalan la vulneración de derechos y los nexos entre diversos “bienes comunes”, en un contexto de amplias movilizaciones en la Amazonía, la cordillera de los Andes y las llanuras y pampas del Sur, amenazadas por proyectos sojeros, hidroeléctricos, camineros, mineros y petroleros. Estas formas de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2005) han puesto en tensión los discursos progresistas de varios gobiernos y, en nuestro caso, se han recubierto de un manto de palabras en defensa de los pueblos indígenas y los derechos de la Madre Tierra, cuyo principal objetivo parece ser el de encubrir la orientación extractivista y depredadora de sus principales políticas.

En el manifiesto del CONAMAQ, la denuncia de la Ley de Minería y Metalurgia, promulgada el 28 de mayo del 2014, sintetiza la percepción de una diversidad de actorxs: regantes, dirigentes indígenas, activistas e intelectuales, que habían venido oponiéndose al proyecto durante todo el proceso en que fue debatido en el Parlamento. En estos debates, se deja ver una profunda contradicción entre el capitalismo de los cooperativistas mineros y los intereses de las comunidades indígenas cuyas aguas resultarán expropiadas y contaminadas. Pero si bien este tipo de contradicciones ha animado en todo el continente al surgimiento de asambleas ciudadanas y otros organismos de defensa de los “bienes comunes”, en Bolivia la realidad minera ha quedado eclipsada y acotada, y las demandas de las comunidades afectadas han sido desoídas. Hay que recordar, sin embargo, que las Mama T'allas

del CONAMAQ apoyaron a los marchistas del TIPNIS en la Octava Marcha (2011) percibiendo con toda claridad que la carretera por un parque nacional en la Amazonía abría las puertas a la Ley Minera en la región andina. La legitimidad de las demandas del TIPNIS y de otras movilizaciones indígenas del oriente se sustenta en una serie de normas estatales que, en la década del noventa, reconocieron y delimitaron sus territorios, bajo el concepto de TCO (Tierras Comunitarias de Origen)¹⁵. A partir de la Novena Marcha (2012), tanto la CONAMAQ como la CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano) han sido intervenidas y divididas por el gobierno. Privadas de sus sedes, perseguidas judicialmente y tentadas con promesas y prebendas partidarias, las organizaciones disidentes han logrado resistir las agresiones y mantener vivas sus experiencias y propuestas críticas ante el “giro colonial” del gobierno del MAS¹⁶ y los delirantes sueños de progreso que alienta su *think tank* intelectual.

JAQI-RUNA-MBYA-’CHANE¹⁷:

LA ESPECIE HUMANA EN EL PLANETA TIERRA

Las comunidades que viven en el TIPNIS son asentamientos relativamente nuevos, que se fundaron en distintos momentos del siglo pasado, a través de oleadas migratorias “milenaristas” de buscadorxs de “Loma Santa”, una suerte de paraíso en la tierra donde se verían libres de la opresión colonial. El trabajo de Zulema Lehm brinda un panorama histórico amplio y documentado sobre estas migraciones, desde la llamada “Guayochería” de fines del siglo XIX (huída al monte para escapar del reclutamiento forzado en el auge de la goma) hasta el último brote, protagonizado por una niña de doce años en el bosque de Chimanes en 1984. Su libro tiene como corolario la comprensión de la Primera Marcha de la CPIB (1990)¹⁸

15 Algunas normas que declaran territorios indígenas son el Decreto Supremo No. 22610 del 24-09-1990 que reconoce al Parque Nacional Isibóro-Sécure a los pueblos Mojeño, Yuracaré y Chimán que en él habitan, denominándose a partir de la fecha TIPNIS; el D.S. N° 22609 del 24-09-1990 que reconoce al Territorio del Pueblo Sirionó en el Beni; el D.S. N° 23111 del 9-04-1992 que reconoce un territorio en favor del pueblo Yuqui en el departamento de Cochabamba; el D.S. N° 23112 del 10-04-1992 que reconoce el territorio del pueblo Chiquitano en Santa Cruz, etcétera.

16 Hacemos alusión aquí al subtítulo del último libro de Rivera Cusicanqui, Silvia 2014 *Mito y desarrollo en Bolivia. El “giro colonial” del gobierno del MAS* (La Paz: Plural-Piedra Rota).

17 Estas cuatro palabras designan, en aymara, qhichwa, sirionó y mojeño, a la noción de gente o persona humana.

18 La Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) se fundó en noviembre de 1989 a iniciativa de la Central de Cabildos Indígenales Mojeños (CCIM) y se convirtió en

de Trinidad a La Paz, y su lema “Territorio y Dignidad”, como una reactivación del *ethos* de lxs buscadorxs de Loma Santa, pero en clave secular, con nociones como “aprovechamiento sustentable del bosque”, “derechos indígenas” y una idea de territorio tomada de la Convención 169 de la OIT. Pero todo lo que esta modernidad terminológica encubre se revela en su estudio sobre quiénes fueron lxs participantes y conductorxs de esas migraciones históricas, y cuál fue ese *ethos* movilizador. Aunque la autora no pudo acceder a versiones orales sobre el primero de ellos, Andrés Guayocho — pues todo lo que se sabe de él sale de los escritos de sus enemigos— sí en cambio rescató a un personaje que no figura en los archivos. Santos Noco Guaji era un indio letrado: “tenía una escritura, de letra que yo nunca he vuelto a ver ni en *carayanas*, tan bonito..., caramba, ¡qué letra!” (Lehm Ardaya, 1992: 65), le contó a Zulema el anciano Ambrosio Guardia en 1987. No siendo mojeño, Santos Noco llegó a cumplir funciones de organizador y líder espiritual de una numerosa población de esa etnia. Su convocatoria a largas y penosas marchas por el monte, la purificación del cuerpo y la administración de sacramentos nos hablan de una religión *ch'ixi*, manchada y contradictoria, en la que se yuxtaponen, manteniendo su radicalidad, prácticas ancestrales y cultos cristianos del período misional. Otro aspecto notable fue la capacidad de “convocatoria carismática” de su prédica, que permitió la unificación de varios Cabildos locales autónomos, articulados por una red de convicciones e historias orales compartidas. “Esto parecería indicar que la práctica profética preparó a la sociedad mojeña para un tipo de organización federativa, lo cual permite comprender la facilidad con que han sido aceptadas por los mojeños las nuevas organizaciones de este tipo, las cuales en 1990 condujeron la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad” (ibídem: 82-83). El nexo futuro-pasado se combina aquí con un intento de descifrar en qué consistía el aspecto “milenario” de estas movilizaciones y de explicar el carisma de sus líderes(as). Para ella, fue “la capacidad de estos personajes para comunicarse con los muertos” (ibídem: 58) una clave en la comprensión de la noción de territorio que plantean lxs indígenas de tierras bajas. El estudio de Lehm brinda entonces sustento histórico a la idea de “vivir en socionatura” que propone Guillermo Delgado para analizar las dimensiones epistemológicas y éticas de los rituales *chamánicos*¹⁹

el eje de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). Ver <<http://www.cidob-bo.org/regionales/cpib.htm>> acceso 22 de octubre de 2014.

19 Cabe aclarar que el autor realiza una acertada crítica a la noción eurocéntrica de *chamanismo*, con la cual se homogeneiza una diversidad de estilos, normas

que, en la “metamuerte” encuentran un espacio de subjetivación en/ con todos los seres vivos y “cosas” que habitan el cosmos.

En el contexto de los actuales debates planetarios sobre el calentamiento global, Delgado analiza las prácticas, creencias y rituales indígenas de comunicación con los ancestros como base para una comprensión menos retórica del paradigma del “Vivir Bien”, incorporado recientemente en las Constituciones Políticas de Bolivia y el Ecuador. Ello surge de su lectura filosófica de algunos conceptos andinos, que saca a la luz un trasfondo de concepciones “cosmocéntricas” de orden epistemológico y ético. Su artículo, organizado en cuatro partes (*tawa*) traza un contrapunto entre la noción de “socionatura” y la idea de una naturaleza inerte convertida en objeto y en “recurso”. Plantea que una resolución de esta aporía podría emerger de un mejor conocimiento de las prácticas rituales de la “metamuerte”, que ejercen lxs especialistas rituales del continente. A través del diálogo con los ancestros y númenes que habitan el paisaje y con la mediación de plantas maestras (yagé, ayawaska, coca), estos personajes operan el tránsito entre la vida y la muerte, y así adquieren los dones de la curación y la profecía. La parte final del texto da sustento teórico a la noción del “Suma Qamaña” o “Sumaj Qawsay” (Buen Vivir), a la que considera un “tipo ideal” —pero no idealizado— de formulación, susceptible de contribuir a un nuevo ethos planetario de re-centramiento del cosmos y abandono del antropocentrismo.

La crítica que realiza Delgado al filósofo boliviano H. C. F. Mansilla, para quien los pueblos indígenas de tierras altas han “abandonado hace mucho tiempo las prácticas pro-ecológicas de sus antepasados y hoy se hallan inmersas en la economía de mercado” (Delgado Parrado, 2013: 17) está fundada en el aire eurocéntrico y prejuicioso de ese análisis. Sin embargo, aunque la refutación de Delgado es contundente, no podemos ignorar que lo planteado por Mansilla contiene un grano de verdad. El trabajo de Cecilia Salazar de la Torre, que incluimos, se concentra en el análisis de los nuevos *habitus* culturales aymaras, en su uso de la vestimenta y en su manipulación de valores económicos y de prestigio, que acusan un tránsito a la modernidad individualista y el abandono de la “sabiduría ubicada en el corazón” (Salazar de la Torre, 2006: 25). Su discusión se cierra planteando la posibilidad de una cultura ciudadana capaz de conjugar el horizonte de lo propio con las inevitables seducciones del mundo moderno. La idea de una esfera pública intercultural se expresaría, para la autora, en el retorno de un “pueblo de humanos”,

y funciones que gobiernan la práctica de lxs especialistas rituales indígenas, principalmente en el mundo aymara y qhichwa.

de aquellos “que *se yerguen* o que *posan los pies sobre la tierra*”. En esas metáforas se plasma al mismo tiempo el habitar comunal antiguo y los desafíos modernos de la individualidad —que expone en su análisis de los efectos que se atribuye a la escuela: “tener cabeza” y “abrir los ojos”— como una dialéctica sin síntesis que habita la noción aymara de *sayaña*²⁰. El trabajo de Salazar nos permite sustentar la idea de que lo indígena, más que un color de piel o un conjunto de rasgos culturales, es una episteme y una ética a la que no siempre los llamados pueblos indígenas o sus representantes se adscriben, habida cuenta de la hegemonía de la noción de desarrollo que parece haberlos subyugado. Es lo que sucede actualmente, por ejemplo, con los estratos de élite del empresariado aymara, que han optado por los caminos de la modernidad y el consumismo, conservando solo aspectos emblemáticos de su cultura de origen.²¹ Aunque con algo de romanticismo, el antropólogo italiano Nico Tassi ha mostrado, en una investigación reciente, cómo el patrón primario exportador ha sido reapropiado por esta élite (Tassi, 2013).

CONFRONTANDO EL COLONIALISMO. PENSAMIENTOS INDÍGENAS DE LA REGIÓN ANDINA

Los trabajos de tres intelectuales aymaras —dos varones y una mujer— nos permiten ahondar en el desafío que supone la imposición de la palabra escrita sobre las sociedades indígenas colonizadas. A través de testimonios orales y documentos, estxs tres autorxs revelan la vigencia de prácticas cotidianas y públicas que resisten al colonialismo político y cultural desatado a lo largo del siglo XX. La primera es una etnografía de la memoria alimentaria previa a los años setenta en dos comunidades del altiplano circunlacustre. Su autora, Beatriz Chambilla, ha seguido la tradición de investigación del Taller de Historia Oral Andina, pero la ha orientado hacia la recuperación y validación de tradicionales saberes y hábitos alimentarios, propios de la práctica femenina. Los textos de Waskar Ari y Esteban Ticona son investigaciones históricas realizadas por intelectuales aymaras de reconocida trayectoria y se remontan a la primera mitad del siglo XX. A diferencia de Chambilla, ellos privilegian las formas de resistencia extra-cotidianas, organizadas y públicas, que se plasmaron en dos movimientos indígenas activos entre 1920 y 1960, cuya constitución

20 Literalmente, pararse o erguirse sobre la tierra. También alude a una modalidad familiar de propiedad en las comunidades andinas.

21 Sin embargo, grupos que no serían calificados como indígenas han hecho suya esta episteme y ética en su práctica social e individual, como los ecologistas, vegetarianos, veganos, autogestionarios, comunitarios y otros.

era mixta pero cuyo liderazgo era mayormente masculino (los Alcaldes Mayores Particulares y la Sociedad República del Qullasuyu, respectivamente).

Beatriz Chambilla reconstruye las prácticas de producción, conservación y consumo de alimentos en dos comunidades del altiplano, a través de detalladas entrevistas orales en aymara con dos ancianas comunarias. Sus relatos atestiguan la existencia de una compleja trama de saberes vinculados a las estaciones climáticas y a los ciclos productivo-rituales de las comunidades. La introducción del azúcar, el arroz y otros alimentos industriales habría desbaratado e interrumpido la transmisión de estos saberes. Chambilla deja ver cómo la colonización económica del país (pérdida de la soberanía alimentaria) se relaciona con la colonización de los cuerpos indígenas, y acude a la memoria oral para describir precisamente los gestos corporales que el capitalismo está empeñado en destruir. En contrapunto con Ari y Ticona, ella trabaja en el ámbito de lo cotidiano, donde la aculturación y la modernidad eurocéntrica producen transformaciones a la vez más sutiles y penetrantes. De hecho, la mayoría de esos conocimientos ha caído en desuso en las comunidades que investiga, por efecto de la escuela y la emigración, de modo tal que la cultura alimentaria andina parece ya cosa del pasado. Pero Chambilla emprende la reconstrucción animada no por la nostalgia, sino por la búsqueda de herramientas que nos ayuden a enfrentar la “soberbia alimentaria”, imposición de esquemas de conducta arbitrarios que terminan por someter a las comunidades y consolidar el lugar subalterno del país en las redes del capitalismo mundial. En este entendido, las prácticas de recuperación de alimentos tradicionales entre la juventud urbana, así como el surgimiento de diversas luchas centradas en la soberanía y la justicia alimentarias brindan hoy un contexto propicio para que la memoria del pasado rescatada en este texto alimente, literal y metafóricamente, las resistencias del futuro.

El caso de los Alcaldes Mayores Particulares (AMP), estudiado por Waskar Ari, se inicia con la descripción de una Asamblea en la que el cabecilla aymara Gregorio Titiriku abogaba por el abandono de los títulos coloniales de “Composición y Venta” de tierras con la Corona de España y por el retorno a las prácticas rituales de las autoridades étnicas para honrar a la Pachamama y a los Achachilas (deidades andinas). Esta dimensión religiosa y ética resultó central en lo que el autor llama *Política de la Tierra*, un planteamiento ideológico que habría animado a los movimientos de insurgencia indígena y a sus intelectuales orgánicos, en un proceso de difusión, agitación cultural y organización política, que extenderá su influjo hasta el presente. Desde sus orígenes, el recurso a la historia oral permitió

a lxs dirigentes de dos generaciones de AMP formular una esfera pública dialogante, exclusiva del mundo indígena, que llegó a apelar a entidades internacionales para defender sus derechos culturales y territoriales. El movimiento se caracterizó por la riqueza de sus prácticas rituales, educativas y de organización, y por la recuperación y defensa de sus propios códigos de vestimenta y conducta moral. Si bien rechazaron el uso de títulos coloniales para defender sus tierras, no fue total su impugnación al uso de la documentación colonial, pues los AMP se apoyaron en las llamadas Leyes de Indias del siglo XVII, reinterpretándolas como una “Ley de Indios”. Estas normas, a la vez escritas y practicadas a diario, les permitían gobernarse como república separada. En esta articulación entre el documento escrito, las tradiciones orales y las prácticas corporales del mundo rural andino, se halla la clave de la autonomía cultural que lograron las comunidades de AMP. Además de historiar el pasado, el trabajo de Ari brinda valioso material de reflexión para el presente: la práctica ritual y el retorno a los hábitos comunales de estos “antiguos caminantes” parece señalarnos una ruta alterna a la modernidad impostada y alienante, que también recorre mucha gente joven en diversos espacios micropolíticos del continente.

El texto de Esteban Ticona reconstruye la experiencia del intelectual y educador aymara Eduardo Leandro Nina Qhispi, quien en los años veinte y treinta se embarcó en la creación de una red de escuelas de alfabetización para indígenas, articulada en la Sociedad República del Kollasuyo, organización que llegó a tener comunidades afiliadas en cinco departamentos de la República. Su obra principal, *De los títulos de Composición de la Corona de España...* culmina en la elaboración de la idea de “Renovación de Bolivia”, con base en la idea del *jach'a jaqirus, jisk'a jaqirus jaqirjamaw uñjañaxa* o “repeto mutuo entre todos”. Esta propuesta fue el corolario de un largo proceso de interlocución interna en las comunidades, y externa con esferas intelectuales y políticas urbanas. Pero ese aforismo aymara, ligado a la noción del “buen gobierno”, resultó una afrenta radical a la doble moral de las leyes republicanas, que reconocían la igualdad de todo ciudadano pero excluían de esta condición a indígenas y mujeres, bajo premisas racistas y neo-darwinistas. Tan es así que su difusión en el contexto crítico de la Guerra del Chaco (1932-1935) le valió a Nina Qhispi y a sus seguidores la persecución del gobierno y largos años de cárcel. La Sociedad República del Kollasuyo no se ocupó únicamente de la educación indígena, también cuestionó el régimen de tierras y utilizó la documentación colonial para intentar recuperarlas. El propio Nina Qhispi había sido expulsado de su comunidad en Taraq, cuando él y otros resistieron la usurpación fraudulenta de

sus tierras por los liberales Ismael Montes y Benedicto Goytia (ver Mamani, 1991). La organización que fundó surge de este núcleo de conflictos altiplánicos, exacerbados por la expansión del latifundio. Pero la idea de “renovar” a Bolivia no se detuvo en los Andes; antes bien, vislumbraba una “comunidad nacional” capaz de albergar diferencias culturales y civilizatorias, incluyendo a sectores mestizos, pero también a capitánías guaraníes y otros pueblos de tierras bajas. A diferencia de los Alcaldes Mayores Particulares, que postulaban una república separada para los indios, Nina Qhispi alimentará la vertiente más moderada e inclusiva del katarismo-indianismo en los años ochenta-noventa, a través de temas que aún resuenan en el debate político contemporáneo.

IDENTIDADES CORPORALES Y GÉNEROS DIALÓGICOS

La lógica centralizadora y totalizadora del discurso estatal despacha a varios sujetos sociales a la muerte, primordialmente al mundo indígena pero también a quienes arman su identidad a través del cuerpo. La metáfora del cuerpo lanzado a la muerte se expresa con claridad en los movimientos TLGB que expresan una materialidad signifiicante ajena a la centralidad estatal que hoy ha folklorizado lo indígena: “¿Por qué no haber rescatado entonces como uno entre tantos símbolos el arte textil que han desarrollado las mujeres?”, interpelan María Galindo y Julieta Paredes en su texto *¿Y si fuésemos una espejo de la otra?: por un feminismo no racista* (1992). Esta interrogación nace de dos autoras que cuestionan la construcción androcéntrica, alimentada de racismo, que hace de lxs sujetxs “otrxs” un margen del margen. El carácter rupturista del escrito de Galindo y Paredes debe ponerse en relieve: en 1992, cuando su colectiva Mujeres Creando ya había irrumpido en la escena pública con sus atrevidos grafitis y performances políticas, las autoras cuestionan no solo el modelo heterosexual dominante sino las brechas raciales, culturales e institucionales que bloquean el surgimiento de un movimiento feminista autónomo en Bolivia. Hemos rescatado este texto por su importancia para el debate sobre la construcción de identidades descentradas en un contexto de exclusión y racismo, aunque actualmente el movimiento Mujeres Creando ha tomado rumbos políticos divergentes²².

A pesar de los devenires de las organizaciones sociales, la impronta de la diversidad genérica se reinstaló en la primera década del siglo

22 Este movimiento fue activo durante toda la década del noventa. Posteriormente se dividió; María Galindo es líder del Colectivo Mujeres Creando y Julieta Paredes dirige la Asamblea Feminista, adscrita al esquema del gobierno de Evo Morales (Cf. “Sobre los autores” en este volumen).

XXI a través de movimientos de travestis, gays y transformistas, que reflexionaron sobre la experiencia, no de apuntalar, sino de cuestionar a través del cuerpo las políticas de la identidad: “Cuando yo digo ‘Soy gay, soy mestizo, soy transformista, o soy las tres cosas’, ¿a qué sistema de autorepresentación estoy apelando?” (Aruquipa, 2007: 2). Estos movimientos, descolocados de la historia y la política oficial, tomaron también el camino del rescate de la memoria para visibilizar la trayectoria de su estar en sociedad. El texto que antologamos es el Prólogo del libro *La China Morena: memoria histórica travesti* (Aruquipa, 2012), que recorre las imágenes fotográficas de travestis que irrumpieron en los años setenta en la sociedad urbana bailando como “figuras” de la fiesta indígena-popular urbana —único espacio social que las acogió sin prejuicios—, con trajes, peinados y colores inspirados en las vedettes argentinas y mexicanas de la época. La muestra fotográfica transita también por la crónica roja de la prensa nacional, espacio de la representación social adversa a las diversidades sexuales, la que informa de la siempre brutal represión del Estado a estxs habitantes de los márgenes²³.

Como se observa, las metodologías de la historia oral, el testimonio y la imagen han sido claves en la reconstrucción de la memoria indígena y, en contrapelo, el análisis de las identidades de género se ha hecho desde la crítica a la adscripción de las mujeres bolivianas a los roles supuestamente femeninos (vía las teorías de género del Norte); es decir a través de acercamientos abstractos al mundo femenino y pocas veces a las mujeres concretas. Por otra parte, estos estudios de género han privilegiado a la mujer pobre, popular e indígena, en una clara tendencia a victimizar a las mujeres y hacerlas pasibles de “políticas públicas” o, lo que es lo mismo, de allanar el camino al Estado para intervenir y controlar sus vidas. Rivera (1996) indica que estas políticas asistenciales reducen el problema de género a la protección de la maternidad y la vida reproductiva de las mujeres. Este signo estatal, patriarcal y colonizador se repite con insistencia en la actualidad, folklorizando abusivamente valores indígenas sobre la relación entre géneros, para anular el discurso de los derechos de las mujeres en general, y de las indígenas en particular, como sucede con la Confederación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, con aquiescencia de sus propias representantes.

De este modo, el espejo de género pocas veces “se dio la vuelta”, es decir, no retrató a las mujeres de clase media o alta, sea en sus

23 El autor del texto antologado ha participado también en la elaboración de la primera historia del movimiento TLGB en Bolivia (Aruquipa, Estenssoro y Vargas, 2012).

privilegios o en sus rupturas cotidianas²⁴. Lo mismo que en el caso de lxs travestis, el texto de Mónica Navia, que incluimos, es un ejercicio de búsqueda de la identidad a través de fotografías familiares, esta vez sobre una mujer oligarca que fue una de las primeras aviadoras del país. La re-armadura de la vida de esta mujer, que vivió su juventud y madurez en las primeras décadas del siglo XX, confirma el dibujo que hizo de las mujeres de esa época la escritora cochabambina Adela Zamudio, cuya obra es también marginal. “La quieren mal porque se atreve a pensar”, afirma un personaje de su novela *Íntimas*, resumiendo así el peso del malquerer sobre las iniciativas culturales de las mujeres; esas locas y desquiciadas²⁵.

DESQUICIOS DEL LOGOCENTRISMO

Desquicio tiene un significado estrecho en el castellano de diccionario (desorden, caos). Para nosotros, además de ese sentido principal, que rescatamos como revuelta frente a la cultura dominante, tiene otras connotaciones. La idea de resquicio, unida a la idea de desquiciamiento o salida de quicio, permite una lectura más a tono con los textos incluidos en esta sección, que busca espacios de fuga de la razón y trabaja con los materiales de la memoria, la mirada y el oído.

Dos de lxs autorxs seleccionadxs, Gilka Wara Céspedes y Alberto Villalpando han hecho de la palabra escrita un acto marginal dentro de su propia obra: la composición, selección y difusión de la música son su principal tarea. Arturo Borda, uno de los mayores pintores bolivianos del siglo pasado, escribió a lo largo de su vida una crónica polifacética, que se publicó póstumamente con el título *El Loco*, del que extractamos un fragmento. Jaime Sáenz fue ante todo poeta y novelista, y de su relación con la poeta Blanca Wiethüchter nace el texto que publicamos, una de las raras manifestaciones de sus radicales opiniones políticas. En el caso de Sáenz, la crítica literaria se ha ocupado sobre todo de su quehacer poético. Sin embargo, estxs autorxs han producido textos que, teniendo como centro su producción estética, contienen

24 Podemos mencionar algunas excepciones a esta tendencia, en los trabajos de las historiadoras Ximena Medinaceli (1989), Seemin Qayum *et al.* (1997) y de la psicóloga Elizabeth Peredo (1998), que no han sido tomados en cuenta en la discusión feminista.

25 “Zamudio no es una mera defensora de los derechos de la mujer, no al estilo de las ‘feministas perfumadas’, como alguna vez calificara la poeta argentina Alfonsina Storni a cierta oligarquía femenina que, defendiendo los derechos de la mujer, no dudaba en disfrutar los privilegios de su clase, muchos de los cuales suponían violar los derechos de otras mujeres, particularmente pobres, preferentemente indígenas” (Aillón, 2012).

elementos vitales para la comprensión de la realidad boliviana, por lo general marginados en el análisis de su obra.

Por otra parte, el escaso y tardío desarrollo de las ciencias sociales en nuestro país ha destinado a la literatura el “registro” de la sociedad, aunque no constituye aún una fuente crítica para los estudios sociales en Bolivia. Por ejemplo, la literatura de la ciudad ha precedido con mucho a la antropología urbana. Este peso de lo social en la literatura ha tenido efectos a veces nocivos, especialmente en la narrativa, pero a la vez, sus autorxs han resultado marginados de la discusión en ciencias sociales²⁶. Al rescatar estos textos de esa suerte de limbo, queremos poner en relieve que nuestra noción de “pensamiento crítico boliviano” aspira a ensancharse hacia esos márgenes.

De Gilka Wara Céspedes podríamos decir que su obra maestra es un acto de memoriosa escucha²⁷. En el programa *La Hora Andina*, la compilación no se detiene en las fronteras y por ello escuchamos indistintamente cuecas y bailecitos bolivianos, wayños peruanos, sanjuanitos ecuatorianos o chacareras argentinas. De ella hemos seleccionado un trabajo sobre “Los Kjarkas” (1993), popular grupo folklórico cochabambino que interpela sentimientos andinos en muchos países. Además de ser uno de los favoritos en la diáspora, su capacidad de expresar el “lamento boliviano” se liga inconfundiblemente con los patrones rítmicos y los instrumentos autóctonos. La exploración que realiza Céspedes para entender el inmenso éxito de Los Kjarkas permite descubrir hebras de memoria andina que se entretrejen con la versión quejumbrosa del mestizo *qhuchala* (cochabambino), a través de los ritmos nativos del huayño, la saya y el chuntunquí. Podríamos actualizar el devenir de los postulados identitarios que Céspedes descubre en su música, anotando que la reciente captura de Los Kjarkas por el Estado Plurinacional revela una conjunción inconsciente, poco elaborada, de elementos contradictorios en su práctica cultural, que desaprovecha su potencial de descolonización *ch'ixi* y acaba alimentando las versiones híbridas de esa mezcla llamada “identidad boliviana” (ver García Linera, 2014).

El texto de Villalpando trabaja sobre las raíces profundas de la impronta india en la música nacional. Formado en la Argentina en una rigurosa escuela de música contemporánea, el autor no se

26 Excepciones a esta tendencia son las obras de lxs sociólogxs Romero Pittari, Salvador 1998 *Las Claudinas* y Soruco, Ximena 2011 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*.

27 El programa *La Hora Andina*, que difunde todos los martes a las 13:00 horas, hora central de los Estados Unidos (equivaldría a las 14:00 en Bolivia) por la radio <www.koop.org> de Austin, Texas.

ocupa de la producción musical “culta” de autores bolivianos, sino de la música indígena y popular de tres regiones, a las que distingue por la sonoridad de su paisaje. Estos tres pisos ecológicos (altiplano, valles y tierras bajas) interactúan sonoramente con sus pobladores, marcando la decreciente importancia del silencio, la sustitución de los vientos por las cuerdas y tamboriles y el diálogo desbordado entre el ruido humano y el de la naturaleza circundante. El texto se cierra con una reflexión sobre su propia obra, en la búsqueda de marcas a la vez idiosincráticas y universales para una música que, liberada de sus ataduras eurocéntricas —aunque haciendo uso de lo mejor de su aporte— pueda representarnos en el sentir territorial-sonoro de lo sagrado, como comunidad a la vez imaginada y situada en el paisaje. El autor concluye: “Pienso que mi ubicación estética obedece a un hecho que lo siento sobradamente real, y que resulta de una identificación consciente con el mundo indígena de nuestro país” (Villalpando, 1972: 8).

En plena dictadura de Bánzer (1975) el poeta paceño Jaime Sáenz, vislumbrando la debacle moral de la cultura dominante, declaraba: “pues si alguna fuerza puede oponerse al derrumbe no será otra que la fuerza de lo irracional” (Sáenz, 1992 [1975]: 83). Esto se expresa en su relación con el paisaje, la montaña, la piedra, como una manera de tomar partido por la naturaleza en contra del progreso y sus “esquemas destinados al consumo”, que “a diario se urden con el deliberado propósito de amedrentar y ofuscar al hombre común” (ibídem: 82). La suya no es entonces una mística de la tierra, nostálgica y quietista, sino un gesto profundamente contestatario; una respuesta crítica a la modernidad colonizadora desde códigos éticos indígenas, en yuxtaposición *ch'ixi* con el sentido vitalista de cierta filosofía europea que también frecuentó, en “rechazo a la sociedad burguesa moderna y exaltación de lo irracional y lo esotérico como métodos de conocimiento del mundo” (García Pabón, s/f). Pese a su lapidario juicio sobre el descalabro del mundo contemporáneo, en palabras de Blanca Wiethüchter, “recupera Sáenz, solidario con la juventud, un gesto final de esperanza” (Sáenz, 1992 [1975]: 78).

Hemos visto ya cómo la música es lenguaje del des-centramiento, del que también participa Arturo Borda, quien en el fragmento que hemos seleccionado de su única obra, *El Loco*, inicia su reflexión sobre la conquista colonial impactado por el sabor de honda pena de la música aymara. En este texto, con ironía taladrante, Borda retrata la Fiesta de la Raza que por muchos años se celebró cada 12 de octubre en La Paz. La paradoja de celebrar el acto más violento que hayan sufrido los indígenas del Aby Yala es desgajada por Borda a través de varias voces que representan los argumentos de la conquista

ante un testigo que se declara indio. Los unos complacientes con el hecho civilizatorio, los otros calificando de débil cualquier denuncia de la barbarie cometida contra estos pueblos; otra es la voz obrero que participa del desprecio por lo indígena, otra es la voz del “yo” que mira, oye y reacciona ante esos discursos²⁸. Este texto relaciona la obra literaria con la pictórica de Borda, en la que destaca “El yatiri”, óleo que plasma la ceremonia de lectura de coca de un yatiri aymara a una familia mestiza. De este personaje Borda decía que era “apocalípticamente colosal y absorto en la Vía Láctea”, descripción que bien vale para los sabios y *qamanis* (encargados de los rituales agrícolas) del altiplano boliviano.

El Loco de Arturo Borda se engarza en otro flanco del autoconocimiento del país, ajeno a los discursos oficiales e incluso a los contestatarios: el margen anarquista. El anarquismo —como filosofía y como acción— tiene una rica tradición en Bolivia y comparte con el discurso indígena la tozudez estatal por desaparecerlo del aliento colectivo. Los estudios sobre el anarquismo boliviano corresponden a las últimas décadas del siglo XX, lo que indica que por más de cuarenta años fue eclipsado de la historia oficial. Diversxs autorxs (Lehm y Rivera, 1988; Dibbits *et al.*, 1989; Wadsworth y Dibbits, 1989 y Rodríguez, H., 2012), se han ocupado de las masivas movilizaciones anarquistas en La Paz entre las décadas del veinte y del cuarenta. En esos intensos años, la Federación Obrera Local (FOL), la Federación Obrera Femenina (FOF) y la Federación Agraria Departamental (FAD), lideraron el sindicalismo de albañiles, carpinteros, vendedoras de mercados, floristas, mecánicos y comunidades indígenas, imbuyéndole de una ideología y prácticas anarquistas como la negación de las jerarquías y liderazgos ilustrados, la ética del trabajo, la autoformación, la igualdad entre hombres y mujeres, el amor libre, el rechazo a la guerra, etcétera. Más aun, un texto reciente (Rodríguez, N., 2013) descubre el desarrollo del anarquismo individualista a través del estudio de la vida y obra de Gustavo Navarro²⁹ y Cesáreo Capriles.

28 Este texto de Borda se relaciona orgánicamente con *El Pez de Oro*, de Gama-liel Churata, autor puneño que participó activamente en la vida cultural de Bolivia, formando parte del movimiento político y literario vanguardista Gesta Bárbara, en Potosí, entre 1918 y 1926. En consonancia con *El Loco*, Churata afirmaba: “No creo en un genio mestizo. [...] El mestizaje no alcanza sino a la materia mitológica [del] tegumento dérmico. La impronta americana tendrá, pues, que ser expresión de un ego indígena para ser americana. [...] Somos indios o no somos americanos, como se postuló ya en *El Pez de Oro*” (Entrevista, 1963).

29 Nivardo Rodríguez demuestra la inclinación anarco-individualista de Navarro antes de adoptar el seudónimo Tristán Marof y militar en el trotskismo.

La mirada anarquista, marginal como ninguna otra, descubre importantes nexos entre la acción comunitaria y el pensamiento marginal en Bolivia, y es precisamente la obra de Arturo Borda y de la ultraísta Hilda Mundy (2004) las que concentran este gesto, planteado casi como un anti-pensamiento³⁰ o al menos como un pensamiento caótico y de otro orden. El propio Jaime Sáenz proyecta estas ideas en los siguientes versos de su poema *Muerte por el tacto*, que bien podrían referirse a estos artistas: “y sus proyectos,/ los rigurosos alegatos en favor del desquiciamiento, de un anti-orden, para el retorno profundo al verdadero ordenamiento/ sus conmovedores argumentos para comprender finalmente el simple significado de la estrella/ sus penas tan dignas de respeto/...”.

LA NOCIÓN DE LO BOLIVIANO COMO PRÁCTICA CRÍTICA

Identidades, géneros y lenguajes diversos han recorrido rutas descentradas para abordar desde los márgenes esa entidad llamada Bolivia. Cabe cerrar este prólogo con una sección dedicada a reflexiones más explícitas sobre lo boliviano, de la mano de tres autores que en el índice encabezan nuestra Antología, dando inicio al arco temporal que abarca.

Comenzamos presentando el trabajo de un oscuro ingeniero civil, publicado por primera vez en 1964 en la revista *Praxis*, que Sergio Almaraz dirigía³¹. Oscar Zapata Zegada nació en Huanuni y se educó como ingeniero en La Paz. Su reconstrucción de la biografía de Pompilio Guerrero, “el hombre que desafió a la Standard Oil”, narra el descubrimiento que este modesto aduanero hiciera del contrabando de petróleo a la Argentina, en los años previos a la Guerra del Chaco. Sus denuncias fueron desoídas, lo despidieron del trabajo y terminó su vida en la pobreza y el anonimato³². En el camino de la soberanía boliviana muchos caídos, como él, fueron testigos y víctimas del nexo entre colonialismo externo y colonialismo interno, que los autores de la revista *Praxis* denunciaron en un contexto político adverso, al

30 El proyecto político de Borda y Mundy se traslada a su literatura como una apuesta por la no-literatura; es decir por la negación de toda institución, incluida aquella que sustenta su arte (Aillón, 2004).

31 Agradezco a Sergio Paz Ballivián por haber compartido conmigo la lectura de esta revista hace 44 años (SRC).

32 El caso de Pompilio Guerrero parece anticipar al del primer Ministro de Hidrocarburos del gobierno del MAS, Andrés Solíz Rada, quien tuvo que renunciar a su cargo por haber descubierto el contrabando de PETROBRAS de una serie de derivados valiosos del gas, que no eran contabilizados ni pagados por esa empresa al Estado boliviano.

que Almaráz calificó como “el tiempo de las cosas pequeñas”³³. La desaparición de todo rastro de Pompilio Guerrero, a pesar de que fueron sus hallazgos los que sustentaron la nacionalización de la Standard Oil en 1938, mueve a pensar en el tributo de olvido que la patria depara a sus mejores hijos, del que queremos rescatar aquí la figura de Guerrero y la propia escritura de Zapata.

Pero el olvido y la memoria se entretienen con el futuro en los “momentos de peligro” (Benjamin, 1970) que, en 1964, anunciaban una larga etapa de dictaduras. Eran los últimos meses del gobierno del MNR, cuando la menuda política faccionalista había dado por tierra con los sueños de emancipación económica y social que anunciaba la Revolución Nacional de 1952. En “Un minuto antes de la medianoche”, el descalabro moral asume un tono premonitorio: la proliferación de conflictos intestinos y el desenlace autoritario que se ve venir. La revista *Praxis* fue un ejercicio de lucidez frente al desmoronamiento de una esperanza colectiva. Si bien el texto ha sido recientemente reeditado como parte de las *Obras Completas* de Almaráz (2012), su inclusión en esta Antología tiene la intención explícita de reflexionar sobre el momento actual. Los episodios de violencia a los que el texto se refiere son rurales: la *ch'ampa guerra* (guerra de los arbustos, guerra campesina) entre Cliza y Ucareña entre 1962-1964, que culminará en la “pacificación Barrientista” de 1964-1969 y en la creación del Pacto Militar-Campesino, desenlace que anticipa el texto. Tales violencias, unidas a la escalada de corrupción, prebendalismo y enriquecimiento ilícito, nos permiten detectar una línea de continuidad asombrosa entre esos desgraciados años sesenta y la situación que vivimos en el presente.

Finalmente, mencionamos el discurso de aceptación del historiador y archivista chuquisaqueño Gunnar Mendoza Loza del Doctorado *Honoris Causa* otorgado por la UMSA en 1987. Don Gunnar se calificaba a sí mismo como un “artesano de la cultura” y concebía su trabajo como un ejercicio experimental, siempre tentativo y desafiante. Una minuciosa indagación en la memoria oral y los archivos le lleva a descubrir la existencia de personajes de la historia intelectual de Bolivia —desde tiempos coloniales hasta el siglo XX— que destacaron por su dedicación a la labor historiográfica sin haber pasado nunca por la academia. Según don Gunnar, los gestos vitales de toda investigación historiográfica son tres: curiosear, averiguar y comunicar. Aptitudes, a la vez que prácticas artesanales, estas aproximaciones a la investigación fueron puestas en obra por

33 Así califica Sergio Almaráz a la atmósfera que se vivió en las postrimerías de la revolución nacional de 1952, en su obra póstuma *Requiem para una República* (1969).

gente con poca instrucción formal, que participó directamente en los hechos narrados. El dirigente qhichwa Agustín Saavedra mantuvo por décadas una amistad intelectual y política con su padre, Jaime Mendoza, en el proceso de reivindicación de tierras que culminó en la llamada rebelión de Chayanta en 1927. Las fuentes orales de Saavedra se combinan con una vocación interpretativa que lo llevó de los archivos a la prensa, de las ciudades a los escenarios rebeldes de haciendas y comunidades, donde la exégesis oral daba nueva vida a antiguos títulos posesorios. Agitación y lucha legal tenían en la práctica historiográfica una especie de momento reflexivo, un acto de conocimiento que quizás no habría quedado registrado de no ser por la paciente escucha de don Jaime Mendoza y de su hijo Gunnar³⁴. Otro caso es el del José Santos Vargas, que se enlistó como tambor mayor en la guerrilla independentista para escribir un Diario de Campaña, extraordinario testimonio de la vida cotidiana de los insurrectos en los valles de Sicacisa, Inquisivi y Ayopaya entre 1809 y 1825, que el propio Mendoza recuperó y editó en dos versiones, en 1952 y en 1982. El que don Gunnar haya asignado a estos personajes —a la vez protagonistas y narradores de la historia— el rango de historiógrafos, al mismo nivel que el consagrado René Moreno, resulta un gesto pionero y ejemplar en la demolición de las jerarquías impuestas por la ciudad letrada.

COROLARIO

Hasta aquí hemos realizado un recorrido en reversa del último medio siglo de historia boliviana, trazando varias rutas descentradas que van desde el conflicto del TIPNIS hasta las postrimerías de la revolución de 1952. Vayamos ahora a la lógica del índice: en la primera parte, la reflexión crítica sobre lo boliviano se encarna en textos políticos y metodológicos, uno de ellos precisamente sobre la “historiografía y el historiógrafo”. En la segunda, esta reflexión se diversifica en las artes (música, pintura, poética), pero todos los textos convergen en revelar la impronta india en el alma, en la memoria y en la estética/política de este país. La tercera recorre los márgenes de las identidades corporales y de género, su desafío a los modelos heteronormativos que se cuestionan en lo anticolonial. En la cuarta encontramos la voz

34 En una suerte de lugar intermedio entre la agitación y la literatura, en el texto de Gunnar Mendoza hallamos también a Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, el gran narrador/cronista potosino del siglo XVIII cuya monumental *Historia de la Villa Imperial de Potosí* puede ser considerada la narrativa fundacional del mercado interno potosino. Pero también es la obra fundante de la narrativa literaria en Bolivia, estableciendo así la historia boliviana como un espacio que se construye entre la ficción y la realidad.

de representantes de la intelectualidad aymara con diversas lecturas —historiográficas, etnográfica— cuyo conjunto deja ver elementos de una episteme indígena sustentada en el reconocimiento de múltiples sujetos no humanos, a la par que los desafíos de enfrentar/usar la letra escrita. La quinta brinda un sustento teórico más amplio a estas reflexiones, a la vez que un contexto histórico para la comprensión del epílogo —con el cual volvemos al presente—, que hemos llamado “La Diáspora Boliviana y sus Memoriales de Agravios”, en la que se transcriben tres manifiestos —del TIPNIS, del CONAMAQ y del Colectivo Simbiosis Cultural— emitidos en los últimos años.

Con ese epílogo queremos hacer recuerdo a lxs lectorxs que ha sido una multiplicidad de marchistas, caminantes, exiliados, asesinados o reprimidos por la historia oficial boliviana del último medio siglo, la que permitió el encumbramiento del gobierno del MAS, que hoy les da la espalda. Toda repetición es una ofensa, dijo la cantautora chicana Lhasa de Sela, en una de sus desgarradoras baladas. Pero sabemos que el Pachakuti suele comenzar por la exacerbación de la miseria política, para luego limpiarse de la escoria de la historia con el resurgir de las puras hebras de lo nativo y lo europeo (judío, sarraceno, catalán...) que convergen de manera *ch'ixi* en esta paradójica nación llamada Bolivia. Queremos, a través de esta selección de textos, ver a Bolivia con sus luces y sombras, con su manera desorganizada y cacofónica de habitar el mundo. Pero también con su potencialidad de convertirse en el espacio, en el país, en el paisaje, capaz de gestar un acto de autoconocimiento, un *qhananchawi* (esclarecimiento) que nos permita vislumbrar otra polifonía posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Aillón, Virginia 2004 “De la nada al venerado silencio: estudio introductorio” en Mundy, Hilda (comp.) *Pirotecnia: ensayo miedoso de literatura ultraísta* (La Paz: Plural).
- Aillón, Virginia 2012 “Estudio Introductorio” en Zamudio, Adela *Íntimas* (La Paz: Viceministerio de Culturas).
- Almaraz Paz, Sergio 1964 “Un minuto antes de la medianoche: la violencia en Bolivia” en *Praxis* (La Paz) N° 3, diciembre.
- Almaraz Paz, Sergio 1969 *Réquiem para una República* (La Paz: Los Amigos del Libro).
- Almaraz Paz, Sergio 2012 *Obras completas* (La Paz: Plural).
- Anderson, Benedict 1993 (1983) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (México: Era).
- Ari Chachaki, Waskar 2014 *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals* (Durham y Londres: Duke University Press).

- Aruquipa Pérez, David 2007 “Lenguajes corporales: Transgresión Transformista” en Araujo, Kathya (ed.) *Cruce de lenguas: sexualidad, diversidad y ciudadanía* (Santiago: LOM).
- Aruquipa Pérez, David 2012 *La China Morena: memoria histórica travesti* (La Paz: Comunidad Diversidad).
- Aruquipa Pérez, David; Estenssoro, Paula y Vargas, Pablo 2012 *Memorias colectivas: miradas a la historia del Movimiento TLGB de Bolivia* (La Paz: Comunidad Diversidad).
- Benjamin, Walter 1970 “Essays on the philosophy of history” en *Illuminations* (Nueva York: Schocken).
- Bey, Hakim 1996 *Zona temporalmente autónoma* (Madrid: Talasa).
- Borda, Arturo 1966 *El Loco* (La Paz: Honorable Alcaldía Municipal de La Paz) 3 volúmenes.
- Céspedes, Gilka Wara 1993 “Huayño, Saya and Chuntunqui: Bolivian Identity in the Music of Los Kjarkas” en *Latin American Music Review*, Vol. 14, N° 1.
- Churata, Gamaliel 1957 *El pez de oro: retablos del Laykhakuy* (Cochabamba: Canata).
- Churata, Gamaliel 1963 “Hablan los escritores con Gamaliel Churata” (entrevista) en *Nova. Revista de Información y Cultura* (La Paz) 25 de octubre.
- Colectivo Simbiosis Cultural 2011 “Manifiesto ch’ixi” en *Colectivo Simbiosis/Colectivo Situaciones De Chuequistas y Overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Dandler, Jorge 1975 *Disgregación política del campesinado y el proceso de una revolución inconclusa en Bolivia: el conflicto Cliza-Ucureña (1956-64)* (Lima: Cisepa).
- De la Torre Ávila, Leonardo 2006 *No llores prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo* (La Paz: Fundación PIEB, IFEA y UCB).
- Delgado Parrado, Guillermo 2013 “Suma Qamaña – Sumaq Kawsay. Vivir en socionatura” en Varese, Stefano; Apffel, Frédérique-Marglin y Rumrill, Roger (coords.) *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al Paradigma de la Regeneración* (Copenhague: IWGIA).
- Dibbits, Ineke; Peredo, Elizabeth; Volgger, Ruth y Wadsworth, Ana Cecilia 1989 *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina 1927-1964* (La Paz: TAHIPAMU/HISBOL).
- Galindo, María y Paredes, Julieta 1992 *¿Y si fuésemos una espejo de la otra?: por un feminismo no racista* (La Paz: Ediciones Gráficas).
- García Linera, Álvaro 2014 *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (La Paz: Vicepresidencia del Estado

- Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional).
- García Pabón, Leonardo s/f “Nota biográfica” en *Jaime Sáenz 1921-1986*. Disponible en: <<http://darkwing.uoregon.edu/~lgarcia/Sáenz/Biografia.htm>> acceso 21 de octubre de 2014.
- Grosso, José Luis 2012 *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Harvey, David 2005 *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión* (Buenos Aires: CLACSO).
- Hinojosa, Alfonso 2008 “Transnacionalismo y multipolaridad en los flujos migratorios de Bolivia. Familia comunidad y nación en dinámicas globales” en Godard, H. y Sandoval, G. (eds.) *Migración transnacional de los Andes a Europa y Estados Unidos* (Lima / La Paz: IFEA / PIEB / IRD).
- Holloway, John 2011 *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* (Buenos Aires: Herramienta).
- Laserna, Roberto (comp.) 2001 *Conflictos sociales y movimientos políticos. El año 2000 en Bolivia* (Cochabamba: CERES-DFID, Documentos de Trabajo).
- Lehm Ardaya, Zulema 1992 *De la Loma Santa a la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* (Santa Cruz / Beni: APCOB y CIDDEBENNI).
- Lehm, Zulema y Rivera Cusicanqui, Silvia 1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (La Paz: THOA).
- Mamani Condori, Carlos 1991 *Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y “renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi* (La Paz: Aruwiyiri).
- Medinaceli, Ximena 1989 *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia, 1920-1930* (La Paz: CIDEM).
- Mendoza Loza, Gunnar 1987 *Problemas fundamentales de la historiografía y el historiografo. Un testimonio experimental boliviano*. Discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa (La Paz: UMSA).
- Morales, Leónidas 1998 *Conversaciones con Diamela Eltit* (Santiago de Chile: Cuarto Propio).
- Mundy, Hilda 2004 (1936) *Pirotecnia: ensayo miedoso de literatura ultraísta* (La Paz: Plural).
- Murillo, Mario; Bautista, Ruth y Montellano, Violeta 2014 *Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones ch’ixis en la Isla del Sol* (La Paz: PIEB).
- Navia Antezana, Mónica 2007 “Lejos del tiempo, cerca de casa. Imágenes sobre una mujer de la primera mitad del siglo XX” en

- Dossier de Sociología de la Imagen* (La Paz: UMSA, Maestría en Literatura Latinoamericana) edición cartonera.
- Peredo Beltrán, Elizabeth 1998 *La urdimbre de tus huellas... experiencias y reflexiones de mujeres profesionales* (La Paz: TAHIPAMU).
- Qayum, Seemin; Barragán, Rossana y Soux, María Luisa 1997 *De terratenientes a amas de casa. Mujeres de la elite de La Paz en la primera mitad del siglo XX* (La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano).
- Rama, Ángel 1998 (1984) *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca).
- Richards, Nelly 1989 *La estratificación de los márgenes* (Santiago: Zegers).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1984 "Oprimidos pero no Vencidos". *Luchas del Campesinado Aymara y Qhichwa, 1900-1980* (La Paz: HSBOL-CSUTCB).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1996 *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano: Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2003 *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca* (La Paz: IDIS-Aruwiyiri).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2007 "An indigenous commodity and its paradoxes. Coca leaf in a globalised world" en *IWGIA, Indigenous Affairs*, Vols. 1-2.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y pensamientos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Rodríguez, Huascar 2012 *La choledad antiestatal: el anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano 1912-1965* (La Paz: La Muela del Diablo).
- Rodríguez, Nivardo 2013 *Un anarquismo singular: Gustavo Navarro-Cesáreo Capriles 1918-1924* (Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia).
- Romero Pittari, Salvador 1998 *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia* (La Paz: Caraspas Editores).
- Sáenz, Jaime 1975 "Muerte por el tacto" en *Obra Poética* (La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República) pp. 91-101.
- Sáenz, Jaime 1992 [1975] "Prólogo" a *Asistir al tiempo*, en Wiethüchter, Blanca *Memoria Solicitada* (La Paz: La Mujercita Sentada) pp. 81-83.

- Salazar de la Torre, Cecilia 2006 “Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia” en *Anthropologica*, Vol. XXIV, N° 24, pp. 5-27.
- Soruco Sologuren, Ximena 2011 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglo XIX-XX* (Lima: CANJE, IFEA, PIEB).
- Spedding, Alison y Aguilar, Nelson 2003 *En defensa de la coca* (La Paz: PIEB).
- Stephenson, Marcia 2002 “Forging an indigenous counter-public sphere: the Taller de Historia Oral Andina” en *Latin American Research Review*, Vol. 37, N° 2.
- Tassi, Nico 2013 *Hacer plata in plata. Desborde de comerciantes populares en Bolivia* (La Paz: PIEB).
- Villalpando, Alberto 1972 “Consideraciones sobre el carácter de la música en Bolivia” en *Vertical* (La Paz) N° 2, pp. 124-128.
- Wadsworth, Ana Cecilia y Dibbits, Ineke 1989 *Agitadoras de buen gusto: Historia del Sindicato de Culinarias, 1935-1958* (La Paz: HISBOL).
- Wiethüchter, Blanca 1992 *Memoria Solicitada* (La Paz: La Mujercita Sentada).
- Zapata Zegada, Oscar 1964 “Pompilio Guerrero. El hombre que desafió a la Standard Oil” en *Praxis* (La Paz) N° 2, julio.
- Zavaleta Mercado, René (comp.) 1983 *Bolivia Hoy* (México: Siglo XXI).
- Zavaleta Mercado, René 1977 “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia” en Gonzáles, P. (comp.) *América Latina: Historia de medio siglo* (México: Siglo XXI).

La noción de lo boliviano como práctica crítica

.b o

Gunnar Mendoza Loza

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA HISTORIOGRAFÍA Y DEL HISTORIÓGRAFO

UN TESTIMONIO EXPERIMENTAL BOLIVIANO*

ADVERTENCIAS PREVIAS

Tengo que confesar públicamente que llego a esta ceremonia en calidad de deudor. Deudor no solamente por el honor que se me confiere: mayor es, si cabe, la deuda por algo más que está implícito en ese honor, y es el sustancial estímulo para continuar en la faena de que se trata. Honor y estímulo dispensados con palabras tan enaltecidas como las que hemos escuchado al señor Rector Prof. Pablo Ramos; al señor Director de la Biblioteca Central de la UMSA y del Archivo de La Paz, Prof. Alberto Crespo R.; al señor Director de la Carrera de Historia de la UMSA Prof. René Arze Aguirre; y al señor estudiante de Historia, universitario Luis Reinaldo Gómez.

Y siendo así que mi deuda no es impagable ni incobrable como la deuda externa del Tercer Mundo, y siendo así, además, que la gestión para el título recibido obedeció a la iniciativa de la Carrera de Historia de la UMSA, voy a tratar de hacer ahora mismo, como quien dice, un abono a cuenta con algo que pudiera ser de interés, quizá de provecho, para esa Carrera, y, por extensión, para la historiografía y los historiógrafos del país.

* Mendoza Loza, Gunnar 1979 "Problemas fundamentales de la historiografía y el historiógrafo. Un testimonio experimental boliviano", discurso de aceptación de Doctorado Honoris Causa, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.

En 1982 la *Hispanic American Historical Review*, que patrocina la Asociación de Historiadores de los Estados Unidos, y que como se sabe es una de las principales publicaciones periódicas internacionales consagradas a la historiografía latinoamericana, inició diversas procedencias sobre sus experiencias personales como tales historiógrafos. Se nos invitó con franqueza desmesuradamente halagadora a responder a la encuesta: “Creemos que una entrevista con usted, a quien tantos de nosotros debemos tanto, sería bien acogida por todos los que se interesan por la historia de América Latina”, etcétera.

No hemos cumplido aún con la invitación, y si mencionamos este antecedente es solo porque él abre la certidumbre de que actuar el historiógrafo como testigo (o como reo) prestando una indagatoria sobre su propia experiencia, tiene alguna importancia; y así debe ser porque al fin y al cabo la historiografía de un país está hecha en gran medida por la suma de experiencias de los historiógrafos.

Según esto, traemos una declaración de testigo, un testimonio experimental sobre una selección de problemas básicos de la historiografía y del historiógrafo en Bolivia.

Algunas advertencias previas más:

A fin de no recargar el testimonio con el uso y el abuso de la primera persona —yo o nosotros— se nos va a permitir emplear la expresión el *Testigo* en vez de esos pronombres.

El *Testigo* va a designar invariablemente con la denominación *historiografía* la ciencia cultural que tiene por objeto la averiguación y el registro de los hechos vitales de un individuo y/o una colectividad mediante la metodología correspondiente aplicada a la investigación en los recursos documentales; según esto, *historiógrafo* es la persona que tiene por ocupación habitual hacer historiografía así definida. La denominación *historia* se usará exclusivamente para designar el conjunto de los hechos vitales mismos averiguados y registrados por la historiografía.

En la definición de la historiografía se excluye el pasado, exclusión que se explica después; también se excluye de la calidad de historiógrafos a las personas que se limitan a transmitir la historiografía sin investigar ellos mismos.

La locución *recursos documentales* se usa en vez de *documentos* o *archivos* porque estas palabras en el concepto general evocan la idea exclusiva de unos papeles arcaicos y mohosos y del lugar polvoriento donde esos papeles están; y la palabra *documento*, siempre en el concepto general, evoca exclusivamente la idea de unos papeles escritos: ideas ambas del todo insuficientes si no falsas.

Documento es la representación de los hechos vitales de un individuo o de una colectividad, representación hecha perceptible por

cualquier medio expresivo para el intelecto y sobre cualquier medio (soporte) material. Según esto son documentos, tan antiguos como inesperados, las representaciones antropomorfas y zoomorfas pintadas en las rocas de las cuevas paleolíticas, las imágenes jeroglíficas, los quipus y tejidos andinos, y son documentos tan inesperados como nuevos las fotografías, el cine, las tarjetas computarizadas, los discos, los cassettes y los videos cassettes.

La expresión *recursos documentales* en vez de *documentos* se justifica si se advierte, por ejemplo, que una cosa es decir *árboles* y otra muy diferente decir *recursos forestales*, y una cosa es decir *hombres* y otra muy diferente decir *recursos humanos*. La palabra *recurso* añade la idea clave de *valor*. Los *recursos documentales* pueden y deben agregarse a otros valores preciosos de una nación como los resultados naturales, los recursos humanos, los recursos industriales, etcétera.

LOS PROBLEMAS

LA VOCACIÓN HISTORIOGRÁFICA

Cronológicamente, el primer problema que se le presenta al historiógrafo es el de la *vocación*, quizás en la infancia, aún sin darse cuenta del peligro que corre.

Si para el hombre corriente la historiografía es una actividad *sui generis*, el historiógrafo es un tipo humano aun más *sui generis*: la naturaleza le ha condenado a una triple manía: la manía de curiosear, la manía de averiguar, la manía de comunicar. Quien es víctima de ellas posee la vocación de historiógrafo, o, para expresar mejor la cosa, lleva dinamizando todo su organismo “la célula primordial del oficio”, para usar la bella metáfora de Gabriel René-Moreno.

Hay otras actividades cuya esencia consiste también en curiosear, averiguar y comunicar.

Una es el periodismo. La diferencia entre el periodista y el historiógrafo no consiste, como suele creerse en que el periodista se ocupa de hechos presentes mientras el historiógrafo se ocupa de hechos pasados: el periodista en realidad se ocupa de hechos que acaban de acaecer, y aunque hayan acaecido hace un segundo, ya son pasados; el historiógrafo, por su parte, tiene que hacer consulta incesante al presente y tratar de mirar también al futuro con un telescopio ideal para comprender mejor el hecho histórico, pues si vuelve la cabeza y se queda mirando solo el pasado merece convertirse en una estatua de sal o de otra cosa peor. La diferencia entre el historiógrafo y el periodista es de grado de tensión funcional: la tensión del historiógrafo es baja, y la del periodista es alta. Walter Montenegro ha expresado picarescamente la diferencia diciendo que el periodista es un

historiógrafo con acelerador y el historiógrafo es un periodista con ralentador. Nuestro testigo ha experimentado ambas tensiones en su propia persona.

La semejanza entre el trabajo del historiógrafo y el trabajo del detective no es menos obvia. Ambos se enfrentan a un misterio que aclarar. Hasta la terminología es coincidente: ambos *investigan*, y si el detective se encuentra de pronto con documentos secretos cifrados, el historiógrafo tiene los documentos paleográficos, que resultan, de hecho, secretos. Cierta profesor norteamericano ha analizado la semejanza a través de trozos selectos de la historiografía en lengua inglesa en un libro ya clásico donde se muestra en forma patente hasta qué punto el historiógrafo actúa en realidad como un detective. Y esta dimensión misteriosa y detectivesca de la historiografía constituye uno de los componentes —componente de desafío— más seductores en la vocación historiográfica, por lo menos para nuestro Testigo.

Siendo un mocoso ya él advierte que estaba afectado por las tres manías, y tanto que su padre, que a su vez estaba afectadísimo, comprendiendo sin duda que “quien lo hereda no lo hurta”, no solo le estimuló sino que hasta le dedicó su estudio sobre *La Universidad de Charcas y la idea revolucionaria* con palabras que nadie olvidaría nunca y que concluyen con un mandato: “Sé mi prolongación también en esto. Hónrame. Hazme vivir de nuevo”.

El estímulo no paró ahí; pronto nuestro Testigo fue ungido por su progenitor como ayudante en sus trabajos historiográfico-geopolíticos. Y si el diagnóstico del caso no solo era reservado, el pronóstico resultó fatal, pues nuestro Testigo desde entonces no ha hecho otra cosa en su vida, agravado, además, por una complicación quizás aun peor, de la cual hablaremos después.

El problema de la vocación historiográfica se ha planteado a nuestro Testigo en dos vertientes.

Una de ellas no puede ser más simple y más grave: ¿Cómo sustentarse, cómo operar en Bolivia el milagro de convertir la vocación historiográfica en un medio decoroso de vida? Problema que se agrava cada día más entre las innumerables complicaciones bolivianas, pues es tanto problema de retribución económica como de absorción ocupacional en el medio social circundante. En Bolivia actualmente las posibilidades de absorción ocupacional del historiógrafo ocupan indudablemente uno de los primeros puestos, comenzando a contar desde la cola. Y son más difíciles cada día, restringidas casi exclusivamente a la enseñanza, y excluida del todo como absurda la posibilidad de que el historiógrafo se gane el sustento con sus producciones, como un profesional liberal, o por lo menos como un artesano.

Que la historiografía y los historiógrafos desaparezcan de la escena no preocuparía a nadie; ya la burocracia en su lenguaje patibulario ha clasificado las ocupaciones en productivas e improductivas para fines de retribución salarial, y se dice que la historiografía no solo no produce ingresos perceptibles para el erario, antes bien puede ser una carga.

Quizás ha llegado el momento de que los historiógrafos consideren su propio problema; y lo consideren a la luz de las modificaciones que la aplicación social de la historiografía está experimentando en otros países.

Por ejemplo, la industria de la información puede ofrecer campo para la aplicación social de la historiografía y del método historiográfico en proyectos de desarrollo en áreas de amplio interés nacional: industria, comercio, comunicaciones, transporte, salud, turismo, mujeres, niños, jóvenes, etcétera. Ningún proyecto serio de desarrollo en estos campos de actividad puede ser adecuadamente ajustado sin que en su preparación básica concurren la investigación y el método historiográfico suministrando información indispensable de antecedentes para la puesta en práctica de los estudios conexos.

Ni es indispensable que la aplicación social de la historiografía y el método historiográfico a estudios relacionados con el desarrollo cargue exclusivamente sobre el físico. Puede recurrirse a la ayuda internacional; y la empresa privada tiene bastante que hacer por su parte en esta materia, comenzando con la salvación del inmenso desastre en que se encuentran sus propios recursos documentales, salvación que no puede hacerse sin la concurrencia del archivista y del historiógrafo.

El problema ocupacional del historiógrafo en Bolivia afecta en especial como es obvio, a las vocaciones jóvenes, y los historiógrafos mayores, al considerar dicho problema en general, tienen que detenerse particularmente en la parte que corresponde a la juventud.

El problema de la vocación tiene en Bolivia otra vertiente muy boliviana pero casi inadvertida: Nuestro testigo debe recurrir en este punto a otro recuerdo de su infancia y su adolescencia. Se trata de Agustín Saavedra, alias el *Compañero*, un indio. Mayores detalles se darán adelante. El Compañero estaba absolutamente maniatizado con el prurito de curiosear, averiguar y comunicar sus averiguaciones. Le hormigueaba la célula primordial del oficio. Mas su rebosante vocación era una vocación, reprimida, oprimida, discriminada y frustrada por la estructura social vigente. El Compañero sabía cosas extraordinarias que había curioseado y averiguado en su propio mundo, cosas que quería a toda costa comunicar, pero apenas era qeshwa-parlante y analfabeto. Solo podía comunicar sus averiguaciones en su idioma y perorando ante auditorios minúsculos de amigos que encontraba a lo

largo de su ocupación de hortelano y de profeta de la liberación india por medio de las escuelas.

¿Cuántas vocaciones historiográficas existen y han existido en el mundo indio? Algunas de ellas, abriéndose paso entre los intersticios de la estructura social represora, opresora, discriminadora y frustradora, no solo finalmente lograron salir sino sobresalir.

Qué otra cosa sino historiógrafos indios fueron Waman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti, siendo asombroso que Waman Poma no solo *escribió* sino que paralelamente asoció el recurso documental *gráfico* al texto escrito en proporciones no igualadas ni hoy día por la historiografía usual? ¿Y qué otra cosa fue el Inca Garcilaso de la Vega, que era mitad indio? ¿Y qué otra cosa fue José Santos Vargas, el historiógrafo guerrillero de la independencia de Bolivia y de América, que no habla nacido indio pero se volvió indio?

En Bolivia la vocación en el mundo indio, es el mayor problema historiográfico cualitativa y cuantitativamente. Es un problema, ante todo, para los indios mismos; pero es un problema que no pueden dejar de considerar los historiógrafos de la minoría privilegiada; y no solo considerar el problema, sino participar en abrir vías para su resolución.

LA JUSTIFICACIÓN VITAL DE LA HISTORIOGRAFÍA Y DEL HISTORIOGRAFO

Después que el historiógrafo se ha autodiagnosticado y confirmado que la vida le privilegió con la vocación historiográfica, siempre llega un momento en que le urge la necesidad de la auto-justificación, pues tener vocación historiográfica, o cualquier otra, es algo muy diferente de justificarla.

Una tarde en que nuestro Testigo *ch'achándose* del colegio se había encerrado en el escritorio de su padre —que era a la vez biblioteca y archivo— en busca de lecturas historiográficas, se encontró de improviso, contrariamente, con una tremenda requisitoria a la historiografía escrita por un pensador boliviano —no historiógrafo él mismo—, que termina con aseveraciones cortantes como estas: “La historia no ha sido jamás ni es una ciencia”. “En rigor, todo hecho histórico queda en sí eternamente desconocido”. “La historia no sirve para nada, por lo menos en un sentido estrictamente científico”.

Sin embargo el mismo autor, a la vuelta de su ataque, se contradice y rinde profusa pleitesía a lo mismo que niega. Algunos ejemplos: “Desde que hay nación, esto es, desde que hay un grupo humano que permanece en la historia [...] entonces hay raza”; “tratándose de los

intereses raciales de una nación no hay estado peor que aquel de inconciencia de sí misma, y en el terreno de la historia se traduce por la imprecisión de la voluntad”; “en un estado semejante, la historia toda de una nación aparece como afecta de una ataxia general”; “en este sentido podemos decir que la historia de Bolivia es una de prodigalidad”, etcétera, etcétera, etcétera.

El episodio sirvió de todas maneras para comenzar a hacer patente a nuestro Testigo el problema de la justificación vital de la historiografía.

Y andando el tiempo se dio cuenta de que la primera cuestión en este problema es ontológica y está planteada en el dilema de Hamlet: ser o no ser.

Y andando más el tiempo se le fue haciendo obvio que la historiografía, en Bolivia, como en cualquier parte, está en una forma u otra en los periódicos, en las revistas, en la radio, en la televisión, en la escuela, en la investigación de Ciencias Sociales en general, en la política (donde en momentos desesperados siempre hay alguien que apele solamente “al tribunal excelso de la historia”), está en la universidad, está en la Carrera de la Historia de la UMSA. Y, como dato extremo elocuente, la historiografía ya ha empezado a llegar al mundo indio por medio de las emisiones de las diversas radiodifusoras que en Bolivia emiten para los indios; y también, desde hace más de diez años, el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) difunde entre los indios sus cuadernos intitolados *Nuestra historia* ideológicamente preparados expresamente para su difusión entre los indios.

Además, la historiografía y el historiógrafo han estado siempre en cualquier comunidad. Para nuestro Testigo es innegable que los qipu-kamáyuj aymaras y qeshuas eran historiógrafos antes de que la escritura fonética invadiera a Charcas; y antes de los qipu-kamáyuj tuvo que haber otros que averiguaban las cosas y transmitían sus averiguaciones de generación en generación, sin necesidad de papel, tinta, o imprenta. La necesidad de averiguar y transmitir la averiguación es irreprimible y perenne. Posiblemente, en la esencia de las cosas, es, antes que una necesidad intelectual, una necesidad simplemente biológica.

Por otra parte nunca faltarán quienes pongan en tela de juicio la historiografía y al historiógrafo, y Franz Tamayo, autor de aquella requisitoria y contra-requisitoria, es un símbolo de una actitud general, pues mientras el ser humano solo da por válido aquello que le es palpablemente útil, al mismo tiempo es un prevaricador consuetudinario que usa y abusa de aquello mismo que niega, y por eso la historiografía y el historiógrafo, negados de palabra pero reconocidos de hecho

están ahí, en todas partes, y Tamayo resulta un símbolo general a la vez de negación y afirmación.

Es, pues, incuestionable que el historiógrafo y la historiografía *son*.

Mas no basta que una cosa sea. En el organismo humano el apéndice es, pero es inútil y puede llegar a ser pernicioso (excepto para los cirujanos). Las cosas deben servir para algo, valer para algo, y ahí surge la cuestión teleológica y a la vez axiológica de la historiografía y del historiógrafo: ¿para qué sirven, para qué valen?

Como de cualesquiera cosas que interesan a la humanidad, se dice que la historiografía debe ser para el hombre y no el hombre para la historiografía. A través de sucesivas transferencias lógicas, esto significa que la historiografía y el historiógrafo son y valen para una nacionalidad toda en este caso para Bolivia toda.

Cicerón, hace más de veinte siglos, afirmó resueltamente que la historiografía es maestra de la vida, y todas las justificaciones de la historiografía dan vueltas más o menos cortas o largas en torno de esta sentencia, como aquella que difundió entre los indios el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) diciendo: “Vamos a estudiar nuestra historia para imitar a nuestros antepasados en las cosas buenas que hicieron; para no caer en sus mismos errores, y comprender mejor nuestra vida actual para seguir adelante”, e inclusive aquella más ambiciosa según la cual la historiografía es el medio maestro para alimentar la conciencia de identidad nacional de todos los bolivianos.

En suma, para nuestro Testigo, el problema ontológico teleológico y axiológico de la historiografía no se resuelve en la esfera abstracta de la razón pura sino en el territorio concreto de la razón práctica.

LA FORMACIÓN DEL HISTORIÓGRAFO

La formación a la que nos referimos no es la formación que uno recibe sino la que uno mismo se da.

Mas por grande que sea el poder de auto-formación, uno sigue necesitando maestros o modelos, y uno mismo debe buscarlos, escogerlos y dárselos.

Veamos los maestros-modelos de nuestro Testigo.

Ya hemos visto cómo Jaime Mendoza (1874-1939), su padre, comprendió, estimuló aquella naciente vocación historiográfica, le dio el mandato de continuarle, y lo asoció como ayudante en sus propios trabajos. Junto a su padre, por espacio de dos lustros, nuestro Testigo hizo un sostenido trabajo de preparación metodológica, temática, de recursos documentales, en fin de todo lo más infraestructural y funcional que puede necesitar el historiógrafo en ciernes.

El conocimiento y la familiarización con el Archivo Nacional y de la Biblioteca Nacional nuestro Testigo le debe también a su proge-

nitro, diez años antes de llegar a la Dirección de ambos repositorios. Como ayudante de Jaime Mendoza nuestro Testigo trabajó duro y parejo con los manuscritos e impresos del primer repositorio documental y bibliográfico de Bolivia. Gracias a esto llegó a dominar inclusive la paleografía. La adopción de Gabriel René-Moreno como maestro-modelo por nuestro Testigo se debió también al conocimiento temprano que le dio la orientación de su padre.

Todavía más: a su padre le debe el punto de partida indefectible para la fundamentación del conocimiento historiográfico de Bolivia: el punto de partida no es otro que la identificación geopolítica del basamento de la realidad boliviana, o sea el Macizo Boliviano, “una sola montaña”, con la Altiplanicie, las dos cordilleras circundantes, los territorios subordinados en el litoral del Pacífico y las hoyas amazónica y platense, y el proceso humano —la historia— que se ha sucedido y se sucede en tan imponente escenario. El estudio de Jaime Mendoza sobre *El factor geográfico en la nacionalidad boliviana* es un esquema básico: cuando se cumplan todas las investigaciones necesarias en los diferentes aspectos de dicho esquema, se llegará a la coordinación final con el Macizo Boliviano como protagonista, así como el medio físico es el protagonista en la primera parte de ese libro capital de la historiografía contemporánea sobre el Mediterráneo en la llamada *historia total o nueva historia* del recientemente fallecido Fernand Braudel.

Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela escribió su *Historia de la Villa Imperial de Potosí* durante 36 años, del 1700 al 1736, hasta su muerte. Potosino, hombre del pueblo (criollo o mestizo). Absolutamente autodidacto. Participó entonces en todas las adversidades potosinas del pueblo: indios, cholos y negros; criollos, españoles y extranjeros pobres: eso era el pueblo potosino.

La Villa Imperial, casi agotada la riqueza del Cerro Rico, vivía una crisis crónica, si puede haber crisis crónicas, y por añadidura hambre, peste, contrabando. El pueblo sufría, pero —como siempre— otra contada gente se regalaba precisamente con la crisis.

Como Bartolomé fustigó la manipulación con que los poderosos acrecentaban su poder y su riqueza, padeció opresiones y presiones pues se sabía que registraba todo minuciosamente en su Historia. Se planteó secuestrar el manuscrito. Bartolomé tuvo el soplo y escapó a un escondrijo con su Historia bajo el brazo segundos antes de que las “fuerzas del orden” llegaran a capturar el libro y el autor.

Bartolomé fue un auténtico precursor, en pleno coloniaje hispanoamericano en la lucha por la justicia social, que historio-gráficamente es un subproducto de la lucha por la verdad, y por eso y en eso es un auténtico maestro.

El *Diario* del guerrillero de la independencia de Bolivia y América, José Santos Vargas, ha sido el único en su género en todo el mundo, hasta que se conoció el *Diario* del “Che” Guevara en Bolivia.

José Santos nació en Oruro en 1796 en un hogar de la clase media baja. Perdió a su madre y a su padre en la infancia. Sus antecedentes familiares hacen suponer que tenía sangre india. Asistió a la escuela algunos años pero, advierte, “no aprendía nada”.

Tenía vocación de escritor y también genio aventurero. En 1811, en medio del gentío que huyó de Oruro ante el asalto de Esteban Arze después del combate de Aroma, se fugó de su casa y fue a dar a los Valles cochabambinos donde se mantuvo como “secretario de cartas” de la gente rural, y ese fue todo su entrenamiento literario.

Deambulando, encontró a un “hermano carnal”, el padre Andrés Vargas, párroco del pueblo de Mohosa, que había sido guerrillero y como tal había llevado un diario (hoy perdido). Este encuentro determinó el destino de José Santos. Decidió ser guerrillero, pero no tanto para luchar por la patria cuanto por experimentar la lucha guerrillera y relatarla.

Si su *Diario guerrillero* es, como tal, único en el mundo, su experimento historiográfico también lo es pues no se sabe de ningún otro historiógrafo que se hubiese convertido en guerrillero para historiografiar la guerrilla.

El experimento duró diez años. Cuando el Mariscal de Ayacucho cruzó el Desaguadero y entró en La Paz en 1825, la División de los Valles se incorporó allí al Ejército Libertador. José Santos pudo continuar la carrera militar, o pudo emplearse en la enseñanza o en la burocracia. Nada de eso. Lo que hizo fue convertirse técnicamente en indio. Pidió una sayaña al Estado cerca al pueblo de Mohosa, en plena área que fue guerrillera; e ingresó en el ayllu Vilacha, parcialidad Urinsaya, como originario. Quizá se sintió frustrado viendo que en la flamante República se cumplía el vaticinio de uno de sus compañeros guerrilleros durante la lucha en los Valles: “Otros serán los que gocen los frutos del árbol de la libertad”.

Nunca había pensado publicar el *Diario*: Habitualmente lo leía a la gente contigua, curiosa por saber las muertes, heridas y averías de amigos y parientes en la guerrilla. Esta gente le indujo y urgió a que publicase el *Diario*. Finalmente José Santos accedió e hizo varias y obviamente fallidas gestiones. La última vez, en 1853, regresó de La Paz a su sayaña desalentado y enfermo. En aquel minúsculo rincón, en lo más escabroso y retirado del corazón de América, escribió: “Quedo con el consuelo de que en los siglos venideros (mi Diario) saldrá a luz, cuando no sea en este, y en todo el hemisferio americano”. Vaticinio increíble, que revela un poder intuitivo lindante con una descarga

premonitoria metapsíquica. El vaticinio se ha cumplido y el *Diario* de José Santos circula ahora por todo el mundo en edición internacional de Siglo XXI de México.

Y en eso consiste el magisterio historiográfico de José Santos Vargas: siguiendo el llamado de su “célula primordial del oficio”, se hace guerrillero para experimentar la historia guerrillera que iba a historiografiar, y en un puesto de los más peligrosos pues el tambor se denunciaba al enemigo por sí mismo luego, sabe renunciar a destinos fáciles pero desviatorios; y, finalmente, sabe hacer profecías.

Gabriel René-Moreno es un virtuoso en el manejo de los recursos documentales. Para los recursos publicados, su reconstrucción de los hechos del asesinato político de presos belcistas en el Loreto de La Paz la noche del 23 de octubre de 1861, y para los recursos inéditos, su reconstrucción de los acontecimientos precedentes al 25 de mayo de 1809 en Chuquisaca, son dos alardes de despliegue metodológico.

También allegó, organizó, y catalogó recursos documentales bolivianos o de interés boliviano a lo largo de toda su vida en Santiago de Chile, lugar de su residencia permanente desde 1855. Cuando la guerra del Pacífico, salió de Chile, dejando su colección en casa de un amigo ingeniero químico. Un incendio en esa casa alcanzó a su obra recolectora de 20 años que quedó casi totalmente consumida por el fuego.

Terminada la guerra no cesó hasta reemplazar todos los impresos que se habían destruido; los manuscritos eran obviamente irremplazables. Luego prosiguió con su faena hasta su muerte. La Biblioteca Boliviana de Gabriel René-Moreno, hoy en la Biblioteca Nacional de Bolivia, es la colección de libros; opúsculos, revistas, periódicos y sueltos bolivianos o relativos a Bolivia más completa que existe desde el siglo XVI hasta 1908.

Moreno es un maestro por su metodología historiográfica, por su ingente labor de recolector y catalogador, por su coraje ante el embate de la adversidad.

Agustín Saavedra, El Compañero, fue un indio de la comunidad qeshwa de Copavilque (provincia Yamparaez, Chuquisaca). Vivía obsesionado por la idea de obtener y propagar la fundación de escuelas indígenas. Puso en juego su propia estrategia: dejó la comunidad y se estableció en Sucre a fin de estar en comunicación con las autoridades. Para mantenerse trabajaba como hortelano. Dejó el traje indio y usó sombrero, saco, pantalón y zapatos atuendo astroso que fue consiguiendo en las casas donde trabajaba así como entre sus numerosos amigos: maestros, obreros, estudiantes. De los universitarios recibió y tomó el tratamiento de “Compañero”, y él lo extendió a todos, inclusive al Fiscal General de la República con quien tenía mucho que

hacer en sus gestiones. Naturalmente fue clasificado como “elemento comunista” por las autoridades del oficialismo. También naturalmente debía encontrarse y trabar amistad con Jaime Mendoza, senador nacional y protector general de los indios. Intermitentemente fue hortelano en la casa de Don Jaime. Y allí, por su extraordinaria vocación de historiógrafo, *El Compañero* se constituyó de hecho para nuestro adolescente Testigo en un maestro. Le hizo conocer relatos telúricos cuyos protagonistas eran montañas, pampas, torrentes, nevadas, lluvias, viento, sol, luna, estrellas, y otros relatos en que los protagonistas eran su propia gente y también la gente de la ciudad: prefectos, alcaldes, senadores, diputados, jefes de policía. *El Compañero* le hizo comprender sobre todo que aparte de la historiografía escrita, privilegiada, hay otra historiografía india solo hablada: historiografía reprimida, oprimida y frustrada.

Hay un par de notas comunes que ratifican aun más la condición magisterial de los citados.

Su “célula primordial del oficio” no era de cualquier condición, sino desarrollada en proporción excepcional. A partir de ella se hicieron historiógrafos por su propia decisión. Fueron autodidactos. El caso más extraordinario es el de José Santos. Toda su escuela fue la guerrilla misma.

Y en el manejo del lenguaje —que es la herramienta específica expresiva del historiógrafo para cumplir su oficio— fueron insignes maestros. Además de la “célula primordial del oficio” tenían el resorte automático de la fórmula cabal.

Mendoza, como corolario de sus estudios historiográfico-geopolíticos sobre la hoya platense de Bolivia, enarboló en 1926, como un estandarte, la fórmula “Pisar fuerte en el Chaco”. Estandarte para una cruzada de construcción pacífica, en todo caso. Mendoza preconizó incansablemente la necesidad de integrar efectivamente el Chaco a la soberanía boliviana haciendo de él lo que en lenguaje actual se diría un polo de desarrollo. El chauvinismo bélico asignó a la fórmula un sentido guerrista y hasta se la atribuyó al presidente Salamanca. Existe en el archivo de Mendoza una carta de Salamanca en la cual reconoce que Mendoza y no él es el autor de la fórmula.

Bartolomé sabía comunicar en el relato vida mágica a cualquier fruslería, y su resorte automático de la fórmula cabal identifica a los hambrientos de pan y de justicia en esta vida con una expresión clave: “los atribulados”.

José Santos, denota el destino ordinariamente fatal del guerrillero, diciendo no que la muerte los perseguía, sino que ellos perseguían a la muerte; “Todo era andar detrás de la muerte”. Y la topografía

vertical del territorio guerrillero de los Valles queda caracterizada diciendo simplemente: “El camino era como una raya en una pared”.

Moreno acuñó oraciones que sirven como reales consignas del historiógrafo: “Hay que escribir la historia en el reverso de los documentos”, “La bibliografía es fría como el hielo y dura como el diamante”.

El Compañero resumía así su metodología: “Allinta qhawaspa, allinta tapuspa, allinta uyarispa, tukuyta ñoqayachani”: “Mirando bien, averiguando bien, escuchando bien, llegó a saber todo”: resumen que define toda la metodología historiográfica, escrita o hablada.

Nuestro testigo mencionó hace poco en circunstancias parecidas a esta en que nos encontramos ahora, a los jóvenes como sus maestros, y ofreció explicar en otra oportunidad esta asección. Ahora la explicamos.

Los jóvenes investigadores bolivianos y no bolivianos con quienes tiene que compartir el ejercicio historiográfico en el Archivo y la Biblioteca Nacional de Bolivia son y serán hasta el final sus maestros, no a pesar de su juventud sino por su juventud. Ellos ni se dan cuenta de esto. Pero cuando, a diario, dialoga con ellos, quien aprende es él. Revive su propia juventud. Y aprende del entusiasmo sin desmayos de los jóvenes; de su optimismo, tan vital; de sus vacilaciones, porque el que nunca vacila es probablemente un atolondrado; de sus dudas, porque el que nunca las tiene será de seguro un farsante; de su alegría y de su tristeza que se equilibran milagrosamente. Le dan lecciones de vida, y la vida vale más que la historiografía.

La ventaja adicional de maestros como estos es que nunca se jubilan, y no hay ninguna norma burocrática mal hecha que los jubile. Son perennes.

Es que también es perenne —debe ser perenne— el aprendizaje del historiógrafo, como el de cualquier oficial. Lo alentador, lo fuerte, lo mágico del verdadero aprendizaje es que nunca termina y siempre tiene un amanecer que se estrena con un siempre renovado sol.

EL TEMA DE LA INVESTIGACIÓN HISTORIOGRÁFICA

El problema del tema en la historiografía y en el historiógrafo ha sido objeto de una consideración permanente para nuestro Testigo. Personalmente, él tomó temprano una solución un tanto inesperada y excepcional de la que hablamos adelante.

Este problema pone a prueba la capacidad del historiógrafo para sintonizar su obra con el deber ser y con el valer de la historiografía. ¿Qué tema elegir?

Nadie ignora que el tema preferido de la historiografía boliviana ha sido y es la política, y más concretamente la lucha por el poder político. Prácticamente todos los manuales de historiografía boliviana

pagan tributo a esta verdadera plaga de monoproducción, y su procedimiento es bien sencillo: seguir las alternativas de esa lucha a través de los sucesivos periodos presidenciales.

Como la lucha por el poder político en todas partes está siempre festoneada de toda clase de situaciones peyorativas que se mitigan o se agravan de acuerdo con el momento de la evolución histórica en cada caso; y como ese momento histórico en Bolivia ofrece las mismas características negativas que en otros casos similares, esta monoproducción historiográfica tenía necesariamente que conducir a conclusiones desastrosas en la valoración general del país. Directamente de ahí han nacido concepciones como las del pueblo enfermo. Es obvio el impacto que tales concepciones tenían que ocasionar en la conciencia colectiva, y hasta en el ánimo del observador externo. Es exactamente como si a uno le fueran administrando sistemáticamente a diario píldoras depresivas: tenía que producirse un fenómeno de depresión colectiva general.

Entre tanto, no existen en Bolivia monografías serias sobre temas imprescindibles de contrapeso, como el transporte, las comunicaciones, la industria, el comercio: temas estos relativos a los recursos vitales creados por el hombre. ¿Mas qué pasa con el hombre mismo, el ser humano? La historiografía boliviana tiene como protagonista exclusivo al macho adulto, parece escrita exclusivamente para machos adultos, mientras que de la humanidad boliviana están virtualmente ausentes en nuestra historiografía la mujer, el niño, el adolescente, el joven, sean criollos, cholos o indios. Y más aun están ausentes los medios naturales para la vida humana como el espacio físico, el clima, la salud. Las excepciones a esta monoproducción historiográfica —tales como los trabajos cuantitativos y cualitativamente admirables de Teresa Gisbert y José de Mesa sobre el arte en Bolivia— no hacen sino confirmar la regla.

Un tema actual insoslayable sería, por ejemplo, la crisis en Bolivia. ¿Está preparada la historiografía boliviana para ocupar el puesto que le corresponde en la eventualidad actual? ¿O es que el caso escapa a su competencia? ¿O es que ciertas emergencias nacionales carecen de dimensión historiográfica y por consiguiente la historiografía boliviana goza de inmunidad y de impunidad para con ellas?

La crisis económica de hoy no es ni mucho menos la primera de proporciones desastrosas en nuestra historia, desde la época prehispanica, pero no existe una monografía historiográfica sobre las crisis en Bolivia. No nos referirnos a los aspectos económicos de las crisis exclusivamente, sino, tanto o más, a las repercusiones sociales de las crisis. Esa monografía habría constituido la alícuota parte de la historiografía en uno de los grandes temas y problemas nacionales, y un esclarecimiento para emergencias como la que vivimos hoy.

Otro máximo tema boliviano se refiere a la especial situación geopolítica de Bolivia en el Continente, a sus recursos naturales estratégicos precisamente en esas fronteras, y a las experiencias desoladoras ocurridas, con esos recursos naturales.

Alguien, no en Bolivia ciertamente, ha hecho esta inquietante amonestación: “Quienes ignoran los hechos del pasado, están obligados a repetir esos mismos hechos en el futuro”.

En la hora de hoy mismo, no pueden ignorarse las denuncias intermitentes sobre avances fronterizos internacionales y recorridas de hitos. Recursos naturales y estratégicos están siempre presentes allí: azufre, litio, oro, monos, aves, lo que sea. Son casos incuestionables del presente. No siempre se trata de avances esporádicos y parciales sino de verdaderos asentamientos humanos procedentes de los países fronterizos, asentamientos, que andando el tiempo abren paso a la respectiva depredación. Es conocido el ardid de que el país depredador se vale en estos casos: sencillamente se proclama una república en el territorio respectivo.

Ese fue el caso de la República Independiente del Acre, Y la historiografía más reciente registra el otro caso de Enrique de Gandía, historiógrafo español nacionalizado argentino quien con ocasión de la guerra del Chaco literalmente clavó a Bolivia una puñalada por la espalda preconizando sobre la base de supuestos antecedentes étnicos e históricos, la creación de la República Independiente de Santa Cruz de la Sierra; el historiógrafo cruceño Plácido Molina Mostajo refutó adecuadamente a Gandía.

En 1927, Jaime Mendoza, sobre la base de datos historiográficos incuestionables aplicados a la geopolítica, hizo ver que Bolivia estaba en absoluta inferioridad de condiciones estratégicas para el caso de una guerra con el Paraguay por el territorio del Chaco Boreal; que era de urgencia premiosa iniciar un programa de colonización en ese territorio; que lo primordial para ello era la construcción de la carretera nacional troncal a la que denominó *Ruta Diagonal*; y que para evitar al país pérdidas desastrosas de recursos humanos y económicos sería necesario llegar a un arreglo transaccional con el Paraguay. El historiógrafo geopolítico no fue escuchado. Durante la guerra del Chaco el transporte de tropas y de apoyo logístico se hizo por el ferrocarril Uyuni-Villazón y por la carretera Villazón-Tarija-Chaco, que permitía a observadores argentinos contabilizar, literalmente, los convoyes bolivianos; el Chaco se perdió; la Ruta Diagonal está pendiente hasta ahora.

La experiencia de todo lo acontecido hasta hoy en el tema —es decir la advertencia que de la historia debía recoger la historiografía— permite afirmar que todas las fronteras internacionales de

Bolivia han sido conflictivas, y obliga además a advertir que siguen siendo conflictivas, y a pronosticar que seguirán siendo conflictivas indefinidamente.

No puede ser, pues, más obvia la importancia del tema historiográfico.

Que todas las fronteras internacionales de Bolivia seguirán siendo conflictivas es una profecía, y esto nos induce a volver al peligro del historiógrafo que se queda con la cabeza vuelta perdidamente hacia el pasado. Como parte importante en la novísima ciencia de la información, la historiografía y el método historiográfico tratan hoy cada vez más de buscar conexiones entre el pasado, el presente y el porvenir.

Reiteramos: en realidad el historiógrafo ha sido siempre medio yatiri, pero ahora se trata de sistematizar el avance. Spengler y Toynbee son casos elefantiásicos de la tendencia. Y Alexis de Tocqueville en 1840 hizo su famoso pronóstico de que “el punto de partida de estos dos países (Estados Unidos y Rusia) es diferente y sus recorridos son opuestos, mas parecen marcados por un oculto plan de la providencia para tener un día en sus manos cada uno de ellos los destinos de medio mundo”: solo faltaba (pero sería demasiado pedir) “y el espacio extraterrestre”.

Viniendo a Bolivia, Julio Méndez hizo en 1873 otro pronóstico extraordinario fundado sobre bases geopolíticas e historiográficas. Según Méndez, Bolivia está constituida por tres regiones geográficas “concurrentes”: el Pacífico, la hoya del Río de la Plata, y la hoya del río Amazonas, y “la historia de Bolivia es y tendrá que ser una rotación persiguiendo sus tres destinos”

Como el árbol está implícito en la semilla, en la profecía de Méndez está implícito todo un programa de desarrollo nacional y de política internacional. Los recientes planteamientos sobre desarrollo tripartito entre los Departamentos de La Paz, Beni y Pando representan una puesta en práctica de la profecía en su fase amazónica, por mucho que quienes alientan esos planteamientos no sepan nada de Julio Méndez y su pronóstico.

Según estos antecedentes, en el problema del tema la consideración principal sería la prioridad en los temas de la investigación. Esa prioridad tiene que establecerse por razones obvias: la investigación exige tiempo, esfuerzo y dinero, por una parte, y, por otra, no todos los temas tienen la misma importancia: por ejemplo el tema de la crisis o el de las fronteras nacionales expuestas a depredaciones internacionales tienen más importancia que el tema (que también se ha investigado en el Archivo Nacional de Bolivia) de la vajilla francesa y el bastón con puño de concha de Casimiro Olañeta.

Todavía hay otra cuestión: ¿Quién y con qué escala va a establecer las prioridades historiográficas nacionales? Nadie desde fuera del campo historiográfico puede establecerla; quienes deben establecer las prioridades son los historiógrafos mismos; y la escala, o unidad de medida, para las prioridades de los temas historiográficos no es otra que la importancia de los problemas nacionales mismos. Si los historiógrafos bolivianos obran de acuerdo con su propia conciencia de ética historiográfica, no pueden equivocarse.

LOS RECURSOS DOCUMENTALES

Finalmente, los recursos documentales constituyen quizás el máximo problema de la historiografía y del historiógrafo en Bolivia.

Sin recursos documentales no hay historiografía ni historiógrafos. Esto se sabe tanto, se repite tanto, y sin embargo se olvida más que se sabe y se repite. Nuestro Testigo aprendió el axioma muy temprano, y nunca lo ha olvidado.

Su primer encuentro con los recursos documentales acaeció también en el escritorio paterno, y esos recursos documentales no fueron otros que los del archivo personal de Jaime Mendoza. El adolescente comprobó entonces que sus manías de historiógrafo estaban seriamente complicadas con la aun peor manía del archivista que consiste en allegar todos los elementos posibles mediante los cuales se pueda curiosear, averiguar y comunicar. Esos elementos son los recursos documentales. En los recursos documentales paternos se ensayó, no por decir se ensañó, con todas las formas posibles de la ordenación y la clasificación, que son las operaciones básicas de esa disciplina.

Luego, como ayudante en las investigaciones historiográficas de Don Jaime, según lo relatado atrás, inició su frecuentación del Archivo Nacional de Bolivia y la Biblioteca Nacional de Bolivia, lo cual pronto le permitió familiarizarse con los recursos documentales tanto publicados como inéditos así como con las técnicas de su manejo. A decir verdad por entonces le seducía más que el aspecto historiográfico el aspecto detectivesco del caso. Se había propuesto ya diversos propios de investigación y trabajando sobre ellos encontró que el obstáculo peor y más frecuente era la escasez de los recursos documentales. A la larga vio claro que esta es la deficiencia más grave de la historiografía boliviana.

El encuentro definitivo de nuestro Testigo con los recursos documentales acaeció cuando por iniciativa de un esclarecido campeón cultural boliviano, Mario Estenssoro, se le designó Director del Archivo Nacional de Bolivia y de la Biblioteca Nacional de Bolivia.

Los recursos documentales en Bolivia están en situación de desastre nacional. Para el coloniaje la destrucción de recursos docu-

mentales estatales llega a un 85% de la existencia supuesta; para la República a un 60%. Para los recursos documentales no estatales (privados) la destrucción llega al 100% en el coloniaje; para la República no se cuenta con una base de cálculo adecuada pero presuntivamente la destrucción en los recursos privados es mucho mayor que en los recursos estatales del mismo período. Y el desastre no consiste solamente en la destrucción. Si los recursos documentales no están adecuadamente accesibilizados, o sea en condiciones de aprovechamiento total, es como si no existieran.

La Biblioteca Nacional de Bolivia se estableció en julio de 1825, antes aun que la República misma; y aunque en 1875 Gabriel René Moreno se adelantó a dar un grito de alerta sobre la calamitosa situación en que se encontraban las documentaciones estatales inéditas en Bolivia ese grito no despertó la atención de los historiógrafos, bibliógrafos, coleccionistas, ni gobernantes; la calamidad continuó agravándose, y apenas si en 1882 alguien que no tenía mayores vínculos con la historiografía, el diputado Demetrio Calvimonte, presentó un proyecto de ley relativo al problema del Chaco, para la explotación y estudio del establecimiento de puertos sobre el río Paraguay, y para “poner en orden y clasificar todos los documentos públicos de la República, coleccionando en sección especial los que directa o indirectamente se refieren a límites nacionales, departamentales o provinciales”.

Esta iniciativa fue el antecedente inmediato de la fundación del Archivo Nacional de Bolivia, y resulta claro que el *primum movens* no fue el resultado de consideraciones historiográficas y archivistas directas sino de la necesidad de política internacional, imperiosa y práctica, de contar con recursos documentales afirmativos para la soberanía nacional sobre sus fronteras internacionales, en este caso específico la frontera con el Paraguay. El Archivo Nacional de Bolivia fue establecido finalmente por ley de 18 de octubre de 1883.

El ingreso de nuestro Testigo en la Dirección del Archivo Nacional de Bolivia y de la Biblioteca Nacional de Bolivia fue el hito que definió la elección de su tema historiográfico: el tema de los recursos documentales bolivianos, en primer lugar los del Archivo Nacional de Bolivia inéditos y los de la Biblioteca Nacional de Bolivia (publicados).

Con el confiado optimismo de la juventud desde la Dirección del Archivo Nacional de Bolivia (inéditos) y los de la Biblioteca trató de poner en juego unos magníficos planes de desarrollo de ambos repositorios: gran edificio funcional, gran equipo de conservación y trabajo, gran adquisición de rebosantes fondos documentales y bibliográficos, gran personal, grandes recursos económicos: en suma, un gran despliegue de “lo grande en Bolivia”.

Hay un refrán mapochino que dice “Soñar no cuesta nada”; y en la *Vida es sueño* hay un monólogo tan hondo y tan ejemplarizador como el de Hamlet. Antes de un año, ante la impasibilidad del monstruo burocrático para el que no se le conmueve una uña ante la calamidad de los archivos y de las bibliotecas, por muy nacionales que sean, nuestro testigo, maniatado por la impotencia, podía concluir como Segismundo que “toda la vida es sueño / y los sueños, sueños son”.

Había, pues, que imponerse otro programa estratégico, uno que no demandase grandes dispendios. Los archivos y las bibliotecas tienen como razón de ser los recursos documentales, respectivamente, publicados y no publicados, y si estos recursos, reiteramos, no están convenientemente accesibilizados para que tengan dominio sobre ellos tanto el personal a cargo de esos repositorios como el público mismo, esos recursos documentales no pueden ser utilizados, no cumplen su *función social* para usar de la fórmula habitual.

Los medios de accesibilización de los recursos documentales son variados: los catálogos, las guías, las listas, los inventarios; según el propósito concreto a que responden. Los recursos documentales son como bosques intrincados, y los medios de accesibilización son como los derroteros gracias a los cuales se hace posible el avance en esos bosques, y a la vez se hace posible la utilización de todos los elementos útiles que uno vaya encontrando en su avance. Los derroteros, como es obvio, tienen que ser suficientes en cantidad y eficientes en calidad.

Según esto, el nuevo programa estratégico, de costo mínimo a aplicarse desde la Dirección del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia sería la producción de derroteros que tuviesen la máxima suficiencia y eficiencia. Esto es lo que se viene haciendo, y el programa, tan fácil de formular teóricamente como arduo de aplicar prácticamente, ha probado y sigue probando su eficacia, tanto nacionalmente como internacionalmente.

El Prof. Ruggiero Romano, autoridad internacional en historiografía económica, Director de Estudios de la Escuela de Altos estudios en Ciencias Sociales de Francia, en su carta de adhesión, desde París, 21 de noviembre de 1983, con motivo del centenario del Archivo Nacional de Bolivia, analiza en detalle los servicios que presta este plantel, y concluye:

No vacilo en afirmar que el Archivo Nacional de Bolivia es uno de los mejores archivos (y, proporcionalmente, el mejor) donde yo he trabajado. Y sin falsa modestia, puedo afirmar que este juicio es grandemente comparativo, porque en mi ya larga vida de investigador he trabajado

en archivos de Italia, Francia, Austria, España, Bélgica, Suiza, Polonia, Hungría, Argentina, Chile, Uruguay, Santo Domingo, Perú.

Los recursos documentales del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ya están accesibilizados. Pero el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia siguen constituyendo un problema. La hora de los edificios, los equipos, el personal, los recursos económicos, no puede tardar ya.

El Prof. Romano añade en su carta:

Acabo de decir todo lo bueno que pienso sobre este Archivo. Pero todo lo bueno exige que se diga todo lo mejor: ¿Y qué podría ser lo mejor en este caso? Un personal más numeroso: un edificio más apto para la función de acoger materiales tan especiales como la memoria histórica de todo un país: un equipo moderno (aparatos de reproducción, laboratorio de restauración, etcétera). En breve: hace falta que el Archivo Nacional de Bolivia pueda pasar de la *admirable* (subrayo otra vez) situación de servicio de hoy día, a una fase más estructurada, pero conservando el espíritu que Gunnar Mendoza ha sabido comunicar a esto que es su creación. No puedo concluir sino deseando que el Archivo Nacional de Bolivia tenga un crecimiento proporcional a las imponentes raíces que ya tienen. Pero un árbol —tan poderoso como sea por naturaleza— tiene necesidad de luz; de tierra, de agua; en suma, de cuidados.

El Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia constituyen un problema en cuya solución deben concurrir en cumplimiento de deberes elementales, ante todo el Estado, pero también debe concurrir el soporte solidario de las entidades por su propia naturaleza obligadas a brindar ese soporte, y, finalmente, debe concurrir la comunidad boliviana toda. Este plantel preserva la clave documental de esa comunidad, preserva su cédula de identidad nacional.

Y, según esto, hay una obvia relación lógica entre el Archivo Nacional de Bolivia y la Biblioteca Nacional de Bolivia, por una parte, y la Carrera de Historia de la UMSA, por otra. Por la gran acumulación de recursos documentales inéditos y publicados de ambos repositorios, y por las facilidades de accesibilidad que prestan para la investigación, ellos constituyen un laboratorio máximo para la puesta en práctica de trabajos de catedráticos y estudiantes de la Carrera de Historia, que por su parte es el único plantel de formación historiográfica universitaria en el país.

En esta conformidad, hace años que nuestro Testigo se permitió formular ante el Rectorado de la UMSA mediante un memorial la sugerencia de que se estudiaran los medios más adecuados para que tanto esos catedráticos como esos estudiantes, pero ante todo los es-

tudiantes por razones obvias, pudiesen contar con oportunidades de acudir a aquel laboratorio y realizar allí proyectos de incuestionable trascendencia para la clarificación de problemas de interés nacional.

Al presente, nos tomamos la libertad de renovar esta sugerencia. Somos conscientes de que el obstáculo económico es una barrera descorazonadora. Mas lo usual es hacer cargar los gastos que demanda cualesquiera iniciativas sobre los recursos fiscales exclusivamente, mientras en el mundo de hoy existen otras fuentes de financiamiento, internas y externas, incluyendo las fundaciones y las entidades internacionales de cooperación para el desarrollo cultural. De lo que se trata ante todo es de iniciar un estudio a fondo para desbrozar el camino hacia el objetivo propuesto.

CONCLUSIÓN

Muchos de los problemas bolivianos son, como se sabe, atribuibles al subdesarrollo, que es un buen chivo emisario para el caso. Los problemas de tipo institucional implícitos en este trabajo con referencia a la historiografía y al historiógrafo —por ejemplo el problema de la retribución y la absorción ocupacional— se deben en gran medida al subdesarrollo, mas al subdesarrollo considerado no solo en su nivel económico: el subdesarrollo del entendimiento y de la conciencia es peor que el subdesarrollo económico. La “falta de fondos” es un pretexto rutinario que usan los administradores públicos para justificar sus injustificables incongruencias en la valoración de toda la problemática nacional.

Pero el estudio de esas y las demás cuestiones comprendidas en el caso, y de sus posibles vías de solución, deben partir del entendimiento y la conciencia de los historiógrafos mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé 1964-1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (México DF: Imprenta Nuevo Mundo) 3 volúmenes, edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza.
- Braudel, Fernand 1976 *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (Nueva York: Harper & Row).
- Congreso Constitucional de Bolivia 1882 *Redactor de la Cámara de Diputados* (La Paz: Tipografía de La Tribuna) Vol. 1., 7 de agosto-6 de octubre.
- De Gandia, Enrique 1935 *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva república en Sud América* (Buenos Aires: s/d).
- De Santacruz Pachacuti Yamqui, Joan 1879 “Relación de antigüedades de este reyno del Perú” en Jiménez de la Espada,

- Marcos (ed.) *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello / Ministerio de Fomento).
- De Tocqueville, Alexis 1963 *La democracia en los Estados Unidos de América* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Hispanic American Historical Review 1984 “Carta del Dr. Meter J. Bakewell, Associate Editor, a Gunnar Mendoza L.” en *Hispanic American Historical Review* (Albuquerque, New Mexico) 24 de enero.
- Mendoza L., Gunnar 1954 *Gabriel René-Moreno, bibliógrafo boliviano* (Sucre: Universidad de San Francisco Xavier).
- Mendoza, Jaime 1924 *La Universidad de Charcas y la idea revolucionaria. Ensayo histórico* (Sucre: s/d).
- Mendoza, Jaime 1925 *El factor geográfico en la nacionalidad boliviana* (Sucre: Imprenta Bolívar).
- Mendoza, Jaime 1927 *La ruta atlántica* (Sucre: Imprenta Bolívar).
- Mendoza, Jaime 1935 *El Macizo Boliviano* (La Paz: Imprenta Arnó Hermanos).
- Molina Mostajo, Plácido 1936 *Observaciones y rectificaciones a la historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva República en Sudamérica* (La Paz: Imprenta y Litografía Urania).
- Moreno, Gabriel René 1886 *Anales de la prensa boliviana. Matanzas de Yáñez 1861-1862* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes).
- Moreno, Gabriel René 1896 *Últimos días coloniales en el Alto-Perú* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes).
- Moreno, Gabriel René 1901 “Juan Ramón Muñoz Cabrera o aventuras de un periodista en cinco repúblicas 1819-1869” en *Bolivia y Argentina. Notas biográficas y bibliográficas* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes).
- Vargas, José Santos 1982 *Diario de un comandante de la independencia Americana 1814-1825* (México DF: Siglo XXI).
- Waman Puma de Ayala, Felipe 1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno* (México DF: Siglo XXI) 3 vols.
- Winks, Robin W. 1970 *The Historian as Detective Essays on Evidence* (Nueva York: Harper Colophon Books).

Sergio Almaraz Paz

UN MINUTO ANTES DE LA MEDIANOCHE

LA VIOLENCIA EN BOLIVIA*

“Vale más perecer que odiar y temer; vale más perecer dos veces que hacerse odiar y temer, tal deberá ser un día la suprema máxima de toda sociedad organizada políticamente.”
Friedrich Nietzsche

COMO PREDIJO UNA CAMPESINA, después de cierto tiempo tendrían que flotar los cadáveres de los aduaneros que fueron arrojados al lago. “Si los han echado, aparecerán”, dijo. Todos los cuerpos han aparecido y la prensa ha tenido el tacto necesario para evitarnos una descripción horrenda. Los autores del crimen no han sido identificados, pero aun siéndolo no se ganaría mucho porque estamos ante un crimen colectivo: hombres que cobran represalias para limpiar antiguos vejámenes.

Los bolivianos vivimos estrujados por sangrientas contradicciones. Somos primitivos. Y en consecuencia brutales. Se dirá que los alemanes no son primitivos, pero tuvieron un Hitler y Belsen y Auschwitz.

La cuestión es diferente. Nuestro primitivismo responde a otros resortes porque somos un pueblo ofendido que empieza el camino de la venganza. Varios siglos de humillación inician su desborde, lo que condiciona un cambio de mentalidad en la masa boliviana sin que el signo colonial hubiese desaparecido. Esto es lo grave, seguimos sintiéndonos oprimidos y no imaginariamente como el dolor del amputado al que le duele el talón habiendo perdido la pierna.

* Almaraz Paz, Sergio 1964 “Un minuto antes de la medianoche: la violencia en Bolivia” en *Praxis* (La Paz) N° 3, diciembre, pp. 22-28.

El aduanero, el gendarme, el alcalde de pueblo, el dirigente sindical establecen una “autoridad” de pies descalzos sobre una indiada harapienta. Las fronteras entre pueblo y Estado siguen siendo las mismas. Hay heridas que no cesan de sangrar y en los últimos doce años no se han encontrado los coagulantes políticos y morales. Los dolores que en el pasado fueron mitigados por el adormecimiento feudal, hoy se los empieza a sentir por una mayor lucidez de la conciencia. Quedan los pies descalzos y los harapos, solo que para unos y otros ha llegado el tiempo de la venganza.

Hay muchos espectáculos repugnantes. Gendarmes que reprimen a buhoneras ateridas de frío que exponen sus baratijas en las esquinas.

El soberbio mestizo cumple órdenes de algún alcalde progresista que desea mostrar una ciudad de rostro limpio obligando al miserable a ocultar su vergüenza en la covacha del conventillo. Pero el hambriento tiene que comer, hacer críos y alimentarlos. La desarrapada birlocha sale a la calle a vender medias de nylon y pañuelitos baratos. No tiene libros de contabilidad ni mostrador de modo que es más fácil que caiga sobre ella la majestad del Estado que no se detiene en consideraciones sentimentales. La norma relativa a que el Estado es el poder que jamás retrocede (como el poder de Dios) vale inclusive para esos estados de pies descalzos, aunque, naturalmente, ese poder se hace patente para la birlocha contrabandista y no para el poderoso que se toma la molestia de aconsejarnos cómo debemos aprender a vivir. Con todo ello, el pequeño y heroico corazón de mujer se habrá endurecido un poco más. Tendrá que odiar, pues para los pobres el amor es debilidad y solamente un obstinado deseo de venganza puede valer algo en la dura lucha por la supervivencia.

Mario Rolón habla de una sociología de la pobreza. También habría que hablar de una antropología criminal de la política. Esto último es lo que quisiéramos hacer.

Todavía no comprendemos muchas cosas por ausencia de perspectivas mayores en la visión de los hechos. Hay violencia en el campo, en las minas, en las ciudades. Hay violencia en el gobierno, en la prensa, en la oposición. Se han borrado las diferencias entre política y violencia. Nuestras interpretaciones son inconexas. Los mineros son prinistas, los estudiantes falangistas, la prensa es venal. ¿Qué hay con que los mineros sean prinistas o comunistas? ¿El descubrimiento sirve para algo?

En el país ha tenido lugar una guerra campesina que no ha concluido; hay un precario cese de hostilidades. Los bandos encontrados se llaman Cliza, Ucureña, Laines, Jucumanis, Achacachi. Allí se prepara fríamente la aniquilación del caudillo enemigo. Los que fueron al Chaco recuerdan sus experiencias y las ponen al servicio de la

nueva faena. Las energías empleadas han revelado talentos militares. Se habla de Juárez, un campesino, que se burló elegantemente de un militar cuyas tropas quedaron embotelladas con una habilidosa maniobra táctica.

Muchas han sido las causas aparentes para precipitar la violencia en el campo, a veces fueron verdaderamente minúsculas. Un labriego cansado de las guardias obligatorias en la central rehuía su turno. Primero sufría la multa y después la paliza, tantas “arrobos” según la severidad de su jefe. (El latifundismo al legarnos su lenguaje se ha vengado; “una arrobada” para el afincado era una serie de diez palos.) Pero si ese mismo hombre dejaba de ser un mero infractor de normas disciplinarias, entonces su vida y la de los suyos estaba realmente en peligro. La ebria montonera ingresaba en la choza, tomaba a su hombre y en la próxima acequia dos disparos acababan con una vida sin que ningún tribunal hubiese dictado sentencia.

En esta guerra incoherente y sorda ha habido operaciones militares de diverso tamaño realizadas por campesinos y tropas regulares del Ejército. En las proximidades de Vila-Vila uno de los encuentros entre campesinos dio por resultado el exterminio de un centenar de hombres. Los detalles de la masacre solamente se supieron cuando las autoridades judiciales, presionadas por la opinión pública, se decidieron a efectuar la investigación.

Entre Cliza y Ucureña se construyeron trincheras, un sistema de fortificaciones y puestos de avanzada. Durante el día el laboreo agrícola era normal, pero a la caída de la noche se iniciaba el fuego de hostigamiento, los patrullajes, las tomas y retomas de objetivos “tácticos”. Los fusiles que debían defender la tierra cambiaron de dirección. Una verdad impenetrable mandaba que Cliza debía aniquilar Ucureña antes de que Ucureña aniquile a Cliza. Esa era la justificación del riesgo de muerte y la razón de ser del odio.

La lucha fue amplificándose hasta alcanzar todos los rincones cochabambinos. Un día Facundo Olmos volvía en jeep a su cuartel de Sacaba. En un camino vecinal recibió una descarga de ametralladoras de un grupo de campesinos que le habían preparado una emboscada. Ninguno de los agresores fue tomado preso y el que quedó algún tiempo detenido en la cárcel era justamente el único agredido que había logrado escapar con vida. Así terminó un nuevo crepúsculo, ensangrentado por la vida de Facundo, en una lucha tenebrosa y absurda.

Los procesos de liberación humana tienen larga gestación. Primero el colonizador impone su presencia por el terror. La caballería española sembró el espanto en Cajamarca. Millares de hombres empavorecidos ante el nuevo monstruo se rindieron; no tenían otra alternativa.

En una segunda fase el terror se troca por el temor perenne y penetrante. Los abuelos cuentan a los nietos historias escalofriantes. Ha nacido el mito de la invencibilidad del conquistador y la contraparte lógica: somos vencidos, y esa es nuestra condición. Pero el conquistador es inteligente o instintivo. En todas las regiones del mundo donde llegara el barbudo de rostro blanco las cosas se produjeron de modo más o menos parecido. Se dieron cuenta que un día el arcabuz y la caballería a fuerza de ser conocidos perderían su eficacia, aun la misma religión seguiría esta suerte. Entonces se alentó la disensión interna. Las tensiones entre los conquistadores y conquistados se sustituyeron por la lucha abierta entre las tribus de modo que el odio cayera sobre las cabezas de los oprimidos.

Cuando estuvieron a punto de nacer las nuevas repúblicas americanas los indios continuaban divididos. Algunos combatían con las guerrillas, otros permanecían fieles al rey. Con la República no llegó la liberación. Es cierto que ahora son dueños de la tierra y que patrón, corregidor y mayordomo han desaparecido, pero hay unas ansias acumuladas en el corazón que no habrán de satisfacerse con un pedazo de tierra ni unos gestos más de generosidad. Siglos de humillación y miseria han abierto un abismo que no desaparecerá de un día para otro. La liberación está produciéndose en un lento proceso de la historia, todo lo que se debe esperar es que no sea demasiado sangrienta. El proceso debe ser inducido con extremo cuidado, evitando las imbecilidades cometidas hasta el presente. Las grietas políticas en la cúpula, por insignificantes que sean, producen movimientos sísmicos tremendos en la base. Esta es una curiosa contradicción entre la geología y la sociedad humana. Los movimientos relativamente leves en las profundidades de la corteza terrestre estremecen dolorosamente en la superficie.

En las comunidades humanas que están en rápido cambio, los movimientos superestructurales adquieren tal importancia que pueden degenerar y aun paralizar todo el proceso. Este sería el primer círculo. En los momentos de transformación social el papel del dirigente cobra excepcional importancia y en consecuencia su responsabilidad se duplica. Puede haber cosas tan minúsculas como las rivalidades de dos ministros (sin que por ello dejen de beber cordialmente e intercambiar amabilidades); pero abajo se habrá producido la catástrofe. Uno enviará dinero; el otro, armas. Se organizarán equipos de agitadores, espías y provocadores. Dirán que Pedro es un miserable, enemigo de la revolución. Los otros sostendrán que el traidor es Pablo.

Uno de ellos tiene que ser eliminado, aunque son la misma vida, el mismo corazón ardiente, el mismo niño de treinta años. Pero Pedro y Pablo se toman en serio, llegan a odiarse sin saber exactamente por

qué. La simiente venenosa está demasiado lejana (o próxima, tanto, que se puede hablar con ella), que todo tiende a desorientar. Mientras uno de ellos cae, el juego de los ministros prosigue con la serena parsimonia del buen jugador, una de cuyas reglas es la de saber perder. La tragedia consiste únicamente en que en política los hombres ocupan el lugar de los naipes.

Pero llegará el momento, el más triste de todos: el limpio corazón se habrá manchado definitivamente. La sangre del hermano muerto, el frío del fusil en las manos y el tiro seco en la noche; habrán descubierto una verdad monstruosa: el poder importa en sí mismo; todos los medios son lícitos para conquistarlo y retenerlo; el poder está sobre todas las demás cosas que pueden dar satisfacción a la vida humana. Pedro y Facundo ya no se esforzarán por servir una causa política al precio de su propia vida, desearán más tierras, más dinero para emborrachar a su gente, más mujeres para complacer su vanidad de caudillos recién nacidos. Aprenderán a decir “mi gente”, y los jefes políticos y los ministros y los burócratas responderán “querido Facundo, ven con tu gente”.

En el segundo círculo, el caudillo más o menos degenerado hará las cosas por su cuenta, sin que por ello los resultados sean mejores o peores que cuando trabajaba por cuenta ajena. La lección ha sido aprendida. Para tener medios materiales hay que tener poder político, con el poder político se tiene más dinero, el poder trae más poder; lo mismo para Rockefeller que para Facundo.

Si el hombre se degenera, la historia se degenera con él. He ahí el tercer círculo. Hay quienes se consuelan con mentirillas filosóficas según las cuales un medio dado no es capaz de generar nada que esté más allá de su propia mediación. Según este empirismo somos bárbaros y tenemos que seguir siéndolo hasta el fin de nuestros días. Este criterio no admite cambios esenciales. La Revolución Boliviana tiene que tener sus Pedros y Facundos, degenerados ellos mismos y degenerando su propia historia.

Pero una revolución atraviesa sus períodos de podredumbre y puritanismo entre los que fluctúan los avances y retrocesos. El fermento contrarrevolucionario está esencialmente dentro y oculto en los pliegues de la revolución. Además hay una constante capilaridad que permite la comunicación de lo externo con lo interno. No basta conquistar el poder para garantizar el avance porque desde el poder también es posible retroceder. Cuando se llega a este punto, las masas están desilusionadas y la ira que en otro tiempo las ayudó a triunfar empieza a volverse sobre ellas mismas en una impotencia jadeante que busca un blanco para descargar el golpe devastador. Entonces se emplea la represión o el soborno. El reformista teme la

represión a la que llega en último trance y generalmente por miedo. La represión de los débiles es la más temible porque sus ejecutores están muy cerca de perder la cabeza y solamente es aplicada cuando la fórmula “que los caudillejos hagan de las suyas”, a cambio de continuar proporcionando apoyo político, ya no es posible ni aritmética ni políticamente. (Es posible sobornar a centenares pero es imposible tratándose de millares).

La violencia boliviana es todavía política, pero está acercándose a un punto en el que es muy difícil distinguir el bandidaje de la lucha política. El móvil individual se confunde con la necesidad colectiva. La naturaleza del problema debe examinarse en la horizontalidad y en su profundidad temporal. Las luchas mineras, que han sido y son crueles, continúan siendo políticas y a pesar de su crueldad no han perdido cierto rasgo de dignidad. Pero hay episodios que tienen lugar en medio de una niebla envenenada que se cuele por todos los resquicios. La radio, la prensa y otros medios de comunicación de masas han creado un nuevo estilo de velada perversidad propia de seres poco imaginativos que degradan el mismo insulto.

La violencia ya tiene sus muertos, aunque estamos en los primeros eslabones de una cadena que infelizmente debemos suponerla larga. Hay muchos muertos, pero son los primeros. Estos son los “sin razón” porque no murieron en combate contra el enemigo, simplemente fueron víctimas de una madre que mata a los que dio el ser.

No pasan muchas semanas de la aparición de la guerrilla. No importa cuál fuese la ideología de un hombre que coge el fusil, se pierde en la selva y acecha con los nervios tensos el paso de su enemigo. Antes que la ideología está el fusil, antes que “ponerse” a pensar en la vida está la resolución de matar. He aquí el nuevo fenómeno. Su origen está demasiado próximo y se lo puede definir en pocas líneas. A un hacendado cruceño se le destruyó la casa y se le robó el ganado. Se cometieron muchas depredaciones contra este hombre y otros como él. Los instigadores, familiarizados con la violencia como el medio más expedito de la política, emplearon su poder hasta inducir la reacción que habría de producirse un día. El hacendado reaccionó de acuerdo con su ambiente en el que la condición del hombre se identifica con la del macho. Llevado más por la desesperación que por consideraciones políticas, armó a sus peones e inició la represalia. Y la proyección tuvo lugar: la agresión había sido cometida por un hombre que pertenecía y servía a un gobierno, en consecuencia, la acción se volcó contra el gobierno dándose así el paso de lo inferior a lo superior, de lo personal a lo impersonal.

El pronóstico sobre el movimiento guerrillero no es precisamente necesario para el examen de la violencia en Bolivia. Basta con el

hecho. Nacieron guerrillas bajo determinadas condiciones, son estas las que importan y no aquellas. Sostenemos que la violencia tiene esencialmente móviles políticos. (Esta calificación es temerariamente superficial y en último análisis no conduce a nada). Hablamos de motivaciones políticas solamente para establecer diferencias con el pistolero. Partiendo de esta premisa nos encontramos ante cuestiones desconcertantes y que no hay más remedio que formularlas utilizando la interrogación. ¿Cómo puede haber guerrillas después de doce años de Revolución? ¿Estos guerrilleros constituyen una expresión pura y simple de contrarrevolución? ¿En las actuales condiciones qué valores tienen los términos revolución y contrarrevolución?

La violencia en Bolivia está agazapada esperando el momento del salto que será sobre el vacío. Las milicias privadas, el ardor irreflexivo de los dirigentes sindicales, la incitación abierta de la oposición a emplear la violencia, ese estado de permanente “tour de force” de los sectores políticos y el gobierno, son las semillas dispersas que empezaron a germinar. Ojalá los acontecimientos tomen un rumbo distinto que nos impida sentir el sabor amargo del terrible fruto.

Nuestra política es primitiva. No podía ser de otro modo tratándose de América. Ese primitivismo puede ser la fuente de energías de inconmensurable potencia destructiva o la barricada limpia contra la degradación de un pueblo. Somos más peligrosos que los argentinos de origen italiano o los chilenos suavizados por los olores marinos. No es necesario buscar una medida de la nobleza de un pueblo en su aptitud para tomar el fusil. Es cierto que hay momentos en la vida de un pueblo en que un fusil es más importante que toda la sabiduría del mundo. Pero la dignidad no se puede medir en términos de muerte. Thomas Mann decía que la enfermedad nos hacía enrojecer de vergüenza y que la muerte era una potencia ante la cual había que andar de puntillas. Dignidad y muerte son conceptos no equiparables porque el hombre que muere, muere simplemente. Y es muy poco probable que su último instante lo pierda en reflexiones éticas. El dolor y el sufrimiento son más fuertes porque ensamblan la condición primaria del animal y los hombres somos buenos animales, criaturas de Dios, dotados de una admirable capacidad de destrucción.

En política es necesario apartarse del optimismo y del pesimismo en tanto ambivalentes anuladoras del juicio objetivo. Tenemos una Revolución que no es de las mejores ni está entre las peores. Lo que conturba es que al término de un decenio, cuando las aguas de nuestra historia debían desplazarse por cauces menos accidentados, surjan estallidos que pueden desquiciar un proceso hasta revertirlo al punto de partida.

Si la violencia es un pozo profundo del que para salir hay que hacer un relleno de vidas, los bolivianos estamos acercándonos peligrosamente a la negra boca. La decisión puede ser todavía tomada, pero comprendiendo que el tiempo en su incesante fuga se lleva la vida junto a la oportunidad. Un minuto puede ser más importante que una década. En un instante puede destruirse el trabajo de generaciones. No queda mucho tiempo.

Oscar Zapata Zegada

POMPILIO GUERRERO

EL HOMBRE QUE DESAFIÓ A LA STANDARD OIL*

“... Y si hay que hundir las manos en las cenizas del pasado, será para sacar algo de él que sirva para hoy y mañana”.
Sergio Almaraz (1964)

SI SE SUMERGIERAN LAS MANOS en esas cenizas que quedan como residuo del célebre proceso que siguió el Estado a la empresa Standard Oil of Bolivia, entre millares de hojas conteniendo alegatos y defensas, pruebas y argumentos jurídicos aportados por las partes en disputa; piezas que fueran andamio del proceso que conmovió América, se encontraría el nombre de uno de los actores más importantes perdido en la hojarasca, sin llamar la atención, como si a la sombra de la justicia proyectárase menguado su nombre. Pompilio Guerrero, el hombre que desafió a la Standard Oil desde el oscuro puesto de jefe de resguardo de Fortín Campero.

Nada supo él de las intervenciones de Abel Iturralde o la historia de la triunfal empresa. Reducíase su experiencia a lo visto allí en Fortín Campero y campamentos alledaños. La conciencia del deber y una actitud de consecuente probidad fueron su única guía para juzgar los actos de la empresa. Vio con asombro y entusiasmo los monstruos mecánicos que, retorciéndose en tierra y herrumbre, rastreaban hambrientos la tortuosa ruta donde el oro negro jugaba el escondite, y sintió entusiasmo por aquella obra que insinuaba progreso, pero su terca

* Zapata Zegada, Oscar 1964 “Pompilio Guerrero. El hombre que desafió a la Standard Oil” en *Praxis* (La Paz) N° 2, julio, pp. 91-103.

voluntad le hizo ver el fraude al descubrir la hipocresía y el soborno. Él mismo hubo de elegir entre las dos caras que el dinero ofrece a la conciencia; y su elección fue digna y desinteresada, en el más puro sentido que tiene esta palabra.

¿Cómo imaginar mayor desproporción de fuerzas? Un jefe de resguardo del último rincón de un país pequeño, frente a los intereses faraónicos de los Rockefeller, erguidos sobre torres petroleras de tierras convertidas en provincias suyas y guarnecidas por la sabiduría de una centenaria moral de comerciantes y una fe de corsarios, elevadas a dignidad de convivencia humana y estilo político universalmente reverenciados.

En el duelo no le acompañaría siquiera la solidaridad de sus conciudadanos, porque el país —agradecido a la Standard— era impermeable a la duda. ¿Acaso ahora no se hacía realidad ese eterno sueño de los gobernantes bolivianos? Los capitales extranjeros llegaban al país dando oportunidades de trabajo y lucro, insuflando a la nación la energía de la industrialización que en las mentes sencillas de nuestros patriarcas adquiriría formas de calles pavimentadas, hospitales luminosos y escuelas bañadas de sol, donde era recuerdo de tiempo pasado el hambre crónica y la miseria colectiva.

Verdad es que habíase sufrido chascos vergonzosos y sangrientos en el empeño de atraer capitales y estos exigían mucho y no llegaban nunca. Pocos años antes de la concesión a favor de la Richmond Levering, se descubrió el contrabando del alcohol. Famoso peculado de Patiño que hizo tronar en el Parlamento, como una maldición, aquella amenaza de Tejada Sorzano al Presidente, al sentenciar que su gobierno caería al estruendo de las 80.000 latas de alcohol introducidas de contrabando por la empresa minera.

Probable es que quienes autorizaron las concesiones petroleras, y que con censurable diligencia olvidaron las limitaciones legales que impedían la concertación de tan magnánimos acuerdos como los estipulados con la Richmond y la Standard, no pensaron que la historia de las 80.000 latas de alcohol sería superada con multiplicado estruendo.

Y es natural que tal idea no ensombreciera el optimismo de los hombres públicos, porque como se lo dirían a Pompilio Guerrero, “la Standard es una empresa seria, multimillonaria y es incapaz de enturbiarse en un peculado”. Además de ser convicción boliviana, aún hoy, que el engaño, la mentira y la doblez son hierbas que florecen en el clima duro y difícil del Altiplano, pero que no se dan en Chicago o Manhattan, donde los hombres son puntuales, serios y honestos, pulcros y religiosos. Siendo justamente esta moral, el secreto del éxito que acompaña sus negocios, como premio divino recibido en dividendos.

Pompilio Guerrero, a su modo, también creyó en la Standard. Adiestraría personal boliviano en faenas tan difíciles como la explotación de hidrocarburos, y dicha explotación produciría indudable beneficio a este país de riquezas vírgenes y prodigiosos recursos.

Tuvo oportunidad de conocer los campamentos a los cuales se habían trasladado ingenieros de rubios cabellos y nombres exóticos, trayendo enormes camiones, tractores e implementos mecánicos de diabólico ingenio.

Sintió cerca aquel poder. Suficientemente cerca para saber que tenía una mano generosa, dadivosa, casi femenina, pero también fauces sanguinolentas, crueles, despiadadas... A su libre albedrío quedó escoger la caería o retar al monstruo con las fatales consecuencias que esta osadía llevaba implícita. Su silencio tenía un precio que lo pagarían sin regateos, y que él, rodeado de la admiración y el respeto de la sociedad, podría disfrutarlo sin temores. Su desafío en cambio solo ofrecía sinsabores, odio, persecución y peligro. Mas él prefirió ese peligro, como llamado por algún recóndito vigilante que cubría la guardia de su conciencia, que fue en el momento culminante, expresión de la ultrajada conciencia boliviana.

El 28 de febrero de 1920, el Presidente Gutiérrez Guerra y su Ministro de Industria Careaga Lanza, firmaron una Resolución Suprema autorizando la concesión de un millón de hectáreas en favor de la Richmond Levering C. de Nueva York, para que en sociedad con el Estado, explotaran petróleo en Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca. Resolución que fue tachada por Abel Iturralde de ilegal, pues violaba el Art. 5º de la Ley de Organización Política del Estado al no haber sido sancionada en Consejo de Ministros, y porque además entraba en pugna con la Ley de 12 de diciembre de 1916 que decretó la reserva fiscal de yacimientos petrolíferos.

El tiempo se encargó de demostrar que la Richmond era en sí un *bluff*, pues detrás de ella, pronto aparecieron las garras de la Standard Oil, que en 1921 anunciaba al gobierno haber adquirido las concesiones otorgadas en favor de Richmond.

Hábiles abogados prepararon la documentación que más tarde convertiríase en credencial de impunidad, y la empresa se estableció triunfalmente en las áreas de la concesión que a la sazón se habían duplicado, gracias a los recursos inagotables que en las negociaciones la empresa puso en práctica.

El año 1925 Pompilio Guerrero, instalado en rústica cabaña revisaba papeles de su archivo, anotando y ordenando la documentación en que constaban autorizaciones aduaneras, pólizas e informes. Sentía cierta molestia de que esa casucha, que era oficina, comedor y dormitorio, simbolizara la soberanía del Estado, y que desde allí,

pretendiera controlar el dominio de una empresa omnipotente que marchaba con la precisión de un mecanismo de reloj.

Hubiera querido tener una máquina de escribir como las que usaban en las oficinas de la Standard, papel carbónico y unos dos archivadores. Así no pasaría la incomodidad de coser y descoser papeles con un hilo, que quebrándose entre sus manos, daba a su oficio ese aire doméstico que tanto disgusto le ocasionaba.

Descosió cuidadosamente un legajo de papeles, separando una nota que necesitaba para mostrar en sus inspecciones, pero antes, como él decía: sacaría una copia “por si acaso”.

Era la hora en que se hace imposible seguir viviendo sin sumergir un momento el cuerpo en las sosegadoras aguas del río, ya que sueño y sudor se confabulan para quemar los ojos, en tanto miles de bichos pujan por achicharrar la piel en su cotidiano y urticante ataque. Bajó hacia el río, encontrando en el camino a don Sebastián que le ofreció convidarle un caldillo de sábalo que su mujer había preparado. Conversando con algún amigo más matarían la velada.

De regreso, Pompilio aceptó la invitación. En la mesa, con el maestro de escuela y Sebastián hablaron de las cosas que usualmente formaban tema común de conversación y naturalmente de la Standard. Pompilio había dejado vagar sus curiosos ojos, descubriendo en la vela que les iluminaba la imagen de una virgen. Era una vela argentina —seguramente de primera comunión— que alumbraba aquella especie de bíblico reparto, como si derramara gruesas lágrimas compadecida por la soledad y abandono de esas pobres gentes.

El maestro de escuela refería en ese momento algo que quitaría el sueño de Pompilio: estando en la banda argentina, oyó referir a un amigo suyo que un tal Arias decía saber que la Standard realizaba misteriosos trabajos empleando exclusivamente personal extranjero y cerrando todo acceso al personal argentino. Supo además —el maestro— por conversación con uno de los serenos de Bermejo, que en la banda boliviana un peón fue despedido del trabajo al sorprender en plena faena un grupo extranjero a las 8 de la noche en un sendero alejado. El hombre era lo bastante tonto como para no darse cuenta de otra cosa que haber ocasionado el enojo involuntario de sus jefes.

Pompilio Guerrero pensó durante toda la noche en aquella extraña referencia, que además de insólita ofrecía visos de apasionante intriga. Sin embargo de atribuir leyenda semejante a la imaginación novelesca propia de personas que tienen escaso contacto social, quedó pendiente en su pensamiento la posibilidad de que la empresa empleara ciertos procedimientos técnicos que no deseaba descubrir a personas ajenas, por temor a que estos fueran utilizados contra el provecho de la Standard. Aún preocupado por estas reflexiones —días

después— luego del fatigoso viaje hasta Bermejo, traspuso las oficinas en busca del superintendente Mr. Talidy.

Si un hombre pudiera convertirse en emblema de algo, ese hombre era Mr. Talidy, especie de Standard Oil hecha carne. Materia y espíritu de la empresa en su truncada aventura, allí en el confín sud boliviano, encontraban expresión viviente en él. Su recia complexión atlética de jungla virgen le permitía resistir epicúreos arrebatos en la medianoche de veladas salvajes. Vigoroso y sonrosado parecía un sibarita tejano trasladado, en tren de estimulante aventura para sus nervios, hacia la frenética lujuria del infierno verde. Unas veces era exquisito como podría serlo un virtuoso de las bellas artes, en tanto que en otras: glotón, sensual y bebedor; recordaba un Rasputín en su más loco desvarío.

Para Pompilio Guerrero, hoy en la oficina del superintendente, este simulaba un Atila domesticado y amable. Se le ocurrió pensar que el hermetismo proverbial de la Standard tenía algo de incongruente con la melosa amabilidad que solían derrochar en determinadas ocasiones. Ahora por ejemplo, que el superintendente pedía a Pompilio hiciera uso de la autorización, hace tiempo concedida, para que sacara del aprovisionamiento mercaderías o víveres que necesitase en Fortín Campero; pues bien enterados estaban que la remesa con su sueldo habíase demorado más de lo tolerable.

Tratando asuntos de rutina, el superintendente informó que pasarían petróleo a sus campamentos de Argentina en un camión tanque y que él debía autorizar el despacho. Pompilio Guerrero se alegró mucho de saber que ya estaban extrayendo petróleo en Bermejo, pero le aclaró el superintendente que no se trataba de petróleo extraído de pozos en explotación, sino simplemente de una muestra que debía ser analizada.

“Falta mucho, mucho para que nuestros pozos produzcan petróleo”, afirmó Talidy, repitiendo la letanía que Pompilio escuchara muchas veces de sus labios.

Le entregaron la autorización para que firmara. Cortés modo de ahorrarle trabajo, proporcionando a los documentos el decoro que una máquina de escribir sabe darles. Decía así:

Pompilio Guerrero, Jefe de Aduana Nacional de Fortín Campero, certifica: Que The Standard Oil Company of Bolivia está exportando petróleo de la mina Bermejo N° 2, Bolivia, a la República Argentina.

Fortín Campero, noviembre 20 de 1925.

Fdo. Pompilio Guerrero. Jefe de Aduana

Miró con recelo el papel, le disgustó firmarlo. No sabía por qué. Tal vez en razón de no haberlo redactado él mismo, pero estaba en regla.

El superintendente esbozó una sonrisa de satisfacción y palmeó la espalda del Jefe de Aduana: “El lema de la Standard: *every paper is top secret, except toilet paper*¹, es muy sabio, muy sabio”, dijo con una amplia carcajada, mientras guardaba en el cajón de su escritorio el recibo firmado por Pompilio Guerrero.

Meses más tarde, estando de inspección, se encontró con un buen amigo argentino, que era empleado de aduana como él. Aseguró agradecido que la Standard era empresa generosa; que le ayudaba en cualquier ocasión para cumplir su trabajo cooperándolo desinteresadamente. De tiempo en tiempo el debía hacer viajes hasta Agua Blanca, a cuyo objeto la empresa le enviaba la mejor mula ensillada, esperándolo al final de la jornada, con un verdadero banquete en el campamento. Refirió que estos viajes los hacía temporalmente para controlar la pasada de petróleo boliviano.

Al llegar a este punto la revelación del argentino, encontró eco en la violenta ira con que Pompilio Guerrero obligó a repetir y ratificar aquello.

¡De modo que la Standard está explotando petróleo boliviano y exportándolo a Argentina sin conocimiento de las autoridades de Bolivia! Rugió ciego de cólera.

Este era un proceder canalla, humillante y vil. Una maquinación con que la Standard, en el meridiano de su ambición misantrópica, desafiaba el orgullo y la necesidad de un país que había creído ingenuamente en sus propósitos de lucro honesto y legal. Era a la vez intimidación y amenaza. Comienzo de una política fraudulenta en que la soberanía de Bolivia sería sacrificada para convertir a la nación en tributario esclavo de la corona imperial de intereses extranjeros. ¡Era una agresión!

El aduanero argentino temió haber soltado la lengua más de lo prudente, insinuó no comentar la conversación, pues era peligroso para ambos que la empresa se disgustase por la revelación, la cual había surgido en el entendido de que las autoridades bolivianas estaban al tanto del asunto.

Inquirido por mayores detalles, declaró no saber con qué procedimientos se lograba hacer pasar el petróleo boliviano hacía los pozos de Agua Blanca; pero le habían indicado que era un bombeo natural, favorecido por la presencia de gases a alta presión en la zona boliviana.

Pompilio Guerrero exigió enérgicamente una explicación de la Standard. En una entrevista con el superintendente, preguntó desde cuándo estaban exportando petróleo boliviano y en qué cantidad. Mr.

1 Todos los papeles son secretos, menos el papel higiénico.

Tadily le respondió con cinismo: “Absolutamente nada, para explotar petróleo falta todavía mucho tiempo, mucho tiempo...”.

Con aire paternal explicó lo mucho que la Standard estaba haciendo porque Bolivia entrara al cauce del progreso... Ellos necesitaban la cooperación de hombres patriotas como él, que sabían cumplir su deber con decisión y valentía. Explicó cuántos ciudadanos importantes del país habían colaborado en este patriótico empeño; en el cual ellos —los “gringos”— sintiéndose más bolivianos que el que más, daban decidido empuje. Abundó en ejemplos de la prosperidad que trae el petróleo cuando se dedica el alma a esta vocación y aseguró que hombres públicos de gran relieve prefirieron abandonar los halagos de una magistratura para aceptar un sitio, aunque fuera modesto, en una empresa petrolera... Aquí en Bolivia había incomprensión, ausencia cooperadora a empeño tan altruista. Pero subrayó, con convicción, que aquellos que se ponían frente al progreso que significaba el establecimiento de esta industria, serían aplastados porque la empresa tenía recursos poderosos y amigos influyentes... “Para explotar petróleo falta todavía mucho tiempo, mucho tiempo...”, concluyó masticando cada palabra.

Después de escuchar con paciencia, Guerrero declaró formalmente que, como autoridad del gobierno boliviano, no se encontraba satisfecho con las explicaciones del superintendente; que él consideraba que la Standard Oil estaba cometiendo un *hecho clandestino* y que pediría la investigación formal. Se retiró sin añadir otro comentario.

Esa noche, ardieron las luces en las oficinas de la Standard hasta entrada la madrugada. Un alto funcionario de la empresa viajó al siguiente día a La paz y otro a Buenos Aires. El desigual combate había comenzado.

Pompilio Guerrero necesitaba una prueba evidente y tangible para demostrar el hecho clandestino, pues no podía contar con la testificación del aduanero argentino que no estaba dispuesto a arriesgar su tranquilidad y su puesto para declarar en contra de la Standard Oil.

Ahora cobraban significación en su mente ciertos hechos, se explicó la trampa que le habían tendido haciéndole firmar ese certificado en que con vaguedad estúpida se hablaba de “que se está exportando petróleo de la mina Bermejo N° 2...”. Comprendió el significado de la carcajada que acompañó la frase sacramental: *every paper is top secret, except toilet paper*.

Recurrió en demanda de quien conociera el sitio en que sorprendió el sereno despedido por la empresa, los misteriosos trabajos de que habló el maestro de escuela. Le dieron referencias valiosas y una tarde de 1926 encontró en un sendero ya cubierto de maleza ciertas muestras de trajín humano que delataban un rastro prometedor.

Burlando la vigencia de que era objeto por la gente de la Standard, logró ubicar un promontorio bajo el cual se escondía la cañería de un oleoducto. Era el oleoducto construido entre Bermejo y Agua Blanca con el fin de trasladar petróleo boliviano hasta territorio argentino.

Con evidencias suficientes para probar la legitimidad de su denuncia, desde Fortín Campero escribió un informe detallado al Director General de Aduanas en que acusaba a la Standard Oil de haber tendido un oleoducto clandestino para evadir impuestos por las concesiones otorgadas en territorio boliviano y según las cuales, el gobierno tenía derecho a percibir patentes de 10 centavos por hectárea desde el primer año en que la empresa explotara las riquezas petrolíferas.

Tenía pruebas contundentes para la acción del Estado en juicio por defraudación de impuestos y violación de la soberanía territorial; recordaba que la empresa mantenía negando haber entrado a la etapa de explotación.

La acusación era temeraria y temerario el acusador. Como si en su actitud reviviera aquella frase de Emilio Zola en su heroico *Yo acusado*: “Puesto que han tenido esa osadía, yo también seré osado”.

Quince días más tarde, se presentó en Fortín Campero el Dr. Ernesto Aguirre, llevando consigo un oficio del Director General de Aduanas. Pompilio Guerrero vio al recién llegado en la seguridad de que había sido destacado para investigar las denuncias y no supo si interrogar primero o leer el oficio de que este era portador.

Desgarró el sobre y se quedó perplejo al ver el lacónico texto conteniendo esta atronadora orden: “*Entregue en el día* el resguardo al señor Aguirre”. Firmaba el Director General de Aduanas.

No indicaban su nuevo destino, ni señalaban el motivo causal del evidente despido. La nota era una sola frase que hablaba del cargo, mas no de él, como si a partir de la fecha en que su puño firmó la temeraria denuncia, hubieran dejado de contarle en el mundo de los vivos.

Quedó aún la esperanza de no haberse expresado claramente en el informe remitido al Director General de Aduanas, de haber cometido algún error que lo hacía pasible a tan rudo castigo y decidió averiguar hasta donde fuera posible. Presumía que en La Paz, alguien habría de escucharle y darle la razón.

Era en aquel tiempo Director General de Aduanas Williams Magowan, que lo recibió después de larga y nerviosa espera. Recalcó disponer poco tiempo, deseando ser obsequiado con la brevedad de la entrevista, pues debía tratar importantes asuntos de Estado que esperaban por él.

Apasionadamente explicó Pompilio Guerrero el carácter de la denuncia, hecha en el marco de sus atribuciones como jefe de resguardo

de Fortín Campero; teniendo pruebas que podía exhibirlas si alguien tomábase la molestia de trasladarse con él hasta Bermejo. Agregó que eso decía en su informe y que si hubiera cometido error de procedimiento, enmendaría prestando información verbal a la autoridad que fuera competente para conocer el caso.

Todos sus recursos, el razonamiento frío y la pasión, puso en juego para convencer a ese hombre pulcro e insensible, aferrándose desesperado a cualquier esbozo de humanidad que podía ofrecer aquel ser omnipotente.

Magowan escuchó mientras hojeaba molesto unos papeles y con impaciencia interrumpió declarando que las acusaciones de Guerrero eran necias y fruto de su ignorancia en las técnicas usuales en una gran empresa, a la cual había que ayudar, porque estaba empeñada en un propósito elevado. Que funcionarios como él hacían impracticables los tratos con la Standard, que exigía gran respeto y reserva discreta en asuntos que se manejaba con ella. “La Standard Oil jamás puede hacer contrabando de petróleo, es una compañía *sumamente seria*, es *multimillonaria*, su denuncia es falsa”.

Añadió que la razón sensata rechaza la idea de ilegalidad en las operaciones de una empresa dueña de riquezas imponderables; y que él (Magowan), no necesitaba inspección alguna para aceptar, como cosa natural, la legitimidad de sus operaciones, pues estas estaban respaldadas por el crédito internacional de que gozaba.

Ningún argumento de Pompilio Guerrero era válido para aquel terco burócrata. Encolerizado mezclaba el desprecio con la admonición señalado que la denuncia era falsa, imperdonable falta para un funcionario del gobierno en asunto tan delicado.

Para terminar dijo: “A mí me consta que la Standard Oil es una empresa correcta por haber sido yo empleado de la Standard”.

Más tarde, Pompilio Guerrero al referirse a esta última frase escribió: “Quedé sin castellano, herido en mi amor propio me despedí y salí”.

En la calle sintió un frío terrible. Miró el desfile de anónimos transeúntes que marchaban presurosos cumpliendo sus cotidianas diligencias. Deseó gritarles al rostro la verdad que llevaba a cuestras, hacerse escuchar y pedir justicia. Su soledad era abrumadora. Comprendió que necesitaba un aliado, alguien que poniéndose de su parte, ayude a romper la indiferencia que cubría todo.

¿Dónde acudir? Si a él le hubieran robado acudiría a la policía; mas no era a él, era a todo el país, al pueblo entero. Presente y futuro de una nación estaban escarnecidos por la injusticia.

Era conocido el crimen, identificado el culpable, testigo y cuerpo del delito podían presentarse. Sabía el nombre de los responsables y

el lugar del hecho delictivo. ¿Pero, cuál era la autoridad ante quien se tramitaría tan extraño caso?

¿La policía? ¡No! Desde luego que no. ¿Quién ha visto una policía enemistándose con una empresa porque esta defraude al Estado? Sería ridículo.

¿Qué se pensaría de una Policía atendiendo la denuncia de un tal Guerrero que no era Ministro, Senador, ni nada —ni siquiera ya jefe de resguardo— acusando a una poderosa empresa extranjera y al Director de Aduanas de complicidad con ella? ¡Imaginaos una policía dudando de la honorabilidad de la Standard Oil!

¿Y la ley? Un abogado puede demandar aun a la Celestial Corte si le viene en gana, puede hacerlo también a la Standard. Le entusiasmó la idea. ¿Y los honorarios? ¿Quién pagaría un juicio contra una empresa que tenía los mejores abogados del país y el servicio de funcionarios de alto rango? ¿Cómo encontrar un abogado cuya probidad lo hiciera impermeable a las succulentas ofertas de la parte contraria?

Además, el juicio tendría que ser ampliado a los funcionarios venalizados, pues en las primeras instancias se argüiría que Guerrero fue echado del trabajo por fraguar acusaciones falsas y él denunciaría la complicidad del Director de Aduanas, acaso del gobierno mismo.

Pompilio Guerrero lucha por convencer para ganar algún aliado influyente, hace antecelas interminables, conversa y explica sin conseguir nada. Unos miran sin comprender lo que él quiere decir, otros creen descubrir en sus actitudes alguna extraña y peligrosa manía anti-social o el rencor del hombre separado de su cargo, atribuyendo tal accidente a conspiraciones imaginarias.

Agotado el dinero, abandona vencido la ciudad para regresar a su tierra, allí en Salinas de Garci y Mendoza, donde ni aun en medio de la locuacidad obligada del alcohol alguien escucha a Pompilio Guerrero haber desafiado un día la orgullosa omnipotencia de la Standard.

Nueve años más tarde los diputados argentinos José María Saravia y Rafael N. Lencinas, en octubre de 1935, prueban ante el gobierno de su país el fraude de la Standard Oil, iniciando una acción vigorosa a la cual se suma la opinión pública del país hermano secundada luego por la prensa de todo el continente.

El desafío de Pompilio Guerrero, hecho en 1926 en la soledad de Fortín Campero, ahora cobra nueva fuerza y esta vez incontenible. Ha encontrado por fin el aliado que en vano buscara en tierra boliviana y tras el pabellón que en sus manos representó la soberanía de este país, hay una poderosa hueste en marcha que personifica el orgullo de un continente puesto de pie.

De nada vale el ejército de abogados, magistrados y periodistas venalizados al servicio de la Standard. El monstruoso atentado queda

expuesto a la luz pública en su terrible desnudez y el pueblo entero es ahora juez y testigo.

En el juicio que envolvió los intereses de tres países y una compañía extranjera de temible poder, aún le tocó a Pompilio Guerrero desbaratar el último recurso con que la Standard pretendió burlar la justicia. Cuando su gerente arguyó en el alegato “que la compañía había exportado petróleo con la autorización del gobierno argentino”. Era una carta, que es la única que se conserva de Pompilio Guerrero, fechada en 7 de diciembre de 1935 desde Salinas de Garci Mendoza dice: “Ese agente aduanero al que se refiere soy yo, que desempeñaba el cargo de Jefe de Resguardo de Fortín Campero y es a mí a quien toca esclarecer este punto”.

Entre los documentos del célebre proceso, esta carta se distingue por la sobria sencillez, por la claridad y valentía con que pone al descubierto la trama conspirativa tejida contra los intereses bolivianos. Masculina rebeldía y fiero reto, mostrando en la multiplicidad de percepciones del hombre, la pasión y fe con que cara el destino, hizo frente a una situación que exigía valentía ante la amenaza e integridad frente al halago.

Pompilio Guerrero. En la musicalidad argentina del nombre, que se diría predestinado a la leyenda, parece esconder Pompilio la resurrección de un tribuno de la edad heroica de la vieja Roma, en tanto que el apellido de combatiente evoca la imagen del gladiador derribado, polvoriento y azotado, mas no vencido, levantándose entre la arena para hacer frente a un coloso sediento de sangre.

Se dice que nuestro siglo es el de la duda; lamentablemente no lo es en igual grado de la justicia y la verdad. La historia de Pompilio Guerrero, rebasando los límites del hombre y la esfera de su destino y persecución, pasa a ser vindicación del patriotismo en su expresión más límpida, restituyendo en una hora de vergüenza la fe en que la solidez de los humanos valores es crisol en que se forja el destino de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Almaraz Paz, Sergio 1964 *Revista Praxis* (La Paz) N° 1.

Desquicios del logocentrismo

.b o

Arturo Borda

LA FIESTA DE LA RAZA*

*“Es el divino fervor
de una alegría
en la gloria de su victoria
y no el dolor
de un ser ilota
en la vergüenza
de su derrota.”*

LA NATURALEZA REVERBERA bajo el sol canicular y la luz hiere mis retinas; tanta es la claridad del sol.

Hoy es la *Fiesta de la Raza*. En el ambiente flota un constante y acompasado son, cual si fuese el angustiado latir de la tierra. Luego, más oír, se adivina un lejano llanto; notas fugitivas de *yaravíes*.

Mí corazón palpita, desesperado por huir ¿acaso a dónde?

* * *

Estoy sentado en el corredor, recibiendo la lluvia del sol que cae a modo de un chorro de agujas.

La música indígena se acerca momento a momento, a semejanza de una pulsación ambiente, dolorosa y monótona, tanto que más parece un eco de las tumbas.

A consecuencia de semejantes melodías, la sangre que cae en mi corazón, casi traquetea en mi oído, adquiriendo el acento de una voz que insinúa hacer porque se aclare y precise pronto ese lejano y ma-

* Borda, Arturo 1966 “La Fiesta de la Raza”, fragmento de *El Loco* (La Paz) Vol. III, pp. 969-982.

tador son indígena, que viene lentamente, a modo de una marcha fúnebre soterrada.

Pero ya llega. El vecindario se alborota y sale a la calle.

* * *

Corro a la ventana de mi dormitorio. Agitado con las más violentas pulsaciones, espero un momento.

Al compás de la música que se acerca, el gentío se aglomera en la esquina. La mayoría del populacho componen los aborígenes, descalzos y emponchados, Lila, esmeralda, grancé, bermellones, negros y morados, ostentan en sus ropas. Entre los espectadores se ve algunos mestizos.

La orquesta o banda se compone de cornetas, kgenas, platillones y bombos, cuyos sonos repercuten sordamente en mi pecho.

La multitud desemboca en la esquina, semejando un olaje de torrentera.

* * *

Me acodo en el pretil de la ventana.

En hilera, en medio de la poblada, aparecen unas indiecitas, ataviadas a la usanza inca. Vienen con las caras cubiertas con tul; y también a la izquierda, en columna, los varones.

Son los aymaras.

¡Qué danza tan rara y tétrica!

Con lujosa vestimenta recamada de oro y plata, acompasando con el cetro el latir de los corazones, viene llorando el inca *Huachacuyac*. Le acompañan dos incas, gravemente, hilando en grandes ruecas. Todos tres se hallan escoltados, a la izquierda por *auquis* y *curacas*, que van escarmenando lana blanca; y a la diestra, hilando, las *ñustas* y *pallas*, que, núbiles aún, avanzan llevando al compás con las caderas. Hay derroche de colorín en sus ropas de lana.

Todos, como por resorte, llevan con sus cuerpos pesados ese ritmo de música taladrante.

Luego el Inca, deteniéndose en la esquina, hace la señal de ¡Alto!

Al momento calla la música y todos forman círculo en derredor del monarca, mientras que una de las *ñustas*, cargada del Real Heredero, enjuga con su lujosa *llijlla* el largo y silencioso llanto del Rey, el cual hace a instante señal de ¡Marcha!

Nuevamente resuena la música. Y la comitiva se va, hilando siempre su nostalgia racial.

* * *

Esta no es una danza, es, más bien, una procesión que año por año repite el mismo grito, como recordando a la raza el deber de buscar el sucesor de *Atahuallpa*. Son los Kullahuas.

Y no puedo más; la fiesta me inculca toda su tristeza. ¡Que danza de pena tan honda! Mi espíritu y mi corazón sufren opresiones con tan monótono e incansable son.

* * *

Cierro la ventana. Me pongo el sombrero, tomo el bastón y salgo. Echo llave a la puerta y me dirijo al campo. Pero cuanto más huyo tanto más me sigue el monótono e incansable compás.

Así he dejado ya muy atrás el camposanto. El camino por el que voy, es pedregoso y está cercado de retamas, de menta y toronjil. A mano derecha, detrás de una tapia, se yergue un espinoso en flor, en la cual bebe la miel un colibrí, sosteniéndose con revolar febril sobre un luminoso azul.

* * *

Trepo la cima del monte.

La música aymara me persigue; está en mí: se ha infiltrado en mi ser y tiene el ritmo eterno del corazón en angustia. Es la congoja de la vieja raza, por eso tan dolorosa; para quien sepa oírla, cada compás es un latido, cada son es una lágrima que viene de muy lejos, de remotas edades. ¿No se recuerda su origen? Sí: la opresión esclavizadora del español.

Sopla el viento solano, gimiendo en la paja brava, cual si fuere el eterno dolor de las tierras eriales, clamando la vuelta de las civilizaciones aborígenes.

Luego, cuando los vientos se aquietan, el universo parece en modorra.

Andando así, sin rumbo, pienso que se reconoce la música aymara, cuando oída aun de lejos, se advierte en ella el ritmo de la sangre, que, sumergiéndola en la melancolía caótica, asfixia las almas en su misteriosa congoja: es el llanto de los *harevecs* o *llaquiarus* soñando el retorno del Inca victimado; es el lúgubre miserere de una ronda fantástica de *auquis* y *curacas* que gimen en su profunda desolación, buscando en vano el perdido imperio. Es más: es la soberbia del dolor reconociéndose en sí.

Meditando de esta suerte, y ambulando bajo un sol de plomo hirviente, tuve con los ojos abiertos el siguiente casi ensueño.

Halleme sentado en la cima de un alto monte, mirando la sucesión de colinas y lomas, de sierras y collados, y, más allá, los inquietos cristales rotos del lago, a continuación del cual distinguí nueva sucesión de quebras y lomas, y, al fondo, los Andes, detrás de cuyas nevadas crestas se hundió el sol, entintando el cielo, desde el violeta leve del cenit al encendido escarlata de los horizontes.

Luego, más que ver, presentí que alguien turbaba el sacro silencio del instante. Mas todo se ahogó en la mística calma. Entre tanto el crepúsculo se apagaba funeralmente.

Después soplaron los cierzos, de Poniente a Levante, y emergieron de lontananzas nubarrones siniestros.

De pronto veo que trepando escarpas se aproxima un viajero; pero al instante desaparece detrás de las breñas.

Los vientos resoplan ya con furia, y, sorda, muge a lo lejos la tempestad.

¿Es visión de mi mente acalorada o es una aparición la de este viajero que se aproxima, sin más abrigo en plena cordillera, que su burdo sayal, en tanto que su enmarañada melena, batida por los soplos, semeja una umbreola forjada en tinieblas?

En esto, mientras la sombra nocturna se difunde en el orbe, los relámpagos abaniquen instantáneamente, disipando un punto las lobregueces, que luego caen más hondas.

* * *

EL PEREGRINO (mirándome fijamente): Oye tú, que al parecer estás en sopor y sin deseos ¿qué buscas en mis yermas heredades, si miras sin ver y escuchas sin oír? ¿Acaso en estas calmas y tormentas que supones sentir y ver, ansías dormir un sueño sin por qué?

No; ¡despierta! Desde remotos siglos, andando sin descanso, de Oriente a Occidente y de Septentrión a Mediodía, en el continente, busco en vano el espíritu que cante mis conmociones.

Despierta, alma sonámbula: atiende cómo las aguas y el cielo, el fuego y la tierra, se ponen ora furiosos, ora severos o ya alegres, tristes o mudos; oye cómo los vientos tan pronto suspiran, se mofan y ríen, o, en su defecto, cantan, lloran o apostrofán, entonando sus litúrgicos cánticos.

YO: Ignoro a mi tierra y mis padres: soy expósito.

EL PEREGRINO: Llevas sangre autóctona incendiada con la violación del extranjero. Ya que sabes el origen de tu sangre, di lo que sientes y canta mis agitaciones, dilatándote en la humanidad.

Quise hablar, pero un gran decaimiento me rindió en una especie de mareo. Sentí como si hubiese regresado a la sangre aymara o kqechua, de lo que poco después me sentí volver aun más saturado de infinita tristeza.

YO: Llevo el alma enlutada ya con la insondable nostalgia por mi lar perdido desde la bárbara conquista. No busques, pues, en mí, ¡oh enigmático caminante!, ninguna actividad en el mundo real; ve que solo vivo en las somníferas calmas del azul, allá donde bebo la serenidad de mis dioses *Inti*, *Phajsi* y *Huarahuaras*, que inundan de melancolía el aire ambiente. Vivo el alma hostil de mi raza recluida y conculcada, y que —esperando en vano el retorno ilusorio del Inca asesinado—, resiste aún, estoica y en agonía, el demoledor golpe de la civilización inútil.

En vano, por ignorancia, el egoísmo extranjero acusará de abyecta y haragana a mi raza anhelante de su Imperio hundido en las trágicas sombras de la conquista menesterosa del áureo metal; mi raza añora las venturas que un día le diera: mi raza instituyó la comunidad nacional en territorio de más de cuarenta grados, tornando, por tal manera, en hecho, el eterno ideal humano.

Sí, oigo que la impotencia y la villanía humanas, ineptas a organizar semejante orden social, religioso, económico y político, que en las naciones civilizadas no pasa ni pasará de ser un imposible, acusan a mi raza, ellos, los extranjeros en América.

Y es el anarquismo social de las civilizaciones, que viniendo desbocadas desde el otro lado del ancho mar, destruyen con la cruz, tornada en daga, aquello que en vano intentó aún el mártir del Gólgota, la comunidad nacional.

Y esa horda que ha sentado en mi suelo sus reales, roe arteramente los escombros del Imperio aniquilado, demoliendo aun los milenarios y sagrados muros de la ciudad mil veces santa.

¿Qué quieres que haga, enigmático viajero, si no ha de ser soñar, meciendo el alma en la región azul, huyendo del contacto de la orgía emigrada y angurriente de oro?

Pensaba, no hace mucho, que si la vieja Europa se empeña en acusar de bestial vegetarianismo a mi raza, que intente desterrar de sus dominios, si puede, por una hora, nada más, su leproso proletariado, que para eterna vergüenza le azota sin cesar la faz.

Ten, pues, piedad, señor: no hurgues más esta sorda carcoma; respeta mi alto retiro; no pretendas turbar mi alma que huye: no conturbes mi anímica modorra, sublime símil de la dulce muerte.

EL PEREGRINO (con acento inflexible): No temas; yo alentaré tu canto: haré que tu alma flote, en los deliquios del ensoñado amor;

haré que en un infernal estallido broten en tu cerebro y en tu corazón los ecos de todas las humanas pasiones; haré que en las eternidades de tu ser se agite el horror plutónico del derrumbamiento de toda fe. No temas; yo que alentaré tu canto, un día te volveré a tu amado y silencioso sueño sin recuerdo, sumergiéndote en las inmóviles y mudas ondas del Aullagas.

YO: ¿Quién eres, para pretender elevar el inerte plomo, cuyo símil soy?

EL PEREGRINO (cerrando los ojos aspira mucho aire, e inclinandose me sopla en el pecho un frío de muerte): ¡Pfuuu...!

Y se desvanece en la noche inmensa.

Y mientras estuve agonizando en el espantable horror de la tormenta: los sordos y formidables rumores del concertado fragor al ímpetu de los aquilones, traían una voz misteriosa.

LA VOZ: Oíd, legisladores y gobernantes, oíd la voz del subsuelo americano. Prestad oído al eco inmemorial.

Dijo. Y cielo y tierra enmudecieron.

LA VOZ (solemnemente severa): A nadie asalte la duda ni el espanto; nadie se engañe.

Es en vano creer en la supervivencia racial al través de los cruces. El amalgama o fusión de dos en una es la anulación de ambas en la emergencia de una otra, ya que viene con tendencias opuestas a los progéneres.

Toda raza lleva inmutable su alma al través de mil vicisitudes.

Pero las asimilaciones, exóticas siempre, no hacen más que adherirse al yo racial, semejando excrecencias parasitarias, sin conseguir debilitar la fe religiosa, aquello que forma el yo racial, más acaso que la propia sangre.

Una idea o costumbre extraña en el espíritu de una raza, es una simple idea o costumbre en rehenes, que después de tomar forma de conciencia en la raza emergente del cruce, succiona la energética de las maternas, condición única con la que se ha podido formar la nueva fe, con la que surge la nueva raza.

Así consideradas estas razones y refiriéndome a los aymaras, mejor aun, a la América toda, me llama la atención, y de modo muy especial, la simulación del empeño feroz que tienen de resurgir el alma de aquel Imperio sin contornos en la historia, el alma nirvánica ya, venturosa en su estoicismo, lógico fin y compensación al más grande de los esfuerzos alcanzados con éxito ante la faz del universo incrédulo.

lo. Aquel Imperio que, el único por siempre en la historia, expulsó la miseria de sus dominios, asentando la comunidad nacional.

La civilización más avanzada de la hora presente, siglo XX (años del 14 al 19), hundiendo en miseria, en llanto y postración al mundo entero, ebria de neurosis y sangre, no va más allá de sus crímenes, El salvajismo civilizado, con la ultraperversidad de todos los refinamientos, está en Europa.

Dejad, pues, soñar a los aborígenes americanos; no despertéis la raza; basta su ejemplo. ¡Silencio! Esta soñando el deliquio de su obra: solo percibe ya las eternas armonías del cosmos.

No turbéis su reposo, borrando sus huellas al rastrearla; antes recibid la lección de aquel pasado ejemplar.

Mas, si queréis oír la revelación de sus *kipus* y *huacas* ascendad a sus *Kgallkas*, a su avatar y nirvana: si no, ¡chito! ¡Silencio! Pasito a paso; mesurad el aliento, porque el espíritu de esa raza es el alma divina; dejadla soñar en su historia los hechos invictos. Hoy es la única *Fiesta de la Raza* en América el Inti Raimi.

Tal se expresó la voz de tierras de Levante, hasta que se apagó la canción de los vientos. Entonces sopló el viento Ocaso, portante de la grande y clara voz de tierras de Poniente.

LA VOZ: La raza en medio de su sueño solo espera el cruce, para rubricar su destino. ¿Qué esperáis, pretendidos redentores? Solicitud, exigid o imponed el cruce al soplo de todos los vientos.

En eso, a medida que el huracán iba cesando, fue enmudeciendo la grande voz de tierras de Poniente.

* * *

Y desperté de mi ensueño, durante el cual no había cesado de caminar en la pampa.

El día se iba apagando y los horizontes, cenicientos y esfumados, temblaban en las evaporaciones, al través de la luz crepuscular.

Así, sin que la música aymara dejase de obsesionarme, regresé a casa, con la cabeza que parece que ha de reventarme, mientras que mi corazón se recoge.

EL AGITADOR

Una tarde, a medida que iba pensativo en la calle de Los Remolinos, en los suburbios Sur, me despertó un alboroto de reyerta que venía de una tiendita próxima. Pero enmudeció de repente.

Cuando llegué a ella supe que era una chichería. Me detuve a ver por la ventanilla, en la que se había aglomerado la chiquillada, pegan-

do, a manera de ventosas, los labios y las narices en los vidrios empañados ya con el aliento escarchado, que limpiaban de vez en cuando con sus manecitas. Era toda la inocente miseria de los bajos fondos, acaso la futura prostitución, el robo y el asesinato por necesidad.

Unas dos oleografías licenciosas, pendían de cualquiera manera de las paredes sanguinolentamente manchadas en aquel antro de hampa. Cinco sillas desvencijadas, un pianito, y, sobre dos caballetes bajos, una viga larga, era todo el mueblaje. En un rincón, sobre una mesa mugre, un cántaro y muchos vasos a medio servir o beber que los vaciaba en un bañador una india de pies desnudos y musculosas piernas a medio lavarlas. Después de mover ligeramente los vasos en esa agua de sobras, los llenaba nuevamente con chicha, para que sigan bebiendo los clientes.

Un foquito de mortecina luz eléctrica alumbraba el cuarto.

Las cholitas, de zimba doble y amplias caderas torpes, llevando hasta las rodillas sus multicolores polleras, lucían sus regordetas piernas de lujosas botas de cabritilla dorada o plateada; terciándose ufanas a la cintura sus mantas de filosedas, sosteniendo listas en la mano el pañuelo para el baile, escuchaban atentas, abrazadas a sus hombres, un obrero de hirsuta melena alborotada y de fisonomía ruda, que, en mangas de camisa y con amplio y tiznado pantalón de diablofuerte, fascinando con los relámpagos de sus ojos inyectados, habla mostrando, como tigre, los dientes, a la vez que agita en el aire la cachucha empuñada con su áspera mano.

* * *

EL OBRERO (golpeando con sus pies el suelo embadurnado de mugre): Sí compañeros, los tiempos han cambiado y los procedimientos también.

Así que estamos induciendo en todos la reacción más honda y fuerte de la altivez.

Pero, compañeros, cuando al hombre lo han envilecido hasta la humillación, entonces los reactivos deben ser los precipitados rojos más fuertes.

¿No sería, por ejemplo, más humano el concluir de una vez a bala con el indio?

Sí, compañeros, porque ha llegado a tal condición, que cualquier individuo, por idiota que sea, al igual que el más sabio, —lo vemos a diario— se supone, inconscientemente ya, por la fuerza del hecho secular, perfectamente autorizado para salir a la calle y emprender a bofetones y puntapiés con el primer indígena que halle a mano. Y todos obramos así, sin más ni más, descansando en la convicción de

que el indio se callará, mordiendo su corazón, toda vez que sabe, a conciencia, que jamás ha de hallar justicia en ninguna autoridad, sea divina o humana.

La América es testigo.

En verdad: el indio aguantará todos los bofetones posibles, sin que clave instantáneamente una puñalada al ofensor, como obraría cualquiera de nosotros, cualesquiera que tenga una gota de sangre en sus arterias, si alguno osase tocarnos siquiera sea con un dedo. Tal procede quien se estima como hombre. Pues basta saber que si se le atracase un simple papirote al primer clérigo o fraile que pase —esto nos demuestra la experiencia diaria— ese clérigo o fraile, pirrándose en su Cristo, emprenderá a golpe limpio con el ofensor, sin embargo de que con la doctrina cristiana han humillado hasta lo inconcebible el espíritu aborigen.

Sí, solo la infamia de una civilización ultraoceánica, angurriente de oro, pudo haber consumado tanta ignominia, en nombre de un dios humildemente sanguinario, habiendo continuado con ese envenenamiento o paralización racial, la pseudocivilización del mestizo citramontano, de aquel cuya humillación no hizo sino cambiar de lado, hacia su cacique.

Sí, nosotros que contemplamos impasibles en el aborigen ese lento asesinato del hombre, somos cómplices de lesa humanidad, siendo los gobiernos, por su patronato, reos de infamia ante la historia de América, por no hacer nada efectivo para redimir a sus conciudadanos. Y esto es verdad. Se considera como ciudadanos a los aborígenes, para mayor sarcasmo, de modo absolutamente único como elemento numérico para elecciones; para lo único también que se le enseña a escribir, pero solamente el nombre del candidato que interesa al gobierno, es decir, les enseñan el dibujo de un nombre. Y a eso llaman instrucción del indio.

Compañeros proletarios, sed ya puramente ácratas; porque jamás en la historia de las razas se ha dado el caso de haberse bestializado tanto a ninguna a nombre de la conquista, solo por explotarla, tanto que lo único que falta ya para que sea animal perfecto es una ley obligándolo a que camine de cuatro patas.

Entonces nosotros, compañeros proletarios, suscitemos, propagando a voz en grito, y a toda luz, la máxima rebelión del alma indígena, para que pase a degüello a nuestra generación, lo que estará muy bien hecho, o, en su defecto, concluyamos con ellos a bala.

Toda humillación hay que extirparla de raíz, para la libre conquista del futuro.

Ahora bien; esto que sucede con el indio, sucede también, y en escala aun más miserable, por sus agravantes de civilización, con mu-

cha otra gente de trabajo, o de cualquiera, nacional y europea, a la que también sería urgente asesinarla, por esa su infinita humillación por la plata, lo cual constituiría salvarla por siempre, o, en su defecto, habría que redimirla para la vida noble, fustigándola hasta que recobre su dignidad, porque por el dinero se vuelve espía, canalla y traidora: va hasta las últimas infamias.

Ahora cada cual grave muy bien esta ley en su corazón:

Al que alza la voz se le grita,
al que grita se le pega
y al que pega se le mata;
sin perder, pues, ya de vista
que así a la gente se lega
la libertad que se desata.

Y sin decir más salió a carrera, como si estuviera perseguido por la justicia, sin hacer caso del aplaudir desaforado de la concurrencia, que, alzando en alto los vasos de chicha, gritaba que daba miedo, poniéndose a bailar de inmediato al son de la charanga.

Luego proseguí tranquilamente mi camino sin que me importen un anís las ideas y la vida absurda de toda esa gente que, en resumen de cuentas, no vale la pena preocuparse, toda vez que las ideas y los sentimientos resbalan en su alma como el agua en el sebo, sin que jamás puedan asimilar ni los simples enunciados.

Distrayéndome con tales pensamientos llegué a casa.

Jaime Sáenz

PRÓLOGO A *ASISTIR AL TIEMPO**

YA QUE SE TRATA DE UN PRÓLOGO destinado al libro de poemas *Asistir al tiempo* que hoy publica Blanca Wiethüchter, sería bueno iniciar estas líneas señalando ciertas interrelaciones inquietantes, de por sí reveladoras, y manifiestas que recaen directamente sobre el hacer poético.

No nos parece descabellado afirmar que las cosas y cosas que a diario se dan, paradójicamente, suelen pasar inadvertidas no tanto por falta de visión pero por un peligroso y odioso conformismo, al que ya estamos habituados, y por admitir lo inadmisibles, justamente a causa del estado en que el mundo se debate.

Anotemos pues los puntos en cuestión.

EL HUNDIMIENTO DE LA REALIDAD

El advenimiento de una tecnología utilitaria en función del embrutecimiento colectivo ha determinado la actual ruptura con la realidad como tal. La caída del espíritu religioso así como la liquidación de los valores y el brusco repudio de la tradición no son sino una consecuencia de dicha ruptura. Por tanto la aventura interior, el misterio y

* Sáenz, Jaime 1975 "Prólogo" a *Asistir al tiempo*, en Wiethüchter, Blanca *Memoria Solicitada* (La Paz: La Mujercita Sentada) pp. 81-83.

el milagro, lo santo o lo satánico ya nada cuentan bajo el signo de la nueva ciencia que, en incontenible y devastadora avalancha, ha tendido puentes de dudosa configuración que se proyectan artificiosamente hacia un futuro prefabricado, habiendo destruido a la vez todos aquellos caminos que nos permitían mantener contacto con la tradición y que al mismo tiempo garantizaban la vigencia de una realidad vital.

LO IRRACIONAL

Con la aventura de la electrónica metida en los recovecos de la mente y que preside a todo trance el diario vivir, la razón va ganando terreno insensiblemente. De tal manera, que, en la actualidad, la causa de lo irracional adquiere particular significación en cuanto la razón pretende oponerse a la realidad de la que precisamente el poeta se nutre. Las costumbres están siendo socavadas y, si se quiere, suplantadas de hecho por meras normas en consonancia con los dictados del progreso científico al servicio de la expansión mercantil. Las cosas y los objetos, los cuales según consta a todos van desapareciendo de nuestras manos, virtualmente han dejado de existir; con la aparición de artículos así llamados desechables que se tiran cómodamente a la basura luego de haber sido utilizados.

EL LIBRO DESECHABLE

Al compás de una civilización tecnológica que se extiende por toda la redondez de la tierra y con naves cósmicas que vuelan hasta Júpiter, en un mundo en que la gente se muere de hambre mientras financistas y burócratas y tecnócratas se ríen a mandíbula batiente, el hombre embrutecido por sutiles procedimientos está ya preparado para dar la bienvenida al libro desechable.

De este modo, con la instauración de los centros electrónicos de información instantánea se habrá dado un golpe maestro al proceso de embrutecimiento colectivo y como resultado neto las bibliotecas cerrarán sus puertas, los textos serán microfotografiados masivamente y conservar un libro será cosa pasada de moda. Así las cosas no sería nada raro que de pronto aparezcan también criaturas desechables.

UNA FELICIDAD JAMÁS SOÑADA

Como consecuencia de las teorías y esquemas destinados al consumo y que precisamente a diario se urden con el deliberado propósito de amedrentar y ofuscar al hombre común, resulta cada vez más difícil comprender el lenguaje sencillo y directo. El hombre común, no obstante, de habersele privado del acceso a la realidad, paradójicamente tiene que creer que todo cuanto se le dice es fiel reflejo de esta. Alegres seres pletóricos de un optimismo que da asco en su calidad de

portavoces de una propaganda altamente eficiente, los profetas de la civilización tecnológica proclaman la posición privilegiada del hombre moderno. Pues si el hombre moderno se halla en los umbrales de la felicidad jamás soñada, ello no se debe sino únicamente al progreso científico y tan solo el hombre de ciencia, tan solo el tecnólogo y nadie más conoce el secreto de tal felicidad. Nadie puede referirse al estado del mundo sin él.

LA JUVENTUD SE OPONE AL DERRUMBE

Mas, todos sabemos que la juventud es quien se halla verdaderamente enterada del estado del mundo. Pues si alguna fuerza puede oponerse al derrumbe no será otra que la fuerza de lo irracional, precisamente, y la juventud es quien deberá movilizarla.

Por lo demás, en cuanto se trata de naturaleza y progreso, la piedra de toque es siempre el poeta. Es falso que este viva en un mundo aparte. Pura retórica que empero los propagandistas explotan en beneficio propio. No olvidar que poeta no es precisamente aquel que escribe poemas; pues quien los escribe bien puede no serlo y eso lo vemos a diario. Poeta es ante todo aquel que conoce la realidad y se nutre de ella. De ahí que entre naturaleza y progreso no exista opción posible. El poeta se quedará siempre con aquella.

Pero con esto basta.

Alberto Villalpando

CONSIDERACIONES SOBRE EL CARÁCTER DE LA MÚSICA EN BOLIVIA *

LA MÚSICA NACE EN LA PRÁCTICA MISMA, y esta práctica obedece a una necesidad sonora, a una necesidad que obliga a que algo suene, comportando consigo el estímulo que habrá de suscitar tal o cual reacción, conocida con anterioridad, y buscada por eso mismo. Sin embargo, esta experiencia subjetiva recreada, está condicionada en el individuo por una serie de factores, que no son otros que los que conforman la vida misma. El modo cómo es comprendida, cómo es comunicada y compartida. Pero la posibilidad de comprender y compartir la vida depende, de alguna manera, del lenguaje con que es posible la comunicación y el pensamiento, así como del ambiente geográfico que obliga a enfatizar esta o aquella actividad humana. Todo esto significa, asimismo, no ya una forma más o menos determinada de entender la vida, sino de sentirla y, musicalmente, esto es lo que más interesa.

La geografía de Bolivia, si bien es vasta y variada, como una respuesta cultural es una geografía esencialmente de montañas. Pero nuestro propósito no será describir la geografía como tal, sino intentar una descripción del modo con que las cosas suenan en este mundo

* Villalpando, Alberto 1972 "Consideraciones sobre el carácter de la música en Bolivia" en *Vertical* (La Paz) N° 2, pp. 124-128.

de alturas y de aire ligero. Para manifestarse en el mundo sonoro que lo circunda, dos son las formas con que el hombre deja oír su *ruido*: la oposición y la mimetización.

La desolación puede, musicalmente, ser un sinónimo de silencio, y este silencio musical nos parece la continuación de una música remota e infinita, de una música siempre presente, allí, donde no es concebible la desolación. Este silencio es el que reina en las montañas bolivianas. Un silencio ominoso, acentuado —más bien limitado— por el viento. En efecto, el mundo sonoro de la montaña y del altiplano es el viento, que nace en el silencio para perderse en él. Tenemos así una primera determinante musical: todo ruido o sonido está limitado por el silencio, entendiéndose este silencio-límite en sentido espacial. Un sonido no se pierde, como sucede en otros ambientes, en el ruido mismo, sino que se pierde en el silencio. Y el viento, ese segundo límite, pero que lo es del silencio, se lleva consigo a ese empobrecido ruido, confirmando su potencia y acentuando el silencio.

En electroacústica existe un aparato llamado generador de ruido blanco. Por analogía con la óptica, el ruido blanco comporta las ondas sonoras de toda ola gama audible. Cuando en esta ensanchada banda, que va de los 16 ciclos por segundo hasta los veinte mil, que es la zona audible para el hombre, se elige un sector, por ejemplo desde los doscientos hasta los diez mil ciclos por segundo, se dice que se trata de un ruido coloreado. Aunque esta es una de las varias formas de colorear un ruido, bástenos como ejemplo.

El ruido que produce el viento del altiplano y de las montañas bolivianas encuentra en su ímpetu o en los accidentes con los que tropieza una vasta posibilidad de colorearse. Desde aquellos ruidos sibilantes, tan próximos al sonido de una flauta, hasta aquellos ruidos violentos como si se tratase de un torrente, el viento pareciera un gigantesco instrumento que resuena en ese dilatado ámbito del silencio. En la amplitud del paisaje, emerge el ruido del viento sin ubicuidad alguna, pareciendo a veces que persigue al silencio y otras que es perseguido por él. Por ello, un visitante atento a estos ruidos busca con cierta avidez el lugar en que se produce tal o cual ruido, sin nunca poder precisarlo. Y este ruido, casi milagroso, en su intento de escapar de la ansiedad con que la quietud y el silencio quisieran apoderarse de él, ejercita un enloquecido desplazamiento que lo lleva hacia los valles, a resonar en otro ambiente, para luego desaparecer en aquel aire más cálido.

Bajo estas consideraciones, nos será ahora más comprensible el fenómeno musical del altiplano. En efecto, el hombre altiplánico buscará previamente ubicarse musicalmente en el mundo sonoro que lo rodea. Ya hemos hecho alusión a la falta de ubicuidad de los ruidos

del viento, por ello el altiplánico se inclinará por crear grandes masas de sonido, volúmenes estables y persistentes de sonido. No requerirá de un gran desplazamiento físico al hacer su música. Este es uno de los factores determinantes para el estatismo de las danzas altiplánicas y para la rigidez rítmica, como lo es, por ejemplo, la música y la danza de los urus. Por estas características la música tradicional de esta zona de Bolivia es vigorosa, porque busca oponerse al ambiente sonoro que la circunda. Desconoce los factores de la dinámica musical (gama existente entre la oposición de sonidos fuertes y sonidos suaves), porque requiere de un nivel estable en su masa sonora que le impida perderse en la distancia. Y, finalmente, la práctica musical (el hecho mismo de tocar) se dilatará en el tiempo con el fin de vencer al silencio.

Aquí cabe preguntarse el por qué de la falta de instrumentos de cuerda en estos sólidos conjuntos musicales altiplánicos.

Sin duda, uno de los orígenes del arte es la imitación; y ¿qué ruidos puede imitar el altiplánico? No otros que aquellos que produce el viento, puesto que esa, y no otra, es la relación del sonido que tiene el habitante de esta región. Ese es el ruido que conoció y con el cual pretenderá comunicarse y explicar su mundo emocional. No es difícil entonces comprender que así como el viento pulsa el silencio del altiplano para crear un ruido que transmite algo que no sabe qué es, pero que habla del ruido como si fuese una presencia casi divina, así los hombres buscarán crear un viento que diga aquello que ellos quieren que se diga. Y venciendo sus escrúpulos y, en cierta medida, imitando el ruido que oyen, hacen de sí mismos creadores de sonido con el soplo que ellos pueden producir. Por lo tanto el hombre altiplánico imita su mundo sonoro en tanto que productor de su ruido, y se opone a él en tanto que creador musical. Como productor de ruido imita al viento, como creador musical suscita una presencia sonora destinada a vencer el silencio, ubicándose estáticamente en el espacio para que su ruido no se vea desplazado por el viento.

En los valles, el mundo sonoro es menos hostil y más sugestivo. Pues al viento se suman otros ruidos, el canto de algunos pájaros, el ruido de los riachuelos y un nuevo misterio: el eco. En el eco está la posibilidad de la comunicación a través del sonido. Un hombre solo, ya no lo está si puede dialogar con su propia voz. Este mágico resonar del sonido, predispondrá al canto y a la danza, no ya ritual y estática, sino a la danza movida y amatoria. La fecundidad misma de la tierra valluna, abierta a cualquier semilla, formará un hombre más extravertido y susceptible a los influjos exteriores. Y el primer influjo será, sin duda, el del altiplano. Sones y ritmos, ablandados por el coloquio y el canto, responderán al modo adusto y severo de las concepciones

musicales del altiplano. Nada es rígido en este ambiente. En las noches claras y abrigadas, el canto de los grillos y de las ranas ahuyenta el silencio con su bucólico modo de sonar. Y la presencia de estos ruidos hará que el hombre prolongue su actividad hacia la noche, departiendo al abrigo de este insólito sonar de las cosas. La noche es más íntima y por eso mismo hace que se extravierten los sentimientos más hondos. La noche ayuda al canto y el canto se enriquece con el eco, alegrando el corazón de aquellos hombres lejanos, pero cobijados bajo ese mismo cielo y ese mismo aire. El ruido del hombre no tiene que vencer ningún obstáculo para propagarse en ese ambiente. El viento, convertido en brisa, es portador, ahora, de sones suaves y de nostálgicas melodías. Los riachuelos murmuran y la lluvia golpetea sobre el suelo y sobre las hojas de los árboles. Un mundo apacible y grato al oído se desenvuelve sin solución de continuidad, invitando a una actividad plácida. El hombre y su ruido se confunden con esta graciosa ternura y nace la copla entre los enamorados. El ruido del hombre es, entonces, consecuente con los sentimientos profundos, pero tranquilos, que quiere comunicar y transmitir. Adviene la picardía, la risa y el buen humor, como también el llanto. Los hombres, menos endurecidos, cantan y aprovechan de su ingenio para acompañar al murmullo del agua, al canto de los pájaros y para llorar de júbilo cuando el cielo se ennegrece y centellean los relámpagos. Ha desaparecido el silencio porque ha desaparecido la desolación. El ruido, enriquecido por su goce de sonar, pareciera insinuar al hombre que no lo imite y que tampoco se le oponga, por el contrario, el ruido que es capaz de hacer el hombre es ya parte de ese ambiente sonoro total y abarcante de los valles.

Hacia los llanos bolivianos, nacen los torrentes. El cielo se oscurece por la espesura de los árboles. El calor y la humedad del aire magnifican la opresión que ejerce la naturaleza. Insólitos insectos que devoran la carne humana, como si fuese una lepra, animales feroces que emergen de las tinieblas, serpientes y extrañas enfermedades han sometido al hombre de un modo irreversible. Toda planta, todo animal es un desconocido dios cuyos propósitos todos ignoran. Y el calor, despiadado, se pega a la piel y penetra por los ojos hasta las entrañas. Sudan las bestias, suda el aire, y en este mundo casi onírico, suena todo. Todo vibra y se agita con los más tremendos impulsos vitales, sonando despiadadamente. Si en el altiplano es el silencio el que lo abarca todo y se describe a sí mismo a través del viento, aquí es el ruido el que lo abarca todo. Rugidos de bestias, el cantar incesante de los pájaros y, al atardecer, el violento ruido de los insectos, los infinitos coros de sapos. Todo este pulso vital que vibra eternamente se propaga a través del aire húmedo y cálido, llevando consigo, no ya un ruido

blanco o coloreado, sino una síntesis de todos los ruidos posibles, yuxtapuestos en un contrapunto imposible de describir o de imaginar. El habitante de los llanos ha de soportar este abrumador peso del ruido con actitud sumisa. Podrá hacer sonar miles de tambores, sin acercarse por ello al ruido que lo circunda.

Bajo estas circunstancias, el ruido del hombre se manifestará solo por la mimesis, por el deseo de confundirse y de cooperar con ese opresivo mundo sonoro. El hombre de los llanos gritará, imitando los ruidos que oye, y sus instrumentos repetirán aquellos mismos ruidos con la violencia y el rigor requeridos.

Esta es una tentativa de ilustrar el mundo sonoro de Bolivia. Esta es la materia prima con que, posteriormente, deberá confrontarse la respuesta musical —ya como un arte elaborado— del pueblo boliviano.

Durante la colonia, se importó al territorio que hoy es Bolivia toda la práctica musical de la Europa de ese entonces. Las ciudades de Potosí y Sucre eran verdaderos centros de práctica y difusión musicales. Se fabricaban instrumentos y se contaba con talentosos y fecundos compositores como maestros de capilla. Sin embargo, este uso musical era el resultado de otra cultura y de otra concepción sonora. En estos términos, su influjo fue mínimo en la práctica musical de los pobladores aborígenes. No se adecuaba a la respuesta musical que ellos se habían planteado como una solución a las exigencias de su mundo sonoro. En todo caso, el resultado único de la práctica musical europea, en el territorio boliviano, fue la aparición de la música criolla. Desgraciadamente, si bien esta nueva música se adecuaba plenamente a las exigencias del mundo sonoro, no condujo a la aparición de una música más elaborada y se perdió, con el advenimiento de la república, toda la tradición y la práctica musical de la colonia. Quizá esta pérdida, que impidió la formación académica de compositores bolivianos, no permitió un planteo profundo y encauzador para la música. La práctica de la música criolla, para los habitantes ciudadanos, se extiende a lo largo del siglo pasado y principios de este. Parece ser que esta práctica satisfacía las exigencias musicales de la gente, puesto que aquella que buscaba otro tipo de música se vuelca nuevamente a Europa y encuentra una expresión musical restringida y de verdadera élite, que, por otra parte, tampoco correspondía a las exigencias del mundo sonoro boliviano. A decir verdad, esta situación se perpetúa en nuestros días. La solución para este problema, que permita, sobre todo, crear una auténtica personalidad musical, será la creación de verdaderos institutos de enseñanza musical que permitan una práctica y un adiestramiento musicales de nivel profesional, y a la enseñanza profunda y seria de la composición. Solo estos factores

permitirán al músico boliviano adentrarse en su problemática y resolverla con felicidad, creando así una verdadera cultura musical propia y artísticamente valedera.

HACIA UNA ESTÉTICA MUSICAL BOLIVIANA

En la anterior sección¹, habíamos hecho una relación de lo que podría entenderse como el mundo sonoro de Bolivia, es decir, de aquel cúmulo de cosas que resuenan en nuestro ámbito y que, de alguna manera, influyen y determinan el modo de concebir y de entender la música. Restaría por hacer una breve consideración sobre la forma más inmediata y directa con que el hombre realiza su propio ruido, esto es, la voz humana. No deja de ser sorprendente la voz, tan aguda, con que cantan los indígenas de nuestro país. En términos acústicos, los sonidos agudos tienen una vibración mayor que la de los sonidos graves. Ello significa que estos sonidos tienen un poder de penetración mayor que aquellos. En espacios dilatados —ya sea por el viento o por los espacios que debe vencer el sonido— el ruido tiende a dispersarse. Se requiere entonces que aquello que suena esté dotado de la mayor capacidad de permanencia. Y esto es posible a través del uso de los sonidos agudos. Asimismo, estas necesidades exigen que las líneas melódicas no sean excesivamente adornadas, puesto que subsiste el peligro de que estos detalles, al confundirse en la vastedad del espacio, comprometan su pureza. En esto puede encontrarse una razón para explicar la falta de virtuosismo en el canto. Este factor, tan importante para el oficio del músico, está dado en los instrumentos. Tal el caso de la quena. Por el contrario, la utilización de la voz ha sido destinada a cumplir su función más primigenia: enriquecer el sentido de las palabras que se cantan, sin otorgar especial atención a la calidad estética de la voz.

Hacia los valles, estas dos posibilidades del canto adquieren un mayor equilibrio. Tienen tanta importancia las palabras que se dicen, como la calidad de la voz que las canta. Sin embargo, en la música criolla se advierte todavía la tendencia por los sonidos agudos, pero esto es debido, quizá, al fuerte influjo de la música indígena y, en una segunda instancia, a una razón que nos parece muy valedera. La música criolla tiene una función específica como agente inductor de la relación humana. No es concebible una fiesta popular, ya sea religiosa o profana, sin el concurso de la música. La música debe necesariamente sonar con mayor intensidad que el bullicio sordo y persistente que se suscita en este género de fiestas. En el valle se impone el empleo de sonidos agudos por el bullicio, mientras que en el altiplano ello sucede

1 Ver Villalpando, 1972. [N. del E.]

por el silencio. En los llanos, el fenómeno de la voz tiene, sin duda, otras características. Un hecho que nos parece digno de atención y que se presta a muchas consideraciones, es la casi ausencia de la articulación del sonido de la S en los habitantes de los llanos. Tratando de explicarnos este fenómeno en su relación con el mundo sonoro, encontramos que la selva, en su abundancia ilimitada de ruidos, carece casi por completo de ruidos sibilantes. En su mayoría, los ruidos de la selva pueden ser representados con onomatopeyas del sonido de otras consonantes. Se puede oír infinidad de ruidos fáciles de imitar por medio de los sonidos de la R, la J y otros. Pero el sonido de la S no aparece puro, sino casi siempre mixturado. En el altiplano y los valles, se manifiesta plenamente este sonido cuando el viento silba entre las montañas. Se trata, en este caso, de un sonido casi permanente. La ausencia del sonido de la S, de hecho, determina la ausencia del susurro, de esa cierta introversión e intimidad en la comunicación. En consecuencia —y por la intensidad del ruido circundante—, la voz humana gana en potencia y esta tiende, más bien, a ser grave, aunque sus modulaciones, por una necesidad de mimetización con el mundo sonoro son muy variadas, asemejándose al canto de los pájaros. Es indicativo el hecho de que el viento de los llanos, tal vez por la mayor densidad de aire que arrastra, carece de ese sonido sibilante, característico del viento altiplánico.

El viento de los llanos zumba con furia y resuena en los oídos con un ruido bronco, semejante al ruido de un río caudaloso. Así surgen, de este inusitado mundo sonoro, nuevas posibilidades para la voz humana. El canto en sí mismo goza más en las posibilidades del sonido que en las posibilidades expresivas de la palabra. A ello se suma la gran riqueza onomatopéyica de los dialectos orientales. Curiosamente, este gusto por la melodía más rica y compleja, predispone al deseo de estudiar música. Tenemos el caso del aprendizaje musical que se hizo posible con las Misiones, por ejemplo en Guarayos, donde casi todos los habitantes leen música y tocan algún instrumento. Creemos que estas especulaciones, que tratan de encontrar un derrotero para la práctica musical del país, son solo valederas en cuanto sustentan un principio para la creación musical, enraizado en el sonido inherente a la geografía de Bolivia y que, por tanto, trascienden las concepciones esquemáticas de la cultura. Por ello, e invocando la tolerancia y la magnanimidad del lector, voy a permitirme hablar sobre mi propia música y sus vinculaciones con este sucinto análisis del mundo sonoro boliviano.

Los antiguos textos musicales definen a la música como el arte de ordenar los sonidos en el tiempo. Después de haber sido rechazada esta definición por parecer demasiado simplista, ahora se ha vuelto

a encontrar en ella la definición más clara y objetiva de la música. En efecto, la música existe tan solo por la presencia simultánea de dos fenómenos esenciales: el sonido y el tiempo. Y su ordenamiento nace en virtud de la inteligencia con la que el compositor distribuye estos factores esenciales. Es cierto que esta definición no menciona otras conformantes de la música, tales como el sentimiento armónico, instrumental, formal, etcétera. Esta es, sin duda, una de las razones para que fuera puesta en discusión. Sin embargo, por las especulaciones musicales a las que se ha llegado en nuestro tiempo, se advierte que algunas de las demás conformantes de la música —llamadas parámetros o transientes— no son fenómenos esenciales al hecho musical. Tal el caso de la música aleatoria, donde se puede entender la música como una mixtura de tiempo y sonido.

Resulta así, que el receptáculo donde se gesta la música es el tiempo. Este receptáculo aparece, entonces, como el fenómeno más importante para el compositor. Así se suscita una imperiosa necesidad de fraccionar el flujo del tiempo para hacer posible la existencia de la música, creando, con este esfuerzo, una segunda concepción del tiempo, que no es sino un tiempo psicológico, es decir, la contracción o la dilatación que sufre el tiempo en virtud del contenido emocional que comporta la música. A esta segunda clase de tiempo se le llama *tempo*. El material sonoro que maneja el compositor, a su vez, conforma un espacio. Un espacio que puede ser medido, comenzando en los sonidos más graves y terminando en los sonidos más agudos, audibles para el ser humano. En términos acústicos, este espacio sonoro se ubica entre las frecuencias que fluctúan de los 16 ciclos a los 20 mil ciclos por segundo. En consecuencia, este espacio sonoro aparece, en primera instancia, como si fuese una línea vertical. Sin embargo, al desplazarse el sonido en el tiempo, cobra una segunda dimensión al desplazarse horizontalmente. No obstante, la audición simultánea de dos colores de sonido y su ubicación en el espacio físico (un ejemplo muy práctico es lo que se conoce como estereofonía) le otorga una tercera dimensión, con lo que se completa la idea del espacio sonoro. Tras estas consideraciones, podemos ahora entender el fenómeno de la composición como un ciclo de tres tiempos. El compositor se confronta, en primer lugar, con el tiempo; al fraccionarlo, crea el *tempo*, siendo esta la segunda instancia de la creación musical. Este fraccionamiento del tiempo, o segunda instancia, es contemporáneo del tercer momento de la creación musical, a saber: la presencia del sonido. Quiere decir que, al aparecer el sonido se fracciona el tiempo, originándose así el *tempo*. En virtud de este sonido que constituye la tercera instancia, se distribuye o, si se quiere, se fracciona el *tempo*, originándose así el discurso musical. Hacer música es, pues, distribuir

el tiempo a través del sonido en el tiempo. Una vez que estos conceptos han sido debidamente apprehendidos, surgen las necesidades de orden estético, esto es, ponderar el arte musical como tal. En un país en que están ausentes las enormes complejidades que propicia la tecnología; en un país donde priman los términos amigables por sobre los juicios de selección de una computadora; en un país, en palabras claras y directas, como el nuestro, el tiempo fluye de una manera lenta, puesto que no existe prisa alguna por hacer las cosas —prisa que nace por las exigencias de la máquina y no del hombre—, de igual manera, las distancias que se deben vencer, por las peculiaridades de los medios de transporte, insumen una cantidad de tiempo mayor, y los términos espacio-tiempo están más próximos a la comprensión del hombre. En consecuencia, la forma de percibir el tiempo del hombre boliviano es menos acelerada y discurre con relativa lentitud.

De estas consideraciones se desprende mi primera confrontación, como compositor, con el tiempo. El tiempo musical, en Bolivia, deberá ser fraccionado, a mi juicio, por medio de largas duraciones posibilitándose, así tiempos dilatados y cargados de una intensa tensión emocional, para estar acorde con la forma de percibir el tiempo. En forma semejante, el espacio sonoro deberá ser distribuido en forma clara y precisa, para permitir al oyente su ubicación en ese espacio y medir el tiempo que le significa trasladarse de un punto del espacio sonoro a otro. Finalmente, la calidad del sonido tiene que estar también en concordancia con las exigencias del mundo sonoro boliviano, buscando timbre y colores de sonido susceptibles de confundirse con el ruido que producen las cosas. Analizados estos tres factores básicos de la música, adviene el problema estético. La herencia de la sangre india ha predisuesto al boliviano, quiérase o no, a una peculiaridad: la capacidad para el asombro ante las cosas que no conoce. Este hecho se vincula de alguna manera con las posibilidades mágicas. El extraordinario atuendo de la Diablada o de la Morenada, sin ir más lejos, es una prueba de nuestra proclividad por lo raro, por lo sorprendente. Esta realidad innegable en el modo de ser de los bolivianos, propicia, pues, un arte mágico, quiero decir, un arte fascinante, lleno de misterio y carente de una realidad tangible.

Para finalizar, voy a permitirme un análisis breve de mi *Concertino Semplíce per Flauto e Orchestra*, estrenado en La Paz el año 1968. En concordancia con lo que ya llevo expuesto, me planteé la necesidad de fraccionar el tiempo en secuencias dilatadas y ubicables en el espacio. Para ello, elegí un sonido (la nota do) como una constante a lo largo de toda la pieza. Esto permitía situar ese sonido en el centro del espacio sonoro. Las secuencias, con el ánimo de otorgarles una constante variedad, fueron distribuidas en las diferentes secciones

de instrumentos de la orquesta, siendo el nexo de unión entre ellas la flauta, como instrumento concertante. Estas secuencias, asimismo, se ubicaban, en el espacio sonoro, alrededor de aquella constante. Se inicia la obra con una secuencia destinada a los instrumentos de madera; sigue otra, pensada para los instrumentos de percusión; luego una secuencia para los instrumentos de metal, siguiendo una secuencia de los instrumentos de cuerda. Culmina la pieza en una reunión de todos los instrumentos de la orquesta. El fragmento destinado a los instrumentos de percusión, está realizado como si fuese un friso, sobre el cual se teje una melodía recopilada en Charazani y presentada por la flauta solista. Si en las otras secuencias el fraccionamiento del tiempo fue buscado a través del tratamiento instrumental, en esta la tensión emocional fue buscada por la presencia de una melodía india. En términos más precisos, el espacio sonoro fue tratado en bloques instrumentales fáciles, además, de ser ubicados en el espacio físico remitidos siempre a una constante ubicada, como ya se dijo, en el centro de este espacio. El tempo se dio en virtud del tratamiento instrumental, explorando la fascinación del sonido. Finalmente, el tiempo fue fraccionado por duraciones prolongadas. En términos estéticos, se buscó una imitación de los ruidos que se oyen en Bolivia, dándose además un toque localista con la melodía autóctona. Terminó este artículo con cierto temor de que mis palabras sean comprendidas erróneamente y se me acuse de pontificar algo que bien puede estar en abierta oposición con otro punto de vista musical. No obstante, pienso que mi ubicación estética obedece a un hecho que lo siento sobradamente real, y que resulta de una identificación consciente con el mundo indígena de nuestro país.

Gilka Wara Céspedes

HUAYÑO, SAYA Y CHUNTUNQUI

IDENTIDAD BOLIVIANA EN LA MÚSICA DE LOS KJARKAS*

*A la memoria de Ulises Hermosa, poeta y cantor
fallecido en Houston el 5 de abril de 1992.*

EL FUNERAL DE ULISES HERMOSA, llevado a cabo en abril de 1992, fue un acontecer extraordinario que revela la manera profunda en que los bolivianos sienten su música. En una larga fila de cinco kilómetros, una muchedumbre de cincuenta mil dolientes acudió a darle el último adiós mientras se enterraban los restos de Ulises en un sitio privilegiado, reservado para los hijos ilustres de Cochabamba, su ciudad natal. Este homenaje póstumo dirigido a un músico, miembro fundador de Los Kjarkas, uno de los grupos folclóricos más populares e idolatrados por el público admirador y consumidor de su música, demuestra hasta dónde el pueblo expresaba colectivamente esta pérdida. La inmensa muchedumbre, un corte de la población —jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, músicos, artesanos, oficinistas, colegiales y *qhateras*—, un enjambre del pueblo, se reunió en esta ocasión de desborde emotivo, porque en algún momento u otro, de una u otra manera, Los Kjarkas han dejado una huella profunda en las percepciones, actitudes y sentimientos hacia la música boliviana, tanto en el propio suelo como fuera de él.

En este ensayo exploraremos la trayectoria de este grupo excepcional, enfocándonos en dos temas que interesan a los que cultivan el

* Céspedes, Gilka Wara 1993 “Huayño, saya y chuntunqui: Identidad boliviana en la música de Los Kjarkas” en *Latin American Music Review* (Austin: University of Texas Press) Vol. 14, N° 1, pp. 52-101. Traducción de Gilka Wara Céspedes y Silvia Rivera Cusicanqui.

género folklórico: el primero, la representación de la música boliviana ante la población del país: ¿De qué manera Los Kjarkas construyen, mediatizan, llevan y comunican la huella boliviana ante su público, y qué procesos están en juego para validar su música? Si en el fenómeno sonoro están conjuntamente grabados los hechos sociales, culturales y políticos, ¿de qué modo Los Kjarkas reflejan estos procesos? ¿Qué discursos están representados en su música? Además, ¿qué acordes, literal y figurativamente, tocan Los Kjarkas para que resuenen tan profundamente en la psique colectiva de su público? El segundo tema que nos interesa abordar en este trabajo, tomando en cuenta la diseminación de músicas “étnicas” en el panorama general de música del mundo y su inevitable comercialización, intenta responder a esta pregunta: ¿cómo logran estos músicos cruzar fronteras y convertirse en parte de la industria musical? ¿En realidad lo consiguen? En una época en que el característico sonido andino es ya parte del panorama sonoro mundial, desde Europa hasta el Japón, y el sonido de las zampoñas, (sintéticas) es más y más frecuente (favorecido por la música *New Age*), los músicos que cultivan el folclor se sienten con todo el derecho de ocupar un espacio dentro de este cuadro más amplio. Por mucho tiempo, los bolivianos han mantenido la idea —con mucha razón, como se verá más adelante— de que son otros quienes se apropian de la música boliviana, sin darle el debido reconocimiento y compensación.

Los Kjarkas han grabado hasta la fecha [1993] cerca de veinte álbumes que incluyen materiales originales, antologías y compilaciones. Hemos escogido para este estudio la música del álbum *Canto a la mujer de mi pueblo* que salió en el año 1982. En mi opinión este álbum representa de manera emblemática la impronta estilística que ha llegado a asociarse con la música de Los Kjarkas. Allí aparece también la versión original de la canción “Llorando se fue”, que más tarde daría la vuelta al mundo rebautizada como la famosa *lambada*. Los álbumes que le siguieron, aunque ricos en creatividad, agradables de escuchar e interesantes en su instrumentación, resultan hasta cierto punto redundantes, ya que insisten en, y reelaboran, lo que ya ha sido expuesto en este álbum.

¿Qué nos dicen Los Kjarkas en su música? El etnomusicólogo estadounidense Steven Feld argumenta que el significado musical está situado socialmente, y enfatiza que la música, como proceso comunicativo, implica necesariamente una interpretación que involucra al que escucha en un papel activo. Añade que este, a través de un recorrido de asociaciones musicales y extra-musicales, “opera en una dialéctica de selección y yuxtaposición del nuevo dato musical con experiencias previas” (Feld, 1984: 8). El autor acuñó el término

“búsquedas interpretativas” (*interpretive moves*) para denotar el proceso de adecuar la experiencia temporal del oyente a un “contexto de vivencias anteriores plausibles, que posibilitan la interpretación de lo que ocurre en el momento” (Feld, 1984: 7-8). La noción de “búsquedas interpretativas” ayuda a comprender el complejo proceso de crear un código de producción que permita la interpretación del consumidor/receptor. Pasaremos ahora a enfocarnos en la manera en que Los Kjarkas tratan los temas culturales fundamentales de la identidad, el género y los sentimientos y valores, trazando un itinerario que parte del proceso de composición y la codificación de las canciones, deteniéndonos en cómo se construyen las ideas orientadas al proceso de interpretación, y observando la interacción social entre los músicos y su público. Opino que la recepción personal y colectiva de la audiencia refuerza en gran medida el mensaje de los músicos. En la segunda parte del trabajo exploraré el modo en que la famosa *lambada* alcanzó un éxito resonante, hasta convertirse en un hit mundial, gracias a la apropiación descarada de la composición *Llorando se fue*, de Los Kjarkas. En cada momento del análisis pondré en relieve los elementos biográficos del repertorio de Los Kjarkas, y las capas de factores históricos, geográficos, étnicos, estéticos y de clase que lo alimentan; es decir, lo que Clifford Geertz llama “la historia natural de los signos y símbolos” inscritos en su música, para comprender su inmenso éxito. Sostengo que este se debe en menor grado a su hábil manejo de la mercadotecnia y más bien puede atribuirse a su capacidad de operar en el nivel afectivo de su público a través del uso, consciente o inconsciente, de elementos que invocan sentimientos intensos.

Para entender el lugar que Los Kjarkas ocupan en el panorama general de música popular boliviana, es necesario recapitular los acontecimientos socio-históricos que rodean la producción cultural de esta música. El término “música folclórica”, o “folclor” ha sido definido y aceptado en el discurso boliviano como la representación de prácticas y productos musicales nativos de Bolivia. Sean estos rurales o urbanos, indígenas o criollos, su sustento es la corriente incontenible de formas y géneros tradicionales que, como arroyos y riachuelos, alimentan el caudal de la gran corriente de música folclórica, expresada en estilos reconocidos indiscutiblemente como bolivianos. El término “folclor” distingue a esta música de otras importadas, como el rock, el pop, la salsa, y otras que simultáneamente forman parte del cuadro general de música popular de corte comercial. La música folclórica se distingue también de la Nueva Canción Latinoamericana, que ha adoptado a menudo elementos tradicionales, pero dotándoles de contenidos y mensajes abiertamente políticos.

La música folclórica urbana ha crecido y florecido en Bolivia como resultado de un cambio fundamental de valores en la sociedad, en el contexto de las transformaciones estructurales que trajo consigo la revolución nacional de 1952. Mucho se ha escrito respecto a este acontecimiento histórico, y aunque este no es el lugar para analizar todas sus implicaciones, bástenos decir que la comprensión de los cambios que se dieron en todos los niveles de la sociedad boliviana, incluso en sus expresiones simbólicas, se conectan vitalmente con los hilos ideológicos de estos sucesos.

Junto al Perú y al Ecuador, Bolivia alberga una de las mayores poblaciones indígenas de América del Sur. Hasta mediados del siglo XX, nuestro país era un ejemplo clásico del sistema latifundista, donde la desigualdad en la tenencia de la tierra era esencial para el control sobre la fuerza de trabajo campesina. Las poblaciones aymaras y qhichwas, subordinadas a los grandes terratenientes ausentistas y a la gran minería, sostenían el peso de un sistema injusto y explotador (Klein, 1991: 234 y ss.). En 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario lanzó su propuesta basada en la integración indígena a la vida nacional mediante la reforma agraria, la nacionalización de las minas y el voto universal. Se decretó una serie de leyes que favorecían a los aymaras y qhichwas, campesinos y mineros, quienes a pesar de constituir una mayoría demográfica, se hallaban mínimamente representados en la vida civil y política. Si bien estas medidas pueden ser vistas como estrategias políticas para consolidar el poder, las nuevas leyes alteraron radicalmente el panorama social. Las reformas exigían una revisión de las categorías sociales existentes, por lo menos en el papel, pues las nuevas leyes garantizaban los derechos de los indígenas como ciudadanos. Esta intención integracionista ha quedado simbolizada en la filatelia nacional: en una estampilla el presidente Víctor Paz Estenssoro y un campesino aymara se abrazan cordialmente.

Las reformas y el reconocimiento de nuevos derechos dieron lugar a un fuerte proceso migratorio del campo a la ciudad en los años subsiguientes a la revolución, de modo tal que la presencia indígena ya no podía ser ignorada. Debido a que en Bolivia la clase social está imbricada con la etnicidad, las formas expresivas en la música, la danza, el lenguaje y los ritos y fiestas indígenas eran objeto de valoraciones negativas y del desprecio por parte de las clases altas urbanas. Para compensar estas actitudes, una de las primeras medidas consientes fue el cambio en el lenguaje usado para referirse al indígena: el término indio fue sustituido por el de campesino, velando y neutralizando de esta manera las connotaciones despectivas asociadas con el primero. Hubo un viraje general en las políticas oficiales y no oficiales que señalaban al reconocimiento de la importancia simbólica

de las formas expresivas, particularmente en la música. Mientras la administración creaba el nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos, el Ministerio de Educación creó la Nueva División de Folclor². Una de las funciones de esta nueva división era la de organizar y auspiciar festivales de música tradicional, tanto en la ciudad como en algunos pueblos rurales. Así, la validación de la cultura musical nativa se institucionalizó, a la par que se capitalizaba la diferencia cultural como una forma de atraer la atención sobre Bolivia como un lugar exótico e interesante. Un ejemplo es el festival que se desarrolló a orillas del lago Titicaca en la localidad de Compi, que convocó la participación de numerosos grupos de música y danzas del altiplano³. Estos festivales muchas veces tenían un carácter de espectáculo y así descontextualizaban y modificaban los modos de celebración tradicional de las fiestas en las comunidades. Sin embargo, los festivales de música tradicional se han multiplicado por todas partes⁴. Por otra parte, el antropólogo Hans Buechler, señala que estos festivales en la ciudad y en el campo reflejaban los crecientes esfuerzos tanto de los funcionarios bolivianos como de los migrantes a la ciudad para ofrecer al aymara y al qhichwa una identidad nacional y para incentivar la aceptación de las lenguas nativas como parte del patrimonio colectivo del país (Buechler, 1971: 87).

A principios de los años sesenta se verificó en la ciudad de la Paz un cambio notable, con la creación de las Peñas Folclóricas. La dinámica social permitió la apertura de estos espacios, experimentales en un principio y luego muy exitosos, donde los artistas criollos se presentaban ante un público compuesto mayormente por sectores de clase media y alta, nacionales y extranjeros, que acudían a ellos para disfrutar las formas culturales nativas. Esta audiencia demandaba escuchar música folclórica, pero no en su forma rústica, y las peñas cumplieron la función de adecuar la receptividad de los asistentes

2 El Ministerio de Educación ha cambiado de nombre en el curso de varias gestiones. Se le conoce como Ministerio de Educación y Cultura, y en algunas administraciones como Ministerio de Educación, Cultura y Turismo. No es casual que algunas funciones de la cultura estén asociadas con el turismo.

3 Debemos recordar que el gobierno populista del Presidente Gualberto Villarroel había preconizado la emancipación, de los indígenas. El primer Congreso Indígenal se realizó en La Paz el año 1945. Este conglomeró también participantes del altiplano, que llegaron a mostrar su música y danzas tradicionales en el Estadio de La Paz. Actualmente, algunos comunarios ancianos aún recuerdan este evento.

4 Es interesante señalar que desde los años ochenta son las propias comunidades indígenas las que auspician estos festivales en sus regiones, en especial desde que surgió el movimiento Katarista. Considero que este es un proceso contra-hegemónico de afirmación de su propia fuerza e identidad.

hacia un tipo específico de música. Hasta cierto punto, los músicos tuvieron que amoldar su estética a las expectativas de estos nuevos públicos. Las peñas abrieron sus puertas al reconocimiento de nuevos artistas y creadores que exploraban formas novedosas de ejecución musical. Estas llegaron a convertirse en la norma: el “conjunto andino”, uno de cuyos más famosos ejemplos fue el grupo “Los Jairas”, estableció una estética específica mediante una instrumentación que combinaba el charango y la *qena* con la guitarra y el bombo. Luego se fue añadiendo la zampoña o *siku* y así se estableció la mezcla de instrumentos nativos y criollos, plasmando ese sonido clásico que identifica la llamada música folclórica de los años sesenta.

La música que se ejecutaba en las Peñas encarnaba y reflejaba de muchas maneras una ideología de integración. Pero ¿qué integración? La manera fundamental de conseguirla fue justamente la desintegración de la instrumentación nativa, comunal, que se ejecutaba en tropas o grupos de músicos tocando juntos, y en su modo original formaba parte de todo el grupo que la integraba. En las comunidades, los instrumentos nativos se adhieren a un calendario fijo: algunos instrumentos se tocan en época de lluvia, otros en época seca, unos en época de siembra, otros en época de cosecha. El contexto del *siku* en el campo es lo que podríamos llamar “natural” y está asociado de modo específico al calendario agrario, coherente con el sistema simbólico que cubre otros aspectos importantes de la cosmología andina. En la Peña, en cambio, los instrumentos nativos se convierten en instrumentos solistas y virtuosos. Se mezclan con instrumentos de cuerdas, y en el caso de las zampoñas se les quita y cambia su afinación original para extender sus capacidades sonoras y adecuarlas a los nuevos repertorios. En la ciudad, el uso de los instrumentos nativos mantiene una connotación de autenticidad, indigeneidad y por ende de andinidad, pero a la vez resulta imbuido de valores urbanos: individualidad y virtuosismo versus comunalidad. En el caso de la *qena*, se ha reivindicado su presencia como el elemento melódico principal del conjunto moderno; si en la década del cuarenta había permanecido circunscrita a los conjuntos de cuerdas llamados “estudiantinas”, en los años sesenta se convirtió en un instrumento ubicuo en los grupos de música folclórica. Lo propio ocurrió con el *siku*, y desde los años setenta se dio un boom de instrumentos de viento en todo el país, a medida que se formaban, desintegraban o renacían decenas de grupos musicales dedicados a este género.

A medida que los artistas de los años sesenta desarrollaban espacios para expresarse, su música irá adquiriendo el carácter de un producto de consumo: el folclor. Este folclor ha florecido y se ha diversificado en varias corrientes, cada cual con idiosincrasia propia. Toda

una generación ha crecido escuchando y tocando los instrumentos nativos, que se convirtieron en su modo exclusivo de expresión. Un gran número de grupos musicales ha sobresalido a través de experimentar, innovar, modificar, y especialmente de imitarse y aprender unos de otros, inspirándose en la vertiente común: el caudal de los repertorios tradicionales. Los diferentes conjuntos que formaron las nuevas corrientes contemplaban en sus versiones innovadoras su propia visión de lo que el folclor debía representar: en primer lugar la afirmación de una identidad boliviana como defensa ante la intrusión foránea y el colonialismo cultural; en segundo lugar, el reconocimiento y legitimación de la música del campesino aymara y qhichwa en la ciudad, mediados por un nuevo ámbito sonoro. En este caso podemos decir que los campesinos siempre han tenido una ventaja sobre los ciudadanos, puesto que ellos conocen a fondo las categorías que guían sus prácticas musicales. En un artículo anterior he descrito los diferentes enfoques que han tomado los grupos folclóricos de diversas tendencias, y aquí solo menciono algunos: el grupo Aymara y su experimentación con las voces de los sikus; el grupo Wara y su incorporación de instrumentos electrónicos; el grupo Savia Andina, cada quien un virtuoso en sus instrumentos y arreglos innovadores; los “puristas”, que solo tocan versiones auténticas de la música indígena, y muchos más.

LOS KJARKAS: ¿UN SIGNO DE INTEGRACIÓN BOLIVIANA?

Los Kjarkas aparecen en el horizonte al calor de los cambios señalados anteriormente. El grupo se compone de seis integrantes de la región del valle de Cochabamba. Tres de los miembros son hermanos: Gonzalo Hermosa, el mayor, poeta, compositor y portavoz del grupo. Ulises Hermosa⁵, también poeta y compositor, y Elmer Hermosa, vocalista principal del grupo. La mayoría de las composiciones de su repertorio ha sido creada por ellos. Otros integrantes son Fernando Torrico, Gastón Guardia y Edwin Castellanos. Todos pulidísimos y versátiles instrumentistas, componen y tocan exclusivamente sus propias composiciones. Son bilingües fluidos en castellano y qhichwa y utilizan poéticamente ambas lenguas en sus composiciones con un estilo muy personal que ha sido imitado copiosamente por sus seguidores. Los Kjarkas no son solo compositores e intérpretes; también han fundado una escuela de música en Cochabamba, alentando la formación de una nueva generación de jóvenes músicos que han seguido sus huellas y formado más tarde sus propios conjuntos.

5 A partir de su fallecimiento, Ulises Hermosa ha sido reemplazado por Rolando Malpartida.

Los Kjarkas presentan, afirman y construyen su identidad boliviana de muchas maneras⁶. No debe sorprendernos el que hayan apelado para ello a un pasado remoto, precolombino. Comenzando por su sello, KJARKAS, el logotipo del grupo reproduce los símbolos iconográficos de las figuras antropomórficas de los guerreros-cóndores, talladas en la Puerta del Sol en Tiwanaku, el sitio arqueológico más notable de la era pre-incaica.

Figura 1. El logotipo de Los Kjarkas



Las figuras tiwanakotas se reconocen al instante y evocan una cultura milenaria, situada en el corazón de los Andes y de Bolivia. Como tales, están presentes en todas partes, y son utilizados indiscriminadamente por agencias de viaje, joyerías, hoteles, restaurantes, casas importadoras y otros negocios. Con esta insignia, Los Kjarkas pueden también invocar con todo derecho a este pasado arcaico, colocándose como parte de la historia más remota de la herencia andina.

El nombre que han escogido, “Kjarkas” hace referencia a las fortalezas pre-hispánicas erigidas por los Incas para protegerse de invasiones foráneas. Por consiguiente, “Kjarka” la fortificación, evoca un bastión indígena de fortaleza y resistencia. Con frecuencia Gonzalo Hermosa hace hincapié sobre este dato en sus presentaciones.

6 Una interpretación interesante sobre la interfaz entre los discursos étnicos, nacionales y políticos puede hallarse en el artículo de Thomas Abercrombie (1991: 95 y ss.).

Figura 2



Los Kjarkas se adhieren también a lo que es casi normativo en los grupos de música folclórica: en sus conciertos se presentan vestidos de poncho, una referencia visual explícita a la andinidad indígena. En muchos de sus primeros discos, la contratapa del álbum reproduce una foto de Los Kjarkas, de pie sobre grandes rocas, vestidos con ponchos bordados con diseños tiwanacotas. Cada uno lleva en las manos un *siku* o zampoña, el instrumento más representativo de los Andes. Tampoco se trata de cualquier zampoña: son *toyos*, *sikus* gigantes, de sonido grave y potente (ver Figura 2). El empleo explícito de estos símbolos indígenas señala a Los Kjarkas como folcloristas profundamente enraizados en un pasado ancestral.

LA COMPOSICIÓN Y SU CODIFICACIÓN

Los Kjarkas saben lo que representan: Bolivia en su música, para una audiencia principalmente boliviana. Pero también se representan a sí mismos. El cimiento estético de su música es un juego que apela a la autenticidad y también a la innovación. Se adhieren a una autenticidad que les permite evocar elementos que el oyente reconoce, mientras que en al innovar abren un espacio para la experimentación y la interpretación. La autenticidad se refiere al esfuerzo de reproducir en la música aquellos elementos estilísticos fáciles de reconocer, mientras que lo innovativo reposa en su habilidad para reconstruir esos mismos rasgos en un idioma sonoro muy propio, muy “Kjarkas”. Es una de las razones por la que Los Kjarkas son considerados “modernos”, especialmente por la juventud.

Dos conceptos guían la labor creativa de Los Kjarkas: la “proyección de la audiencia” y la “zonificación”. Es decir, ellos apuntan hacia una audiencia donde una canción va a suscitar la mayor atracción. Conociendo el grupo socio-económico en el que la canción va a tener resonancia, recurren al segundo concepto, que en términos sencillos quiere decir que el grupo va a componer en un estilo regional fiel al género formal de cada región. En este sentido, llevarán a cabo una suerte de “estudio sociológico” de la población boliviana, y “proyectarán” el tema en cuestión, incorporando elementos estilísticos propios de cada región. Para lograr esta meta, el grupo interrelaciona dos aspectos: se mantiene fiel y respeta la autenticidad del género, pero al mismo tiempo, le añade innovaciones, arreglos o reelaboraciones. En una sesión de grabación en la que pude entrevistarlos (1984), se hallaban grabando un *kaluyo*, género propio de los valles centrales de Bolivia. En palabras de Gonzalo Hermosa:

En este disco que estamos sacando, la proyección de la audiencia es más popular. Nosotros catalogamos, si se quiere, al final de cuentas hacemos estudios sociológicos del hombre boliviano, ¿no? Este *kaluyo*, por ejemplo, es de la zona central de Bolivia. Significa Omayrapa, Mairana, Vallegrande, Pucara, Pasorapa, Aiquile y alrededores, ¿no? Eso sería la parte central que toma esto. Este sería un *kaluyo* extractado casi con todos los elementos y los valores culturales de la zona. El sistema de bajos, el charango, el charanguito que va a entrar, con el sistema de rasguído que allá usan. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

Los Kjarkas tienen la habilidad de insistir en el estereotipo, pero luego introducen elementos inusuales que lo subvierten. Conocen muy bien la recepción que el público va a tener de sus composiciones:

Eso no quiere decir que estamos preparando ese tema para esa zona, sino que estamos tratando más bien de representar esa zona en la música boliviana. Y no solo quiere decir que ese tema se va a llegar a vender en Vallegrande, en Mairana, que es un mercado muy reducido que digamos... Ellos lo van a tomar de seguro, depende de la calidad de la música que se haga, y ello por que la principal letra tiene elementos de poema, elementos de música que están realmente hechos a medida para la zona. Pero no solo van a querer digamos esto en La Paz, seguramente la gente del pueblo lo va a tomar. En Oruro, Potosí, Tarija, en Cochabamba y en Sucre lo van a recibir como una cosa. Eso quiere decir que la música zonificada no solo sirve para la zona sino también que a través del sentimiento de lo que se quiere expresar, va a llegar a cundir en toda una vasta zona, tremendamente. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

Con estos argumentos Gonzalo Hermosa reconoce dos dimensiones en el significado de la música: 1) una dimensión localizada, identificable y reconocible, que puede comprenderse específicamente en términos circunscritos y locales, y 2) una dimensión más general, que trasciende los límites geográficos y culturales inmediatos. Hermosa sienta las bases para que la interpretación de sus creaciones musicales esté abierta a múltiples “búsquedas interpretativas” por parte de las audiencias. Ello también explica, en cierta medida, el mayor éxito de algunas de sus canciones por sobre otras. Los Kjarkas están mucho más familiarizados con la música de las regiones vallunas que con las del altiplano, y su apelación a la autenticidad se ajusta mejor a aquellos estilos que mejor conocen.

A Los Kjarkas se los conoce como músicos que tocan “folclore”. Gonzalo Hermosa tiene ideas muy precisas sobre este concepto:

El folclor significa para mí la esencia de un pueblo, que viene a ser casi la cultura de un pueblo en una forma un poco reducida, nada más. La cultura y el folclor casi vienen a ser un mismo cajón, la tapa es más grande. En el folclor la cultura sería en realidad la palabra más mayor, ¿no? Que comprende el folclore y todo. No es solamente cantar. Entonces la cultura vendría a ser la tradición, quiero decir es la tradición. La tradición que no es solo cantar. La forma de hacer herencia, de enamorarse, de casarse, de hablar, de comer, de preparar las comidas como los chairo, etcétera. Nuestro derecho que no está registrado, un derecho que se ejerce entre el pueblo, que no siempre está escrito en nuestras leyes. Fuera de nuestras leyes hay otras leyes que se ejercitan en el pueblo. También toma esto. La forma de cantar, la forma de ser, la forma de alegrarse, la forma de bailar, de ir a dar serenata, o no dar serenata, o después de un chicharrón tomarse una tutuma de chicha, o de vino; entonces son reglas que han hecho que el folclor sea la personificación y la personalidad de un pueblo, ¿no? De vestirse, de peinar-

se, de tomar las cosas buenas o malas, todo eso es folclor. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

La manera en que estos pensamientos y creencias se extienden a la música se explicará más adelante en el proceso de ir develando las capas históricas donde se hallan las genealogías de los diferentes estilos y géneros musicales, que eventualmente convergen y se unen. La dicotomía que separa la herencia hispana de la indígena llega a difuminarse en la práctica musical del folclor. Al fin de cuentas, parece que el origen no es lo más importante. Gonzalo Hermosa no se ocupa de hacer distinciones taxonómicas entre géneros musicales. Respecto a la música criolla dice:

La música criolla es parte del folclor. Muchas cosas la está aprendiendo uno mismo y están formando parte de nuestro común hacer de los hombres. Para mí no hay divisiones entre música criolla y música autóctona. Al final de cuentas, ambas son autóctonas. Al tratar de dividir la música ya sería remontarse mucho más lejanamente en el tiempo y posteriormente vendría a ser la música criollizada, que nuestra historia siempre ha conseguido, ¿no? La saya, la cueca son cosas criollas que han nacido, digamos, de mestizajes. El mestizaje vendría a ser una música criolla. Y algunas cosas se han mantenido puras, por ejemplo el huayño. El huayño es lo que más se ha mantenido puro. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

Gonzalo Hermosa concibe a la identidad como una combinación de elementos cognoscitivos, afectivos y pragmáticos. Según él, nuestro modo de conocer, nuestro modo de sentir y nuestro modo de hacer las cosas es lo que nos hace ser lo que somos.

La cultura también es así. No son cosas estáticas, no son que en un tiempo ha ocurrido y ahí se ha quedado ¿no?... A los bolivianos nos falta conocer nuestro pueblo, nuestra cultura, nuestra forma de ser. Para ubicarnos en el tiempo y en el espacio y en la persona. Para saber por qué eres boliviano: ¿Porque he nacido en Bolivia? Eso es lo más absurdo que pueda haber. El hecho de nacer no te da ningún derecho a ser boliviano. Yo soy boliviano porque hago esto, hago esto, siento de esta forma, de esta forma hago lo otro, como chairros, hago jolk'es, ¡qué sé yo! (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

El tener un fuerte sentido de sí mismo tiene un papel importante en el modo en que hacemos música. Hablando de otros grupos que tocan folclor, Hermosa dice:

A mí lo que me interesa de un grupo es su identidad con uno mismo, si se quiere decir, se podría llamar su verdad. Estar de acuerdo con uno

mismo. Eso es muy importante. Si tú estas sintiendo los lineamientos que tú te has trazado, no porque te han obligado, sino porque tú estás queriendo ver, ese es un tipo bueno... Ahora, cuál sería mejor, si entre nosotros o entre ellos... Lo importante es tener una idea de visión, de concebir las cosas. Si para unos es amarillo y se inclinan al amarillo, bien. Y si nosotros es gris, es gris, ¿no? ¿Cuál es mejor, el gris o el amarillo? Los dos son buenos. El amarillo entre los amarillos es bueno, el gris entre los grises, no habría por qué hacerlo cambiar. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

Estas son algunas de las ideas, bien definidas y articuladas, que alimentan la práctica musical de Los Kjarkas.

CANTO A LA MUJER DE MI PUEBLO: MÚSICA, LENGUAJE E IDEOLOGÍA

Canto a la mujer de mi pueblo no es el primer álbum de Los Kjarkas. Es, sin embargo, uno de los más populares y exitosos, y el que ha colocado a Los Kjarkas en el primer plano del panorama de la música popular urbana del género folclórico. El título del álbum juega con la ambigüedad del significado de la palabra pueblo: en sentido amplio, pueblo se refiere a una unidad mayor, inclusiva, los habitantes de un país; en sentido estrecho es también el nombre de una aldea o caserío. El álbum tiene la intención de halagar a la “mujer de mi *pueblo*”, la mujer de mi raza y estirpe, pero también a la mujer de *mi* pueblo, una mujer campesina, indígena, por oposición a la mujer de la ciudad. Gonzalo confirma este concepto:

Es el canto a un tipo de mujer, a esa que es madre, que es obrera, a la que realmente es una persona muy importante, que va detrás de la yunta con la semilla, es mujer en las noches, y vive, habita las soledades de nuestra tierra sureña sobre todo, está inspirado en la tierra del sur. Si conoces esa zona, es tan hermosa, tan inhóspita... ves pastoras, ves niñas pastoras en las soledades tremendamente encerradas. Y ellas aprenden pues la responsabilidad desde muy niñas..., y creo que es el mejor homenaje que hemos rendido a este tipo de mujer, pensamos que nuestros grandes valores están ahí, en el campo. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

La carátula del disco transmite esa idea: una jovencita india, sentada en el suelo, observa lo que acontece a su alrededor, vestida de fiesta con su *llijlla* tejida a mano con diseños distintivos del traje regional: es claramente una mujer indígena, no mestiza. Detrás de ella se ven algunos hombres, desenfocados, también indígenas (ver Figura 3).

Figura 3



En este álbum el elemento indígena en primer plano se ve reafirmado si analizamos su contenido musical. El álbum contiene diez pistas, siete de ellas son huayños. Comentando sobre los géneros musicales, Gonzalo Hermosa nos había dicho que el huayño se ha mantenido incontaminado:

Algunas cosas se han mantenido puras, por ejemplo el huayño. El huayño es lo que más se ha mantenido puro. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1984)

Para Hermosa, entonces, este género significa de entrada algo prístino, sin mancha, intacto y auténtico. Las otras piezas del disco son dos chuntunquis y una saya. Cabe anotar que ninguna de las piezas pertenece a géneros mestizos como la cueca o el bailecito, que conle-

van diferentes historias, asociaciones y prácticas. El álbum *Canto a la mujer de mi pueblo* se compone de:

Lado A:

1. Wa ya yay (huayño)
2. Siempre he de adorarte (chuntunqui)
3. Por un mundo nuevo (huayño)
4. Tata sabaya (huayño)
5. Phurun runas (huayño)

Lado B:

1. Surimana (huayño)
2. Canto a la mujer de mi pueblo (chuntunqui)
3. Llorando se fue (saya)
4. Mamita surumi (huayño)
5. Capinoteña (huayño)

Entre los aportes musicales de Los Kjarkas, quizás el más innovador y llamativo haya sido la difusión del chuntunqui, un género musical regional que aparece por primera vez en este álbum y luego se va haciendo más común en los subsiguientes: es el “mal llamado villancico chuquisaqueño”, en palabras de Hermosa. Efectivamente, en esta región de los valles centrales de Bolivia, existe un rico repertorio de música tradicional de la época de Navidad. Su principal característica es un ritmo ternario, muy raro en la música indígena. En lugar de dejarlo olvidado y limitado al calendario estacional, Los Kjarkas han sabido reconocer el potencial de este ritmo insólito. El ritmo ternario es más bien típico de la música criolla en sus cuecas, bailecitos, carnavales, y más al sur, en las chacareras chaqueñas. Estos son bailes en pareja, de tipo cortejo. Les acompaña una narrativa machista, que sugiere un imaginario de conquista y seducción de la mujer. Por lo general, estas formas musicales tienen una forma fija que incluye la introducción, la entrada, la quimba y el zapateo, que suele acompañarse con palmas. Asimismo, generalmente obedecen a una fórmula armónica de I-IV-V-I y a un ritmo ternario, donde la hemiola aparece como característica rítmica; es decir, el cruce, la alternancia o simultaneidad de compases $6/8$ y $3/4$, muy presente en el cuadro más amplio de la música latinoamericana. En contraste, el chuntunqui de Los Kjarkas plantea un ritmo ternario que rompe con la linealidad de la narrativa musical de cuecas y bailecitos, usando simultáneamente ritmos cruzados de tres contra dos, además de esquemas armónicos alternativos y una instrumentación brillante y transparente en las cuerdas, típica del grupo.

Incluso cuando ejecutan un sencillo huayño, incursionan en secuencias tonales variadas que pasan por centros tonales diversos, dan-

do a la música un rasgo novedoso. Es el caso del álbum *Canto a la mujer de mi pueblo*. La estrategia musical del grupo es poner al oyente a gusto insistiendo en lo familiar y conocido, para después introducirlo a algo nuevo y desconocido. Los Kjarkas gustan de una textura densa, no hay espacios vacíos que no sean llenados por el brillo de un charango bordando firuletes en las líneas melódicas. Los Kjarkas pertenecen a una tradición donde hay predilección por los instrumentos de cuerdas. No tocan muchas cuecas, quizás por las restricciones estructurales de estas, mientras que el chuntunqui ofrece una ruta de mayor flexibilidad. Los chuntunquis ocupan casi una tercera parte de las selecciones de sus álbumes.

En la música autóctona existen pequeños motivos de cierre que señalan el género de la pieza que se está ejecutando o bailando. Estos micro-motivos actúan como un sello de identidad, que permite identificar y distinguir una música de otra. Los Kjarkas conocen este principio general y lo aplican. La apelación al estereotipo está indudablemente presente cuando escogen el modo pentatónico en muchas de sus piezas. Esto les permite explorar progresiones y cierres específicos, lo que presta a las canciones su sabor andino; así, típicamente allí donde la mayoría de las canciones folclóricas cierra con V-I, un gran número de las canciones de Los Kjarkas cierran con el paso VII-I señalando otra modalidad, distinta a la usual, que le da mayor atractivo.

LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO

Los Kjarkas son unos románticones cuando le cantan a la mujer. Con gran fervor cantan a la búsqueda del amor, a la conquista del amor, a la pérdida del amor. El álbum *Canto a la Mujer...* confirma esta imagen romántica e idealizada de la mujer, que habita en el ámbito de los sentimientos. El álbum insiste también sobre un tema andino clásico: la identificación de la mujer con la tierra. La tierra, la Pachamama, es madre de todo ser viviente y todos los actos cotidianos están imbuidos y empapados de esta idea. Estos conceptos convergen en uno solo, ya que este álbum está dirigido a la mujer indígena, a quien se ve como más cercana a la naturaleza, a la tierra, con la que se identifica. El texto:

Canto a la mujer de mi pueblo (chuntunqui)

Niña de las trenzas negras
 Niña de la soledad
 Morena piel de montañas
 Y pueblos perdidos
 Luz del fogón que lleva
 ¡Fuego de amor que se aviva!
 El cielo de tu mirada

Tiene sonrisas de sol
Y tus manitas morenas caricias
De tierra
¿Quién velará tus sueños?
¿Quién peinará tus trenzas?

Mujercita tus penas se irán
Al despertar en tu vida el amor
Y mil secretos la vida abrirá,
Muchos que el tiempo guardó.

Cuentan que entre los maizales
Tu canto se oye al pasar
Y por montañas y cerros se llevan
Los vientos
Tierno canto de esperanza
Llevas ternura de madre.

Mujercita tus penas se irán...

Las metáforas de esta letra insisten en los rasgos físicos comunes de la mujer y la tierra: la piel morena y la soledad. Respecto al aspecto espiritual, el amor de la mujer está asociado con una fuerza natural: el fuego, pero el fuego del fogón es un fuego contenido. Está presente, también, la asociación entre el amor y el canto, y el canto de ella, como su cuerpo, son parte del mundo de la naturaleza. Los vientos se llevan su canto por montañas y cerros; su canto, como la tierra, anticipa el amor de una madre. Esta canción juega con dos aspectos asociados, que se cristalizan en la imagen de la mujer: su afinidad con la tierra y su afinidad con el amor; pero está solitaria y triste, y ha de ser despertada. Se presume que el amor, es decir el amor de un hombre, es el que llegará para despertarla.

Siempre he de adorarte (chuntunqui)

Siempre he de adorarte tiernamente, eres el milagro de este amor
No podré alejarte de mi mente: te llevo prendida en el corazón
Si tu amor llegó a mi vida para hacer feliz mis días
Y el mundo que he formado para ti. (Bis)

Sin tu amor la vida está perdida
No hay consuelo en mi desventura.
Buscaré tu amor
Y en el corazón
Vivirá encendida la ilusión. (Bis)

En este chuntunqui la mujer, situada en una región etérea, es evocada por el amor. En estas canciones, la letra siempre se dirige a ella directamente (con excepción de “Capinoteña”, que dice; “Entre las flores de mi jardín/ prefiero las morenas/ las de Capinota/ Quererte, perderte/ antes prefiero la muerte).

Por un mundo mejor (huayño)

Todo en esta vida tiene un fin que conseguir
 Son designios que se tienen que cumplir
 ¡Ven! que debemos mejorar
 El mundo en que vamos a habitar
 ¡Vamos! nuestra vida empieza aquí
 Y nos aguarda el porvenir.

En un mundo ciego
 En que nos tocó vivir
 Buscaremos una vida sin temor
 ¡Ven! que debemos mejorar.....

Juntos por la tierra buscaremos un lugar,
 El lugar donde formemos nuestro hogar.
 Ven, que debemos mejorar...

¡Qué feliz soy mientras sonrías
 Y me abrazas con amor!

Esta canción trata de un asunto más amplio. Es una canción de esperanza, como explica Gonzalo, en vista del incierto del futuro de la tierra, siempre al borde de crecientes catástrofes que amenazan la vida.

Muchas canciones de amor de Los Kjarkas tienen un aire similar. Sin embargo, dentro de este copioso repertorio, algunos temas están ausentes. Es significativo que, a comparación con otros estilos de la música romántica de América Latina, (por ejemplo la música tropical colmada de metáforas y expresiones de doble sentido erótico y sexual) Los Kjarkas permanezcan al nivel romántico, no sexual. Los atributos físicos de la mujer a los que cantan son los ojos, la cara, las trenzas, el color de la piel. En un concierto Gonzalo Hermosa presentó esta canción exclamando: “A los ojos maravillosos que son la ventana del alma”

La ventana (chuntunqui)

Déjame mirarte por esa ventana
 Que por las mañanas yo veo en tus ojos
 El brillo de tu alma, color solitario

Déjame decirte que en mis pensamientos
Yo llevo tus sueños y tus sentimientos
Y mi alma siente morirse, pequeña

Quiero hablarte de mi tierra quiero
Hablarte de ríos y sueños celestes

Hablarte del viento y sus cantares
Del amor de las flores, a la tierra mojada
Déjame mirarte por esa ventana

Sin embargo, existen elementos medulares en la vida y experiencia de las mujeres que no forman parte del discurso de Los Kjarkas. La presencia de la mujer real, que carga la *wawa* a la espalda o la lleva de la mano, que vende productos en el mercado o en la calle, que trabaja duro para ganarse el pan, es una imagen predominante en la ciudad y en el campo, imposible de ignorar. Es difícil no reaccionar o involucrarse con ella. Es significativo el hecho de que este aspecto tan evidente, que revela la sexualidad activa de las mujeres, se halle completamente ausente de su música. Los Kjarkas le cantan a una mujer idealizada, a la imagen bucólica que tienen de la mujer indígena que se ha quedado en el campo. El objeto del deseo es obviamente la núbil, hermosa, pero melancólica muchacha en espera de que la despierten. ¿Por qué las mujeres adultas y reales son tan difíciles de ver? ¿O es que Los Kjarkas se niegan a ver esta otra cara de la realidad? Además, ¿qué contradicción encierra el identificar a la mujer con la Pachamama, la Madre Tierra, cuyos atributos son la fertilidad y el dar y sostener la vida, atributos que no reconocen en las mujeres? O será al revés, que para ellos estas cosas son tan conocidas que no se necesita repetir las, y en última instancia ¿lo único que cuenta es el vínculo sentimental? Gonzalo, por su parte, nos da una respuesta parcial a estas preguntas, tocando tangencialmente la cuestión:

Yo pienso que hay un montón de canciones que hablan de eso. Lógico, no entran los hijos... el hombre mismo en su contexto general involucra a la mujer. Cuando el hombre conquista la luna no significa que sea el varón el que ha conquistado la luna, sino la raza humana del hombre. El sinónimo del hombre significa más que todo los dos sexos. Lógico, la parte más hermosa siempre es la época del cual uno es enamorado. Hay un montón de razones... Hay otras cosas que en sí llevan implícitas. Nosotros no hacemos panfleto, ¿no? (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1992).

Esta declaración refleja esencialmente la voz masculina con la que Los Kjarkas se identifican, y los coloca de lleno en la tradición de canciones de amor romántico, lejos de los mensajes expresados en géneros como la Nueva Canción, que trataría de esos temas de manera muy distinta.

Volviendo al tema de identidad andina, un álbum que llama la atención es *Los Andes... Descubrió su rostro milenario*, que salió en 1990. Es un título que de entrada sustenta una ambigüedad en torno a la palabra “descubrió”, que podría entenderse por una parte como “encontró”, como un hallazgo ; y por otra como “se hizo conocer”, como una revelación. Es decir, el mundo andino se descubrió, o bien se reveló. De todas maneras se trata de un título formidable, que sugiere una jornada hacia el pasado más remoto, hacia sus raíces milenarias. La carátula presenta en primer plano a un hombre aymara maduro, que mira directamente al observador, con un juego de luces y sombras de tonos rojizos, iluminado desde atrás por un fuego tenue.

Figura 4



El dorso de la funda reproduce diseños de los tejidos tradicionales de Tarabuco o de Potosí. Pero a pesar de este empaque sobrio, serio y formal, ni una sola de las canciones hace remotamente referencia al mensaje aparente que estas imágenes confieren. El álbum es más bien una colección de canciones de amor: “Puedo vivir sin tu amor”, “Duele”, “Todo me habla de ti”, “Tus quince años”, “Niña de mi tierra”, “Señora su hija”, “Solo yo he ganado”, “Santusay”. Hay dos excepciones: “Tupiza”, canción dedicada a una ciudad del sur que bordea en canción de amor, y “Jilguero Flores” homenaje a un poeta. Los temas recurrentes son los de siempre, amor deseado, amor perdido, amor por una quinceañera.

Surgen algunas preguntas al respecto. ¿Por qué Los Kjarkas tienen que invocar la imagen del ancestro étnico para publicar una colección de canciones amorosas? Por lo pronto, las canciones de amor se venden bien, y Los Kjarkas utilizan la imagen que proyectan para vender sus canciones. Gonzalo ve su manejo de la música y sus textos como un medio para reivindicar la música nacional para la generación que viene.

Esta letra está directamente para chicas de quince, dieciséis, diecisiete años. Estas personitas de 15-17 años jamás querían saber de la música boliviana. Solo los viejitos se acordaban de sus bailecitos, de sus cuecas; y tampoco no los dejaban expresar.... Porque entró ahí la nueva ola, la melena, la guitarra eléctrica y todas esas cosas, y empezó. Y el instrumento de alienación gratuito siempre ha sido la radio y la televisión, y actualmente lo consigue. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1992)

Debemos, entonces, tomar la palabra a Gonzalo Hermosa y no apresurarnos a sacar conclusiones respecto a la aparente contradicción entre la imagen y el contenido. El empaque y los temas presentados, por incongruentes que parezcan, son vistos como un vehículo para incitar a la gente joven a encontrar y adoptar un medio de expresión musical que sea emblemáticamente boliviano.

LAS LENGUAS NATIVAS: QHICHWA Y AYMARA

Los Kjarkas cantan mayormente en castellano, aunque algunas de sus canciones son en qhichwa. El uso de la lengua nativa es una de las maneras de asentar la música en su modo “auténtico”, para reforzar y ampliar su ámbito de expresión. Además, existen cualidades en el aspecto performativo del uso de la lengua nativa, que sirven como reiteración de los rasgos interpretativos propios de estas canciones. Se hace presente una multitud de sentimientos implícitos y contenidos en la lengua nativa, sacando a relucir elementos culturales que la len-

gua dominante reprime. Por ejemplo, no es raro que en la vida real un varón se lamente llorando por la pérdida de un amor, especialmente si las emociones salen a flote al calor del alcohol, una práctica bastante corriente. En estas circunstancias, el canto adquiere un característico tono quejumbroso, plañidero, donde el canto y la emoción se conjugan. En “Surimana” la mitad de la letra es en qhichwa, y Elmer Hermosa expresa acertadamente ambas cualidades.

Surimana (huayño)

Waqay kutipis saqerparerkani (La he dejado ahogándome en llanto)

Ama ripuychu waqaspa niwarqa (Llorando me dijo “no te vayas”)

Sapa paqarin yuyarispa kani (Cada mañana te estoy esperando)

Yuyarispa sonqoypis waqani (Esperándote mi corazón llora)

Ay, yo no quiero saber de tu olvido
 Ay, no quisiera saber de tu olvido
 Acaso piensas que yo no estoy contigo
 Deja tu orgullo y ándate conmigo

Quiero tenerte siempre aquí a mi lado
 No dejes nunca que tu amor me falte
 Porque sin ti vivir no podría
 Regresa a mí, flor del alma mía.

Los Kjkarks no cantan en aymara, puesto que son de los valles de Cochabamba, cuya lengua nativa es el qhichwa. Sin embargo, una de las canciones de *Canto a la mujer de mi pueblo*, que ha cundido como reguero de pólvora, es Wa-Ya-Yay, un tema que reúne implícitamente aspectos expresivos en los linderos entre el canto, la lengua y el llanto.

Una cualidad del aymara es que ofrece un panorama rico en onomatopeyas, cuya pronunciación retrata en íconos sonoros situaciones descriptivas muy expresivas y apropiadas. El idioma aymara está regado de coloridas alocuciones que unen el sonido de la expresión con su significado. Esta peculiaridad le presta al lenguaje elementos comunicativos no siempre presentes en otros idiomas. Algunos ejemplos pueden corresponder a lo que se articula cuando uno se lastima o sufre dolor o incomodidad: La CH en el expletivo ¡*achachaw!*, quemadura o picadura dolorosa; la L en ¡*alalaw!*, exclamación de frío; otras como la Y o la T en ¡*ayayaw!* o ¡*atataw!* expresan dolor agudo causado por un golpe o condición física.

Existen también núcleos semánticos que corresponden a la relación entre el sonido de una palabra y su significado. La partícula “Wa” es importante en este sentido, su campo semántico es el terreno emotivo, relacionado con el llanto, (¿no será acaso por eso que a los

infantes se les llama *wawa*?) pero también con el canto. El vocabulario aymara de Ludovico Bertonio de 1612 consigna los siguientes vocablos derivados de la partícula *hua* (*wa* en escritura moderna):

Hua: Grito

- Huararitha = llorar a gritos
- Huararaatha = hazer dar gritos
- Huararihachatha = tener ganas de dar gritos
- Huararihuasaitha = dar muchos gritos como cuando cogen a la zorra o lobo que hurta
- Hurarintatha = entrar dando gritos en alguna casa
- Huararicatatha = llegarse gritando
- Huararimucutha = echar gritos
- Huararistacatha = encontrarse con alguno, o salirse al encuentro dando gritos
- Huararithaptatha = juntarse los que dan gritos
- Huararitatha = alzar el grito repentinamente uno o muchos

Hua: Canto

- Huaruru = kochu, canción o cantar de indios
- Huarurutha = cantar así
- Huarurumucutha = gastar mucho tiempo en cantar y decir canciones
- Huarurunocatha = idem
- Huaruruntatha = entrar cantando
- Huaruruthaptatha = encontrarse cantando los que van y vienen (Bertonio, 1956 [1612])

Podemos apreciar la riqueza expresiva que deriva solamente de esta partícula. Cuando no hay letra para una canción o no se sabe la letra, generalmente se la sustituye con sílabas. La manera preferida en aymara es justamente la sílaba *way*, y sería incongruente recurrir a otra (como en las canciones criollas al “La ra ray” o algo parecido). Podemos decir entonces que el uso del *way* no es arbitrario; más bien corresponde a su componente semántico y a sus propiedades afectivas como ícono sonoro. “Wa-ya-yay” se ejecuta en el mismo estilo general de queja llorosa y plañidera descrita arriba. Suele ser más empleado por las mujeres, ya que en la música andina tradicional ellas están a cargo del canto y los varones de la interpretación instrumental. En el contexto de una fiesta en las comunidades o pueblos, las mujeres participan activamente en el quehacer musical. Las emociones alcanzan un alto nivel de intensidad en el fervor y entusiasmo de la fiesta, intensificadas por la ebriedad, en la que participan tanto varones como mujeres. Siguiendo un estilo culturalmente inscrito, el *wa-ya-yay* está presente, ya sea como canto o como lamento. Durante mi trabajo de campo en Italaque (provincia de Camacho) en 1983, me tocó presen-

ciar una escena que se me ha quedado grabada en la memoria. Tocaban los famosos Sikuris de Italaque. En medio del entusiasmo, la música, las peleas, las risas y el alboroto, un grupo de mujeres estaban sentadas en un rincón, separadas de los varones, como se acostumbra en las comunidades aymaras. Me llamó la atención una mujer que contaba su historia. Seguramente era algo que le había pasado y le causaba mucho sentimiento. A medida que entraba en detalles, empezaba a sollozar, hablando, pero de pronto irrumpía en un wa-ya-yay cantado, para luego retomar el hilo del relato, en el mismo tono quejumbroso. Esta alternancia continuó durante mucho tiempo.

Los Kjkarkas saben esto de manera inconsciente. Uno de los mayores éxitos de su álbum fue precisamente la canción “Wa-Ya-Yay”, compuesta por Ulises Hermosa, que tomó por sorpresa a las audiencias del campo y la ciudad. Se trata de una pieza en apariencia sencilla, que sin embargo se alimenta de una de las vetas expresivas más importantes de la manera de decir las cosas en el Altiplano aymara. En ella se cruzan elementos expresivos en varios niveles: lo lírico, lo musical y lo afectivo. Veamos la manera en que lo hacen. Primero, la letra:

“Wa-ya-yay” (huayño)

Voy a contarte hoy mi triste pena,
La soledad que hoy llevo en mi alma.
Voy a contarte de tristes desengaños,
De ilusiones y de sueños que he vivido.

La primera estrofa nos habla del estado emocional del sujeto: la pena, el dolor, la soledad y el desengaño. Son versos introvertidos y desamparados.

Entre montañas y valles he nacido
Me acunaron los huayños en su encanto.
Y al florecer mi tierra en su charango
Ví crecer las zampoñas en el viento.

En la segunda estrofa el sujeto ya se mueve hacia la naturaleza y halla sosiego en ella, a la vez que su entorno también le provee de lo necesario: los elementos e instrumentos musicales, huayños, charangos y zampoñas, que son parte de ese entorno. Todo se mueve hacia un espacio de símbolos musicales y emotivos. Lo acunan los huayños, la tierra florece en el charango, y el viento hace crecer las cañas convertidas en zampoñas.

Wa ya ya ya ya ya ya yay Wa ya yay
 Wa ya ya ya ya ya ya yay Wa ya yay

Way, way wa ya ya ya yay way ya yay,
 Way, way wa ya ya ya yay
 Wa ya yay
 Wa ya ya ya ya yay
 Wa ya yay wa ya yay
 Wa-ya-yay

Ahora que el estado emocional está enardecido, su expresión irrumpe en lo único que queda por decir; ya las palabras no hacen falta. Esta canción rinde homenaje al aymara del altiplano. Es un huayño, y la primera parte de la melodía está en modo pentatónico, sello característico de la música aymara. La canción cierra con una cadencia típica de sikuriada, que cita el intercambio prescrito entre las zampoñas *Arca* e *Ira*, el par de zampoñas complementarias.

Para sorpresa de los mismos Kjarkas, esta canción se hizo muy popular, incluso fuera del territorio boliviano. Gonzalo Hermosa confiesa no saber por qué, cuáles fueron los elementos que lograron una recepción tan amplia y fervorosa del público.

El wa-ya-yay es pues un simbolismo, con solo decir wa-ya-yay es pues el aymara... ya no necesita más el apoyo de ninguna letra. Y te digo que con el wa-ya-yay hemos tenido fenómenos muy curiosos. Cuando estamos en el extranjero, en una cultura muy diferente y con otro idioma, se canta el wa-ya-yay, que siempre hemos cantado al final, la gente sale tonadeando y se les va pegado. Entonces yo pienso más bien que esa canción es el origen primo de una esencia natural del hombre humano, que ha quedado restringido muy adentro, que ha quedado sus restos, tocan ahí sus restos como si estuvieran llorando. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1992)

LOS KJARKAS Y LA POLÍTICA

Los Kjarkas tienen muy pocas canciones de contenido abiertamente político. Sin embargo, el discurso nacionalista implícito en su música permite que cualquier grupo social pueda hacerla suya. Como este discurso opera en varios niveles: sensorial, cognoscitivo y afectivo, el público puede atribuirle significados propios, aun si estos no hubieran estado presentes originalmente. Una canción que sobresale en este sentido es “Bolivia”, una de las más exitosas y mejor recibidas, capaz de arrastrar con fuerza los sentimientos de un gran número de bolivianos. “Bolivia” es una canción poderosa, en toda su simplicidad. Es una de las canciones más requeridas al final de un concierto de Los Kjarkas, y logra enardecer al público. Muchos han comentado que “debería ser el himno nacional” (incluso yo misma).

En nuestra “búsqueda interpretativa” personal, iremos levantando, en capas sucesivas de significación, el mensaje sónico, poético y musical que esta pieza transmite. La canción es un huayño y su contenido lírico es un llamado de liberación hacia un futuro mejor. La época a la que se refiere, un siglo y medio, tiene que ver con las celebraciones del sesquicentenario de mediados de los años setenta, e insinúa que, a pesar de haberse declarado la Independencia, esta no se ha logrado necesariamente, en especial para los sectores sociales más oprimidos, los campesinos.

Bolivia (huayño)

Ser tu bravura ser la fuerza y juventud
De tu letargo mudo la voz, la inquietud
¡Bolivia!

Quiero pegar un grito de liberación
Después de siglo y medio de humillación.
Quiero tengan tus días destino mejor
y el futuro sonría prometedor
¡Bolivia!

En la falda de tus cerros haré mi hogar
Donde felices los niños irán a jugar
¡Bolivia!

La codificación musical es tersa: la canción comienza con un simple charango que establece el ritmo del huayño. El primer verso “Ser tu bravura, ser la fuerza y juventud” es cantado *a capella* en quintas paralelas en un motivo pentatónico. Ambos elementos, el material tonal y las quintas paralelas, se vinculan directamente a una de las más antiguas tradiciones de la música de zampoña o siku de los Andes bolivianos, el *qhantus*. El *qhantus*, por sí solo, se afirma como un ícono de la identidad aymara⁷. El segundo verso: “de tu letargo mudo la voz, la inquietud” se desliza sobre el acompañamiento instrumental que reafirma del ritmo de huayño, subrayando el movimiento, como si la “inquietud” quisiera “despertar el letargo mudo”. Las quintas paralelas han desaparecido; el coro de voces “Bolivia” irrumpe en un acorde, y cierra en un paso de IV-I plagal. La segunda parte de la estrofa, “quiero pegar un grito de liberación” es en tríadas completas, a las que sigue

7 El *qhantus* pertenece a una antigua tradición musical, propia de regiones adyacentes al Lago Titicaca y los valles de la Provincia Bautista Saavedra. Es música telúrica en la que rigen estrictos cánones de ejecución, de organización y reglas de instrumentación, afinación y ejecución. Es música profunda y bellísima que se distingue por su sobriedad y mesura.

“después de siglo y medio de humillación” en una voz sola de bajo. Los dos versos se intercalan con una extensa sección instrumental en la que vientos y cuerdas se turnan. El *a capella* ya no regresará en el resto de la canción y la segunda voz ingresa sobre un fondo de base rítmica. Esta incursión desde un *a capella* colectivo, en quintas paralelas, pentatónico, hacia el hecho individual e instrumental triádico, nos sugiere que Los Kjarkas han sabido ligar intuitivamente la tonada y el texto mediante símbolos sonoros que cruzan esa distancia con medios puramente musicales. Al hacerlo, toman como referencia la iconicidad estructural de la música, como es el *qhantus*, con significados performativos que se plasman en el solo de la palabra “¡Liberación!”.

En 1980 ocurrió en Bolivia un violento golpe de Estado cuya meta era impedir que un gobierno libremente elegido por el pueblo subiera al poder. El gobierno militar que se instaló dio inicio a uno de los periodos más caóticos y corruptos de la historia reciente. Mientras se imponían restricciones a la prensa y las radios eran acalladas una tras otra, la única radio que tenía libre acceso al aire era la estatal Radio Illimani. Entre propaganda y propaganda para instaurar el “Nuevo Orden” se intercalaba un fragmento de esta canción, la cadencia plagal final: “¡Bolivia!” como emblema musical. La selección de esta pieza fue tan oportunista como insidiosa, puesto que jugaba con los elementos sencillos y potentes que he tratado de describir. Era como si los golpistas estuvieran ahora respondiendo al grito de liberación y un futuro mejor. Para quienes fueron profundamente afectados por las medidas represivas de este régimen, el mensaje adquiría el carácter cínico de una broma de mal gusto.

Esta pieza también había sido empleada anteriormente para apoyar la propaganda política de un candidato derechista y dictatorial. Gonzalo envió una carta abierta al respecto, señalando que el uso de ese tema estaba siendo usurpado y no tenía la autorización del grupo. Más bien, comprometía a este con un partido político reaccionario.

Los Kjarkas no tenemos color político. No somos del PC, ni PCB, ni del ADN, ni del MNR, ni de la Falange ni de nada. Nosotros somos del pueblo. No tenemos color. A nosotros nos interesa reivindicar a nuestro pueblo, llevarlo a otro lado y cambiar la mentalidad. Y ese cambio de mentalidad ha hecho que la misma Remedios esté en el Palacio de Gobierno⁸. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1992)

8 Remedios Loza fue la primera mujer “de pollera” que logró acceder al puesto de diputada en 1989, sin abandonar su vestimenta tradicional. Durante su gestión, ha planteado proyectos de ley en favor de un amplio sector de mujeres que trabajan como empleadas domésticas para las familias de clase alta.

Si Los Kjarkas se involucran en la política es a un nivel diferente al de la politiquería oficial. Ellos consideran que su misión consiste en despertar la conciencia del público al conocimiento de sus valores culturales, como reacción al bombardeo sin tregua de los mensajes enajenantes que nos plagan a diario. Entre ellos, estaría la influencia de la música rock. Para Gonzalo, esta influencia es una de las peores.

[La inferioridad] es un problema que todo el mundo lo conoce, la tez morena contra la piel blanca y los ojos azules. Es una enfermedad que hemos heredado. Pero en nuestro tiempo ha habido una enfermedad mucho más grave, la alienación extranjerizante del rock. El rock ha empezado a traer una enfermedad y ha traído droga también. Y ha empezado a querer desfigurar, a borrar lo que en treientos años los españoles no nos han podido borrar. Había un peligro inminente de borrar del mapa nuestras cuecas, nuestros huayños y de arrinconarlos absolutamente. Porque era sinónimo de un estatus inferior. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1992)

Los Kjarkas sostienen que han logrado cambiar la actitud de autonegación de amplios sectores de gente boliviana y que han conseguido que la gente asuma orgullosamente su riqueza cultural.

Nuestro primer objetivo era sacar al hombre boliviano de muchos prejuicios que tenía. Yo le llamo la enfermedad psicosocial, ¿no? Renegaba de su poncho, renegaba de sus abarcas, de su piel morena, de su apellido Huanca, Mamani, Choque, qué sé yo... renegaba de su madre de pollera... Nosotros nos hemos atribuido labores que realmente debían ser competencia de otros institutos. Pero si nadie lo hacía, ¿quién lo hacía? Nosotros lo hacemos. Esta ha sido una gran revolución. Yo he dicho siempre, es la revolución jamás llevada. Ni el '52 ha sido comparado con esto. Porque el '52 no se pudo cambiar la mentalidad del hombre, ¿entiendes?, esta sí la cambió, cambió mentalidades. Por eso tenemos teatros. Porque al teatro el charango no entraba, estaba vedada la zampoña, estaba vedada. (Entrevista con Gonzalo Hermosa, 1992)

La “revolución incruenta” a la que Gonzalo se refiere tuvo que ganarse primero en Bolivia, desde los confines del sur de Tarija hasta los llanos de Santa Cruz. Gonzalo sostiene que Los Kjarkas emprendieron una labor intensa de revivir estilos musicales antiguos, casi olvidados. Este es un tema recurrente en su retórica. Los Kjarkas tocan exclusivamente sus propias composiciones. Hay una razón personal: en lugar de ir por el camino de muchos, que recopilan repertorios anteriores, Los Kjarkas crean composiciones nuevas dentro de esos estilos, dándoles un viso fresco y alentando una actitud diferente, en consonancia con los tiempos:

[...] adecuar al momento histórico en el cual estamos viviendo. Cambiarle la letra. Moverle un poquito a la música, adecuar a las exigencias de ahora.

LA CONEXIÓN CON EL PÚBLICO

Los mejores momentos de Los Kjarkas se dan en los conciertos, cuando las ideas musicales encarnan y cobran vida en un acto de comunicación. Los Kjarkas son comunicativos, cálidos, serios y chistosos a la vez. El grupo vive de su música, y los espacios donde actúan son muy variados, desde un teatro formal hasta conciertos populares al aire libre. En las salas de teatro sus conciertos están repletos: a menudo los que llegan atrasados deben recurrir a los revendedores de entradas. Durante un concierto, la interacción entre los músicos y su público es directa, inmediata y febril. Los Kjarkas voltean taquilla. ¿Cómo desarrollan este proceso de comunicación? ¿Qué mensajes transmiten y de qué manera?

Toda su actuación es un proceso espontáneo en el que se crea una dialéctica a partir del diálogo y la música en vivo, que llena las expectativas del público y a la vez lo sorprende. Su público es generalmente popular, y se compone de gente de clase obrera, cholitas y estudiantes, con poca asistencia de sectores de élite. Los Kjarkas son muy accesibles y generosos con el público. Me tocó una vez asistir a una actuación en el Teatro al Aire Libre de la ciudad de La Paz, donde invitaron al escenario al joven que mejor cantara una de sus canciones de moda. El ganador cantó acompañado de los “grandes”. ¿Qué mejor premio? Sería difícil encontrar en otra parte este tipo de interacción con el público.

Para presentar sus canciones, Gonzalo establece una conexión con la audiencia hablando, contando chistes y haciendo que la audiencia se sienta a gusto. A la vez, cada introducción ofrece un panorama que se va desplegando por etapas a través de un imaginario y recursos retóricos que mueven los sentimientos del público, como un trasfondo sobre el cual luego va a aparecer la canción. Un ejemplo:

Quizás muchos de ustedes se pregunten sobre el significado de la palabra Kjarkas. Es una palabra que se perdió con el tiempo y que aparece en la América Latina... significa la fortaleza, el valor, el coraje, la temeridad de un pueblo. De ahí que las “machu kjarkas” durante el incario eran las fortalezas que eran para atajar la invasión de las tribus selvícolas del americano. Y había muchas fortalezas, fortines, donde el hombre se agrandaba. (Concierto grabado, Berkeley, 1986)

Aquí se apela a la antigüedad, a las raíces amerindias y a las fortalezas indígenas con las cuales se resistía, y “el hombre se agrandaba” en su lucha contra fuerzas exteriores. En la misma ocasión, habló sobre la zampoña:

Hay muchas canciones en el repertorio de Los Kjarkas que hace mucho tiempo no tocábamos. Son canciones que empezamos más o menos hace catorce o quince años atrás y con unos instrumentos bastante interesantes y milenarios, ya que la zampoña que tenemos en Bolivia... Tengo la suerte de tener una zampoña que el carbono 14, una zampoña de arcilla de barro cocida, da más o menos diez mil años de antigüedad. Hace diez mil años los hombres en Latinoamérica tocaban instrumentos de viento y eran cosas bastante perfectas. Una vez con mi hermano Ulises Hermosa fuimos con un diapasón electrónico y tocamos uno de esos tubos de arcilla y daba un Mi 44 justo, ¡imagínense ustedes! Qué recursos, qué técnicas empleaban, pero realmente eran cosas perfectas. Y así muchos instrumentos de arcilla, entre ellos algunas ocarinas, un montón de cosas, instrumentos que sí, han podido perdurar en el tiempo, porque la zampoña de *toqoru*, que es un material, que es una planta, una caña, no puede perdurar ni siquiera, pienso a la intemperie ni siquiera mil años. Pero tengo la suerte de que nuestros antepasados sí, pudieron hacer las zampoñas de arcilla y eso nos dio la pauta de que nuestra zampoña era tan antigua como el hombre en la América, imagínense. Y eso es un testimonio. No podemos decir los americanos qué tiempo llevamos en la América, ya que nuestros antropólogos, geólogos se ocupan de todas esas cosas. Pero es hermoso, es hermoso tener estos instrumentos ya que para mí realmente forman el grito mismo de la Madre Tierra, el grito de la Pachamama al juntarse con el viento que es la caricia de la paja brava. Hoy queremos traerles el pueblito más recóndito de Bolivia, un pueblo alejado, pueblo anti-quísimo que viene con estos versos que dice Chullpara, en ritmo trote. (Concierto grabado, Berkeley, 1986)

Esta presentación tiene el propósito de situar al siku, la zampoña, ni siquiera históricamente, sino proto-históricamente como *el* instrumento del continente americano, a fin de exonerarlo de las connotaciones racistas y despectivas que la cultura colonialista dominante ha dado por mucho tiempo a los objetos de la cultura material indígena. Por esta razón, la apelación legitimadora e irrefutable a los hechos científicos se vuelve un recurso que les permite colocar a la ciencia, esa vaca sagrada de occidente, del lado de la zampoña. ¿Quién va a negar los datos arrojados por el carbono 14 y los diapasones electrónicos? De este modo, se reivindica a la zampoña, metaforizada como el grito de la tierra, la caricia de la paja brava, en la que las comunidades más alejadas pueden hallar su voz.

DE LA SAYA A LA LAMBADA

La importación de esclavos africanos ha sido más la regla que la excepción durante todo el período colonial de los siglos XVII y XVIII. En el Alto Perú, hoy Bolivia, las minas más ricas estaban en Potosí y proveían el mineral de plata a España. La presencia africana fue muy importante en este período de la historia colonial, debido a las exigencias económicas del imperio que demandaba una fuerza laboral redoblada para el duro trabajo de las minas y la acuñación en la Casa de la Moneda. Si bien el número de esclavos que se trajeron a esta región nunca igualó la cantidad que se llevaba a otras partes del continente, los documentos de la época demuestran que no se trataba de una cantidad insignificante (Portugal Ortiz, 1977). Como los africanos no pudieron resistir las condiciones inhóspitas y las bajas temperaturas del altiplano, fueron trasladados a las regiones más templadas de los Yungas⁹ para trabajar en las plantaciones de coca y caña de azúcar (Pizarro Cuenca, 1977). Esta práctica se mantuvo hasta bien entrado el siglo diecinueve. Durante el período colonial se promulgaron diversas leyes para regular las relaciones sociales entre españoles y africanos, y entre estos y la población indígena. Para los primeros años de la independencia, la presencia africana se había reducido y concentrado principalmente en dos cantones de los Yungas: Pacallo y Mururata. La documentación de los registros tributarios indica que para 1883, los africanos, que eran llamados *morenos*, no superaban el 10 o 15 por ciento de la población en las áreas de mayor concentración.

Actualmente la población africana en Bolivia es minoritaria y los reducidos contingentes de población negra que viven en los aislados valles subtropicales de La Paz han sido prácticamente asimilados por la población aymara. No existen prácticas culturales homogéneas que hayan dejado una huella perdurable, como fue el caso de otras regiones de América del Sur y del Caribe. (Fuera de los Yungas, es tan rara la presencia africana, que en el folclor urbano de los escolares hay la costumbre de pellizcarse entre ellos cuando ven a alguna persona negra.)

Sin embargo, si bien en el tejido de la sociedad boliviana la presencia africana está notoriamente ausente, es significativo su influjo en las danzas folclóricas aymaras. El baile más prestigioso en las entradas y fiestas populares es la *Morenada*, una danza con máscaras que repre-

9 Los Yungas son una región semitropical del piedemonte de la Cordillera de los Andes. Se encuentran a una altura entre los 800 y los 2000 msnm. Su clima húmedo y cálido permite el cultivo de café, coca, tabaco, cítricos y plátano. Es la zona por excelencia del cultivo de coca, y como tal, ha sido sometida por décadas a las políticas de erradicación promovidas por el gobierno de los Estados Unidos.

sentan, exagerándolos, los rasgos faciales del africano: ojos saltones, labios gruesos y piel morena. En este baile hay jerarquías: los *Reyes Morenos*, los *Caporales* y los *Morenos*. Los bailarines llevan un casco de estaño parecido al de los mineros, que se adorna con tres largas y coloridas plumas de avestruz, sobre una peluca hecha de crin de caballo. El traje es incómodo y pesado, y su faldón cilíndrico está ricamente bordado, lo que se complementa con enormes hombreras de las que cuelgan flecos plateados o, en el caso del *rey*, una capa. Los bailarines llevan matracas en la mano para acompañar la música y marcar el compás. Muchachas jóvenes ataviadas vistosamente desfilan delante de la comparsa¹⁰, y bloques de mujeres, vestidas con lujosas mantas y polleras, siguen a los varones. El acompañamiento de las Morenadas está a cargo de bandas de metal, que tocan formas musicales con un sello melódico distintivo. Se trata de una danza lenta, pesada, con un ritmo marcado y convenciones musicales bien definidas. Aunque esta danza no se ha estudiado a fondo, se especula que representa la rebelión de los esclavos contra el capataz, a quien emborrachaban para forzarlo a cumplir el duro trabajo de pisar uvas y hacer girar una pesada prensa (Urquiza Sossa, 1977). Algunos estudiosos han querido establecer un parecido entre la prensa de uva y la matraca, porque ambas funcionan haciendo girar un engranaje interno; esta interpretación explicaría el uso de las matracas, cuyos engranajes de madera chocan con una lengüeta produciendo el *trac-trac* característico de esta danza. Los faldones cilíndricos de los danzantes representarían a los barriles de vino. La *Morenada* es la danza más prestigiosa en las principales entradas folclóricas urbanas. Es también la preferida entre las jóvenes parejas de migrantes aymaras, cuando regresan a sus comunidades para las fiestas patronales.

Tomando en cuenta que en el corazón de las culturas andinas la danza es una forma de expresión tan fundamental, ¿cómo se da esta conexión? ¿Qué es lo que mueve a un grupo étnico a adoptar los símbolos de otro, y a representar su ausencia de la manera más visible, simbólica e insistente? Algunos investigadores bolivianos han especulado que la presencia de los morenos en el folclor indígena señala a un “otro” aun más esclavizado, dominado y subyugado que los propios aymaras, y que esto se ha plasmado en el inconsciente colectivo de una población que, si bien numéricamente superior, comparte con ellos una posición subalterna.

10 Su atuendo consiste de mini-polleras y botas hasta el muslo. Esta novedad supone una concesión reciente a los gustos urbanos. Estas figuras eran interpretadas originalmente por travestis, que danzaban lascivamente en representación de una tal María Antonieta, amante del Capataz, que era ridiculizada en la danza (Paredes de Salazar: 98).

La otra danza es la de los *caporales*, que bailan al ritmo de la saya, género oriundo de la zona sub-tropical de los Yungas; es una de las raras instancias de música de raíz africana practicada en Bolivia. Originalmente, los caporales eran parte de la danza de los *tundiquis*, onomatopeya de “tun-diki”, golpe de un tambor de mano de un solo parche. El *tundiqui* se acompañaba de textos que se acomodaban al ritmo, en coplas improvisadas que también se tomaban de un corpus pre-existente. Los tundiquis eran bailarines que originalmente llegaban desde los Yungas para bailar en las festividades urbanas. Su atuendo era muy sencillo, basado en los trajes de uso diario de la gente de esa región. Las mujeres vestían polleras y mantas coloridas, los hombres camisa suelta y pantalones ajustados hasta la rodilla.

De los tundiquis se desprendió una danza similar, los *negritos*, que bailan jóvenes urbanos, imitando a los tundiquis, para lo cual se pintan la cara de negro y llevan pelucas encrespadas. El traje de los negritos se inspira en las imágenes afro-cubanas de los años cuarenta y cincuenta, con un blusón abultado por amplios volados en las mangas. Los negritos bailan al ritmo de la saya, que ejecutan en tambores, acompañados de coplas cantadas. El contexto general de esta danza son las fiestas patronales urbanas, que se extienden a los pueblos de provincia, acogiendo a grupos de danzantes de la ciudad en la fiesta patronal. En estas ocasiones, en medio de la confusión y el ruido de muchos conjuntos que tocan al mismo tiempo, se da una suerte de polinización, que resulta en la adopción de nuevas melodías a las que se agregan textos, tanto recitados como cantados. Las nuevas letras se adaptan a melodías ya existentes, con arreglos en ritmo de saya. Hemos podido grabar un ejemplo en el que una comparsa de negritos, en ocasión de una fiesta de pueblo en la que participaban también *Sikuris*, había adaptado una tonada de sikuris y la había transformado inmediatamente en saya.

El baile de los *caporales* se desprende de los anteriores y se inspira en la figura del *caporal*, figura que aparece esporádicamente en los tundiquis y en los negritos. El caporal era el capataz de la época del tráfico de esclavos, que cumplía la función mediadora de seleccionar a los trabajadores, asignarles tareas y supervisarlos. El caporal vigilaba las faenas en las grandes haciendas y cubría grandes extensiones de tierra a caballo. Vestía pantalones de montar, botas, un gran sombrero de paja con la visera volcada hacia atrás y un látigo cruzado en el pecho. El baile de los caporales reproduce este atuendo. La música de los caporales es la saya, que en años recientes ha sufrido algunos cambios y se ha vuelto muy popular con la expansión de las grandes festividades urbanas como la Entrada del Gran Poder (La Paz), el Carnaval de Oruro y la fiesta en honor a la Virgen de Urkupiña (Cochabamba).

Es particularmente la juventud la que ha adoptado los caporales; incluso los universitarios de La Paz han creado su propia Entrada Folclórica en la que cada facultad se presenta con una o más comparsas de bailarines. Este evento toma como modelo a las entradas tradicionales, pero sin el aspecto ritual-religioso. Una encuesta informal sobre esta danza dio lugar comentarios entusiastas, desde los criterios estéticos como “el baile es lindo”; “los pasos son bonitos”; “el ritmo es lo que más gusta”; hasta los intangibles: “te sale de adentro”, y los criterios sociales: “yo bailo porque todos mis amigos bailan allá”. Estos jóvenes consideran entonces que la danza es atractiva, con bonitos pasos y un ritmo pegajoso, que “te sale de adentro”, además de brindar una ocasión para consolidar amistades. Otro aspecto de esta performance es evidente: es un escenario para el lucimiento de ambos sexos: los varones como varones y las mujeres como mujeres. Sin embargo, en los caporales son más visibles los varones, porque tienen la oportunidad de inventar y exhibir nuevos pasos y figuras, que llegan incluso a la acrobacia. Sus trajes exageran el modelo tradicional del traje del caporal, añadiéndole cascabeles a las botas para acentuar el ritmo, además de otros adornos, colores y temas inspirados en personajes televisivos de ciencia ficción. Las mujeres lucen brevísimas mini-polleras y exuberantes adornos, que no tienen nada que ver con la vestimenta que se usa en los pueblos yungueños.

Una banda de metales toca la música. Los bailarines ya no tocan tambores, como en el tundiqui y los negritos, pero los guías usan un silbato para marcar el ritmo. El repertorio de sayas es enorme y crece cada año, con la introducción de los últimos éxitos musicales. Por ejemplo, el huayño “Jilguero Flores”, composición de Los Kjarkas, se convirtió en una de las sayas más populares en 1992; de hecho un huayño puede convertirse en saya cambiándole un poco el acento rítmico y añadiéndole el micro-motivo que identifica a la saya, con su ritmo característico marcado por tambores. También se utiliza el reje-reje, un tipo de raspador que complementa el ritmo con un patrón característico

Los Kjarkas compusieron “Llorando se fue”, una canción en ritmo de saya, en 1981. A nivel estructural, la pieza es muy sencilla: dos frases musicales contrastantes intercaladas por un interludio instrumental. Está compuesta en modo menor, con una línea melódica descendiente, media cadencia en la relativa mayor, y el segundo tema sobre el IV y VI. Lo insólito en esta canción son los saltos en la segunda frase melódica: una 6ª descendente, seguida de una 7ª ascendente para luego bajar con una 6ª antes de cerrar el período. El interludio instrumental consta de un motivo que se repite en la zampoña y se aleja de los mini-motivos que identifican a la saya. Así, la creatividad de “Llorando se fue” se manifiesta en la manipulación del ritmo.

La melodía se mantiene autónoma del ritmo, que no se reconoce inmediatamente como saya, puesto que la introducción en charango la disfraza de huayño en los primeros compases. La voz entra con “*Llorando se fue...*” y simultáneamente el *tun-tun* de la percusión marca el ritmo, acentuando el tiempo débil del compás. Así se establece que la pieza es una saya y no un huayño. Consideramos que estos saltos son los que otorgan su rasgo más notable a esta pieza y le confieren su peculiar personalidad. La melodía mantiene su línea ofreciendo siempre alternativas a la persona que la sigue (aplicando sus *búsquedas interpretativas*), aunque siempre a contrapelo de sus expectativas. Es una pieza interesante, creativa, inesperada. Y es la canción que ha dado la vuelta al mundo.

En el concierto en vivo que habíamos presenciado en Berkeley, Gonzalo Hermosa, en su estilo de *raconteur* criollo, presenta esta saya como sigue. Citamos in extenso para mostrar cómo se construye un discurso de contextualización cada vez más persuasivo, que a la vez reafirma los elementos mitológicos, históricos y territoriales que identifican a la saya como boliviana. Es como si las “*búsquedas interpretativas*” estuvieran siendo dirigidas por las movidas discursivas que emplea Hermosa, quien las calibra para motivar al público a ser participante activo en el proceso:

Las culturas en América se juntaron hace tantos años atrás, las culturas africanas y las culturas americanas, para hacer un ritmo afro-americano que... bueno, en toda la América lo tenemos repartido. De ahí es una..., hoy mismo vi en la televisión el Carnaval de Río de Janeiro, bueno, con ese ritmo tan... africano, hermoso, mucho ritmo. También en Bolivia, como decía, se hizo la saya en base al huayño boliviano¹¹. Esa es la manera cómo los negros absorbieron nuestras culturas, las hicieron suyas, pero a su modo. Y hoy día yo quiero contarles un poquito (porque yo sé que entre mis paisanos hay muchos orureños, paceños, cochabambinos, chuquisaqueños, khara panzas (Víctor, por ejemplo...)) Una manera de nuestra capital... (no es la capital, es la sede de gobierno), bueno... una forma de llevarse el gobierno y decirles, “no, aquí está la central, pero allí solamente va a ser el gobierno”, bueno, y los Chuquisaqueños se lo creyeron (Risas). Recuerdo que hay una plazuela muy famosa que es el corazón de La Paz, que es la sede de gobierno de los bolivianos, que es la Plaza Pérez Velasco, ¿quién no la conoce!? (Voces), y quien no conoce... (bueno, si no conocen, no conocen La Paz), es la llaga y el zumo de la panceñidad, está en una ca-

11 Gonzalo Hermosa considera que la saya sería una versión afro del huayño, es decir, la forma cómo la población afro-descendiente interpreta al huayño, imbuyéndole su propia personalidad y estilo. Esta sería la razón por la que “*Llorando se fue*” comienza como huayño.

Ile que se llama la Buenos Aires (Voces)... Bueno en base a eso vamos a hacer una leyenda pequeña que se me inspiró cuando retornaba a Bolivia viniendo de Buenos Aires, pasando el Salar de Uyuni, ¡qué hermoso! Cuentan, dicen los abuelos, que los cerros nevados de Bolivia se juntaron un 15 de julio para hacer la víspera. Iban a llegar, y estaba el tata Sabaya, Sajama, el Huayna Potosí, el Illimani, y el Tunari con su pequeñito nevadito, sombrero blanco de cholita que vino, el Illampu, todos estaban, el Sorata y todos ellos. Paseaban, cada uno, bueno el Tunari trajo su chichita, en su, bueno, se lo tomó en el camino. Bueno, los tarijeños vinieron con el Sama, representando. Tarde llegaron, pero llegaron el 16 de julio. Bueno, ocurre que se juntaron en la plaza Pérez Velasco en la noche entre ponche y lleva al pecho y dele seco. Dieron pues su bienvenida, para luego más tarde, dos de la mañana, en una cantina de la Buenos Aires le dieron el remate (Voces) y a las seis de la mañana cada uno se fue para su casa como quien dice, y ahí estaban tendidos con sus hermosos ponchos blancos los guardianes mudos de la historia, pero había cerros también como el Sama y los cerros verduzcos de los Yungas de La Paz que venían subiendo empinadas laderas, con sus monitos, sus loritos, con sus reco-recos, tamborines trayendo esta saya negra que dice: “Llorando se fue y me dejó solo sin su amor... (Concierto grabado, Berkeley, 1986).

“Llorando se fue”

Llorando se fue
 Y me dejó solo sin su amor.
 La recuerdo hoy
 Y en mi pecho no existe el rencor.
 Sola estará
 Recordando este amor
 Recordando el amor
 Que el tiempo
 No puede borrar
 Que un día no supo borrar.

En su narración introductoria, Gonzalo primero asienta la composición en el modo histórico, y la relaciona con lugares donde existe música de origen africano en otros países del continente, como Brasil. El mensaje parece ser: esta es nuestra música afroamericana; es africana pero ahora es boliviana. Así, en su particular modo de contar, Gonzalo Hermosa establece un *rapport* con el público, incluso nombrando a algunos de los presentes, reconociéndolos no solo a ellos, sino también a sus lugares de origen. Luego rastrea el territorio. Al nombrar todos esos lugares: plaza tal, calle cual, ejerce el poder de sacudir la memoria y echar lazos de los que la gente se puede asir y ser arrastrada al centro mismo de la acción por las memorias evocadas. Es la manera

en que Gonzalo estimula las reacciones afectivas de la gente. Mientras describe los lugares, el público toma los lazos y responde, agrega detalles, comenta, celebra los chistes, ríe, e incluso le recuerda detalles que ha olvidada. Gonzalo responde a los comentarios, a veces desviándose de su curso. Bromea sobre las flaquezas de sus compatriotas bolivianos (como cuando los chuquisaqueños permitieron que los paceños se llevaran la capital de Bolivia a La Paz). Todo esto forma parte de una historia compartida por todos los bolivianos, que se reconocen en ella.

En la última parte de su narración, Gonzalo invoca el pasado andino telúrico y mitológico de Bolivia. Los protagonistas ya no son los lugares del quehacer diario, sino las majestuosas montañas que rodean la ciudad de La Paz. Estas montañas, estos Apus, adquieren la personalidad y los atributos regionales de los seres humanos: así el Tunari (Cochabamba) se toma toda su chicha en el camino y el Sama (Tarija) llega tarde. Después de la farra, cuando ya se recogen (¿tal vez cantando “Wa-ya-yay”?), algunos nevados —guardianes mudos de la historia— no pudiendo llegar a sus moradas, acaban tendidos en el suelo sobre sus hermosos ponchos blancos. Los cerros verdeantes de los Yungas acuden a celebrar trayendo como dones sus animales, monitos, loritos, sus instrumentos, y el regalo máspreciado y simbólico: la saya, que comienza a tocar mientras Gonzalo termina de hablar. Así la comunicación se ha realizado y ha dado una vuelta completa.

CODICIA Y PIRATERÍA

En el año 1981 Los Kjarkas habían registrado su canción juntamente con otras del álbum *Canto a la mujer de mi pueblo*, ante el Departamento de Cultura. Este registro, sin embargo, no equivale a reconocer sus derechos de autor (*copyright*). Simplemente certifica la autoría de una obra. En esta época, Bolivia no era miembro signatario de los acuerdos internacionales de derechos de autor. Los Kjarkas grabaron “Llorando se fue” en 1982 bajo el sello Lauro, la ilustre compañía disquera que ha producido la mayoría de sus discos. En 1983 la pieza empezó a circular interpretada por otros artistas. El “Cuarteto Continental” del Perú la había grabado en un arreglo tropical. Igualmente, Juan Ramón, de la Argentina, Pastor López, reconocido “salsero” colombiano y los brasileros María Ferreira y José Ariy hicieron sendas grabaciones, estos últimos en portugués. Todos estos artistas reconocieron la autoría de por lo menos uno de los hermanos Hermosa (*Las Américas*, 1990: 11-12).

A mediados del año 1989, gracias a la manipulación mercadotécnica de un individuo francés, la pieza se difundía por todo el mundo como un nuevo “descubrimiento”, rebautizado de “lambada”. El popular grupo Kaoma lo grabó con un nuevo arreglo instrumental que

aceleraba el tempo y cambiaba el compás. La publicidad y el merca-deo hicieron el resto, y la “lambada” se convirtió por mucho tiempo en un hit de audiencia espectacular. Revestida con elementos coreográficos afines al estereotipo que los europeos suelen tener sobre América Latina, la lambada se convirtió en el baile más sensual que se lanzara en los últimos años. De hecho, no es exactamente un baile recatado.

La lambada es un género legítimo que forma parte de la cultura musical de clubes y salones de baile en el Brasil. A partir de los años cincuenta vivió un período de florecimiento en las llamadas *gafieiras* (salones de baile). Para los años ochenta ya había sido influido por otras corrientes musicales afroamericanas, como la percusión dominicana y el ritmo del merengue. Es en el Noreste del Brasil donde aparecieron estos franceses: llegaron, vieron, y trataron de vencer. Los detalles de esta maliciosa empresa merecen ser contados a través de un artículo del periódico:

¿Seguirá América los pasos de Europa en el furor del nuevo baile *sexy* conocido como lambada? Al parecer es lo que esperan Jean Karakos, empresario musical francés y su socio Oliver Lorsac, cineasta, combinando para ello una campaña televisiva y un tour de Kaoma, grupo montado por el Sr. Karakos. El próximo viernes por la noche, el grupo de siete miembros, que reside en París, se presentará junto a ocho bailarines, en el Palladium de la calle 14, No.136 Este. En Europa este baile brasilero, que nos recuerda al tango, pero con la pareja bailando pegada pelvis con pelvis, causó sensación el verano pasado gracias a una ingeniosa campaña publicitaria. Con una inversión de \$300.000, los Sres. Karakos y Lorsac compraron los derechos de 400 canciones de lambada, filmaron un atrevido documental de 10 minutos sobre esta danza, ejecutada por el grupo Kaoma, cuyos cuatro principales miembros se formaron en la banda “pop” africana Kundé. Kaoma grabó un sencillo, *Lambada* y un álbum, *World-Beat* (Epic). El video del Sr. Lorsac salió al aire 250 veces en la mayor estación de TV francesa, TF1, y se vendieron 1.8 millones de copias en Francia; en Europa alcanzaron a venderse 4 millones de copias, con lo cual se está convirtiendo en el sencillo más exitoso de la historia de la CBS en ese continente. El sonido de la “lambada” y la voz de su principal vocalista, la brasilera Loalwa Braz, sugiere un eco mecanizado de Santana. Kaoma es una banda multinacional. Sus componentes, cuyas edades oscilan entre los 22 y 40 años, provienen del Brasil, Senegal, Guadalupe, Argelia, Martinica y Francia. Los temas de *World-Beat* se interpretan en varios idiomas. “La banda no intenta revolucionar la música ni probar nada”, dijo el Sr. Karakos en una entrevista telefónica la semana pasada. “Es simplemente música “pop”, surgida de fuentes de la música mundial”. Al tratar de contagiar la fiebre de la lambada en América, el Sr. Karakos dijo haberse topado con barreras que no había encontrado antes fuera de su país. “América es un gran reto —dijo—. He vivido allá y conozco

las dificultades. La barrera del lenguaje es un problema mucho más grande en América que en cualquier otro lado. Además, la canción no tiene nada que ver con los formatos habituales que se oyen en las discotecas americanas. A los disk jockeys de estos clubes les es difícil introducir una canción diferente en medio de otros formatos. La clave es la televisión. Si funciona, va a crear una demanda desde la calle y vamos a vender 10 millones de copias". (Farris, 1990; Holden, 1990; Miles, 1990; *Time Magazine*, 1990)

Luego de la anticipadísima *première*, Jon Pareles, crítico del *New York Times*, se expresó así:

La versión pop de la lambada, furor prefabricado que ya se esperaba, llegó a Nueva York el pasado viernes. Kaoma —grupo basado en París— incluye a intérpretes del Brasil, África, el Caribe y Francia, y ya ha vendido cuatro millones de copias de su sencillo *Lambada*, desde su lanzamiento en Europa el verano pasado. La canción es un híbrido internacional que combina una canción boliviana cuya melodía en acordeón es notoriamente pegajosa, con letra en portugués y con el ritmo de lambada, oriundo del Noreste del Brasil. Kaoma ha sido creado por sus productores para tocar esta canción, para la cual —como grupo profesional que son— ponen como fondo el ritmo de la banda senegalés-parisina Touré Kunda para acompañar la sensual voz de la brasilera Lowalwa Braz. Sin embargo, sea que la lambada pegue o no aquí, Kaoma reúne todos los rasgos del estrellato de un día. Para llenar el tiempo de un concierto de poco más de una hora, tocaron dos veces "lambada" y "lambada Caribe". Quien haya escuchado las muchas variedades de músicaailable africana, caribeña y brasilera, dirá que Kaoma no suena mejor que cualquier banda local casera que toca en los buenos hoteles de turistas, cantando en portugués, español, francés e inglés.

En manos de Kaoma, el ritmo de la lambada —que no tiene nada de especial— suena como un merengue lento tocado por una banda de polka. Junto a la música, Kaoma presenta ocho bailarines —torso desnudo los hombres y faldas cortísimas las mujeres— para mostrar cómo se baila. Es una danza en pareja en el que la pelvis de la mujer se menea lascivamente contra el muslo del hombre. Ambos bailan con soltura entre resbalones, vueltas y bajoneos. Algunas canciones terminan con la mujer tan arqueada hacia atrás que su cabeza casi toca el suelo. Si el público sigue la moda, los quiroprácticos van a gozar de la mejor temporada laboral desde los años del *twist*.

Aunque como novedad "pop" Kaoma es un grupo divertido, sería más agradable si no se empeñara tanto en explotar el creciente interés por el rock del Tercer Mundo. El título del álbum, *Third World-Beat* incluye una selección de piezas donde la percusión y el canto lucen su desgano y se limitan a copiar lo que muchas otras bandas de World Beat hacen como tributo a sus raíces culturales. La música *zouk* del

grupo antillano-parisino Kassav (obviamente el modelo que Kaoma trata de imitar), el *mbalza* del senegalés Youssou N'Dour y el *soukous* de Kanda Bongo Man, todos sacan a relucir elementos tradicionales, que junto a sus nexos con culturas y lugares específicos, hacen parte de su atractivo. Pero la música de Kaoma se funda en otra herencia: una en la que las culturas occidentales roban, diluyen y comercializan las tradiciones de otros pueblos.

En el escenario, la “lambada” revela además otra historia. En su primera actuación (aunque no en la segunda), uno de los cantantes maneja un acordeón, símbolo de la música casera. Pero la melodía del acordeón estaba en realidad siendo ejecutada en sintetizador por el productor de la banda, Jean Claude Bonaventure. El acordeón de Kaoma, al igual que sus otros alardes de tener raíces, resultó siendo falso. (Pareles, 1990)

Muchos otros comentarios de la prensa sobre esta canción la localizan en el Brasil, y ponen énfasis en su sensualidad descarada. Pero el artículo que mejor resume esta cuestión es el que Alan Riding escribiera para el *New York Times*, medio año después de la primera entrega:

A un año de que la alegre canción *lambada* y el baile sensual del mismo nombre llegara de Brasil, habiendo arrasado con las audiencias, primero en Francia y luego en toda Europa, la Sociedad de Compositores de Francia ha declarado que la canción es, efectivamente, boliviana. La Sociedad de Autores, Compositores y Editores de Música, declaró que había aceptado la queja de dos hermanos bolivianos, Gonzalo y Ulises Hermosa, en sentido de que la canción “Llorando se fue”, compuesta por ellos, había sido utilizada para la *lambada*. En enero, aquella institución, más conocida por su sigla SACEM, dictaminó que se congelaran las regalías producto de la venta de discos de la “lambada”. Jean Loup Tournier, director general de la sociedad, dijo que esta había amonestado al empresario francés Olivier Lamotte d'Incamps por haberse declarado autor de la canción. “Es una medida que se toma en circunstancias extremadamente raras y no ha sido aplicada por SACEM en treinta años”, agregó.

La *lambada* que grabó el grupo Kaoma, y el baile mismo, se hicieron populares en muchos países, pero en ninguno más que en Francia, donde su presentación en un festival de música, en junio de 1989, estuvo rodeada de una intensa campaña de publicidad y mercadeo. Los productores reportaron la venta de cinco millones de discos sencillos y dos millones de álbumes en todo el mundo.

El Sr. Lamotte D'Incamps, quien también utiliza el alias Oliver Lorcac, dijo haber descubierto la “lambada” en la localidad turística de Porto Seguro en 1988. Cuando registró su derecho de autor ante SACEM, la persona que figuraba como compositor era Chico de Oliveira, quien resultó ser solo otro pseudónimo de Lamotte D'Incamps. Sus derechos de autor sobre esta canción le han sido cancelados.

Poco más tarde, los hermanos Hermosa hicieron pública la denuncia del plagio.

Las notas del álbum que Kaoma grabó en los Estados Unidos solo mencionan que “Ulises y Gonzalo Hermosa, junto a Oliver Lorsac, contribuyeron a su realización”, pero la canción se atribuye exclusivamente a la autoría de Chico de Oliveira. En octubre, la prensa francesa informaba que Lamotte D’Incamps y su socio Jean George Karakos ofrecieron a los bolivianos US\$ 140.000 por los derechos de la canción, pero esta oferta fue rechazada porque no correspondía a las ganancias mundiales que obtuvo el disco. La prensa francesa informó que las partes habían hecho una transacción que otorgaba un 25% de las regalías a la empresa del Sr. Lamotte D’Incamps, como editor y promotor, un 25% a CBS Records como distribuidores y un 50% a EMI, que posee los derechos de “Llorando se fue”. (Riding, 1990)

Pero algo parece haberse “perdido en la traducción”. Si D’Incamps recibió el 25%, CBS otro 25%, y EMI 50%, ¿dónde quedaron Los Kjarkas?

CONCLUSIÓN

La música de Los Kjarkas se basa en la premisa de que Bolivia como nación está plagada de influencias alienantes de afuera. Es por ello que consideran a su música como un símbolo capaz de incitar al pueblo a descubrir, aceptar y respetar su propio acervo cultural. En este artículo he tratado de mostrar cómo es que las diversas imágenes de Bolivia y su múltiple tejido de etnicidades e identidades se plasman y expresan en la música de Los Kjarkas. Estas etnicidades e identidades múltiples salen a la superficie, ya sea mezcladas o yuxtapuestas, en una textura de íconos y símbolos sonoros que resuena profundamente en la receptividad de sus diversos públicos.

Se ha señalado también lo complejo que es seguir el rastro de las biografías musicales de los géneros que conforman la música folclórica, en este caso la historia de la saya. Se ha demostrado que un género musical, al convertirse en objeto de consumo cultural masivo, ha tenido que pasar por muchos filtros de interpretación y re-interpretación, uno encima de otro. “Chorando se foi”, versión en ritmo de lambada de la saya “Llorando se fue”, acumula esos estratos sucesivos: desde su cuna afro-boliviana, pasando por las festividades de pueblo, seguida por las bandas municipales, hasta la *música folklórica*. En cada etapa alguien le suma, le resta, le multiplica o le divide elementos, transformando así sus componentes musicales y extra-musicales, aun antes de salir de Bolivia. En la imagen de danza tórrida que se ha construido para su mercantilización, no existe el menor atisbo de los valores culturales, históricos o sociales que esa música encarna. Esta apropiación, comercialización y explotación inescrupulosa de los re-

cursos de un país no es algo nuevo. Pero en este caso, es indignante que el Sr. Chico de Oliveira, pseudónimo de Lamotte D'Incamps, aparezca aún como autor de la canción, incluso después del juicio, y que haya tratado al episodio como un simple *faux pas* una vez descubierto el robo. Este proceso abre la puerta a un área compleja de cuestiones que debieran investigarse en el futuro, para lo cual ya existe una amplia literatura.

Sin embargo, es interesante notar que a raíz del episodio de la lambada, se ha generado una nueva y entusiasta audiencia, esta vez entre las clases altas de la sociedad, cuyas preferencias musicales se alejan por lo general de la música folclórica. El que Los Kjarkas representan a su pueblo se evidencia en la opinión del respetado Luis Rico, cantautor de la Nueva Canción y ex-director de la Peña Naira.

Los Kjarkas han sabido mostrar su propio pueblo, cómo es su pueblo. Es un pueblo que come bien, se divierte, a través de la chicha y el alcohol vierte sus sentimientos, bien unidos a la naturaleza, bien unidos a la mujer cochabambina, bien unidos al amor de la pareja del valle, que es amor más fresco, más sincero, a veces más inestable, entonces Los Kjarkas han expresado eso, y ese es su gran valor. (Entrevista con Luis Rico, julio de 1992)

Nos queda una curiosidad: ¿Qué tendrá “Llorando se fue”? Algo intrínseco, quizás algo estructural, o semántico, que le ha dado su atractivo desde el principio. Del corpus enorme de lambadas, ¿por qué “Llorando se fue” ha sido la pieza musical que más ha llegado a asociarse con este género? Entretanto, sigamos bailando las sayas con alegría, con entusiasmo, y con amor, por generaciones venideras.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas 1991 “To be Indian, to be Bolivian: ‘Ethnic’ and ‘National’ discourses of identity” en Urban, Greg y Sherzer, Joel (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press) pp. 95-130.
- Bertonio, Ludovico 1956 (1612) *Vocabulario de la lengua aymara* (La Paz: s/d) edición facsimilar.
- Buechler, Hans C. y Buechler, Judith-Maria 1971 *The Bolivian Aymara* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston).
- Céspedes, Gilka Wara 1984 “New currents in *Música Folklórica*” en *Latin American Music Review*, Vol. 5, N° 2, pp. 217-242.
- Feld, Steven 1984 “Communication, music, and speech about music” en *Yearbook of Traditional Music* (Ontario: Kingston) pp. 1-18.
- Klein, Herbert 1991 *Historia de Bolivia* (La Paz: Juventud).

- Leichtman, Ellen 1989 "Musical interaction: a Bolivian mestizo perspective" en *Latin American Music Review*, Vol. 10, N° 1, pp. 29-52.
- Paredes de Salazar, Elsa 1976 *Presencia de nuestro pueblo* (La Paz: Universo).
- Pizarroso Cuenca, Arturo 1977 *La cultura negra en Bolivia* (La Paz: Isla).
- Portugal Ortiz, Max 1977 *La esclavitud negra en las épocas coloniales y nacionales de Bolivia* (La Paz: Instituto Boliviano de Cultura).
- Urquizo Sossa, Carlos 1977 *Carnaval de Oruro, Tarabuco y Fiesta del Gran Poder* (La Paz: Bolivia Mágica).

Publicaciones periódicas

- Las Américas* 1990 "Entrevista exclusiva con Gonzalo Hermosa" en *Las Américas* (Washington DC) 8 de marzo, pp. 11-12.
- Farris Thompson, Robert 1990 "One-and-hump, exits and entrances" en *Artforum*, Vol. 28, N° 10, p. 11.
- Holden, Stephen 1990 "The pop life: taking Lambada from Brazil to Europe to North America" en *New York Times*, s/d.
- Pareles, Jon 1990 "Review/Pop: Lambada. Would be craze by way of Paris" en *New York Times*, Vol. 139, p. 15.
- Riding, Alan 1990 "Brazilian wonder turns out Bolivian" en *New York Times*, Vol. 139, p. 16, 4 de julio.
- Time Magazine* 1990 "Marketing: Hurricane of hype", Vol. 135, N° 14, p. 53, 2 de abril.

DISCOS Y GRABACIONES

- Banda Ases Quirquinchos de Oruro s/f *Capo Caporal* (La Paz: Disquera Kantuta).
- Céspedes, Gilka Wara 1980 Grabaciones de la autora (Italaque) 16 de julio.
- Grupo Afro-Boliviano s/f *Paya Kantatiña. Música de los Yungas* (S/d: Discos Lyr) SLPL 13742.
- Kaoma 1989 *Worldbeat* (S/d: Epic) EK 46010.
- Los Kjarkas 1982 *Canto a la mujer de mi pueblo* (Cochabamba: Lauro) LPLR S-1408.
- Los Kjarkas 1986 Grabación en vivo, concierto en Berkeley, CA. Gentileza de Tom Solomon.
- Los Kjarkas 1990 *Descubrió su rostro milenario* (La Paz: Discolandia) MCV CL-20.
- Los Kjarkas s/f *Lo mejor de Los Kjarkas* (s/d).

Identidades performáticas y géneros dialógicos

.b o

María Galindo y Julieta Paredes

UNA MUJER ESPEJO DE OTRA MUJER

LA CONSTRUCCIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD*

ES POSIBLE QUE PARA MUCHAS resulte extraño que planteemos el problema de nuestra identidad como tema fundamental para la construcción teórica de lo que es el género en nuestra sociedad.

Quizá otras preferirán optar por el largo camino de demostrar por ejemplo las insuficiencias de la categoría de clase cuando se trata de explicarse el lugar de la mujer.

En nuestro caso optamos por la identidad propia porque consideramos que este es un elemento fundamental y articulador del mundo de la mujer. Es una opción sobre todo metodológica que nos permitirá hilvanar finamente la estructura de nuestro mundo desde adentro hacia afuera.

Con esto planteamos a cada mujer el desafío de mirarse adentro para luego desentrañar hacia afuera la fuerza de su rebeldía.

Decimos que se trata de una opción metodológica en el sentido que no planteamos a través de ella un nuevo modelo de mujer paralelo a aquellos impuestos por la sociedad machista, lo que planteamos es un camino a través del cual buscar y construir una identidad propia.

* Galindo, María y Paredes, Julieta 1992 "Una mujer espejo de otra mujer: la construcción de nuestra identidad" (fragmento) en *¿Y si fuésemos una, espejo de la otra?: por un feminismo no racista* (La Paz: Ediciones Gráficas) pp. 59-63.

No estamos en busca de “modelos” de mujer, ni aunque vengan de nosotras o de otras mujeres. Al decir que estamos en busca de nuestra identidad, manifestamos que estamos en búsqueda de nosotras mismas. Búsqueda y encuentro que implican también nuestros lados oscuros, nuestras contradicciones más íntimas, de las cuales no deseamos alienarnos en nuevos modelos. Sabemos que son estas pequeñas cosas las que nos humanizan y es por esto que no renunciaremos a ellas: la metáfora es la de un espejo que nos refleja desnudas, no la de un retrato de salón o biblioteca.

Esta opción además abriga en su seno el sueño de iniciar un nuevo camino para nosotras. Un camino que coloque en el lugar de nuestra ruta de “justificaciones” y sentimientos de culpa, en el lugar de las tantas sendas recorridas tan solo para explicar lo que no somos, en el lugar del sacrificio y la esperanza por ser tomadas en cuenta; que coloque, en el lugar de todo ello, simplemente la afirmación de nosotras por nosotras mismas, el atrevimiento de ser sin pedir permiso, el atrevimiento de legitimar nuestra rabia y beber de nuestra rebeldía.

Cuando hablamos de que nosotras las mujeres vivimos un conflicto en la construcción de nuestra identidad no estamos hablando de la parcialidad de un tipo de discriminación, nos estamos refiriendo más bien a la necesidad de reconocer en este conflicto el hecho de la opresión en la que como mujeres nos encontramos.

Esta diferenciación entre discriminación y opresión es a nuestro juicio esencial para comprender esto que es “ser mujer”. Diferenciación que nos permitirá recoger la “globalidad” del problema, fuera de la cual es imposible comprender por ejemplo las raíces de la violencia contra la mujer, o el lugar que ocupa esta dentro del mercado de trabajo, etcétera, etcétera.

El patriarcado por su parte cada vez más, va demostrando una “disposición” (entre comillas) de reconocer todo tipo de discriminaciones en cuanto al lugar que ocupa la mujer en nuestra sociedad. Pero ojo, reconocerlas como una forma de parcelar nuestra realidad de opresión. Es así que muchas luchas muy válidas aparecen aisladas una de la otra, o máximo como una simple suma de ellas. Sin una lógica propia, sin una razón de ser común. Es por esto que el término de “discriminación” que se usa para calificar el trato diferente y desventajoso que recibimos las mujeres por ser mujeres se convierte en un término encubridor de nuestra opresión. Se convierte en un método eficaz de “reducir” la opresión en la que vivimos a un conjunto de “discriminaciones” por no llamarlas “costumbres”. La contraparte de este “reduccionismo” es, en definitiva el ver la lucha de la mujer circunscrita a algunas reivindicaciones sujetas al marco patriarcal de la sociedad.

Esta forma parcial y parcelada a su vez, de ver el problema muchas veces nos penetra hasta el punto que cuando somos nosotras mismas las que hablamos de nuestra experiencia no conseguimos relacionar dentro nuestra vida una experiencia con la otra. Por supuesto que mucho menos logramos encontrar la relación de nuestra experiencia con la de las mujeres que nos rodean.

El aceptar como mujeres que nos encontramos en una situación de opresión por ser mujeres, es decir en cuanto a nuestro género, es una tarea que únicamente el “feminismo”¹ se plantea.

Esta aceptación, como proceso de toma de conciencia de género, es un asumir existencialmente la necesidad de luchar, la necesidad de buscar dentro nuestro ser mujer, la necesidad de entendernos como seres libres y autónomos; es precisamente el proceso de búsqueda de una identidad propia, no prestada.

La opresión implica también al varón en cuanto ser privilegiado, y con esto no estamos colocando al varón en una situación de “enemigo” de por sí. Lo que más bien pretendemos es evidenciar una contradicción fundamental que atraviesa nuestras relaciones como seres humanos. Contradicción en la cual uno, “el varón”, por gozar de determinados privilegios en tanto género masculino se coloca en una relación de poder respecto de la mujer en cuanto género femenino. Estamos evidenciando así una de las injusticias más antiguas de la historia y quizá por eso mismo tan difícil de develar. Una injusticia que hoy por hoy ha adquirido rango de “ley natural”. Qué ironía, quién se atrevería a señalar en un sindicato por ejemplo que es “ley natural” la explotación a la cual los obreros están sujetos. Hasta el empresario reconoce su situación como condición histórica y como tal susceptible de cambio. Sin embargo en el caso de la mujer, hablamos de “ley natural” cuando nos referimos a la injusticia a la que estamos sujetas.

Ahora bien, es importante reconocer que esta contradicción de género en sus formas concretas no se presenta “pura”, “aislada” o “única”, sino que adquiere connotaciones específicas respecto de las contradicciones de clase, de cultura y de generación. Es decir no se suma a estas otras ni puede ser categorizada como “secundaria”, sino que resulta ser el marco que determina la forma en la cual las otras se presentan. Con esto deseamos afirmar que para la mujer no hay ni

1 Nos referimos al “Feminismo” como ideología y bandera de lucha de las mujeres del mundo aunque reconocemos que en su interior existe una gran polémica sobre los objetivos y las formas de organización. Además del deber de tomar en cuenta que en cuanto a lo que a América Latina se refiere hablamos de un feminismo que está naciendo a partir del reconocimiento de nuestras diferencias y especificidades históricas.

ubicación de clase, ni de cultura, ni generacional que no sea a partir del hecho primero de ser mujer. Sin esta consideración lo que nos queda a las mujeres es “adherirnos” a la ubicación de clase, cultura o generacional desde un “no ser” que en definitiva diluye nuestra presencia en la del varón. Legitimando así un puesto de secundonas en la historia, de “heroínas” anónimas como las de la “Coronilla” que a falta de varones estuvieron allí².

Queda entonces sentado que para nosotras el asumir nuestra identidad como mujeres no implica abstraernos de nuestra ubicación de clase, ni de cultura. Asumir nuestra identidad es una tarea urgente en la historia porque nuestra presencia auténtica y autónoma transformará las relaciones y el contenido mismo de la lucha de nuestro pueblo.

[...]

2 Estamos convencidas del protagonismo de estas y otras mujeres en nuestra historia, sin embargo nos referimos irónicamente a la forma en la cual la historia oficial ha recogido su participación.

David Aruquipa Pérez

**PRÓLOGO A LA CHINA MORENA.
MEMORIA HISTÓRICA TRAVESTI***

ESTE LIBRO SURGE, como toda búsqueda, de la curiosidad. ¿Quién o qué era la China Morena de los años sesenta y setenta del siglo pasado? Pero también surge desde un deseo personal y político: escribir la historia de las chinas morenas de carne y hueso, escribirla desde sus recuerdos, desde la añoranza de su sensual presencia en las fiestas populares. Pero no se trata solamente de una historia oral; se trata, en realidad, de una historia de desprendimiento y valentía de quienes hacen ahora pública su voz.

Es también una historia personal que germina con la generosa invitación que el año 2000 me extiende Paris Galán para conformar un bloque de cuatro Whapuris en la danza de la kullawada a presentarse en el Carnaval de Oruro. De ese modo, Malena, Calypso, Danna y Paris recreamos el personaje porque nos interesaba dejar una impronta innovadora y propositiva. Así y de la forma más artesanal nos pusimos a diseñar el traje y pensar colectivamente en la coreografía para que fuera novedosa, manteniendo el espíritu de este personaje. Creíamos entonces que estábamos haciendo algo nuevo, pero lo que

* Aruquipa Pérez, David 2012 “Prólogo” en Aruquipa Pérez, David (comp.) *La china morena. Memoria histórica travesti* (La Paz: Comunidad Diversidad, MUSEF y Conexión).

estábamos haciendo, en verdad, era recrear una actitud y una práctica ya sembrada. Sin darnos cuenta, estábamos siguiendo una tradición ya establecida por nuestras hermanas mayores, las chinas morenas.

Y como la tradición tiene sus propios caminos, debieron pasar cinco años, para que finalmente nuestra historia se enganchara con las de aquellas divas. El hecho es que en el 2005 aparecen algunas imágenes de las chinas morenas en un suplemento dominical sobre “los personajes olvidados del Gran Poder”. ¿Quiénes eran? ¿Cómo eran? ¿Qué hacían? ¿Cómo eran sus trajes?, estas y más preguntas se convirtieron en el acicate para la exploración que concluye en este texto.

Esas preguntas nos persiguieron por cuatro años más, porque luego de una intensa pesquisa, finalmente, el 2009 tomamos contacto con Diego Maragnani, central en esta historia. Diego nos permitió, en primer lugar, reconocer a quienes fueron las creadoras de la China Morena; primero a aquellas que ya han partido y a quienes hoy rendimos homenaje: Liz (+), Pocha (+), Barbarella (+), Verónica (+), Danny (+). Y luego Titina, Diego Rommy, Johana, Candy, Lulú, Ofelia, Karen, Kuki, Pula, Rommy, La Loba, Danny, y otras que se convertirían en las principales informantes y, por lo tanto, en protagonistas de este libro.

Fueron pues ellas las que crearon el personaje de la China Morena con dos ingredientes fundamentales: una actitud y una estética.

A lo largo de este prólogo se verán los elementos de esa actitud; ahora quisiera destacar que la majestuosidad de este personaje tuvo como inspiración a otros personajes también populares y difundidos por los medios de comunicación y el cine de la época: las vedettes argentinas y mexicanas, las rumberas cubanas y las modelos cuya imagen aparecía en algunas líneas de cosméticos. De ahí que rasgos de Moria Casa, Ninón de Sevilla, María Félix, Rosa Carmina, María Antonieta Pons y Carmen Tórtola Valencia (la modelo de la línea de cosméticos Maja) fueron cooptados por estas divas y recreados para dar lugar a la esplendorosa China Morena. Entonces la medias de red, las botas largas hasta los muslos, los corsés, las mangas anchas tipo mariposa, los cancanes, los volados, las pelucas y los peinados bombé, los canelones y el maquillajes fuerte y profundo no solo ocultaron la masculinidad biológica sino y sobretodo fueron los materiales para transformarse en un personaje único, bello y seductor. De este modo, el estilismo fue el instrumento que revolucionó y creo a este personaje que se llamaría desde entonces la China Morena.

Pero lo singular de esta historia es que las chinas no fueron rechazadas por las fraternidades folklóricas; todo lo contrario, en un gesto definitivamente intercultural, las chinas se convirtieron en el toque definitivo de las morenadas y, consecuentemente eran tratadas como estrellas, como reinas por las familias de pasantes de las fraternida-

des. Su arte y su aporte a la cultura popular fue reconocido plenamente porque las fraternidades las contrataban con un año de anticipación, les pagaban el transporte, el hotel, el traje, además del estipendio por su participación en la entrada y la fiesta. No había morenada que se precie de tal si no tenía “sus chinas”.

Diego resalta este aspecto incluyente de la fiesta popular al aseverar que la sensación de libertad y complicidad era la que sentían las chinas cuando participaban en la fiesta del Gran Poder, cuando esta todavía era una fiesta del barrio paceño de Chijini.

Esta calidad de la fiesta como espacio colectivo y comunitario se rompe cuando la fiesta del Gran Poder se institucionaliza a través de la creación de la Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder, la que, como toda institución, quiere ampliar su espacio de influencia y también de poder. Esta primera directiva de la Asociación, encabezada por el dirigente Lucio Chuquimia, decide que este ensanchamiento suponía trastocar el carácter barrial de la fiesta para hacerla una fiesta de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz.

Pero más allá de los juicios sobre la importancia de esta decisión en el marco de la “toma” de la ciudad por los Señores del Gran Poder, importa ahora indicar que la misma se hizo a costa de la expulsión de la comunidad travesti de la fiesta del Gran Poder. Y es que esta “toma” de la ciudad significaba el coqueteo con el poder, con la burguesía, con el poder político. Todo este nuevo contexto se representa en el mítico beso que Barbarella da al presidente dictador Hugo Bánzer Suárez en la Entrada del Gran Poder de 1975. Ese beso de la prohibición, el beso de la violación de los derechos, el beso detonante de la exclusión de las compañeras travestís de la fiesta del Gran Poder.

Desde la comunidad travesti, este beso podría haber sido un desafío al poder, o también un coqueteo de clase, de verse de “igual a igual con el presidente”.

El mito del beso que incluye sus consecuencias, no logró, sin embargo, eliminar el carácter inclusivo de la fiesta. Con tozudez, los pasantes de las fiestas rurales y fiestas de los barrios de La Paz, no solo que siguen contratando a las chinas morenas, sino que mantienen y refrescan la complicidad y amplían los espacios de libertad, aceptación y respeto de las travestis.

Villa San Antonio, Villa Victoria, Villa Copacabana, el barrio de Santa Bárbara, la Fiesta de la Exaltación de la Garita de Lima; las fiestas de Patacamaya, la fiesta del 3 de Mayo de Copacabana, Achacachi, Sorata; Eucaliptos en Oruro y Quillacollo en Cochabamba (en la que Ofelia bailó por mucho tiempo) fueron los nuevos territorios que acogieron a las chinas. Entonces, su participación en la fiesta fue continua, si bien hubo una prohibición oficial, esta se redujo a las fiestas

principales, creando, de ese modo, espacios marginales de rebeldía que concentraban tanto el talante popular de las familias de pasantes, de los vecinos y los pueblos, como el deseo de la comunidad travesti de seguir disfrutando, bailando y ejerciendo sus derechos culturales. Esta actitud resalta más si se toma en cuenta que se vivía una época de dictadura, represión y violación de los derechos humanos. Desde ese punto de vista, se trata, sin duda, no solo de un esfuerzo sino de una verdadera lucha de la comunidad trans que en conjunción con otros actores de la sociedad civil, abre espacios de libertad para su propia comunidad y aporta fundamentalmente a la construcción de un sentido colectivo de libertad.

El carácter represivo de la prohibición se observa con mayor claridad si acudimos a los recuerdos de Titina (Tito Fernández) quien me entrega un ejemplar de la revista Sucesos en cuya tapa leo “Sucedió en La Paz: Homosexuales coronan a su Reina, Su Majestad Barbarela I”. Titina recuerda que la coronación fue el 15 de mayo de 1971, meses antes del golpe de Estado de Hugo Banzer.

¡Todo lo que provocó Barbarela en su época!; de ser una persona de familia pudiente, arrogante, muy altiva en su vida cotidiana, se convirtió en la primera activista líder del movimiento homosexual de su época. Porque ella desafiaba al poder, Barbarela discutía, transgredía, cuestionaba el sistema y también se burlaba, se reía, bailaba. Titina cuenta que cuando Barbarella fue detenida junto a otras compañeras después de la coronación, ella pidió a sus compañeras “maricas” trajeran una camioneta, una banda de música y muchos cohetillos para el momento que ella saliera de la prisión. Barbarela sale arrogante de la prisión, sonriente, con la cabeza alta, sin importar las humillaciones de las que pudo haber sido víctima la noche anterior. En actitud de desobediencia y desafío al poder de la policía que no logra amedrentarla, parecería que ellas dijera: “me sacaron de mi fiesta ahora retorno a mi fiesta”. Se va en la camioneta, mientras la banda toca y los cohetillos revientan; y la policía, sin entender lo que estaba pasando, queda perpleja mientras desaparece la festiva camioneta.

A estas alturas, quiero referir que la necesidad de verlas se hizo urgente, entonces acudo a don Julio Cordero, el fotógrafo del barrio. Lamentablemente don Julio me comenta que no, que su especialidad eran las fotos de estudio, pero sí conocía a Barbarela porque eran vecinos de barrio y también me da su versión del atropello policial a la coronación de Barbarela I. Sin embargo, lo que me impacta son sus recuerdos sobre las “chinas” en las morenadas, cómo las veían, cómo las admiraban; destacando cómo la gente prefería ver a las Chinas Morenas. Entonces las Chinas Morenas eran la atracción, el talismán de los grupos. Pero será Ninón quien me las traiga aquí, a mi lado.

Mi encuentro con Ninon, amiga y compañera de Barbarella en Santa Cruz, fue de gran importancia, por su memoria y por la joya histórica de este proyecto: el álbum histórico y personal de Barbarella, hermoso, de tapa roja, viejo, muchas hojas sin fotos, huellas de arrancones forzados. Pero, en medio, muchas fotografías de Barbarella.

Fotos hermosas donde está la China Dorada —que así la llamaba el público— bailando con un traje negro, una peluca dorada llena de canelones. En esta otra, delante del Tata Santiago, con un traje hermosísimo, botas blancas, tacones altos y cuadrados, pestañas postizas, canelones hasta la pollera, rosas, volados. Aquí otras de los viajes de Barbarella. Aquí el traje rojo, inspirado en la Maja. Aquí con los trajes de rumbera en la danza de los caporales, inspirado también en las vedettes de la época. En esta aparecen los trajes de Chinas Morenas con pelucas rojas, largas, trajes dorados, amarillos, rosados, negros, blancos.

Se me dibuja con claridad que la importancia de Barbarella en toda esta movida política fue encarar el desafío de hacer de la China Morena un ícono de la cultura popular, pero también la desobediencia de la comunidad homosexual. Desde 1971 y hasta este 2012, a más de cuarenta años, traemos, devolvemos y revivimos estas historias desde sus fotografías.

Otro encuentro maravilloso fue con Ofelia (Carlos Espinoza), creadora del personaje en el Carnaval de Oruro. Su relato me aclara espacios todavía en blanco de la historia de “la figura” de la morenada. Él dice que inicialmente el personaje era la Ñaupá o la Negra Antonieta, personaje femenino interpretado por hombres en el Carnaval de Oruro. Indistintamente el género de este personaje, usaba polleras largas, botines cortos y careta, sin cuidar mucho la estética femenina, sino más bien mostrando la masculinidad a través del descubierto de las piernas, de los tobillos, mostrando los vellos; mostrando que se trataba de un hombre interpretando un papel femenino. Con base en este antiguo personaje, Ofelia y Liz; su compañera de siempre, hacen de “la figura” personaje emblemático de la morenada. Le dotan de visibilidad usando los colores de la época de los setenta como dorados, lilas, rojos; acortan la pollera, usan botines, pero conservan la máscara que también la estilizan, como la dorada verdusca que lucía Ofelia en las fiestas. Liz tiene otro gesto porque baila con el rostro descubierto: “no escondería esa belleza” dice Ofelia refiriéndose a la hermosura de Liz, y la elegancia que tenía al bailar de China Morena.

Personajes como Barbarella, Ofelia, Liz, Verónica, Titina, Pocha, Lucha, Diego, Juanita, Candy, Rommy, Ninón, y tantas otras, han logrado hacer de la cultura un espacio de diálogo y de rupturas, han hecho de la fiesta un lugar de provocación, de transgresión y de libera-

ción. Toda fiesta es sinónimo de libertad y sus presencias dieron libertad a sus cuerpos, a sus pensamientos, a sus propuestas, alimentadas por su enorme creatividad.

Estas historias, matizadas con anécdotas personales, han construido este texto que incluye testimonios, entrevistas en extenso, dos artículos de análisis de la fiesta y uno sobre la estética de la China Morena. Todo provoca a seguir analizando, seguir recogiendo información, alimentar un archivo. Pero fundamentalmente compromete el reconocimiento al aporte invaluable de todas estas personas que hicieron posible la creación de un personaje que ahora es parte indisoluble de las fiestas de nuestro país.

En un retorno a las primeras líneas de este texto, quiero resaltar la continuidad a la tradición formada por estas compañeras a través de la Familia Galán que vuelve a traer a la fiesta a esta China Morena, como un acto de reivindicación, de reinterpretación y de justicia a la memoria de estas compañeras.

Compartí con ustedes la bitácora de este viaje, mismo que les invito a recorrer a través de estas páginas que reflejan el aporte cultural, político y social de los homosexuales de los años sesenta y setenta y que ha sido base para el actual movimiento de la diversidad sexual y genérica.

Mónica Navia Antezana

LEJOS DEL TIEMPO, CERCA DE CASA

IMÁGENES SOBRE UNA MUJER DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX*

A DIFERENCIA DEL “ANIMAL que vive ahistóricamente”, el hombre “no puede aprender a olvidar”, depende del pasado (Nietzsche, en Navia, 2007: 4). En este pasado, que recuperamos particularmente en las fotografías, se encuentra una historia vivida y asimismo un devenir en el cual estamos inscritos. Las historias familiares tienen que ver con una condición de ser para la muerte y con el constatar, durante nuestra existencia, este destino. Mientras tanto, vivimos a partir de nuestras propias decisiones pero también a partir de diferentes condicionamientos históricos y culturales que nos acontecen.

Las fotografías que presento en este ensayo corresponden a una época de la vida de una mujer que nació en los albores del siglo veinte en La Paz, Bolivia (1906). Me une a ella un lazo familiar (es mi abuela materna) y a ella le debo mi segundo nombre. He querido escribir sobre Esther porque siento que, al hacerlo, recupero una parte de su historia personal, depositada en la memoria de algunos miembros de la familia que la conocieron y, sobre todo —lo noté mientras conversaba con mi madre—, porque encuentro en este relato trazos de su

* Navia Antezana, Mónica 2007 “Lejos del tiempo, cerca de casa. Imágenes sobre una mujer de la primera mitad del siglo XX” en *Dossier de Sociología de la Imagen* (La Paz: UMSA, Maestría en Literatura Latinoamericana).

historia que dan cuenta de la posición de las mujeres en su época, pero que también están inscritos en mi propia historia. Lo que presento a continuación proviene de los relatos que me han presentado algunos miembros de la familia basados en documentos, en fotografías, en objetos y a partir de reconstrucciones de la imagen que se han ido configurando sobre mi abuela a lo largo de estos años. He querido mantener, en lo posible, el orden de la narración utilizado por mi madre a partir de la selección de las fotografías y de objetos que compartió conmigo cuando le pedí que me proporcionara material para realizar este trabajo.

Esther, mi abuela, tuvo una vida llena de contrastes: por un lado, perteneció a una familia acomodada de principios del siglo XX y, por ende a una construcción social de lo que se entiende por una mujer anclada en la vida privada o doméstica; por otro, los relatos familiares se refieren a ella como una mujer que se atrevió a actuar de modos diferentes a lo que en su época se esperaba. Su vida es, a pesar de estos leves gestos diferenciadores, el testimonio de las heridas que la historia de Bolivia y de su sociedad deja en una mujer: por ciertos eventos, ella finalmente terminó envuelta en una profunda melancolía. La Fotografía 1 la muestra en una casa del barrio de Obrajes de la ciudad de La Paz, a donde su familia se mudaba temporalmente para “pasar” el invierno. No pude precisar la fecha en la cual fue tomada la fotografía. Ella se encuentra en un patio donde posa frente a la cámara. Al fondo, un viejo árbol de sauce es el marco natural elegido intencionalmente por el fotógrafo. Árboles como este permanecieron hasta hace muy poco en la zona y fueron en gran número talados para construir la avenida La Costanerita inaugurada en 2006. Esther no mira a la cámara, aunque la intención de la pose se dirige a esta. Como se aprecia, el ángulo de cámara es levemente contrapicado. No sonríe, pero tampoco se la advierte adusta o seria propiamente. Leo cierta calma en su mirada, que a la vez es atenta e incisiva. Hay cierta tensión en la pose, las manos están contraídas; el cuerpo, rígido. La fotografía es un retrato de cuerpo completo. Se aprecia cierta atención en el encuadre de la fotografía y en el manejo de los planos. A esta foto le sigue otra que forma parte de una secuencia. En esa foto, ella está en un espacio abierto, apoyada en una planta espinosa. Como en esta foto el abrigo está cerrado, es posible advertir, por el volumen del vientre, que está en una etapa avanzada de embarazo.

En la Fotografía 2, Esther (con abrigo), su hermana menor, Ema, peinada con canelones, su mejor amiga, Rebeca de la Barra, y una niña están sentadas frente a la iglesia de Copacabana. En aquella época, como ahora, se acostumbraba a viajar de paseo al santuario religioso. Se observa una diversidad de estilos de vestir; el de Esther,

tal vez por ser mayor que las otras posantes, es el más formal. Ya la manera de vestir advierte una posición social jerárquica en relación con el entorno social al cual llegan, de visita. Copacabana fue, desde la época prehispánica, un centro ritual indígena. A pocos años de la llegada de los españoles a la región andina, en 1550, los conquistadores construyeron un centro religioso destinado al culto católico. Pese a la imposición colonial, la presencia sagrada ancestral conservó su fuerza. En la fotografía se aprecia que Esther y su grupo están ubicadas en el espacio de la actual plaza del pueblo, por lo que se aprecia, aún no construida. La fotografía fue tomada aproximadamente en 1925. Al fondo, se encuentra la Basílica y, como escenario natural, la montaña. Al respecto, al analizar la secuencia de los dibujos de Melchor María Mercado, apunta Silvia Rivera que

el nexo simbólico entre iglesias y montañas quizás no resultaría extraño a un observador andino [...] Sin embargo, en estas láminas se da una radical trasposición de sentido [...] La visión de las Apachetas de la cordillera como emblemas nacionales y como símbolos de autoridad y poder político se inserta así en una imagen de lo nacional que solo es posible por las funciones autocráticas de la iglesia y el Estado, cuya fuente de poder estaría, entonces, más allá de la historia. (Rivera, 1997: 157).

No resultaría entonces casual el contacto estrecho de las mujeres con la piedra trabajada y depositada en un tiempo reciente sobre la futura plaza del pueblo.

Esther se casó con un militar procedente de Cochabamba a quien acompañó, como era costumbre, a sus diferentes destinos. Con él tuvo dos hijos. En una foto de matrimonio (Fotografía 3), se observa a los novios en una pose convencional de la época. Ella está sentada. Mi abuelo, parado detrás suyo, observa directamente a la cámara; ella, como en la Fotografía 1, huye ligeramente de la mirada del fotógrafo. A un lado, un enorme ramo de flores colocado sobre un pedestal forma parte de la decoración de la época en las casas donde se celebraba la boda, aunque también es probable es que la fotografía haya sido tomada en un estudio fotográfico. Llama la atención el retrato o fotografía que se puede advertir en la pared. El cuadro está ligeramente volcado; se aprecia en este una silueta difusa. Esther lleva en la frente una diadema y una pieza de azahares en el hombro izquierdo; una especie de tul cruza el frente de la blusa de seda estampada con otro tono de color, al parecer tornasolado. La ubicación del esposo y el hecho de que él mire a la cámara refleja una relación vertical, pues él toma la conducción de la fotografía. La fotografía ha sido tomada para el recuerdo; pertenece al álbum, fragmentario o completo de familia, don-

de el matrimonio es el “testimonio de una verdad” (Silva, 1998: 173). El matrimonio construye así una representación de sí mismo donde el fotógrafo se constituye en parte de la narración de la historia familiar. Hubo una elección del escenario, de un marco, la disposición del ramo como fondo, y, apenas sugerida, una silla. Asimismo, la elección de la mirada (siempre huidiza) es determinante en la estética de esta y otras fotografías de Esther. La mirada construye un discurso en la construcción del relato de y sobre ella que forma parte de los códigos estéticos visuales de la fotografía de retrato del siglo XIX y mediados del siglo XX. Cuando la fotografía fue tomada, era el inicio de una importante etapa de su vida, como señala mi madre. Esta etapa duró cuatro o cinco años, pues mi abuelo, que había sido asignado a un regimiento ubicado en el departamento de Oruro, sería asesinado por un opositor al gobierno de Hernando Siles durante la revuelta social que lo defenestraría. Este tipo de situaciones, continuas en esa época, marcaban la vida de muchas personas.

Sin embargo, percibo, no solo en las fotos encontradas en el cajón familiar, sino en los relatos familiares, que Esther tuvo interés en resaltar aspectos de ella que no eran comúnmente registrados en las fotografías de mujeres, tomando en cuenta que el reparto de espacios en la fotografía tiene cierta preeminencia sexual o de género. Según esta organización social, incluso en la fotografía, los espacios hogareños son liderados por las mujeres y los espacios públicos por los hombres. En el caso de Esther, hubo un interés en su entorno cercano por recoger momentos de su vida que no estaban necesariamente relacionados con este campo íntimo de lo que el discurso de género entendía como femenino. Así, entre las pocas fotos que se conservan de ella, mi madre seleccionó algunas que muestran predilecciones que ella misma resaltó de Esther, ya que fueron estas —y no otras— las que seleccionó para entregarme.

La Fotografía 4 muestra a Esther, probablemente en una hacienda de sus padres, al menos eso suponía mi madre mientras me mostraba la fotografía, tomando las riendas de un caballo. Podría haber sido también tomada en un cuartel militar (se aprecian objetos como un sable y una bolsa militar); en este caso, pienso que se trataba del caballo de mi abuelo, quien formaba parte de un regimiento de caballería. La foto es posada y, como se observa, ella no está vestida apropiadamente para montarlo. Se aprecia que sus zapatos de tacón están sucios. Ella está despeinada. Una mano sostiene suavemente la soga del caballo. La otra mano está más relajada aun. Esther mira a la cámara, a diferencia de las otras fotos en las que se observaba cierta pose construida, es decir, con la intención de la mirada dirigida a un lado de la cámara. La actitud que asume en relación con la

mirada parece mostrar que ella se apropia del espacio en el momento de la fotografía.

Uno de los aspectos de Esther que mi madre más escuchó hablar fue que era una mujer muy decidida y muy osada. En ella convivían modos femeninos de ser en el mundo que habitaba: combinaba, en cierto sentido, la fragilidad de la mujer que se asustaba con una tormenta, como recuerda mi padre (la analogo con la emoción retratada singularmente por Adela Zamudio en su poema “En el campo”) y la que se animaba a enfrentar los retos más fuertes, claro está, dentro de los parámetros que seguramente le fueron permitidos. Su sobrina Martha Urioste, quien fue muy cercana a ella, afirma que era una mujer extraordinaria por el valor que demostraba. No era inusual entonces que una mujer montara a caballo, así que esta foto podría pasar como una más entre las representaciones de mujeres que también lo hacían. Lo que destaco de esta fotografía es el relato construido sobre ella: el hecho de ser una notable amazona. Me explico: muchos la recuerdan por su habilidad al cabalgar. Comentan que corría al trote por el valle de Palcoma, donde sus padres tenían una hacienda y adonde solía ir con su familia a pasar unos días, y practicaba saltos de obstáculos en campos militares, esto último, seguramente con el apoyo de su esposo militar. Asimismo, también la recuerdan por su habilidad en el tiro al blanco. Probablemente, estas cualidades reconocidas por sus allegados sean más una construcción social que una acción destacada; pero es algo que muestra una de las imágenes de ella que Esther misma procuró y que a la vez mi madre desea recordar.

En relación con la fama de tener buena puntería disparando a monedas lanzadas al aire, encuentro, no solo relatos de mi madre sobre esta su afición, la que tuvo que abandonar muy pronto, sino un testimonio cercano a ella. Javier, mi hermano mayor, quien la conoció cuando era niño, recuerda que mi abuela guardaba en una caja metálica de chocolates las monedas que ella había perforado cuando era joven, lo que demuestra lo importante que era para ella conservar estas piezas de metal:

También conservo en el recuerdo de mi niñez una caja metálica repleta de monedas de plata y cobre que abuela había perforado con su revólver. Tenía una puntería acuciosa. En esa época de duelistas me imagino que la perfección era algo importante. Manejaba las armas con extraña destreza (Javier Navia, correo electrónico, 03/09/2007).

Escuché varios testimonios sobre esta actividad. Justamente esto fue lo primero que recordó una prima (nieta de su hermana), cuando le comenté que estaba escribiendo sobre mi abuela: “Ah, la Esther, ella disparaba monedas al aire” (Claudia Urioste, 23/08/2007). Muchas veces escuché a mis tíos, hijos de su segundo matrimonio, hablar tam-

bién sobre esta actividad. Esto explica el deseo que tuvo de conservar estos objetos intervenidos por ella procurando este presente eterno que la libre del olvido (Silva, 1998: 33). Es decir, la abuela atesoró estas monedas en esa caja de metal como lo hizo con las fotos en las que se muestra con una faceta que rompe con los cánones femeninos de su época; a su vez, el imaginario familiar eligió recordarla del mismo modo. Tal vez era menos doloroso hacerlo así.

Conservamos solo cuatro monedas horadadas por ella, debido a que fueron cosidas a una chuspa tejida de alpaca junto a otras cuatro monedas del siglo XIX (Fotografía 5)¹. Mi abuela aplicó estas monedas a la chuspa para un baile de disfraces² que se realizó en el colegio de mi madre cuando era una niña. La chuspa debió haber sido tejida a principios de los cuarenta aproximadamente y fue conservada por Esther y posteriormente por mi madre. El hecho de que haya deseado conservarla ese recuerdo permitió que esos testimonios de su destreza puedan sobrevivir al tiempo: las monedas que guardaba en la caja de chocolates desaparecieron con el tiempo y algunas piezas que ella había reunido en otra caja fueron extraídas de la casa de mi madre en un robo que hubo en los ochenta. La narración de mi madre sobre esta actividad de mi abuela es que cuando ella viajaba al campo con sus padres, solía, como parte de las actividades recreativas, realizar esta actividad. Los colonos de la hacienda eran los encargados de asistirle: se colocaban a cierta distancia y lanzaban las monedas al aire hacia donde Esther apuntaba y disparaba. Se aprecia que algunas monedas fueron selladas en 1819 (antes de la República), 1883, 1890 y 1919. Otras monedas están muy gastadas y no se puede leer el año de fundición.

Hay algo más que reconstruyo con esta fotografía. Cuando le pregunté a mi madre cuál era el origen de esa chuspa, ella supuso que se trataba de una chuspa tejida por una de las semaneras de la hacienda de Palcoma, ubicada en la provincia Pacajes, que había sido adquirida por sus abuelos. Estas mujeres y hombres de la comunidad prestaban sus servicios en la casa de la familia semanalmente. Luego confirmé que el tipo de tejido y los colores de la chuspa son característicos de

1 La chuspa es uno de los objetos que mi madre agregó al álbum.

2 El absurdo de la palabra “disfraz” revela el desencuentro desde el discurso de los bailes folklóricos organizados por las instituciones sociales. Al fin y al cabo, mi madre se disfrazó de chola para cumplir el ritual mestizo del estereotipo indígena en la fiesta, del mismo modo como en la fiesta del Gran Poder y las entradas universitarias muchos mestizos blancos —diría Rivera— se transforman temporalmente en indios, challan, se anudan trenzas con ganchos importados de China y se cubren el cuerpo de plumas para adquirir por unas horas una identidad de la que renegarán durante el resto del año.

la región de Pacajes del departamento de La Paz. Esta información la corroboré gracias a un acontecimiento absolutamente circunstancial acaecido mientras escribía este ensayo: un encuentro académico con una estudiante de la Universidad Mayor de San Andrés sobre una investigación que ella estaba realizando. Zulma Mamani, recomendada por Susanna Rance, una colega y amiga, me llamó por teléfono para realizarme algunas consultas académicas. Nos reunimos para conversar sobre los resultados de su investigación. Inicialmente no reparé en el lugar donde ella había realizado el estudio, porque ambas estábamos concentradas en temas específicos a los cuales habíamos dirigido nuestra atención. Casi una hora después reparé en el título: casualmente, la investigación había sido realizada en la comunidad de la cual es oriundo su padre, y que viene a ser Palcoma, la que fuera hacienda de mis bisabuelos antes de la Revolución de 1952, ubicada al sur del departamento de La Paz. Para confirmarlo, le pregunté si ella conocía el nombre de los hacendados. Ella me dijo que sí, y los nombró. Entonces le respondí: “Eran mis bisabuelos”.

Luego de la sorpresa inicial, nos abrazamos y sentimos que algo nos había colocado frente a frente para conocernos. Desde ese momento, llovieron preguntas, dichas y no dichas, gestos, recuerdos y un reconocimiento extraño y a la vez afectivo. Después de la alegría del encuentro, la invité a ver en mi computadora —la reunión se había realizado en mi departamento— un archivo que contenía un conjunto de fotos escaneadas de mis abuelos y bisabuelos, entre las cuales se encuentran algunas fotos tomadas de la comunidad de Palcoma y de otros objetos. Entre otras imágenes, le mostré la fotografía de la chuspa. Para mi sorpresa, esta fue la fotografía que más la impactó: identificó el material del tejido, el diseño, los motivos y los colores utilizados y dijo de inmediato algo así: “Esa chuspa es de mi comunidad”³. Ese sentido de pertenencia desde el cual ella miraba la chuspa, el hecho de reconocerse en un objeto cultural, me hacía pensar en el lugar histórico de sus palabras, en cómo esa experiencia de ver el tejido representaba a su vez reconocerse en este y reconocer la historia de su comunidad, tejida en la fotografía por un discurso colonial, ya que las monedas coloniales y republicanas horadadas por mi abuela habían sido cosidas o superpuestas al tejido. Entonces el tejido se tornó para mí en un texto femenino que devana una construcción social de una comunidad a la cual pertenece y de la cual fuera arrebatada por mi abuela hace tal vez setenta años; se trata de un texto-espacio, de un tejido espacial: el lugar de la comunidad y de las miradas que lo configuran.

3 Conversación con Zulma Mamani, La Paz, fines de noviembre del 2007.

¿Fue una coincidencia encontrarnos? Probablemente, pero no puedo dejar de pensar que ambas estábamos trabajando desde campos académicos sobre una huella o una herida de la memoria social alrededor del espacio histórico y social habitado; y esto devenía en una experiencia que se presentaba como un encuentro señalado por nuestro inconsciente colectivo. Es como si ambas sintiéramos la necesidad de pensar en cómo nos situamos históricamente en relación con nuestro pasado mediato. Siempre nos quedará la pregunta a las dos sobre quién fue la que inició la búsqueda de la otra⁴.

Mi abuela fue educada en los valores propios de una “mujer de principio de siglo”. Tocaba el piano con mucha finura, según recuerda mi padre. Asimismo, cantaba, lo que hacía en las veladas familiares o sociales. Mi padre recuerda verla tocando el piano mientras interpretaba con mi madre tonadas que ahora nos resultan tan lejanas. Además de estas actividades, que pertenecían a espacios sociales y familiares, menciono otra, a la cual unas pocas mujeres de su época también se dedicaron. Debido a que había llegado a Bolivia una misión extranjera, llamada Misión Lambert, cuyo origen no pude precisar, que, entre otras actividades dictó unos cursos de joyería y repujado en metales, aprendió a forjar metales y se dedicó por mucho tiempo a crear piezas de cobre, oro y plata fraguadas y fundidas por ella misma, y a cincelarlas a golpe de martillo. La Fotografía 6 muestra una pieza de cobre forjada y labrada por ella y las Fotografías 7 y 8 dos detalles de la misma pieza. Se leen a un lado de la pieza sus iniciales y la fecha de elaboración de la obra. Me gusta imaginarla trabajando con herramientas que exigían esfuerzo físico, precisión en el cincelado y, a la vez, mucha delicadeza en el detalle. Una de sus obras es un paisaje en alto relieve de la ciudad de La Paz con el Illimani al fondo hecho a golpe de cincel y martillo. Seguramente esto habla de una vida económica muy holgada, pues esto ha debido implicar que ella disponía de suficientes recursos como para trabajar con estos metales. Su última obra, “El Cristo”, data de 1940. Cabe aclarar que Esther dejó de elaborar piezas poco después de terminar esta obra, debido a la dificultad

4 Tuve también el honor de conocer al padre de Zulma, Cástulo Mamani, intelectual aymara, en el marco de una obra de arte ulterior; *Buscar al Otro SUYO*, que reflexiona sobre las tensiones de la búsqueda y encuentro con los imaginarios de la “otredad”. Justamente mientras preparábamos la obra, le comenté a Cástulo sobre la chuspa y él inmediatamente la relacionó con la que su padre había tejido cuando asumiera el cargo de autoridad en su comunidad. Un día de esos, él llevó la chuspa de su padre, que sostenía con la mano izquierda. Cuando vio la otra chuspa de mi abuela, la tomó con la mano derecha y al colocarlas en paralelo —como hojas de coca, sentía yo— dijo: “Estas chuspas son par, tienen que estar juntas”. En una de las exposiciones de esta obra, las chuspas estuvieron juntas.

que tenía por la pérdida parcial de la visión debido a una impresión recibida poco tiempo después de enviudar.

La obra que se aprecia en las fotos es la representación de un indígena que navega en una totora, en pleno lago Titicaca. La figura está tallada en alto relieve. Data de 1925 (es decir, cuando ella tenía 18 años). En el cuadro, se observa el cuidado en el detalle de la embarcación y en el cuerpo del navegante. Se observa la tensión de la mano en palo. La totora y el navegante están envueltos en una sombra o aureola, marco provocado por una intervención sobre el metal. Al fondo, se observa una cadena montañosa que bordea el lago. El motivo de la montaña ha sido apuntado antes, por la importancia telúrica que se le otorgó en la era republicana (Rivera, op. cit.). La representación del indígena en el lago forma parte de una tradición estética que comenzó en Bolivia en los años veinte, en la que el tema indígena era visto desde una perspectiva exótica y a la vez como la representación de cierta identidad nacional, aunque tal vez sea casi pensado en esta obra como paisaje. También resalta el hecho de que ella hiciera arte con metales que eran importantes para la economía nacional. Así, mi abuela retrataba, paradójicamente, una imagen idealizada del indio boliviano, que era quien extraía y procesaba el metal que llegaba a su taller. La obra de mi abuela era conocida en los círculos sociales de la ciudad de La Paz pero no se proyectó profesionalmente debido a que ella no tenía interés en venderla. Solo hay un testimonio de una exposición, cerca de los años cuarenta, organizada por un grupo femenino local. Las fotografías de estas piezas fueron tomadas recientemente para este ensayo.

La fotografía más singular es la N° 9. Esther está delante de una avioneta en la que voló entre los años 1926 y 1928 aproximadamente. Posa junto a dos parientes suyos y a un capitán de aviación. No dispongo de información sobre el número de vuelos que realizó ni qué dio lugar a que ella haya podido acceder a estas naves, pero mi madre recuerda que ella sobrevoló El Alto en varias ocasiones. Creo que esta foto muestra la audacia de mi abuela, con las limitaciones que ella seguramente tuvo en su época. Conservo, por un lado, esta foto posando delante de esta nave de la época de la Primera Guerra Mundial y, por otro, una sensación que le transmitiera a mi madre: “Ella me contó que lo que más le gustaba era la presión del viento sobre su cabeza”. De acuerdo con el testimonio de Martha Urioste, sobrina de Esther, tanto su madre como mi abuela volaron en avionetas pilotadas por un conocido aviador boliviano, el Mayor Rafael Pabón, que participara posteriormente en la Guerra del Chaco. Podría ser posible que en esta fotografía, el capitán que la acompañaba sea este aviador.

La Fuerza Aérea Boliviana fue fundada el 12 de octubre de 1923. Uno de sus objetivos fue formar aviadores tanto civiles como militares.⁵ Este dato, obtenido de una nota de prensa del matutino *El Diario* revela esta apertura, desde su inicio, a la capacitación en aeronáutica de civiles. Tal vez fue esa la oportunidad que mi abuela aprovechó para realizar esos vuelos. Como no pude recoger información de que la familia de Esther haya tenido parientes militares, lo que es probable es que hayan accedido a estos vuelos, ya sea por una relación amistosa con algún miembro de las Fuerzas Aéreas, el mismo piloto o por el hecho de que hayan sido ofertados a civiles. De acuerdo con mi madre, la foto fue tomada aproximadamente en 1925, lo que podría coincidir con la apertura de esta escuela de aviación.

En otra foto, probablemente tomada el mismo día en la cual posa la pariente de Esther, se lee en las láminas de la cola del biplano la palabra “Cuadron”, que probablemente sea la firma de quienes la fabricaron. Varias páginas de Internet se refieren a los franceses René y Gastón Cuadron, quienes fueron muy conocidos por haber fabricado aviones de entrenamiento y reconocimiento para la Primera Guerra Mundial. Detrás de los posantes, está escrito “Choulque”. Sobre este último dato no pude obtener información. Se sabe que muchos aviones que fueron fabricados para esa guerra posteriormente se vendieron a diferentes países del mundo. Seguramente, este forma parte de esa venta. Encuentro en un archivo digital sobre la historia de la aeronáutica venezolana referencias a naves similares a la de la fotografía y el dato de que este tipo de naves fue utilizado por varias fuerzas aéreas de América⁶. Asimismo, de acuerdo con la comunicación de Bruno Parmentier, especialista francés en historia de la aviación, este avión se asemeja a un Cuadron 59 construido por los franceses de Aviación Militar, que voló por primera vez en Francia en 1921 y del cual se fabricaron 1.800 unidades para exportación. Se trata de un biplano de madera, con cubierta de lona. El uso de estos biplanos era el de entrenamiento⁷.

Probablemente este avión fue utilizado posteriormente durante la Guerra del Chaco. Mi madre no tiene certeza de que ella volara sola, por lo que es probable que Esther no haya tomado los cursos de pilo-

5 Ver <www.eldiario.net/noticias/nt071012/5_14nal.php>.

6 Ver <<http://www.icefoxcoleccion.com/Caug3.htm>>.

7 Correo electrónico de Bruno Parmentier a Verónica Navia, 9 de mayo de 2008. Parmentier afirma que no tiene datos de su venta a Bolivia aunque sí sabe que se vendieron unidades del Cuadron c.97 en 1925, por lo que es de suponerse que la venta incluyó también el Cuadro c.59. Ver también <<http://www.aviafrance.com/caudron-c-59-aviation-france-187.htm>>.

taje de la época sino que los aviones se alquilaran para realizar paseos aéreos. Hubo una contemporánea suya que se preparó especialmente en aviación: Amalia Villa de Tapia estudió aviación y abrió una escuela de aeronáutica en La Paz. Mi madre recuerda haberla conocido, probablemente, por la relación con la suya. A mí me conmueve ver a mi abuela delante de ese avión y percibir este contraste entre la marca sexual del cuerpo desde roles de género de los años veinte y estas imágenes de ella misma (Silva, 1998: 153). Sin embargo, más complejo todavía es el devenir que le tocó.

Esther estuvo casada con un hombre que hizo carrera militar y que fue edecán del entonces presidente Hernando Siles. De él apenas guardo un conjunto de fotos oficiales y su firma estampada en una nota de invitación enviada por el presidente a su amigo personal Arturo Borda. Pero el matrimonio duró poco. En 1930, a pocos años de casarse, mi abuelo fue asesinado en el regimiento Ballivián, donde él prestaba sus servicios. Las Fotografías 10 y 11 muestran las últimas tomadas en vida de mi abuelo Luis, y la última vez que estuvieron juntos él y mi abuela. En el momento de la foto, debido a las noticias de que se asomaba una revolución que buscaba derrotar al presidente de entonces, Hernando Siles, ella retornaba a la ciudad de La Paz del regimiento. Se observa en la Fotografía 10 a mi abuelo, de pie, junto a una tía paterna, que también lo había visitado, cargando en brazos a mi madre, de seis meses de edad. Junto a ellos se encuentran dos sobrinos y el hermano de mi madre. Están sentados en alguna estación de trenes de Oruro⁸. En la pizarra que está en la pared se lee: "... Llegaré hoy horas [...] de junio de 1930". En la Fotografía 11, mi abuela posa para la foto, al parecer sustituyendo a mi abuelo, quien había posado en la foto previa. Días después de esta toma fotográfica, el 24 de junio, mi abuelo acudía, de madrugada, a una supuesta reunión a la que había sido convocado con urgencia. Mientras él se dirigía a la sala de reuniones, detrás de una puerta, un oficial aliado de los golpistas lo esperaba para asesinarlo⁹. Los trágicos pormenores de su muerte tuvieron un desenlace determinante en la vida posterior de mi abuela: debido a una impresión relacionada con la muerte de su esposo acaecida en el Prado de La Paz, donde mi abuela, poco después de haber quedado viuda, caminaba con mi madre y con mi tío aún niños,

8 Luego supe que se trataba de la estación de trenes de Challapata, a donde me dirigí en busca de señales de esa fotografía. Sobre este tema me concentré posteriormente en un proyecto artístico realizado en la Estación y en el Cuartel de Challapata.

9 Escuché varias versiones sobre la muerte de mi abuelo. Una de estas es que fue asesinado frente a la puerta de entrada del cuartel militar por el soldado, que estaba ebrio.

sufrió un derrame cerebral, por lo cual perdió parcialmente la visión y, más temprano que tarde, se vio forzada a abandonar las actividades artísticas que realizaba. Esta situación fue provocada por la burla de la esposa de su asesino, quien casualmente también pasaba por allí, y que orgullosa, se jactó por la muerte de mi abuelo. Asimismo, aun cuando mi abuela se volvió a casar —para la sorpresa de la sociedad de su época, con el hermano mayor de mi abuelo—, matrimonio en el cual tuvo tres hijos, cayó en una profunda melancolía.

Mi hermana Verónica y otros hermanos mayores la recuerdan en sus últimos años de vida. Para Verónica, una de las imágenes más fuertes es verla “... sentada en el patio en gran conversación con los pajaritos”. Todos sus hijos la recuerdan por su enorme sensibilidad y comunicación con los animales. Ella pasó los últimos años de su vida con mi madre y murió luego de padecer Alzheimer. Yo solo atesoro el recuerdo de quienes la conocieron, pues mi abuela murió un año antes de que mi hermana Cecilia y yo nacióéramos.

En resumen, las fotografías que presento a partir de la selección realizada por mi madre muestran esa imagen construida en el triángulo fotógrafo-fotografiado y observador. Asimismo, encuentro en esta los relatos familiares que la cargan de sentido (como afirmaría Goulemmon, 2002: 87). De este modo, este discurso es un imaginario que reconstruye la imagen de una mujer que murió a mediados del siglo pasado a partir de un tejido de discursos sobre la imagen recordada y reproducida en el álbum familiar. Emulando a Berger, podría afirmar que esta reiteración de la imagen de amazona, mujer que practicaba el tiro al blanco, aviadora y artista muestra ese deseo de la abuela proyectado en los demás: “Yo soy como me estás viendo [...] Yo soy incluye todo lo que me ha hecho ser de esta forma” (Berger, 1975: 64).

Mi abuela vivió en una época en la cual las mujeres habían sido educadas para destacarse en artes femeninas: tocar el piano, cantar y realizar labores artísticas; parte de su educación era permanecer al margen de la vida pública que la rodeaba y del espacio de decisiones de la nación; las preocupaciones se centraban en asuntos “femeninos”, que son los reproducidos en varias fotos suyas. Sin embargo, se observa que ella rompió de alguna manera con ese patrón de lo que se entendería como la feminidad, destacando en actividades reservadas a los hombres, que singularmente a su vez eran arquetípicas de la historia de la construcción violenta de la nación (el manejo de caballos, la manipulación de armas de guerra y de metales, el pilotaje de aviones de entrenamiento...). De todos modos, y pese a ese “atreimiento” con la época, ella siguió viviendo en un mundo donde la realidad social de Bolivia era tema de conversación y de acción exclusivo de los hombres, es decir, se educó como si la realidad social y política le fuera

ajena. La imagen de su muerte la conservan mi hermano Mauricio, quien recuerda la conmoción que hubo en la casa el día de su muerte, y Verónica, quien tiene grabado el paso del cortejo fúnebre.

Encuentro en estas fotografías y en los objetos que presento un lazo entre el pasado, así como las construcciones que se hacen de este comprender desde mi horizonte existencial desde el cual escribo este ensayo. La aparición, en medio de esta investigación de personas a quienes no conocía y que coincidieron con este tiempo de escritura me resulta también especial. Mirar al pasado a partir de los imaginarios del presente recrea una construcción de sentido que de alguna manera determina las historias personales. Mi madre, como mi abuela, también se dedicó a las tareas artísticas manuales; sus nietas y nietos, así como varios bisnietos, hemos seguido, aunque con caminos distintos y desde otra época, un modo distinto y contestatario de vivir. De joven, muchas veces me pasó por la cabeza ser aviadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland 1995 “El mensaje fotográfico” en *Lo obvio y lo obtuso* (Barcelona: Paidós).
- Berger, John 1975 “Modos de ver” en *Mirar* (Barcelona: Gustavo Gili).
- Goulemont, Jean Marie 2002 “De la lectura como producción de sentido” en Chartier, Roger (comp.) *Prácticas de la lectura* (La Paz: Plural Editores) pp. 87-96.
- Navia, Javier 1997 Correo electrónico, 05/09.
- Navia, Mauricio 2007 “Filosofía de la historia y esencia del tiempo en la segunda consideración intempestiva de Nietzsche”, conferencia presentada en el Instituto de Estudios Bolivianos (La Paz) 28 de agosto.
- Navia, Verónica 1997 Correo electrónico, 05/09.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1997 “Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado” en Barragán, Rossana; Quayum, Seein y Cajías, Magdalena (comps.) *El siglo XIX, Bolivia y América Latina* (La Paz: IFEA-Historias).
- Silva, Armando 1999 *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos* (Bogotá: Tercer Mundo).

ANEXO FOTOGRÁFICO

Fotografía 1



Fotografía 2



Fotografía 3



Fotografía 4



Fotografía 5



Fotografía 6



Fotografía 7



Fotografía 8



Fotografía 9



Fotografía 10



Fotografía 11



**Confrontando al
colonialismo.
Pensamientos indígenas
de la región andina**

.bo

Esteban Ticona Alejo

EDUARDO LEANDRO NINA QUISPE

EL POLÍTICO Y EL EDUCADOR AYMARA^{*1}

A PESAR DE LOS TRABAJOS PIONEROS de Roberto Choque (1985, 1986, 1992 y 1996) y Carlos Mamani (1991), además de los míos (1992 y 2005), la rica experiencia y propuesta educativa y política indígena de fines de los años veinte y principios de los treinta del siglo XX del aymara Eduardo Leandro Nina Quispe a Bolivia, continúa en cierta medida desconocida. Lo que presentamos es otro avance en la tarea de continuar indagando el legado descolonizador de Nina Quispe.

BREVE APROXIMACIÓN A LA PERSONALIDAD DE EDUARDO L. NINA QUISPE

Con este trabajo queremos aproximarnos a la experiencia del intelectual y educador aymara Eduardo Leandro Nina Quispe, buscando

* Ticona Alejo, Esteban 2005 “Eduardo Leandro Nina Quispe, el político y educador aymara” en *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara quechua de Bolivia* (La Paz: Agruco y Plural) pp. 13-34.

1 Las primeras versiones de este trabajo se publicaron bajo el título de “Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi”, en Choque Canqui *et al.* (1992: 99-108) y “La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe”, en Ticona (2005: 101-116).

sistematizar los contenidos ideológico-políticos y programático-didácticos que impartía en la tarea de educación que se propuso realizar hacia fines de la década del veinte. Nina Quispe nació en el ayllu Ch'iwu del cantón Santa Rosa de Taraqu (prov. Ingavi) el 9 de marzo de 1882, fue hijo de Santiago F. Quispe y Paula Nina de Quispe, oriundos de las provincias Ingavi y Pacajes de La Paz, respectivamente (Nina Quispe, 1932: 1).

Las informaciones documentales que existen sobre Nina Quispe se encuentran, en su mayoría, en los fondos de expedientes de la Prefectura y de la Corte Superior de Distrito del Archivo de La Paz, y se refieren principalmente a la consolidación y accionar de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, institución que tenía como uno de sus principales objetivos fundar escuelas en ayllus, comunidades y haciendas rurales para todos los indígenas del país. Nina Quispe fue uno de los gestores y directores de este centro en 1930 (Choque, 1985 y 1996).

Sobre el tema específico de la propuesta educativa solo contamos con referencias orales, en el testimonio de don Leandro Condori Chura, quien otrora fue uno de los principales “escribanos” de los “caci-ques-apoderados”. En un texto autobiográfico escrito conjuntamente con el autor, Condori Chura relata:

Lo conocí en 1925. Vivía en la casa de mí tío, donde yo también vivía, era su arrendatario. Ahí pues diría a los indios. Hablamos bien porque era indio de Taraqu. Había sido siervo de Montes, indio de hacienda, esclavo de la hacienda. Por este motivo se hizo Apoderado, para defenderse. Ya era de edad, yo jovencito... (Condori y Ticona, 1992: 118).

Este testimonio no coincide con informaciones documentales según las cuales la hacienda Ch'iwu fue en realidad propiedad de Benedicto Goitia. Sin embargo, tanto Montes como Goitia compartían un dominio casi absoluto en Taraqu y fueron no solo los más grandes hacendados del altiplano, sino también políticos correligionarios y hombres de Estado. Don Leandro, oriundo de Tiwanaku, compartía con Nina Quispe la condición de indio expulsado por los terratenientes y víctima de la usurpación territorial. Según recuerda, Leandro Nina Quispe había tenido que huir de su comunidad forzado por un juicio de desahucio contra su familia:

Yo estoy en contacto con las autoridades, estoy continuando la lucha, carajo. Los patrones me han expulsado, me han echado”, me dijo. Había estado expulsado Nina Qhispi de su estancia. Eso por los años veinte, uno, dos, tres; esos años expulsaban indios en todas partes. Esos le habían expulsado. (Condori y Ticona, 1992: 118)

Según la documentación revisada en el Archivo de La Paz, la década del veinte representa la culminación del conflicto territorial entre haciendas y comunidades, y fue escenario de un alzamiento general que afectó principalmente a las áreas próximas al lago Titicaca. Como ejemplo se puede citar la rebelión de Taraqu, Waqi y Tiwanaku, en el período 1920-1922, y la de Jesús de Machaca, en 1921 (Mamani, 1991; Choque y Ticona, 1996).

Por su parte, los expoliadores de tierras buscaron el respaldo del Poder Judicial instaurando juicios de desahucio contra sus “colonos”. Estos juicios les servirían a los patrones para justificar sus agresiones y resarcirse de los supuestos daños y perjuicios ocasionados por los indios, que se resistían a prestar servicios gratuitos en las haciendas. La usurpación de tierras indias por parte de la oligarquía minero-feudal estuvo ligada a un proyecto de educación indígenal que:

... consistía en civilizar y culturizar al indígena desde su etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la “nacionalidad boliviana” como eficiente productor, mas para esto, las tierras no debían estar en poder del “indígena ignorante y atrasado”, sino en manos de emprendedores criollos (Claure, 1986: 37).

Este es el contexto general en el cual Eduardo Nina Quispe resultó expulsado de su ayllu y estableció su residencia en la ciudad de La Paz. Acerca de este período, Condori recuerda algunos rasgos de la personalidad y el estilo de trabajo de Nina Quispe:

Vivía en Ch’ijini (Hoy denominada Zona Gran Poder), por eso lo visitaba libremente. Por las razones dichas había migrado a la ciudad. En ese entonces yo era joven y no comprendía por lo que luchaba, además el patrón estaba destruyendo las estancias y muchos indios migraban. Cuando lo conocí aún era joven, apenas tendría unos cuarenta (años). Era de baja estatura, como yo; sin embargo era hablador, hablaba har-to y hablaba bien de todo, hablaba como mujer... Era hablador, pequeño y flaco [...], inteligente y hablador, por eso también tenía ese cargo, por las dotes señaladas.

Él hablaba español, aunque no muy bien; quiero decir que no sabía correctamente. También sabía escribir; quiero decir que no lo hacía perfectamente. (Condori y Ticona, 1992: 118-119)

La descripción de este personaje pone de relieve algunas peculiaridades de su personalidad, en las que estaba asentado su liderazgo: lo que más llamaba la atención de Leandro Condori era la condición de “hablador” de Nina Quispe. Si, por un lado, este rasgo lo asemeja con las mujeres, por otro lado, es la condición imprescindible para el

papel que le tocó jugar como representante y mediador ante el mundo mestizo-criollo dominante. Respecto a la infancia y parte de la juventud de Nina Quispe, solo se tiene una pequeña referencia, en la que se refleja su extraordinaria voluntad y capacidad de conocer el mundo criollo a través del aprendizaje por cuenta propia del abecedario castellano. Al respecto, una periodista le consultó: “¿En qué escuela aprendió a leer?” y Nina Quispe respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ello, de todo lo que sucedía: entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsesquiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que encerraba. (*El Norte*, 28/10/1928).

EDUCACIÓN DEL INDIO: PRIMERA ETAPA DE LUCHA

Comprender la lucha emprendida por Eduardo Nina Quispe para que el indio tenga acceso a la educación (alfabetización) es comenzar a recuperar en nuestras propias raíces culturales el intento de realizar una experiencia educativa. Pero también significa la comprensión de una sacrificada lucha de aymaras, quechuas y otros pueblos nativos en busca del acceso a la escuela. Como señala Claire:

Ninguno de estos precursores de la educación indígenal se libró de castigos, cárcel, amenazas, burlas y a veces la muerte. (Claire, 1986: 21)

A partir de la segunda mitad de la década del veinte y principios de la del treinta, Eduardo L. Nina Quispe comenzó a plantear que la liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos originarios de esta parte del continente americano sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios. Es en este entendido que Nina Quispe empezó a desarrollar su labor educativa en la ciudad de La Paz.

Sobre la base de los antiguos ayllus asentados en los suburbios de la ciudad, se creó, desde tiempos coloniales, una serie de gremios indios. Estos gremios se vieron fortalecidos con la migración aymara, que se intensificó en las décadas del diez y del veinte a raíz de la represión terrateniente. Así surgieron poderosas organizaciones gremiales indígenas, como las de albañiles, lecheras, picapedreros, carniceros o matarifes, etcétera. Fue precisamente en el gremio de matarifes donde Nina Quispe estableció la base principal para la organización de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, en su primera etapa de creación, entre los años 1928 y 1930.

Paralelamente, el gobierno y la iglesia católica de entonces, asesorados por intelectuales social-darwinistas, intentaban implementar políticas indigenistas de educación del indio mediante la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, que pretendía “civilizar” al indio y borrar su identidad cultural propia. Según un documento de la iglesia católica, se afirmaba:

... el indio por el momento y por muchísimo tiempo, y tal vez casi nunca, podrá escalar a la altura de los hombres civilizados, que tienen el concepto claramente formado del estado de adelanto del siglo en el que viven, casi hasta definirlo, si es posible el estado del ambiente religioso, político, social, comercial, industrial, etcétera del mundo entero. (Un incógnito, 1926: 7)

El gobierno boliviano a la cabeza del presidente Hernando Siles, mediante el Ministerio de Instrucción Pública, publicitaba la supuesta convicción de redimir al indio. A Gehain que fungía de Director general de Instrucción Pública, se le atribuía aportar decisivamente hacia “una nueva evolución en la educación cultural”, que no era otra cosa que la castellanización del indio. Abel Retamoso difusor de estas ideas decía:

Constituida la colonia administrativa, civil y militar, sería labor primordial e indispensable la enseñanza del castellano, ya que toda la cultura y civilización tiene que difundirse en este idioma; de otro modo, esa civilización, tendría que someterse o al idioma aymara o al idioma quechua, lo que haría mucho más difícil nuestros propósitos. (Retamoso, 1927: 44)

La prioridad estaba puesta en la castellanización como una manera de “preparar al indio para su alfabetización” (Claure, 1986: 36). Eduardo L. Nina Quispe, pese a recibir la influencia de la Cruzada Nacional Pro-indio, en la tarea de alfabetizar comenzó a forjar una escuela aymara en su propio domicilio, a la que asistían en su gran mayoría los hijos de los matarifes. Esta experiencia es recordada por él mismo de la siguiente manera:

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los cartelitos y entonces pensé: ¿Por qué no puedo secundar esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada, visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir de los caminos ásperos de la esclavitud. Pasó el tiempo, mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carni-

ceros; estos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer. (*El Norte*, 28/10/1928)

La experiencia no tardó en ser recibida con simpatía por importantes autoridades de gobierno e intelectuales progresistas. Los primeros suponían que estaban en tareas coincidentes y comunes, mientras que los últimos encontraban una respuesta indígena a los planteamientos del gobierno sobre la problemática de la alfabetización y educación indígena. De esta manera, Eduardo L. Nina Quispe se fue convirtiendo en portavoz y líder de los ayllus y comunidades de distintas zonas del país, con amplias facultades para representar a aymaras, quechuas y tupi-guaraníes ante los gobiernos de turno. Su constante preocupación en bien de sus hermanos le permitió abrir otros espacios de enseñanza. Este hecho fue relatado por él mismo en los siguientes términos:

Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecieran, y este mismo me daba impulsos para seguir adelante. (*El Norte*, 28/10/1928)

Sus gestiones se vieron coronadas con éxito al serle concedida un aula de una de las escuelas municipales para que pueda continuar su labor:

Al fin conseguí que me cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de que tomara posesión de la clase hicimos la “challa” para que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector, señor Beltrán, me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí cómo a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la exposición junto con otras escuelas. (*El Norte*, 28/10/1928)

Al finalizar la primera gestión, el resultado de esta experiencia escolar con niños aymaras fue haber contado con 57 alumnos como asistentes regulares. Al culminar la tarea escolar de 1928, los educandos que pasaron por las aulas de su escuela no solo comenzaron a surgir como buenos alumnos, sino que estuvieron en la capacidad de competir con los alumnos regulares de otros establecimientos municipales. Un certificado otorgado por el Inspector Técnico de Instrucción Municipal señala:

En el mes de octubre del año 1928, presentó en el local del Teatro Municipal, conjuntamente con los planteles educacionales municipales, una exposición de los trabajos ejecutados por los alumnos de la escue-

la de su cargo, habiendo merecido el aplauso de la prensa, de los hh. Concejales y del público. (Cit. en Nina Quispe, 1933: 1)

Estas acciones se lograron sin el apoyo de ninguna subvención económica oficial, pues su labor gratuita como maestro se alternaba con el trabajo cotidiano para obtener su subsistencia:

En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien. (*El Norte*, 28/10/1928)

Los resultados de su trabajo encontraron eco en el presidente de entonces, Hernando Siles (1926-1930), con quien se entrevistó personalmente, ganándose la simpatía y el respaldo oficial:

... uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de mi entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo. (*El Norte*, 28/10/1928)

La experiencia educativa con niños aymaras y sus buenas relaciones con las principales autoridades, intelectuales y dirigentes comunales contribuyeron a la maduración del pensamiento de Nina Quispe, quien ya tenía en 1928 el proyecto de crear la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”. También maduraba la forma de implementar las tareas de alfabetización, de modo que quienes protagonicen la acción fueran los propios aymaras analfabetos, que debían educarse de acuerdo con su propia realidad nacional y cultural. En la entrevista citada se refirió a sus proyectos de la siguiente manera:

Pienso formar un Centro Cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principio del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mí todos los indios que desean aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos. (*El Norte*, 28/10/1928)

CONCEPTUALIZACIÓN DE EDUCACIÓN Y ALFABETIZACIÓN

“*Jach'a jaqirus, jisk'a jaqirus jaqirjamaw uñjañaxa*”, profesa un proverbio aymara, que traducido literalmente al castellano quiere decir:

“Tanto a las personas grandes, como a las pequeñas, hay que mirar como gente”. Es decir, que sin distinción de edad o posición social, es necesario el respeto mutuo entre personas. Este dicho constituye uno de los principios éticos de la cultura aymara, por lo que en todas las instancias de relación social se halla garantizada una comunicación respetuosa.

Consideramos que Eduardo Nina Quispe aplicó este principio ético aymara en la enseñanza a los niños y en la tarea de alfabetización, convirtiéndolo en la base ideológica de su propuesta de educación. Al respecto, dice:

Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios. (*El Norte*, 28/10/1928)

Esta propuesta muestra que Nina Quispe no solo estaba preocupado por la educación, sino también por una formación integral de sus educandos dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que sus enseñanzas sean la toma de conciencia del indio respecto a su realidad de opresión e injusticia. En este entendido, planteaba una especie de “educación liberadora”, aunque con un contenido de descolonización. Por eso se centraba en el tema de la “justicia”, que era una idea avanzada y peligrosa para su época, ya que sus enemigos *q’aras* o criollos solo veían en su escuela el foco de formación “comunista” y de rebelión india.

Su lucha contra la opresión y explotación latifundista se hizo explícita en sus memoriales ante los poderes públicos. Así la plantearon en una solicitud dirigida a la Cámara de Senadores por él y los preceptores indígenas Pedro Castillo, Adolfo Ticona, Feliciano Nina y Carlos Laura:

En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desanalfabetizar a nuestros congéneres, ocurrimos ante el H. Senado Nacional para pedirle respetuosamente se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra degradada raza... de la explotación inicua de que es objeto de parte de propietarios latifundistas que no ven sino el provecho propio sin que les importe el nuestro. (26/08/1929, cit. en Nina Quispe, 1933: 4)

El marco de agudo racismo que existía y que aún subsiste por parte de la oligarquía criolla con respecto a las sociedades indígenas nos lleva a deducir el difícil contexto en el que luchó y propugnó sus ideas.

En este ámbito surgió, el 23 de septiembre de 1929, la Sociedad de Educación Indigenal Kollasuyo, que tenía como principal objetivo la difusión de estos mensajes de liberación, enmarcados dentro de una tarea de alfabetización y educación del indio por los propios indios.

Al principio, la creación de la Sociedad tuvo el respaldo de varias esferas sociales dominantes, como es el caso del presbítero Dr. Tomás de los Lagos Molina, quien fue nombrado presidente honorario de esta Sociedad. La información periodística resalta que la sede de fundación de la sociedad era la escuela sostenida por la parroquia de San Sebastián:

Ayer fue inaugurado solemnemente el Centro de Educación Indigenal en el local antiguo del Liceo San Sebastián, habiendo asistido a esta ceremonia los representantes indígenas de los diferentes cantones. (*El Norte*, 24/09/1929)

A partir de este Centro de Educación Indigenal, Eduardo Nina Quispe plantea que la solución al problema de la educación se dará a partir de la toma de conciencia de los propios indios y su participación activa en el proceso de educación. La crónica periodística resalta el discurso de Nina Quispe en esta ocasión:

... abrió la sesión el maestro Eduardo Nina Quispe expresando que siendo un anhelo de todo patriota indígena preparar la instrucción y educación entre todos los indígenas de la República se había resuelto proceder a la formación del Centro de Acción Educativa que tenga por miras la difusión más amplia de la alfabetización del indio y a cuyo efecto cada cantón tenga su representante... Terminadas las palabras de Nina Quispe, los demás representantes abundaron en iguales expresiones. (*El Norte*, 24/09/1929)

El principal planteamiento metodológico de esta Sociedad, que auspició la fundación de innumerables escuelas en todos los confines del país, consistió en la participación activa de los propios aymaras, quechuas y guaraníes (izoceños y ava) en el proceso de educación, como un modo de garantizar que sus contenidos no se desliguen de la realidad cultural de las comunidades y permitan fortalecer sus reivindicaciones sociales y territoriales colectivas. Los miembros de la Sociedad —que incluía a caciques de las provincias Cordillera, de Santa Cruz, y Gran Chaco, de Tarija— se vincularon con el fortalecimiento de la organización y la lucha legal de las comunidades, ayllus y cabildos para lograr la ansiada justicia propugnada en sus documentos y en los contenidos de la educación impartida.

En este entendido, y a fin de sistematizar mejor las ideas de los preceptores indígenas, Nina Quispe propuso la realización del congreso de maestros y representantes indios de diferentes comunidades del altiplano, valle y oriente del país para el mes de julio de 1930. La crónica periodística relata el futuro acontecimiento de la siguiente manera:

El infatigable Eduardo Nina Quispe, dirigente del movimiento indigenal, ha visitado nuestra redacción en compañía de los representantes de los diferentes cantones y “ayllus” que en breve iniciarán el congreso de maestros indios. Nuestros visitantes, llegados de apartadas regiones, nos han manifestado el deseo que tienen, porque de una vez por todos los indios se alfabetice y para ello están empeñados en organizar un Congreso que debe reunirse en las próximas fiestas julias. (*El Norte*, 11/05/1930)

El Centro Educativo Indígenal tenía respaldada su acción mediante un decreto gubernamental de 1926, en el que se sentaban las bases y programas para la educación de indios en comunidades y haciendas del país. Como parte de su temario, el congreso de maestros y indígenas iba a considerar:

... La petición que llevarán al Supremo Gobierno pidiendo que la Dirección General de Instrucción Pública dé cumplimiento al Decreto de 1926, en el sentido de que se sienten las bases y programas para la educación de la raza indígena, asimismo pedirán que se asigne en el Presupuesto una partida especial para crear escuelas libres. Otro de los puntos a considerarse es la supresión del pongueaje inculcando a la vez el respeto que debe el agricultor al patrón y hasta dónde debe colaborar, tratando por todos los medios posibles que los propietarios sean los que establezcan en sus fundos escuelas. (*El Norte*, 11/05/1930)

SOBRE LA ENTREVISTA DE TORNERO A NINA QUISPE²

La periodista Ana Rosa Tornero, antes de su entrevista a Nina Quispe, parece estar convencida de que este tenía estudios formales en alguna escuela y por ello su incursión en la enseñanza a los niños; sin embargo —al parecer— fue grande su sorpresa al escuchar a Nina Quispe que no fue a ninguna escuela y su formación obedecía a convicciones autodidactas, como testimonia la entrevista.

En Tornero se nota cierta actitud de soberbia con su entrevistado, como el decir que “le sometí a un interrogatorio” o a una especie de

2 Incluimos la entrevista *in extenso* titulada “Una entrevista a Nina Quispe, el maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos” de Ana Rosa Tornero, publicada en *El Norte* el 28 de octubre de 1928, pp. 1-4.

confesión; pero a la vez siente alguna compasión por él, sobre todo por su condición de indio. Pero también la entrevista, nos muestra como una especie de levantamiento etnográfico al narrarnos actitudes de Nina Quispe en el momento de la entrevista, como los criterios subjetivos de la periodista. Queda claro, que pese a los avances en la investigación sobre Nina Quispe (Choque, 1986 y 1992; Mamani, 1996 y Ticona, 2005), aún queda pendiente la indagación sobre la propuesta pedagógica de Nina Quispe.

También se evidencia algunas contradicciones en Nina Quispe, en lo que él hacía y en lo que pensaba. Una de estas es la importancia del uso de la ropa típica indígena de la época como el poncho y Nina Quispe afirma que habría que desterrarlo el uso del poncho; pero en la misma entrevista Eduardo Nina cuenta que han *ch'allado* los nuevos ambientes de la escuela que dirigía, lo cual es una muestra de su convicción de las prácticas andinas muy arraigadas en la formación de los niños.

Pero lo más extraordinario es la respuesta de Nina Quispe a la pregunta de Tornero:

—¿Cuál es su plan de estudios?

—Lo primero que enseño es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios.

Esta es una pregunta concomitante después de saber que Nina Quispe no había asistido a ninguna escuela y es como decir ¿qué puede enseñar alguien que no ha sido educado en la escuela formal?

Resulta difícil creer que alguien que sufrió la humillación colonial de ser expoliado de sus tierras de origen y además desarraigado de su hogar no haya perdido los grandes valores del ser humano, como es el respeto a los demás. Pero, enseñar la palabra justicia en tiempos de injusticia, resulta paradójico y a la vez extraordinario, porque existía la convicción de que en algún momento el país tendría que cambiar.

En definitiva, la entrevista de Ana Rosa Tornero a Eduardo Leandro Nina Quispe nos muestra las profundas convicciones de cambiar el país, desde el plano de la ética y los valores humanos. En alguno de los boletines que publicaba (Nina Quispe, 1932) este convencimiento de la mudanza está expresado en la idea de la “Renovación de Bolivia” que no es otra cosa que construir otra sociedad a partir de los ejes aymaras, quechuas y mestizos, que para Nina Quispe son hermanos y todos somos bolivianos.

LA SOCIEDAD REPÚBLICA DEL KOLLASUYO

La Sociedad República del Kollasuyo fue fundada en Chuqiyapu Marka, el 8 de agosto de 1930, por Eduardo Nina Quispe. Esta institución se constituyó en centro generador de ideas, capaz de luchar contra el sistema imperante, mientras las autoridades educativas se esforzaban por establecer escuelas normales rurales en los Andes, especialmente en Caquiaviri y Warisata, o las iglesias Católica y Evangélica pensaban darles “algún oficio” y adoctrinamiento religioso. Los propios indígenas, como Nina Quispe o su paralelo Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas, pensaban en cómo la “educación del indio” podía coadyuvar a la enseñanza, defensa y restitución de los territorios de los ayllus, amenazados y/o convertidos en haciendas.

A partir de su fundación, la Sociedad o Centro Educativo Kollasuyo tuvo múltiples actividades. A los pocos días de su inauguración, Nina Quispe expresó la siguiente impresión en el semanario Claridad (1930: 4):

Por la grandeza del Kollasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías, para su resurgimiento... El Centro Educativo Kollasuyo era una institución comunitaria de ayllus y markas, y su dinámica se había extendido a varios departamentos de la República, como Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca; y en la época de la guerra del Chaco a Santa Cruz, Beni y Tarija. Lo más llamativo de este Centro era su constitución, estaba integrado por todos los jilaqatas y representantes de los distintos ayllus. Por ejemplo, en el departamento de La Paz lo conformaban las provincias Murillo, Omasuyos, Larecaja, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sicasica, Pacajes, Nor Yungas, Sur Yungas e Inquisivi.

LA GUERRA DEL CHACO Y LA PRISIÓN

Una vez que estalló la guerra del Chaco (1932), Eduardo Nina Quispe, al conocer las asechanzas de los enemigos del gobierno, cursó una nota de apoyo al presidente de la república de entonces, Dr. Daniel Salamanca, manifestándole que estaba preocupado:

Por la incompreensión momentánea de parte de algunos elementos impresionables que han llegado al punto de faltar a la autoridad cometiendo un desacato. (Nina Quispe, 05/10/1932)

La respuesta del presidente Salamanca no se dejó esperar, él le manifestó:

Tengo grato manifestarle que quedo muy agradecido de su voz de protesta, ya que ella está inspirada por un desinteresado patriotismo.

A pesar de las buenas relaciones que había cultivado con importantes personalidades políticas y culturales de la época, como Arturo Posnansky, Nina Quispe y la Sociedad República del Kollasuyo fueron duramente combatidos por elementos políticos de seguridad nacional, como la logia Legión Cívica. En un informe del comandante de Legión Cívica, Justiniano Zegarrundo, este acusaba a Nina Quispe ante la Prefectura en los siguientes términos:

La Legión Cívica, que inicia una laboriosa campaña contra los comunistas, adelantándose a la última sublevación indigenal, ha tomado medidas contra uno que se titula nada menos que Presidente de la República Kollasuyo, llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena, tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva. Este indígena y sus secuaces, contra quienes hemos realizado una activa investigación, se encuentran actualmente en el panóptico con pruebas suficientes. (ALPEP, 1934)

Está claro que el papel de la logia Legión Cívica, especializada en la represión a los indígenas, estaba destinado a liquidar en el “frente interno” a cualquiera que se oponga a la “seguridad nacional”, en evidente amparo a los intereses latifundistas y sectores reaccionarios del gobierno. La situación de la guerra con Paraguay coadyuvó para que acusaciones como la citada tuvieran el éxito deseado: acallar la tarea educativa y la protesta, y encarcelar a los cabecillas de las organizaciones indígenas.

LA PROPUESTA POLÍTICA DE RENOVACIÓN O REFUNDACIÓN DE BOLIVIA: LA REPÚBLICA DEL KOLLASUYO

Eduardo Nina Quispe, en uno de sus documentos más importantes, titulado *De los títulos de composición de la corona de España*, plantea la propuesta de la renovación de Bolivia. En una compleja interpretación, parte de los títulos coloniales, instrumento más contundente del movimiento indígena en sus movilizaciones para la defensa y restitución de los ayllus andinos. Nina Quispe, en una carta fechada el 14 de septiembre de 1931, dirigida al presidente Salamanca, solicitaba lo siguiente:

La sociedad que me honro presidir solicita respetuosamente que en cumplimiento de disposiciones legales vigentes cuya copia acompaño, se sirva disponer se proceda a la posesión administrativa de las tierras que los títulos coloniales adquiridos mediante composición de la Corona de España reconocen en favor de los indígenas, ya que casi la totalidad de esas tierras han sido expropiadas violentamen-

te de sus poseedores. (Nina Quispe, carta al presidente Salamanca, 14/09/1931, p. 5)

Aquí queda claro que los territorios de los ayllus, legalizados mediante títulos coloniales, por haber sido adquiridos en oro y compensados con trabajos de *mit'a* en Potosí, otorgaban pleno derecho propietario a los ayllus y marcas de la época. Este era el argumento central del movimiento indígena para exigir al gobierno la inmediata posesión (en algunos documentos aparece como deslinde) administrativa en favor de los ayllus, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los expropiadores a partir de la Revisita de 1881.

¿CÓMO RENOVAR O REFUNDAR BOLIVIA?

En *De los títulos de composición de la corona de España*, Eduardo Nina Quispe añadió el conocimiento del país en la década del treinta, su territorio y división administrativa. Para él y el movimiento indígena, el interés y el cuidado del patrimonio territorial e histórico no involucraba solo lo referente al ayllu y a la marka andina, sino la totalidad del territorio nacional, por ejemplo, dice:

En las comunidades de la República linderos o mojones se encuentran el centro educativo “Collasuyo” de la América. Nuestro territorio Nacional tiene su frontera por límite al Norte los Estados Unidos del Brasil, al este el mismo Brasil, al Sud este el Paraguay; al Sud La República de Argentina al Oeste con las Repúblicas de Chile y el Perú”. Equiparado con los mandatarios del mundo y reconocido en su trabajo educativo por la grandeza de los pueblos indígenas, no cabe duda de que Nina Quispe, a partir de su labor educativa y la defensa del territorio de los ayllus y marcas, avanzó en la idea de la refundación de Bolivia sobre el propio territorio. (Nina Quispe, 1932)

Por eso decía:

Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua habla la raza indígena, el castellano lo hablan las razas blanca y mestiza. Todos son nuestros hermanos. (Nina Quispe, 1932: 5)

Queda claro que pensaba que Bolivia tendría un mejor destino si partía del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también de los no indígenas. Esto es lo que hoy se denomina la búsqueda de la convivencia intercultural.

RELACIÓN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONIA, EL ORIENTE Y EL CHACO

En 1934, Eduardo Nina Quispe, como presidente de la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, incorporó en su solicitud de deslinde general de territorios andinos a los pueblos indígenas guaraní, mojeño y chiquitano de los departamentos de Santa Cruz, Tarija y Beni. Entre los nombres que acompañan estas solicitudes figuran Casiano Barrientos, capitán grande del Izozog, Saipurú y Parapetí de la provincia Cordillera, de Santa Cruz; Guardino Candeyo, Tiburcio Zapadengo y Manuel Taco, de Tarija; José Felipe Nava, Sixto Salazar de Rocha, del Beni.

Lo más interesante en el pensamiento de Eduardo Nina Quispe es el re-encuentro de los pueblos andinos y los amazónicos. Una reciente publicación de la investigación de Isabelle Combes *Etno-historias del Isozo* nos confirma la relación de Nina Quispe con el capitán grande Casiano Barrientos (Combes, 2005: 282-290). Aquí queda pendiente investigar cuáles fueron las bases de esa alianza.

REFLEXIONES FINALES

La historia oficial de la educación boliviana reconoce las experiencias de Elizardo Pérez y hasta cierto punto de Avelino Siñani, en Warisata (1931), pero hasta el momento desconoce otras experiencias como la de Eduardo Nina Quispe. Para una revalorización de estas experiencias, es necesario profundizar la investigación sobre distintos aspectos de la lucha educativa de los pueblos nativos a lo largo de la historia. La tarea educativa de Eduardo L. Nina Quispe se enmarca en un proceso de toma de conciencia de los propios analfabetos acerca de sus derechos y de la necesidad de su activa participación en la solución de sus problemas.

Las escuelas indigenales impulsadas por Nina Quispe, así como la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, representan una instancia más de la resistencia del pueblo aymara contra la opresión criolla. En esas escuelas siempre estuvo presente la conexión entre la instrucción y la lucha por la reivindicación territorial y cultural de los pueblos nativos. Por lo que nos ha sido posible averiguar acerca de sus contenidos educativos, estuvo presente también en ellas el interés en fortalecer las formas tradicionales de organización y autoridad, el fortalecimiento de la identidad cultural indígena y la revalorización del pensamiento aymara.

El pensamiento de Nina Quispe no se detuvo en lo meramente educativo, sino que adquirió un trasfondo político, no otra cosa es su propuesta de la renovación o refundación de Bolivia. La coyuntura actual ubica a Eduardo Nina Quispe como uno de los visionarios aymaras más extraordinarios del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo 1926 *La cruzada nacional pro-indio* (La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana).
- Choque Canqui, Roberto 1985 “Sociedad República del Collasuyo” en *Boletín Chitakolla* (La Paz) N° 25.
- Choque Canqui, Roberto 1986 *La masacre de Jesús de Machaca* (La Paz: Chitakolla).
- Choque Canqui, Roberto 1992 “La escuela indigenal. La Paz (1905-1938)” en Choque Canqui, Roberto *et al. Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* (La Paz: Aruwiyiri).
- Choque Canqui, Roberto *et al.* 1992 *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* (La Paz: Aruwiyiri).
- Choque Canqui, Roberto y Ticona Alejo, Esteban 1996 *Jesús de Machaca: la marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921. Vol. 2* (La Paz: CIPCA/CEDOIN).
- Claire Fuentes, Karen 1986 *Las escuelas indigenales: otra forma de resistencia comunaria* (La Paz: HISBOL).
- Combes, Isabelle 2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (Siglos XVI a XX)* (La Paz: IFEA-PIEB).
- Condori Chura, Leandro y Ticona Alejo, Esteban 1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan, puriranakan qillqiripa* (La Paz: HISBOL/THOA).
- Mamani C., Carlos 1991 *Taraq 1886-1935: Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi* (La Paz: Aruwiyiri).
- Nina Quispe, Eduardo 1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la extensión 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 y 1925* (La Paz: s/d).
- Retamoso, Abel G. 1927 *Civilización y cultura indígena* (La Paz: Talleres gráficos “La Prensa”).
- THOA 1984 *El indio Santos Marka T’ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República* (La Paz: THOA-UMSA).
- Ticona Alejo, Esteban 1986 “Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal: Los apoderados generales, 1880-1890” en *Revista Temas Sociales* (La Paz: UMSA) N° 14, pp. 113-142.

Ticona Alejo, Esteban 1992 “Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Quispe” en Choque Canqui, Roberto *et al. Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* (La Paz: Aruwiyiri).

DOCUMENTOS

ALP-EP, Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura.

PERIÓDICOS

El Norte, 28/10/1928.

La Claridad, 1930.

Anexo

UNA ENTREVISTA A NINA QUISPE. EL MAESTRO INDIO QUE SOSTIENE UNA ESCUELA A COSTA DE SUS PROPIOS RECURSOS³

Al visitar la Exposición de las Escuelas Municipales, me llamó la atención la presencia de un indio junto a una colección de trabajos. Me detuve frente a él, y este, con un ademán quejumbroso, propio del que sufre, comenzó a explicarme el significado que encerraba cada cuadro y la satisfacción que había experimentado al recoger el fruto de sus esfuerzos. A poco me di cuenta que era el maestro quien celoso por el mejoramiento de su raza, había formado una escuela para indígenas a costa de su propia iniciativa y sin recibir ninguna remuneración pecuniaria.

Interesada por conocer de cerca la labor de Nina Quispe, horas más tarde lo busqué en su domicilio. Grata fue mi sorpresa al encontrarlo a mi interlocutor que afanosamente leía los diarios de la localidad. Sonrió al verme y después de expresarle el motivo de mi visita lo sometí a un interrogatorio.

3 Entrevista de Tornero, Ana Rosa 1928 en *El Norte* (La Paz) 28 de octubre, pp. 1-4.

¿En qué escuela aprendió a leer?

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos, de todo lo que sucedía; entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaran, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que el encerraba. Y sigue diciendo: considero que toda obra es a manera de una señora que relata con paciencia el porqué de las cosas, haciéndonos el camino de la justicia y de la verdad. Yo quiero a mis libros como a mis propios hijos.

¿Quién le sugirió la idea de formar una escuela?

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional “Pro Indio” leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los “cartelitos” y entonces pensé: ¿Por qué no puedo secundar en esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada. Visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir del camino áspero de la esclavitud. Pasó el tiempo y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; estos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer. Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la Municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice las gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado, ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecían, y esto mismo me da impulsos para seguir adelante. Al fin conseguí que cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de tomar posesión de la clase hicimos la “challa” para que buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector señor Beltrán me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí como a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la Exposición junto con otras escuelas.

¿Cuál es su plan de estudios?

Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios. En cuanto a las clases de lectura, empleo un método sencillo: comienzo por escribir el abecedario en el pizarrón, y cada letra la hago repetir hasta que se grabe en la memoria de los pequeños indios.

¿Cuántos alumnos tiene?

En el último mes recontaba 57 alumnos, siendo la asistencia regular.

La conversación sigue amena, entre aimará y castellano. Eduardo Nina Quispe hace desfilan ante mi vista los cuadernos de sus alumnos. En una de las páginas aparece el dibujo de una mujer enlutada junto a las montañas. Le digo me explique el significado del grabado, y con la voz cada vez más viva, me dice: Esa es Bolivia que reclama un puerto. Nina Quispe es un versado a su modo en Historia y Geografía, conoce los territorios que en otra hora nos pertenecieron.

¿Ha encontrado usted estímulo de parte de las autoridades?

Uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles, desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de esta entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo.

Con motivo de la Exposición, también he recibido palabras de felicitación de muchos profesores, pero he visto con pena cómo algunos señores me miraban despectivamente y decían: “es de indios” y pasaban por alto. A estas personas hubiera querido atraerlos con mi mirada para que se den cuenta de mis esfuerzos.

¿Qué proyectos tiene para el futuro?

Pienso formar un centro cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una jira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los Anal-fabetos. A principios del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa, para que vengan a mi todos los indios que deseen aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos.

¿Recibe usted alguna subvención de la Municipalidad?

Ninguna. En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien.

Le hago una última pregunta: ¿Qué piensa usted del traje típico?

Sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelo y nos coloque de inmediato la má-

quina fotográfica; además, la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de la bestias humanas.

Íntimamente complacida me despedí de Eduardo Nina Quispe, pidiéndole antes su fotografía, la que rubrica con mano firme. Sería plausible que nuestras autoridades premiaran la obra de este indígena, asignándole un sueldo como premio a su labor y constancia. ¿Acaso cada uno de nosotros no sentimos compasión por esos seres herméticos y errantes que vagan por las pampas, agazapados, masculando el dolor y miseria de su raza?

Waskar Ari Chachaki

CONSTRUYENDO LA LEY DE INDIOS

UN PROCESO DE DESCOLONIZACIÓN EN BOLIVIA*

AL ATARDECER DEL DÍA 17 DE MAYO, 1936, ochenta jilaqatas y apoderados de diversos ayllus y haciendas se reunieron en La Paz para debatir sobre el lugar que debían ocupar en el mundo que se desarrollaba en torno suyo. Gregorio Titiriku, uno de los apoderados, se dirigió a la asamblea con estas palabras “la tierra y el territorio nos han sido dados y bendecidos solamente por la Pachamama y los Achachilas, no por los españoles y sus leyes”¹. Titiriku insistió en que la entonces popular táctica de buscar títulos coloniales de propiedad para defender las tierras y derechos de las comunidades, ya no sería necesaria. La expansión de las haciendas, que comenzó a fines del siglo XIX en Bolivia, había obligado a los dirigentes y activistas comunales a buscar recursos documentales para impedir el avance latifundista sobre sus tierras. Hasta entonces habían utilizado con relativo éxito, sobre todo en las llamadas “comunidades originarias”, los documentos colonia-

* Ari Chachaki, Waskar 2014 “Construyendo la Ley de Indios: un proceso de descolonización en Bolivia” en *Earth Politics. Religion, Decolonization, and Bolivia's indigenous intellectuals* (Durham / Londres: Duke University Press) pp. 135-169. Traducción de Silvia Rivera Cusicanqui.).

1 Titiriku, Gregorio “Gregorio Titiriku se hablaba así” (memoria), pp. 2-5, APPM (Archivo Privado de Pedro Mamani).

les de “Composición y Venta” de la Corona de España, para sustentar legalmente sus derechos. Este éxito relativo en los juzgados habría motivado a los colonos de hacienda a creer que podían confrontar a los terratenientes con el mismo recurso; muchos de ellos comenzaron a buscar infructuosamente los títulos coloniales de las tierras que ocupaban —bajo el régimen de *colonato*— para hacer valer sus reclamos.

Sin embargo, Gregorio Titiriku sostenía que documentos escritos, tales como los títulos de propiedad eran irrelevantes para los pueblos indígenas y no tomaban en cuenta sus propias ideas sobre la ley. Titiriku argumentaba que seguir pagando la renta a los hacendados y los tributos al Estado atentaba contra la base misma de la religión nativa, compartida por Qhichwas, Urus y Aymaras en el altiplano y valles de Bolivia². Por el contrario, abogó por la legitimidad de lo que él y los otros tres activistas indígenas —de quienes hablaremos— llamaban la Ley de Indios, la cual era una reelaboración y reinterpretación de algunos segmentos de la legislación colonial del siglo XVII que se compiló como Leyes de Indias. La Ley de Indios resultó ser una ideología específica, formulada con los recursos y herramientas disponibles en la época, que consideraba a la segregación misma como una respuesta al racismo, articulando así un proyecto de descolonización. Esta “ley” elabora básicamente un discurso sobre los derechos y afirmaciones culturales indígenas, y aunque nunca fue reconocida por ningún gobierno de Bolivia, sus copias manuales o impresas circulaban de la mano de activistas y seguidores de un amplio movimiento, impulsando la defensa de sus derechos y de sus propios modos de vida³. Activistas aymaras como Titiriku y otros, cuya trayectoria relato en el libro *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals*, sintetizan para mí las ideas religiosas y políticas centrales que acabaron por articularse en un proyecto de descolonización. El principal componente ideológico de este proyecto descolonizador, articulado en la Ley de Indios, postulaba la idea de que debían existir dos repúblicas separadas: la de indios y la de blancos (o españoles)⁴. Titiriku legitimó la república de indios a través de una cosmovisión religiosa y cultural que reflejaba

2 “Testimonio notariado de un legajo de reuniones y posesión de apoderados”, Folio 1, pp. 7-13, APAJMC (Archivo Privado de Andrés Jackakollo y Matilde Colque).

3 A lo largo de mi trabajo de campo en archivos indígenas, entre 1980 y 1985, encontré copias de estas *garantías*, a las que me refiero como Ley de Indios, por lo menos en diecinueve distintos lugares y regiones, como ser Chuquisaca, Potosí y La Paz.

4 Las Leyes de Indias consisten en un cuerpo completo de leyes emitidas por la Corona de España para sus posesiones en América y las Filipinas. Su propósito era el de regular la vida social, política y económica, incluyendo las relaciones entre colonizadores y nativos. La colección más notable de estas leyes data de 1680.

las visiones de un nuevo tipo de movimiento étnico, que aquí llamo “política de la tierra” (*Earth Politics*).

Titiriku actuó en respuesta a los esfuerzos de líderes indígenas como Mariano Qhispe de la hacienda Sumala (Chuquisaca) y Feliciano Inka Marasa de los ayllus de Quntu (Oruro), quienes habían viajado a pie, en tren y en camión hasta los archivos históricos de Lima en una búsqueda infructuosa de documentos que respaldaran la propiedad indígena colonial de la gran Confederación de los Ayllus de Qaranqa.⁵ En la asamblea de aquella noche, insistiendo en que tales títulos carecían de significación, Titiriku preguntó a los mallkus y apoderados si la Pachamama y los Achachilas no estarían “sufriendo ellos mismos al ver penar y sufrir a sus hijos por no hacer lo que se debe hacer”⁶. Esta invocación a las deidades aymaras, que Titiriku usaba para deslegitimar la táctica de buscar títulos coloniales de propiedad de la tierra, se convirtió en un elemento crucial de su diferencia frente a las ideas de sus contemporáneos. Su novedosa combinación entre ley colonial y religión nativa le permitió ganar una amplia audiencia en el mundo indígena pre-1952, que buscaba ávidamente nuevas estrategias para sostener la lucha por sus derechos y sus anhelos de emancipación.

Al igual que la mayoría de sus colegas en la asamblea, Gregorio Titiriku tenía solo una comprensión rudimentaria de la lengua escrita. Sin embargo, estos dirigentes y activistas aymaras convocaron el apoyo de abogados e indios letrados voluntarios (escribanos), vinculados a proyectos de educación indígena, para que les ayudasen a buscar documentos en el Archivo Nacional de Bolivia en Sucre. Estando en esa ciudad a principios de los años veinte, Titiriku se encontró con un ejemplar de la compilación de Leyes de Indias, que se convertirá más adelante en la clave de su trayectoria como activista. Sobre la base de dicho documento, Titiriku desarrolló un nuevo discurso que ponía énfasis en el potencial de algunos aspectos de la legislación colonial temprana, para convertirlos en herramientas de la lucha indígena. Él explicaba: “Nuestra ley [la Ley de Indios] es la mejor para nosotros. Ninguna ley hecha por los blancos para los indios es buena. La única [excepción] es la Ley de Indias que el rey de España hizo para nosotros y que ahora los blancos nos han quitado. Necesitamos otra vez una ley que sea solo para nosotros”⁷. Pero además, el discurso de Titiriku se alimentaba de elementos de su propia tradición local, la his-

5 “Testimonio notariado de un legajo de reuniones y posesión de apoderados”, Folio 1, pp. 23-25, APAJMC (Archivo Privado de Andrés Jackakollo y Matilde Colque).

6 *Ibidem*: 11.

7 *Ibidem*: 4-5.

toría oral Janqulaime. Se dirigió a la Asamblea de representantes comunales diciendo: “antes de que vengan los españoles, en todas partes gobernaban nuestros jilaqatas. Ellos administraban justicia; velaban y se aseguraban de que todos tengan qué comer y no pasaran hambre”⁸.

Titiriku se basaba en los relatos orales transmitidos por los ancestros indios de generación en generación, que hablaban de un remoto pasado libre de injusticias y de dominación colonial⁹. Esta versión del pasado fue un aspecto crucial en la creación de la red de activistas indígenas que ayudó a construir, los Alcaldes Mayores Particulares (AMP), e influyó notablemente en el debate sobre si se debía utilizar los títulos coloniales o por el contrario, retomar las prácticas tradicionales de las autoridades étnicas (*malkkus*) para confrontar el poder de la minoría blanca en Bolivia y la usurpación de tierras comunales por los latifundistas¹⁰. El uso que hace Titiriku de la historia y la espiritualidad indias para combatir las estrategias legales de los apoderados, contribuyó a poner a las deidades aymaras (Pachamama y Achachilas) en el centro del debate, y pudo así convocar a una audiencia más amplia.

Tanto Gregorio Titiriku como Toribio Miranda, Melitón Gallardo y Andrés Jach’aqullu nacieron y vivieron en haciendas o ayllus y eran considerados indios según las categorías raciales de la primera mitad del siglo XX. Estos cuatro activistas indígenas se unieron para crear la AMP, una red de pequeñas organizaciones políticas conformada por al menos 489 células en cinco regiones o departamentos de Bolivia¹¹. La AMP se formó en tiempos de la más grande convulsión política de la historia boliviana. Su impacto fue creciendo durante la era pre-revolucionaria 1921-1951, y su discurso puso en crisis los fundamentos históricos y epistemológicos de la dominación colonial de esa época. Pero también, en respuesta a los fundamentales cambios que trajo consigo la Revolución Nacional entre 1952 y 1971, la AMP tuvo que reinventar su movimiento para confrontar las nuevas formas de colonialidad que aquella impuso. El movimiento se mantuvo activo en la

8 Ibidem: 9-10.

9 Titiriku, Gregorio “Gregorio Titiriku se hablaba así” (memoria), pp. 7-9, APPM (Archivo Privado de Pedro Mamani).

10 Ver Choque y Ticona, 1996: 12-45; Huanca, 1991: 15-31; Quevedo, Manuela “Su historia de Toribio Miranda y Manuela Quevedo” (memoria), pp. 23-44, FPTQ (Fondo Privado de Tomás Quevedo).

11 Estos cinco departamentos son Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí. En los años ochenta existían al menos dos familias que reunieron datos sobre la membresía de cada célula de la red de APM. Ver APHONS (Archivo Privado de Historia Oral de Nabil Saavedra); y Ugarte, Julián “Los antiguos caminantes”, APHOMI (Archivo Privado de Historia Oral de Manuel Ilaquita).

misma época que el “indigenismo”, un movimiento cultural de élite que postulaba la mantención de las prácticas culturales tradicionales y se oponía a la modernización de las comunidades indígenas. Desde otra vertiente, estos intelectuales indígenas son el epítome de una visión alternativa de la liberación. Al formular sus propuestas, al reunir audiencias y al crear redes de células sociales en el interior del mundo indígena, estos activistas sacaron a la luz una comprensión alternativa de la formación de la nación (*nation making*), que quizás sea válida para la moderna América Latina.

El libro del que este texto forma parte narra la historia de los activistas indígenas de la AMP y la difusión de su mensaje en los niveles local, regional y nacional. Su historia no se construye como narración lineal; antes bien, está multisituada (*multisited*) y se mueve a lo largo de diversas localizaciones sociales en la jerarquía política, entre regiones geográficas y a través de diversos momentos en el tiempo. Por medio de la Ley de Indios, los AMP formularon un nuevo marco interpretativo y un nuevo lenguaje, que le permitió articular los intereses, identidades y demandas colectivas de las comunidades indígenas a lo largo y ancho de Bolivia. Ellos crearon un consenso ideológico, forjando un discurso y un modo de interpretar la sociedad al interactuar con audiencias específicas: comunidades y aliados locales, dirigentes políticos y apoyos urbanos a escala nacional. En sus cincuenta años de vida, la AMP esgrimió este discurso para oponerse en primer término a los hacendados, y después se sirvió de él para resistir a los sindicatos campesinos, a las instituciones estatales y a la Iglesia Católica. La segunda generación del movimiento logró comunicar su mensaje a una audiencia internacional más amplia, acudiendo a la Embajada de los Estados Unidos, a la Organización Internacional del Trabajo, las Naciones Unidas y otras instancias supranacionales. Estas conexiones internacionales les permitieron también ganar cierta legitimidad entre sus audiencias indígenas (Brysk, 2000: 125-245). La influencia de la AMP se prolongó hasta los años ochenta y noventa en el movimiento Indianista/Katarista de defensa de sus derechos civiles, y su legado es incluso visible en las transformaciones políticas y culturales que hoy vive Bolivia, bajo su primer presidente indígena, Evo Morales.

Melitón Gallardo se refería a los pueblos indígenas como *jallp'a sangres* (sangre de la tierra), y resumía con estas palabras la plataforma de la AMP: “nuestra política es la tierra, nuestra política es la Pachamama”.¹² Al hablar de la tierra, los intelectuales/activistas de la AMP se referían a la tierra, al territorio, a la nación, a la fe y a la

12 Gallardo, Melitón “Así hemos caminado los antiguos poderantes” (memoria), pp. 7-8, APHONS (Archivo Privado de Historia Oral de Nabil Saavedra).

religión, a los derechos indígenas y a la noción misma de la indianidad, tal como ellos la entendían (Dryzek, 1997: 3-15). Sobre la base de esta interpretación holística, considero a las prácticas y discursos de la AMP como una *política de la tierra*. Con el relato de la política de la tierra de la AMP a lo largo de medio siglo, espero mostrar cómo formularon e implementaron un singular proyecto de descolonización basado en la reinterpretación y re-elaboración de la legislación colonial. Al mismo tiempo afirmaron las prácticas religiosas, culturales y de género del mundo aymara y se lanzaron a la acción directa para resistir las opresivas políticas sociales y laborales de la oligarquía y de la revolución nacional de 1952. Mi análisis se centra en las conexiones entre la formación de un campesinado indígena, el emergente movimiento obrero y el Estado-nación moderno, pero también aborda las relaciones que forjaron los dirigentes de AMP con intelectuales públicos de escala nacional y regional. Examino cómo estos activistas fueron capaces de producir ideas y estrategias movilizadoras, creando organizaciones enraizadas en sus propias experiencias, tanto de segregación como de asimilación, en rechazo a estas políticas públicas del Estado boliviano.

BREVE HISTORIA DE LA AMP

En 1874 se promulgó una reforma agraria en Bolivia que eliminaba oficialmente los ayllus, desconocía las representaciones indígenas y propiciaba la expropiación de tierras comunales en nombre de la civilización y la modernidad. La Guerra del Pacífico entre Bolivia, Perú y Chile (1879-1883) postergó la aplicación plena de esta reforma, pero al terminar la guerra se puso en práctica con el fin de promover la propiedad privada individual y el desarrollo capitalista en el agro. Al mismo tiempo, los gobiernos liberales desplazaron la importancia del tributo indígena, del que dependía hasta entonces el erario nacional, para sustituirlo con los impuestos a la exportación de materias primas, principalmente la plata entre 1870 y 1890, el caucho entre 1900 y 1910 y el estaño entre 1910 y 1920¹³. Como efecto convergente del crecimiento de las exportaciones mineras y la expansión de las haciendas, la economía mercantil boliviana experimentó un boom en los años veinte. Pese a su escasa tecnificación y al uso intensivo del trabajo servil indígena, las haciendas comercializaban su producción en un mercado minero ávido de productos de sustento diario. Al nacer la AMP, la economía de Bolivia vivía radicales transformaciones con la expansión de las haciendas, e incluso los ayllus intentaron beneficiarse de los altos precios de los alimentos en los años previos a la

13 Ver Larson, 2004: 202-245; y Klein, 1992: 144-178.

Gran Depresión. Al tener en sus manos el control del Estado, la élite gobernante intentó ampliar coercitivamente la economía de mercado e implantarla en todo el país, a expensas de los pueblos indígenas y cometiendo contra ellos toda clase de abusos.

Es en este contexto que surge la AMP desde el interior de la red de apoderados y caciques encabezada por Santos Marka T'ula en los años veinte. Inicialmente, la AMP era solo una facción entre las varias que convergieron en esa red; pero fue solo en 1936 que se convirtió en una organización separada, tomando el nombre de Alcaldes Mayores Particulares. Entre 1920 y 1960 la AMP nutrió a dos generaciones de activistas. Las cuatro historias de liderazgo que narro en *Earth Politics*, representan la voz de dirigentes muy importantes del movimiento, pero sin duda no fueron los únicos. Las dos figuras fundadoras que todos los adherentes reconocen son Gregorio Titiriku y Toribio Miranda quienes, junto a Melitón Gallardo, formaron parte de la primera generación del movimiento y tuvieron destacados papeles como dirigentes nacionales entre 1921 y 1951. Andrés Jach'aqullu surgió como líder de la segunda generación de la AMP después de la revolución nacional de 1952, cuando la red original se estaba desarticulando gradualmente. A lo largo de medio siglo, los dirigentes de la AMP demandaron al Estado republicano y formaron líderes y activistas de base en las haciendas de la post-guerra del Chaco (1936-1952) y en los sindicatos y comandos revolucionarios durante el largo ciclo de la revolución nacional (1952-1971). Las cuatro historias son parte de una larga trayectoria de activismo indígena en Bolivia, cuyos líderes basaron su autoridad en los diversos tipos de representaciones disponibles de lo indígena: caciques, mallkus, jilaqatas, apoderados y alcaldes. Si bien los líderes de la AMP provienen del mundo Aymara, su audiencia terminó siendo principalmente Uru y Qhichwa.

Por otra parte, mientras los ayllus Aymaras del altiplano se hallaban envueltos en una confrontación con las haciendas que crecían a su costa apoyadas por el poder estatal de los blancos, los Qhichwas estaban mayormente confinados en las haciendas y protagonizaron numerosos conflictos laborales entre 1920 y 1940 (Langer, 1989: 188-205). En el sur de Bolivia los latifundios tenían una larga historia de opresión sobre los colonos que laboraban en ellos. Para estos colonos qhichwas, la estrategia de Santos Marka T'ula de defender los derechos indígenas por medio de los títulos coloniales no podía ser eficaz, porque en esas propiedades no existían tales títulos. En contraste, la AMP propuso reclamar los derechos indígenas sobre la base de una readaptación de la legislación colonial temprana. Algunos conceptos de las Leyes de Indias tenían más sentido para regiones como Chuquisaca y el sur de Cochabamba, e incluso para

los valles del norte de Potosí. Después de la revolución nacional de 1952, la mayoría de las comunidades aymaras se apropiaron rápidamente del naciente sindicalismo campesino para lograr sus reivindicaciones, mientras en el sur de Bolivia las comunidades indígenas qhichwa hablantes no se incorporaron a los sindicatos sino hasta fines de los años sesenta. Por estas razones, los Qhichwas del sur de Cochabamba, de Chuquisaca y del Norte de Potosí se convirtieron en la principal audiencia de la AMP.

ORÍGENES Y RUPTURAS

Una figura central del movimiento indígena de la primera mitad del siglo XX fue Santos Marka T'ula, que construyó una importante red de apoderados en los ayllus y comunidades de Bolivia para denunciar las prácticas del gobierno y de las instituciones. Él y sus compañeros, como Feliciano Inka Marasa, lucharon diligentemente por conseguir títulos coloniales y legalizar con ellos los derechos territoriales de las comunidades. Basado en la confederación de ayllus de Carangas, que poseía enclaves en Chuquisaca, Inka Marasa articuló una red de dirigentes que abarcaba los departamentos de Chuquisaca y Oruro. Toribio Miranda y Melitón Gallardo se formaron al calor de esta temprana conexión entre regiones. La generación de Santos Marka T'ula desarrolló también una nueva forma de activismo que consistía en la publicación de documentos denunciando el trato opresivo que recibían los indios y demandando el respeto a sus derechos. Estos documentos tomaban la forma de boletines llamados garantías. Las garantías tienen una larga genealogía que se remonta a los títulos de propiedad de la temprana y tardía colonia y a las Leyes de Indias, que reconocían una protección especial para los indios. Dos siglos más tarde, Marka T'ula pensó que esos documentos oficiales podían ser útiles para proteger de abusos a los indios. Las garantías se mandaban a imprimir en imprentas de La Paz y Oruro y por lo general se dirigían a las autoridades locales, regionales y nacionales. Algunos de estos activistas indígenas, como Gregorio Titiriku, comenzaron su trayectoria haciendo copias manuales de estas garantías y distribuyéndolas en todo el país a principios de los años veinte.

Toribio Miranda y Gregorio Titiriku se separaron eventualmente del movimiento de Santos Marka T'ula por el énfasis de este en demandar la validación de los títulos coloniales sobre la tierra, otorgados a los *caciques de sangre* (descendientes de los *mallkus*, autoridades indígenas principales en el siglo XVIII). Con el tiempo, Miranda y Titiriku se decepcionaron seriamente de esta estrategia debido a que no brindaba a los colonos de hacienda argumentos eficaces para defender sus derechos en el contexto del sistema latifundista, y además

no apuntaba a las instituciones coloniales internas del Estado post-colonial. Otra razón de su alejamiento fue que los primeros líderes del movimiento —Feliciano Inka Marasa, Toribio Miranda y Gregorio Titiriku— tenían profundas convicciones religiosas. Su fe en la Pachamama les valió el nombre de *pachamámicos* pues desarrollaron una política basada en la tierra, que ponía énfasis en la religión y en las deidades nativas. Miranda y Titiriku comenzaron a difundir sus propias garantías, en las que no se mencionaba los títulos de propiedad colonial, y más bien se enfatizaba el rescate de algunas ideas sobre los derechos indígenas que hallaron en las Leyes de Indias, incorporando además nuevas preocupaciones como la educación. Estas nuevas garantías articularon lo que finalmente se conocerá como Ley de Indios.

CONCEPTUALIZANDO LA LEY DE INDIOS Y RECLUTANDO SEGUIDORES

Uno de los conceptos principales que Titiriku y sus seguidores adaptaron de las Leyes de Indias fue la idea de las dos repúblicas, que utilizaron para justificar política e históricamente la fundación de una república del Qullasuyu, una nación basada en la ancestralidad aymara. Titiriku y Miranda empoderaron su red indígena con el fin de establecer una nación indígena y campesina, como respuesta a la subyugación de los indios al Estado-nación de Bolivia de principios del siglo XX, situación que se conoce como colonialismo interno (Manani, 1991: 13-80). Abogaban por la creación de escuelas *particulares* (lo que se reflejaba en su sigla) que servirían a sus intereses educativos autónomos y estarían bajo control de los propios indígenas. Los AMP no eran la única organización que postulaba tales propósitos; otros movimientos indígenas de los años treinta y cuarenta buscaron establecer escuelas primarias manejadas por las comunidades, cuyas metas y contenidos diferían de los de las escuelas estatales. Con el apoyo de activistas como Melitón Gallardo, la nueva red de los AMP logró enraizarse con fuerza en algunos valles de población *qhichwa* hablante. Durante esta fase, los AMP pudieron representar a los colonos indígenas que laboraban en las haciendas del sur, y las ideas políticas de Miranda y Titiriku alimentaron varias revueltas, rebeliones y otras instancias de resistencia campesina, especialmente en Chuquisaca y Cochabamba durante el turbulento año de 1947. Los AMP, y especialmente Miranda y Titiriku, postulaban el retorno de las prácticas rituales y cultos a las deidades aymaras; en la esfera política boliviana exigieron también que acabe la discriminación y segregación de la gente indígena en las plazas públicas y en el transporte; trabajaron en favor de una educación autónoma para los indios, y forjaron instituciones ciudadanas alternativas.

NUEVAS GENERACIONES

El debilitamiento gradual de AMP ocurrió entre 1952 y 1971, luego de que el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) tomara el poder después de una insurrección popular. Cuando Miranda ya no pudo seguir realizando sus viajes, a partir de 1953, surge una nueva generación, a la cabeza de Andrés Jach'aqullu, que asume papeles de liderazgo en la organización en un contexto en que el modelo de desindianización y asimilación se tornaba dominante como ideología de la revolución nacional. En respuesta a estas nuevas políticas, la segunda generación de AMP elaboró un discurso que ponía énfasis en los derechos indígenas, reelaborando la Ley de Indios para resistir la participación forzada en sindicatos campesinos y otras políticas del MNR que se promulgaron después de la reforma agraria de 1953. En este período, los Alcaldes Mayores Particulares fueron menos influyentes en el altiplano de población aymara hablante, que en los andes del Sur, poblados por comunidades de habla qhichwa, donde los mestizos controlaban las instituciones locales y bloqueaban cualquier intento de la gente indígena por asumir posiciones de poder.

POLÍTICA DE LA TIERRA VERSUS INDIGENISMO

En el análisis que realizo en torno a los AMP no utilizo la palabra “intelectuales” para referirme al mundo académico, sino más bien al mundo del activismo. Antonio Gramsci consideraba a este tipo de intelectuales como “orgánicos”. El autor da especial énfasis a las condiciones requeridas para el surgimiento del activista intelectual, una de cuyas funciones es la de producir un discurso específico, que conforma un “complejo de signos y prácticas”, y que “organiza la existencia y la reproducción social” (Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 1998: 71). En este entendido, considero a Miranda, Titiriku, Gallardo y Jach'aqullu como activistas intelectuales, porque construyeron una ideología contestataria al sistema político en el que vivían, y formularon un discurso de denuncia para resistir las afrentas que vivía la población indígena en Bolivia a mediados del siglo pasado, particularmente en manos de las instituciones coloniales que pervivieron en la república (post)colonial.

Mi interpretación del papel de los líderes de AMP, más allá de resaltar la formulación y difusión de una ideología particular, sigue la línea de las ideas de Edward Said, para quien los intelectuales tienen también la función de “representar, encarnar y articular un mensaje, un punto de vista, una actitud” (Said, 1994: 15). El autor pone en relieve que la tarea de los activistas intelectuales es hablarle al poder con la verdad, poniendo en marcha el arte de representar una agenda (ibídem: 40). Los AMP encarnaron esta idea al poner en práctica representaciones de la religión y la cultura indígenas para desarrollar

y legitimizar su agenda. Estos activistas insistían en el retorno a las prácticas rituales que honraban a la Pachamama (Madre Tierra), los *uma jalsus* (vertientes de agua), el *qixuqixu* (relámpago-rayo) y los Achachilas (espíritus de las montañas). También oficiaban sus propias ceremonias de matrimonio, bautismo y ritos funerarios, en desafío a la autoridad de la Iglesia Católica, aunque incorporando ciertos aspectos del cristianismo de manera más sincrética. Sus audiencias estaban mayormente conformadas por personas indígenas: *jaqi* (aymara), y *runa* (qhichwa), pero también interpelaron a los indigenistas y a organizaciones internacionales interesadas en asuntos indígenas¹⁴.

Es importante distinguir entre los AMP y los indigenistas, que por esa misma época estaban articulando la ideología que les dio nombre. Se puede ver a los indigenistas en contrapunto con los AMP. En toda América Latina, los indigenistas, asociados a grupos políticos tanto de derecha como de izquierda, compartían una agenda cultural que glorificaba y defendía las culturas indígenas pero al mismo tiempo los consideraba pueblos infantiles. Aunque la mayoría de indigenistas provenía de los márgenes del espacio dominante de la élite, y tenía ascendencia mestiza, no les interesaba destruir el orden dominante. La historiografía latinoamericana se ha centrado durante mucho tiempo en el papel del indigenismo y sus voceros en la construcción del Estado-nación. Así, en México, los indigenistas glorificaban el mestizaje o mezcla racial entre blancos e indios, como parte del imaginario nacional, pero también rechazaban las lenguas nativas y excluían a las minorías¹⁵. Los escritos de José Vasconcelos son un ejemplo de este discurso (Renique, 2003: 215). En la lucha contra el proyecto de blanqueamiento de las elites limeñas en el Perú, Luis E. Valcarcel se opuso a la educación y sindicalización del campesinado peruano como parte de los esfuerzos indigenistas por mantener “pura” a la raza india (De la Cadena, 2000: 44-130). En Bolivia, Franz Tamayo defendió a los pueblos indígenas, pero buscaba protegerlos de la educación y de la

14 Al referirse a la representación, en relación con los intelectuales mayas, la antropóloga cultural Diane Nelson sostiene que ellos son realmente un “otro inapropiado”, porque “al igual que los hackers, que no controlan el sistema en el que trabajan pero que comprenden íntimamente su tecnología y sus códigos, los mayas se están apropiando de la llamada tecnología y conocimiento modernos, al mismo tiempo que rechazan el ser apropiados por la nación ladina” (1999: 249). Nelson utiliza la idea del “otro inapropiado” para decir que los intelectuales Mayas, en lugar de utilizar herramientas como la tecnología para integrarse exitosamente en el discurso político dominante de construcción de la nación, utilizan esos recursos para empoderar la identidad Maya y fortalecer sus objetivos, relacionados al mundo indígena. En otras palabras, la propia performance construye su identidad, proceso al que se refiere como una “identidad performativa en acción”.

15 Ver Knight, 1990: 71-114; Renique, 2003: 211-236.

vida modernas, lo que equivalía en esencia a mantenerlos en situación subalterna¹⁶. Pero a pesar de sus diferentes interpretaciones de la historia y visiones de futuro, los indigenistas interactuaron con los AMP y ambos se influyeron mutuamente, como es el caso de Fernando Diez de Medina y sus relaciones con Gregorio Titiriku y Andrés Jach'aqullu. Este tipo de conexiones entre indigenistas y activistas indígenas ha sido frecuente en la historia boliviana, aún después de los años más activos de los AMP; sus experiencias pasaron de generación en generación, aunque los contenidos de los mensajes intercambiados fueron siempre intensamente negociados. Así por ejemplo, la esfera pública boliviana se enteró de las ideas de revolución india propuestas por los AMP a través de Fausto Reinaga, un indigenista de los años setenta. De esta manera, ambos movimientos terminaron influyendo en la política indígena contemporánea y contribuyeron a la construcción (o reconstrucción) de los movimientos Indianista y Katarista en Bolivia entre 1970 y 1990. En este contexto, un indianista es un aymara u *originario*, que lucha por una revolución india. En contraste, el katarismo es un movimiento étnico del siglo XX que se inspira en la lucha del héroe aymara del siglo XVIII Túpac Katari, y aboga por los derechos indígenas. En la Bolivia de hoy, estos movimientos han dejado huella también en el ascenso al gobierno de Evo Morales y en el empoderamiento de la conciencia indígena. En suma, al examinar el movimiento de los AMP como un fenómeno distinto, a la vez que concurrente en el ámbito latinoamericano, espero brindar una nueva perspectiva y una comprensión más compleja de la historia y el estado actual del activismo indígena en Bolivia y de otros movimientos contemporáneos en América Latina.

CONCEPTOS CRÍTICOS QUE SUSTENTAN EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE LA TIERRA DE LOS AMP

COLONIALIDAD Y DESCOLONIZACIÓN

En el presente estudio, el colonialismo interno alude a una narrativa más amplia que se aplica a la herencia colonial y a las repercusiones de la conquista de siglos atrás, en las condiciones modernas de desigualdad y en la reproducción y continuidad de una jerarquía social rígida. El colonialismo interno es el fundamento sobre el que se erigen todas las relaciones económicas, culturales y de poder a lo largo de la historia boliviana, a pesar de todos los cambios y reestructuraciones (Mallon, 2012: 1-19). Es el colonialismo interno el que ha mantenido a los pueblos indígenas y sus descendientes en condición subordinada

16 Sanjinés, 2004: 32-65; Salmón, 1997: 25-70.

en relación a otros grupos en Bolivia, en particular a los de ascendencia española o mestiza. En el plano nacional y latinoamericano, los AMP se desarrollaron en este contexto, marcado por el legado colonial, las ideologías liberales, las nuevas instituciones y el lugar que Bolivia ocupaba en la economía global.

Desde el siglo XIX, la misión domesticadora de los liberales había construido rutas de ciudadanía e individualización que formaban parte del contexto social en el que trabajó los AMP. Nuevas instituciones como el servicio militar, las escuelas públicas, el derecho al voto y los sindicatos pro estatales, influyeron sobre los discursos populares y reforzaron las disciplinas culturales de la época. Finalmente, la misión que asumió el Estado-nación boliviano —producir materias primas para la economía global— influyó profundamente en su desarrollo económico y estabilidad política, transformando las vidas de toda su gente, incluyendo las de los activistas de AMP. La movilidad social, que era extremadamente baja, contribuyó a reactualizar discursos sobre diferencias étnicas y raciales, y a perpetuar la desigualdad entre descendientes de indios y españoles, habitantes del campo y las ciudades y hablantes de castellano o de idiomas nativos. En este contexto de colonialismo interno, los mestizos (descendientes de blancos e indios) se identificaron y tomaron partido por las elites blancas, movidos por el deseo de hacerse parte del poder. En el caso boliviano, los mestizos perpetuaron las desigualdades surgidas en el período colonial, y sometieron a los pueblos indígenas a nuevas formas de colonialidad que los AMP resistieron abiertamente.

Mi trabajo sobre estos activistas intelectuales dialoga con los recientes estudios sobre los pueblos indígenas y la formación de las naciones en las Américas, especialmente con la actual historiografía boliviana revisionista de la segunda mitad del siglo XX. Algunas de las contribuciones más importantes sobre los Andes bolivianos en esta era fueron realizadas por miembros del Taller de Historia Oral Andina (THOA), un grupo de intelectuales mayormente aymaras cuyo propósito en los años ochenta fue el de reconceptualizar la iniciativa histórica (*agency*) de los pueblos indígenas y el significado que para ellos tuvo la idea de ciudadanía. Una breve biografía de Santos Marka T'ula, publicada en 1984, abrió las puertas a una nueva comprensión de los proyectos indígenas en relación con las instituciones modernas del Estado boliviano en el siglo XX (THOA, 1984: 2-22). Mientras la historiografía dominante de esa época atribuía toda la iniciativa a los sindicatos campesinos pro-estatales, el trabajo del THOA muestra que, en el período previo a la revolución nacional, los ayllus y comunidades independientes habían desarrollado organizaciones políticas

fuertes y una ideología compleja que desafiaba los discursos de domesticación étnica del Estado moderno¹⁷.

Sobre la base de los hallazgos del THOA, Silvia Rivera Cusicanqui formuló una nueva teoría social que permitió redefinir el significado del colonialismo interno en la Bolivia del siglo XX. Rivera Cusicanqui plantea que el colonialismo interno no es solo una supervivencia de tiempos coloniales, sino que fue reinventada por las ideologías liberal y populista de Bolivia. La colonialidad —sostiene— es un *habitus* (Swartz, 1980: 230-295); en otras palabras, está implantado en los hábitos y experiencias de la vida cotidiana y en la formación de la nación en Bolivia, reproduciendo la organización jerárquica de la sociedad (Rivera Cusicanqui, 1993: 27-139). Otros académicos, como Javier Sanjinés, han definido el colonialismo interno como colonialidad, porque ambos conceptos plantean los problemas de la etnicidad, la raza y la desigualdad, como centrales en la construcción de la nación. En consecuencia, la colonialidad recrea y reelabora la idea de una modernidad controversial, que se asocia con la trayectoria de los “estados postcoloniales”¹⁸.

RAZA VERSUS ETNICIDAD

En este estudio exploro cómo el proceso histórico de reestructuración de las relaciones de poder y de los discursos raciales entre 1920 y 1960 sentó las bases para el surgimiento del proyecto de descolonización de los AMP. Analizo cómo el discurso racial de las elites fue reformulado, y cómo dio lugar a la adopción políticas de asimilación, que a menudo iban de la mano con políticas segregacionistas, en el proceso de construcción de la nación boliviana moderna. En mi trabajo exploro cómo los intelectuales bolivianos articularon el nacionalismo hegemónico a través de un discurso sobre el mestizaje. Sin embargo, antes de entrar en esta historia, me propongo aclarar cómo entiendo y utilizo los conceptos de *racialización* y *colonialidad* en este trabajo. La racialización implica una aplicación de significados raciales deshumanizantes a cualquier relación, práctica social o grupo que previamente no era clasificado por su raza. En la experiencia boliviana, esta racialización se produjo como resultado de la colonización, y

17 Carlos Mamani, otro miembro de este grupo, publicó la historia de un grupo de activistas llamado República del Quillasuyu, que puso énfasis en su dirigente, Eduardo Nina Quispe (ver Mamani, 1991: 10-7). Esteban Ticona ha publicado un libro sobre Leandro Condori Chura, el escribano de los caciques apoderados en los años veinte y treinta. Ambos trabajos brindan instancias de las dimensiones coloniales del estado boliviano postcolonial (ver Condori Chura y Ticona Alejo, 1992: 50-153).

18 Ver Sanjinés, 2004: 32-61; Mignolo, 2000: 5-19 y Beverley, 1999: 3-56.

ha constituido el eje de las jerarquías sociales a lo largo de la historia. En otras palabras, considero a la racialización como una forma cuyo contenido es el colonialismo.

Entiendo la noción de *raza* como un discurso que categoriza a la gente por su apariencia exterior y construye relaciones jerárquicas sobre esta base, en tanto que la *etnicidad* se relaciona más con discursos que ponen el acento en la diferencia cultural (Weistmantel y Eisenman, 1998: 121-142). Jeffrey Gould ha mostrado que en los países latinoamericanos, como Nicaragua, se usó el mestizaje como un discurso de homogeneización racial en la formación de los estados nacionales durante el siglo XX (Gould, 1998: 11-12). Como discurso, argumenta el autor, el mestizaje “se refiere tanto al resultado del alejamiento de un individuo o colectividad de su identificación fuerte con la cultura indígena, así como al mito de una homogeneidad cultural que las elites impusieron desde arriba como parte esencial de su repertorio de construcción nacional” (Ibídem: 10). En Nicaragua, la elite dominante utilizó el poder estatal para promover la idea de que los pueblos indígenas ya no eran un componente vital de la sociedad, y de que el país se estaba convirtiendo cada vez más en un país mestizo. Esta perspectiva se usó frecuentemente como justificación para ignorar los derechos de los pueblos indígenas en Nicaragua, que perdieron sus tierras entre 1870 y 1930 por obra de quienes planteaban este nuevo discurso. Otros autores, como Diane Nelson, han planteado que el discurso racial hegemónico opera como un “esquema racial regulatorio” en el proceso de construcción del Estado-nación (Nelson, 1999: 349). Como resultado de ello, las elites consiguieron mantener en una posición subalterna a las poblaciones indígenas. Nelson sostiene que el esquema discursivo del mestizaje ha domesticado a los Maya en Guatemala, convirtiéndolos en “los peores destructores de su propia cultura”, cuando se vuelven mestizos y se alejan de su identidad de origen (Ibídem: 249). De manera análoga, Aurolyn Luykx señala que la educación ha sido utilizada en Bolivia como un medio de consolidar y propagar el mestizaje como identidad nacional, lo que obliga a los aymaras a rechazar su propia identidad, o al menos a asumir una actitud pasiva hacia la misma (Luykx y Foley, 1999).

A lo largo de la historia del Estado boliviano, los intelectuales y políticos a menudo se referían al debate en torno a la etnicidad y la raza como el “problema del indio”. Sin embargo, sus ideas y las políticas públicas que formularon para resolver este problema, ya sea a través de la segregación o la asimilación, fueron cambiando entre 1920 y 1960. La segregación, cuyas raíces se remontan a la legislación colonial, se sustentaba en la idea de que los indios y los descendientes de españoles debían ocupar espacios separados en la sociedad. En los

años veinte, quienes sustentaban esta postura, como Alcides Arguedas, sostenían que la educación o la ciudadanía no eran necesarias para los indios. En términos prácticos, se definía a los indios por su vestimenta, por la lengua que hablaban, por su analfabetismo y falta de educación formal. Las personas que exhibieran estos marcadores resultaban siendo racializadas y eran blanco de exclusión. Pero a partir de 1920 se dio un proceso de migraciones masivas hacia La Paz y otras ciudades, que animó a las poblaciones indígenas a rechazar estos estigmas y sus orígenes étnicos. Según la información censal de la época, La Paz pasó de una población de 40.000 habitantes en 1900 a 350.000 en 1950. Oruro, la tercera ciudad del país, pasó de 15.000 a 75.000 habitantes en el mismo lapso. Sin duda, al enfrentar una fuerte discriminación en las ciudades bolivianas por su indianidad, comenzaron a adoptar algunos elementos del traje occidental y se convirtieron gradualmente en *cholos*, abandonando su autoidentificación como indígenas y sumándose a las filas de las clases trabajadoras urbanas, e incluso de la diminuta clase media¹⁹.

Las ordenanzas municipales de la época, institucionalizando la vestimenta indígena como emblema de raza y etnicidad, prohibieron a los indios el ingreso a ciertos espacios urbanos. En los años veinte, los varones fueron obligados a abandonar sus ponchos y pantalones de bayeta y a adoptar los ternos occidentales cuando estaban de paso por la ciudad. A su vez, a las mujeres se les permitió seguir usando una vestimenta que combinaba elementos indígenas y occidentales, pero debieron usar telas industriales en lugar de los textiles tradicionales hechos a mano. Las cholitas urbanas de las principales ciudades de Bolivia han llegado a elaborar formas refinadas de esta vestimenta. En La Paz, el término *ch'ukutas* fue acuñado para reflejar estos cambios (Honorable Alcaldía Municipal de La Paz, 1948: 480-620).

Antes de la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935) la asimilación era una idea marginal en el debate sobre el llamado “problema del indio”. No obstante, los efectos de la guerra y de la Gran Depresión dieron inicio a un largo y gradual proceso de eliminación de las políticas segregacionistas, y la asimilación se convirtió poco a poco en un tema central en la construcción del Estado boliviano. En forma paulatina, las élites comenzaron a suscribir esta opción, ya sea retóricamente o a través de políticas públicas que fomentaban el abandono de las marcas de etnicidad en las poblaciones indígenas,

19 La palabra cholo, que implica hibridez, viene de la palabra aymara *ch'ulu*. Lo cholo se refiere a un estilo híbrido de vestimenta —distinto tanto de la ropa de los blancos como de la de los indios— y a un modo híbrido de hablar en el que se mezclan los idiomas nativos con el castellano. Ver Paredes Candia, 1992: 40.

con el fin de reforzar su proyecto de modernización (De la Cadena y Starn, 2007: 125-150). Después de la revolución nacional de 1952, esta posición fue promovida con vehemencia por la corriente principal de los intelectuales y por el gobierno, a través de políticas de integración nacional. El intelectual boliviano Astenio Averanga escribió: “Bolivia se ha repoblado efectivamente”, a través de la “modernización... de los pueblos indígenas” (*El Diario*, 1954: 5-6). En vista de la extendida creencia de las élites, acerca de que el fracaso de la modernización en Bolivia se debía a la presencia de una mayoritaria población indígena, Averanga creía que al desalentar la indianidad el país se “modernizaría” irreversiblemente. Al igual que otros intelectuales como Manuel Rigoberto Paredes, Averanga sostenía que Bolivia debía “blanquearse” para alcanzar la modernidad, aunque esto no implicara la miscegenación o la inmigración blanca. Paredes concebía a la indianidad fundamentalmente como un código de vestimenta, y pensaba que cuando la gente abandonara el traje indígena se “des-indianizaría”, y así el país se volvería sustancialmente más blanco. Por lo tanto, y a pesar del desplazamiento de las políticas segregacionistas por las asimilacionistas, las actitudes hacia la raza y la etnicidad sufrieron pocos cambios, como lo atestigua el hecho de que el traje étnico ha sido un emblema de la subordinación étnica y racial, tanto antes como después de 1952 (Larson, 2004: 15). Con la consolidación de la revolución nacional boliviana en los años sesenta, la vestimenta indígena era vista cada vez más como primitiva y arcaica, y la literatura popular asociaba a la indianidad con la época anterior a la revolución (Salmón, 1997: 130-270). Hasta mediados de la década del sesenta, la gente que optaba por mantener sus estilos propios de vestimenta seguía enfrentando restricciones cuando ingresaba a espacios urbanos tales salas de cine o restaurantes²⁰.

En las áreas rurales, el “estilo moderno de vestir” fue impuesto obligatoriamente después de 1952, cuando dirigentes mestizos controlaban los sindicatos campesinos y los dictados revolucionarios prohibían a la gente indígena el uso de cabello largo o de textiles tradicionales. Ante ello, los AMP alentaron nuevos paradigmas de género, que se convirtieron en una herramienta para oponerse a la concepción hegemónica de modernización, lo cual dio como resultado un mayor éxito del proceso para los varones que para las mujeres. La vestimenta femenina cambiaría muy poco en el campo a lo largo de las siguientes décadas, de modo tal que la ropa de chola se ha convertido en un sím-

20 Titiriku, Gregorio “Para recordar a los phawajrunas” (memoria), pp. 3-5, APPM (Archivo Privado de Pedro Mamani).

bolo de indianidad en las ciudades bolivianas a partir de principios de los años sesenta.

Entre los años veinte y sesenta, el proceso de desindianización dividió a los indios y a los cholos siguiendo líneas de identificación racial; tanto la Guerra del Chaco como la revolución nacional fueron puntos de inflexión importantes en este proceso. Jach'aqullu y Titiriku concentraron sus esfuerzos de lucha en resistir el proceso de blanqueamiento que implicaba la adopción de una identidad chola. La urbanización y modernización en Bolivia transformó a los cholos, a quienes solo separaba una generación de sus parientes *ch'utas* o indios, en la categoría de "mestizo o blanco", es decir en miembros del grupo dominante. En otras palabras, los hijos de los indios de los años veinte se convirtieron en cholos o *ch'utas* en los años cuarenta. Sin duda hubo excepciones entre los cholos del movimiento obrero, como es el caso de Luis Cusicanqui, que se autodefinía como un indio aymara (Lehm y Rivera Cusicanqui, 1988: 170-230). Pero en la mayoría de los casos, el sistema racial en Bolivia no permitía que la gente indígena mantuviera su identidad cuando engrosaba las filas de la clase trabajadora o de la clase media (ibídem). Como respuesta a estos procesos, los AMP elaboraron una nueva concepción de la vestimenta indígena como representación externa de la religión y la cultura propias, en oposición radical a la desindianización que representaban los cholos y los *ch'utas*. Al crear sus propios códigos de vestimenta, estos llegaron a significar una marca de inclusión en la República de los Indios.

LENGUA Y RAZA

Una de las metas de esta investigación es sacar a la luz la violencia simbólica y física del racismo y el colonialismo en la Bolivia moderna, para lo cual utilizo las convenciones y la terminología racial de la época. Considero que la raza es una construcción social, y mi intención es discutir las jerarquías raciales a todo nivel, a través de un enfoque individualizado y humanista. Sin embargo, también me interesa mostrar cómo las jerarquías, términos e imágenes raciales eran usadas en cada contexto. Lo hago con la intención de analizar y visibilizar, más que de reforzar, las categorías raciales que aquí problematizo. Por lo tanto, palabras como *peón*, *cholo*, *ch'uta*, *indio* y *mestizo* aparecen a lo largo de este trabajo como una manera crítica de dar la voz al discurso de los AMP y a su desarrollo.

RELIGIÓN Y POLÍTICA

A diferencia de otros activistas indígenas, los AMP se apoyaron en la religión no solo como parte esencial de su ideología, sino también

como un modo de presentar y legitimar su discurso ante una audiencia más amplia. Entre 1920 y 1960, la política de la tierra de los AMP se sustentó en la religiosidad aymara, es decir, en una espiritualidad común a las poblaciones andinas de Bolivia. De hecho, argumento que esta combinación entre religión y política fue fundamental en la construcción del movimiento social étnico de los AMP (Grosby, 2001: 97-119). La cultura boliviana dominante de mediados del siglo XX consideraba como “superstición” a cualquier manifestación de la espiritualidad aymara. Es más, las prácticas religiosas aymaras eran tan despreciadas, que por lo general debían realizarse clandestinamente. A medida que los AMP fueron consolidando su discurso, tanto el culto a la Pachamama como las ofrendas a las *wak'as* en la cima de las montañas, se convirtieron en parte central de las prácticas de sus seguidores. Por ejemplo, Melitón Gallardo optó por practicar una espiritualidad en torno al monte Saxama en Oruro, uno de los mayores centros espirituales del mundo aymara, y Andrés Jach'aqullu amplió el alcance del ceremonial religioso propio creando nuevas prácticas, como los matrimonios y los ritos funerarios. Con ello inicialmente desafiaron a la iglesia y los terratenientes, pero más adelante les sirvió también para organizarse en contra de los sindicatos campesinos y las instituciones estatales.

La espiritualidad indígena resultó ser un terreno fértil para la formulación de la Ley de Indios, debido a que brindaba a los AMP un fundamento en la tradición oral con el cual articular la religión con la política²¹. El principal objetivo de los AMP fue la ampliación del alcance de la Ley de Indios, que difundieron como un texto de descolonización en el cual se plasmaba su versión de la religión y del patrimonio pre-Inka²². Su movimiento social, imbuido de contenidos religiosos, se expandió a partir de los núcleos altiplánicos centrales, como Jach'aqhachi y Saxama, hacia las regiones vallunas de Misk'i e Icla. Los rituales oficiados por los AMP incluían la quema de “paquetes de dulces y plantas aromáticas” llamadas *mesas*, y otras ofrendas a la Pachamama. Durante estas ceremonias varios de sus seguidores, como Francisco Rivera y Atiliano Peñaranda, llegaron a incinerar billetes de moneda boliviana, certificados de nacimiento y otros documentos, como rito que marcaba su paso de la “sociedad de los blancos” a la “república de los indios”, y como símbolo de su separación con res-

21 Más detalles sobre estas “etnicidades orales” pueden hallarse en Hastings, 2001: 185-210.

22 Ver Huanca Laura, 1992: 11-19; Qulqi, Matilde “Inkawawas, la Virgina y su camino de Miranda” (memoria), pp. 17-23, Fondo 1952, APHOA (Archivo Privado de Historia Oral de Amuykispixasifñasataki).

pecto a la sociedad dominante²³. Estos rituales simbolizaban también su rechazo a la religión cristiana. Uno de los sitios sagrados que frecuentaban era Cantar Gallo, donde solían sacrificar gallos blancos a la Pachamama y a los espíritus de las montañas Saxama y Sawaya. A principios de los años cincuenta, esos sacrificios se habían convertido en la ofrenda favorita de Melitón Gallardo, quien los promovía como un modo de marcar la pertenencia de los participantes a la república de los indios²⁴.

La idea de un Qullasuyu pluri-étnico (una comunidad imaginada referida a un territorio mayormente poblado por aymaras) fue central en el pensamiento de Toribio Miranda y otros activistas AMP. Con el nombre de Qullasuyu, Miranda dio inicio a un discurso que abarcaba las complejidades de una región multiétnica. Otro término crucial en el vocabulario religioso de Miranda fue la palabra aymara *puchu* (vestigio, resto), que se refiere al origen de los diferentes grupos étnicos como construcción histórica de la idea de *pueblos originarios*. En esta terminología, reconstruida a partir de fuentes orales, los *montepuchus* (Uru), *quchapuchus* (Aymara) y *chullpapuchus* (Qhichwa) eran considerados los “restos” que quedaron de la “invasión de los blancos” después de cuatro siglos de colonialismo. En el libro *Earth Politics...* desarrollo más detenidamente estos conceptos religiosos y políticos al abordar la producción activista-intelectual de Miranda (Ari Chachaki, 2014: Cap. 3).

Los estudios sobre activistas intelectuales del mundo indígena se centran mayormente en los movimientos indígenas urbanos y de clase media. Diane Nelson investigó a un grupo de activistas indígenas profesionales, y Kay Warren estudió a una diversidad de activistas indígenas que se desenvolvían en un contexto urbano (Nelson, 1999: 249; y Warren, 1998: 177-211). Esta vinculación entre activistas indígenas urbanos profesionales y el nacionalismo étnico ha sido dominante en los estudios latinoamericanos. El trabajo de Greg Grandin sobre la historia de la élite indígena de Quetzaltenango (Guatemala) es un ejemplo emblemático de dicha perspectiva (Grandin, 2000: 3-230). Grandin sostiene que la elite Maya era “no menos elitista que su contraparte ladina”, y muestra cómo este grupo tomaba decisiones en favor de sus propios intereses, uniéndose a la élite ladina para

23 Rivera, Francisco “Las haciendas eran así en su tiempo de Villarroel” (memoria), p. 33, Fondo 11, FPHE (Fondo Privado de los Hermanos Espirituales), y Peñaranda, Atiliano “En su tiempo de Villarroel” (memoria), pp. 21-22, Fondo 11, FPHE (Fondo Privado de los Hermanos Espirituales).

24 Téllez, “El Gallardo era chútita” (memoria), p. 23, Fondo 2B, FPHE (Fondo Privado de los Hermanos Espirituales).

oponerse enfáticamente a las luchas de los campesinos mayas por la tierra (Ibídem: 13). En contrapartida, al poner énfasis en activistas indígenas que se movían tanto en el campo como en las ciudades, mi intención es explorar los contextos en los que la religiosidad aymara contribuyó a formar un tipo distintivo de movimiento social étnico.

PATRIARCALISMO Y RELACIONES DE GÉNERO

El THOA ha revelado las diversas maneras en que las mujeres indígenas participaron de la lucha de sus comunidades durante este período, pero su trabajo no presta debida atención a los problemas que rodean la estructura del patriarcado andino. Esta forma de patriarcado se caracteriza por sustentar ideas sobre la paridad y complementariedad entre hombres y mujeres; pero a la vez estas ideas coexisten con una estructura patriarcal en la que el padre y los varones adultos fueron los actores principales y los voceros oficiales de las sociedades andinas²⁵. Al reconstruir las historias de vida de Melitón Gallardo, Toribio Miranda, Gregorio Titiriku y Andrés Jach'aqullu, también me interesa echar luz sobre cómo sus relaciones con sus esposas, madres y parientes femeninas afectaron sus actividades políticas, y sobre los discursos de género que dieron forma a sus interacciones con la población, tanto en las haciendas como en los ayllus.

La historia de los AMP revela la existencia de dos etapas diferentes del patriarcado en Bolivia. La forma occidental del patriarcado fue dominante en la esfera urbana y entre las elites rurales, desde los años veinte a cuarenta, pero a partir de 1952 cobró gran influencia en el ámbito rural, hasta los años sesenta. La primera generación de los AMP utilizó estrategias patriarcales tomadas de la tradición indígena para ejercer poder e influencia en diferentes regiones ecológicas de los Andes. El parentesco y las ideas patriarcales sobre el papel de los maridos y padres fueron factores importantes en la construcción temprana de la red de los AMP. Rosa y Santusa, la primera y segunda esposas de Titiriku, formaron parte de las redes de poder indígena en las que él se apoyaba para ampliar el influjo de AMP. La madre de Toribio Miranda, Juana Flores, ejerció una poderosa influencia sobre su vida, animándolo a recuperar sus tierras ancestrales y a retornar a la comunidad de su padre. Miranda sabía que el matrimonio con mujeres de diversas localidades le abriría importantes conexiones y

25 Ver THOA, 1986: 1-29. Considero que el patriarcalismo es un sistema históricamente específico de relaciones generacionales y de género, por el cual los niños y las mujeres se subordinan a la jefatura masculina de la familia, que controla los bienes familiares, la sexualidad de las mujeres y la fuerza de trabajo de todos sus miembros. Ver Besse, 1996: 5-45, 207.

recursos, pues en los años veinte la tierra normalmente pasaba de madres a hijas. Organizó su red de apoyo sobre la base de alianzas que construyó casándose con mujeres de las distintas regiones en las que trabajaba. Se casó en tres oportunidades a lo largo de su vida, con mujeres de Cochabamba, Chuquisaca y Oruro, lo que le permitió operar como activista indígena en estas tres regiones entre 1920 y 1950.

La segunda generación puso mayor interés en las ideas andinas acerca del matrimonio, y reinventó algunas propuestas sobre la participación de las mujeres. En los años cuarenta, Gallardo se debatía entre las ambivalencias del sistema patriarcal indígena y el colonialismo interno, aunque, en su papel de activista, promovió a su vez una forma indígena de matrimonio. Las ideas de género estuvieron también presentes en otras dimensiones del trabajo de los activistas indígenas AMP, y les sirvieron de apoyo en la difusión de sus propuestas. Las mujeres solían tener lazos más estrechos con la espiritualidad indígena que los varones, y en esa medida ayudaron a fortalecer ese aspecto del movimiento²⁶. Matilde Qulqi y Manuela Quevedo hicieron uso de su influencia sobre sus respectivos maridos, Jach'aqullu y Miranda, para que incluyan ceremonias ancestrales en la actividad de los AMP. Finalmente, Andrés Jach'aqullu promovió los valores de la reciprocidad y la complementariedad entre varones y mujeres en los años posteriores a 1952, cuando las ideas patriarcales dominantes se estaban difundiendo por toda Bolivia.

Aunque la revolución nacional otorgó a las mujeres el derecho al voto, la oficina de Identificación Nacional de Bolivia comenzó a extender carnets de identidad a las mujeres con el apellido de sus maridos (Antezana Ergueta y Romero, 1979: 230-250). Los sindicatos campesinos establecieron que los hogares debían ser representados por los varones en las instancias comunales, ya que esto era lo apropiado para los “tiempos modernos”. Los sindicatos generalmente rechazaban los documentos de las comunidades cuando llevaban los nombres de las mujeres, con lo cual la representación de las mujeres les fue arrebatada, cambiando de manera radical el papel de las esposas en la sociedad rural y su estatus en la comunidad. Las mujeres ya no eran bienvenidas en las asambleas que trataban asuntos de la comunidad, y eran vistas como más indias por su apego a la vestimenta tradicional; en este sentido se fueron diferenciando las experiencias de las mujeres urbanas y rurales. Si bien el liderazgo de los AMP estuvo dominado por varones, la organización promovió las relaciones de género aymaras como un modo de resistir los intentos del patriarcado occidental

26 Ver Qulqi, Matilde “Mi religión es la Pachamama” (memoria), pp. 1-23, APHOA (Archivo Privado de Historia Oral de Amuykispaxasiñasataki); y THOA, 1986: 3-21.

por borrar el papel de las mujeres en los rituales y en la firma de documentos oficiales. Los activistas indígenas AMP alentaron a los participantes varones a asistir a sus reuniones con sus esposas y a incluir sus nombres en la firma de documentos. Desde remotas comunidades a lo largo de los Andes bolivianos, las mujeres llegaron a La Paz con sus esposos para exigir sus derechos ante las oficinas estatales. De este modo los AMP pusieron empeño en el uso de ciertos elementos de la tradición aymara que empoderaban las mujeres, y abogaron por su participación igualitaria en los asuntos públicos.

La experiencia de los AMP echa luz sobre los modos específicos en los que se entrelazó la política de la tierra con el género en las sociedades andinas, y sobre cómo ambos aspectos se relacionaron a su vez con la política indígena. Marisol de la Cadena ha demostrado que en los mercados del Perú, la gente de las ciudades consideraba a las mujeres como “más indias” (De la Cadena, 1991: 89-130). Sin duda las mujeres eran más visibles que los varones porque su vestimenta formaba parte de la tradición indígena en el mundo andino. Después de la revolución nacional se volvió más evidente la asociación entre la indigeneidad femenina y el uso de textiles andinos, lo que incidió en que cada vez más varones abandonaran el uso de estos textiles como parte de su vestimenta. Esto permitió apuntalar la percepción de que las mujeres eran más indias por su apego a la vestimenta indígena tradicional. La idea de que los varones debían usar terno y sombrero se había vuelto tan generalizada, que la masculinidad de los varones indígenas que mantenían el apego a otras formas de vestir resultó puesta en entredicho.

Los activistas indígenas AMP no solo comprendieron bien estas percepciones racializadas sobre las mujeres, sino también descubrieron las potencialidades de las mujeres indígenas para nutrir al movimiento. En otras palabras, los AMP desafiaron las concepciones de la revolución nacional sobre una modernización masculino-centrada. Pero, si bien las prácticas de género andinas y aymaras formaban parte integrante de las acciones contrahegemónicas de la organización, los AMP mantuvieron también sus propias modalidades de patriarcado. A pesar de que la organización intentó abrir espacios para la participación de las mujeres, ellas se mantuvieron en posición subordinada, y al parecer no hubo espacio para mujeres solteras o para aquellas que disentían de sus esposos. Aun así, y aunque el papel de las mujeres fue aún predominantemente simbólico, los AMP insistieron en que las mujeres formasen parte de la esfera pública. Esto marca un nítido contraste con las nuevas ideas que propagaba la revolución, al menos entre los sindicatos campesinos, en sentido de que las mujeres “modernas” debían recluirse en la esfera privada.

Las cuatro historias que desarrollo en *Earth Politics...* muestran cómo la reestructuración del patriarcado y de las relaciones de género en Bolivia se articularon con el colonialismo interno, la raza, la clase y la relación entre ciudades y campo. En algunos casos, los activistas indígenas AMP establecieron relaciones con diferentes regiones y grupos étnicos a través del matrimonio y el parentesco. Sus responsabilidades hacia sus padres e hijos y hacia algunas instituciones estatales, como el servicio militar, dieron forma a estas cuatro trayectorias en el contexto de un proceso constante de imaginar y reimaginar la nación boliviana. Junto al proceso de modernización de los años cuarenta y la revolución de los años cincuenta, las ideas patriarcales modernas dieron forma al nuevo Estado-nación, especialmente en sus prácticas matrimoniales, uso de apellidos, códigos de vestimenta, participación sindical femenina, educación pública, castellanización y erradicación de las lenguas nativas. En contraste con las ideas contemporáneas dominantes sobre el papel de las mujeres en la esfera pública, los activistas AMP pusieron énfasis en la participación de las mujeres en los espacios políticos y sociales abiertos por su movimiento, aunque aún encarnaban aspectos de un sistema patriarcal nativo fundamentalmente ligado a la colonialidad.

[...]

LOS AMP EN PERSPECTIVA COMPARATIVA CON OTROS MOVIMIENTOS ÉTNICOS EN LOS ANDES Y MESOAMÉRICA

Los activistas indígenas cuya trayectoria he reseñado, al igual que otros que trabajaron en los Andes y Mesoamérica a mediados del siglo XX, son un ejemplo relevante de la construcción de identidades indígenas. No obstante, la evolución moderna de las políticas étnicas en estas regiones se remonta al menos hasta mediados del siglo XIX, e incluye a intelectuales indígenas como Manuel Quintín Lame en Colombia (Rappaport, 1994: 62-139), Teodomiro Gutiérrez Cuevas en Puno, Perú (Kapsoli, 1987: 10-200); Pablo Zárate Willka en Bolivia (Condarco Morales, 1983: 3-45)²⁷; e Ismael Coyoc en Quetzaltenango, Guatemala (Grandin, 2000: 160-220). Sus solicitudes y cartas denunciando abusos, así como sus experiencias organizativas, representan las voces indígenas postcoloniales de los Andes y Mesoamérica, y su trabajo e influjo se conocen, sobre todo en el campo de los estudios Latinoamericanos, como movimientos políticos étnicos.

27 Ver también Colque, Matilde "El camino de Willkakuti" (memoria), Fondo 4, 11-12, APhOA (Archivo Privado de Historia Oral de Amyukisipxasiñasataki).

Entre estos movimientos étnicos existieron importantes diferencias en cuanto a sus estrategias de construcción de identidades, pero todos tuvieron en común la búsqueda y la defensa de los derechos indígenas, en batallas desiguales con los estados naciones, que se mantuvieron firmemente en poder de las elites blanco-mestizas. Tres casos tomados de Chile, Ecuador y Guatemala son pertinentes para compararlos con los AMP de Bolivia (Klubock, 2010: 121-165; y Becker, 2004: 41-65). Según Thomas Klubock, los indios Mapuche intentaron crear una república Araucana en 1934 en Ranquil y Cautil, lo que significaba la recuperación de tierras y la restauración del idioma indígena (Klubock, 2010: 121, 163)²⁸. Estos activistas Mapuche trabajaron en alianza con el Partido Comunista y con el movimiento obrero chileno. Los intelectuales campesinos del Ecuador, estudiados por Marc Becker, tuvieron también vínculos con el Partido Comunista en Cayambe. En ambos casos, su vinculación con ideologías externas de izquierda en Ecuador y Chile fue un factor decisivo. El Partido Comunista expresaba una voz importante en favor de los derechos indígenas y obreros durante la primera mitad del siglo XX, y en consecuencia, los pueblos indígenas en estos países desarrollaron la estrategia política de apoyarse en la izquierda y en el mundo obrero para dar forma a sus movimientos. Aquellos involucrados en el caso de Guatemala, estudiados por Grandin, también tuvieron nexos con el Partido Comunista, aunque más parciales y tenues. En los diez años de la “primavera” democrática en Guatemala (1944-1954), bajo los gobiernos de Juan José Arévalo y Jacobo Árbenz, Grandin señala que la asociación educacional pro-Maya llamada Sociedad El Adelanto, que luchaba por la tierra y la educación para los pueblos mayas, se vio dividida entre comunistas y anticomunistas en el contexto de la Guerra Fría. En todos estos casos la construcción de la identidad indígena durante la primera mitad del siglo XX se mantuvo vinculada al influjo de ideologías metropolitanas.

En contraste con ello, si bien los AMP también desarrollaron relaciones con el Partido Comunista y otros movimientos de izquierda e indigenistas, optaron por seguir un esquema diferente, porque expresaron la identidad indígena estratégicamente basándose en la legislación colonial, específicamente en las Leyes de Indias del siglo XVII. Al sustentar sus ideas en un concepto histórico antes que en partidos políticos contemporáneos, los AMP lograron expresar su propia visión del mundo a través de un discurso e ideología propios, que les permitió resistir las insinuaciones de la izquierda. En la medida en que la Ley de Indios incorporaba ideas sobre sus derechos a la tierra

28 Ver también Mallon, 2012: 34-92.

y a la autonomía, la utilizaron como base para formular un punto de vista en el que se combinaba la política, la tierra y la religión. Los AMP desarrollaron su lucha sobre la base de una larga tradición de activismo indígena en manos de caciques, alcaldes, mallkus y apoderados, que existía desde el siglo XIX, lo que les permitió organizarse para resistir la usurpación de tierras y las políticas liberales del Estado. En la primera mitad del siglo XX, los indígenas de Bolivia formaron a sus propios intelectuales y crearon sus propias fuentes de discurso, donde la Pachamama y a otras deidades indígenas jugaron un papel importante como factores de movilización.

El hecho de que los AMP basaran su discurso en la legislación colonial no fue el único caso entre los movimientos étnicos de los Andes. Sin duda, los pueblos indígenas ya habían estado defendiendo sus derechos, hasta fines del siglo XIX, con base en la legislación anterior a la fundación de Bolivia. En Ancash, Perú, líderes como Pedro Pablo Atusparia basaron su lucha legal y su insurrección en algunos aspectos de las Leyes de Indias (Thurner, 1997: 5-163; Alba Herrera, 2000: 25-48). De igual manera, en el caso de Colombia, los pueblos indígenas utilizaron las ideas coloniales sobre las castas, para defender sus derechos y sus tierras (Sanders, 2003: 56-86). Lo que es novedoso en la incorporación de la legislación colonial en el caso boliviano, es que los AMP formularon un discurso en el que estos documentos se combinaron con ideas tomadas de la religiosidad andina. Los cuatro activistas mencionados en este estudio no solo fueron más allá en la reinterpretación de las Leyes de Indias, transformándolas en Ley de Indios, sino también crearon un corpus ideológico complejo en el proceso, construyendo una organización cuyo principal objetivo era la defensa de sus derechos.

La segunda generación de los AMP recreó el discurso de la Ley de Indios e incluso lo esgrimió en contra de los proyectos de la Revolución Nacional boliviana de 1952. En esta era revolucionaria, la audiencia de los AMP tenía algunas similitudes con los pueblos indígenas Maya, que operaron en los años treinta en Chiapas, México, al calor de otro proceso revolucionario. Stephen Lewis ha demostrado que el Ministerio de Educación Pública de México tuvo escasos resultados en la promoción de las metas de la revolución, incluyendo la legislación laboral y la reforma agraria. Esto fue particularmente difícil en los altos de Chiapas, donde los profesores rurales mostraron poco interés por aprender las lenguas nativas. Los seguidores de la segunda generación de los AMP en las zonas rurales de Chuquisaca y el sur de Cochabamba rechazaron también los proyectos de la Revolución Nacional, incluyendo la reforma agraria y la educación pública promovida por los sindicatos campesinos. Por el contrario, lucharon

por defender la autonomía cultural, la educación en idiomas nativos y las formas indígenas de tenencia de la tierra, que no se basaban en la propiedad privada.

El movimiento de los AMP en Bolivia forma parte de un largo proceso de desarrollo de políticas étnicas en el siglo XX, y es particularmente notable por haber sido capaz de recrear su discurso y su movilización étnica a lo largo de dos generaciones, antes y después de la revolución nacional. Los AMP de Bolivia son un ejemplo sobresaliente del complejo proceso de construcción de una identidad indígena, a través de una larga e irresuelta lucha por la heterogeneidad, los derechos civiles, la ciudadanía y la autonomía en el siglo XX²⁹. Las ideas de los AMP continúan resonando en las transformaciones políticas que vive Bolivia en las primeras décadas del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba Herrera, Augusto 2000 *Atusparia y la Revolución Campesina de 1885 en Ancash* (Austin: The University of Texas Press).
- Antezana Ergueta, Luis y Romero, Hugo 1979 *Historia de los Sindicatos Campesinos: Un proceso de integración nacional en Bolivia* (La Paz: MACA/CNRA).
- Ari Chachaki, Waskar 2014 *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals* (Durham y Londres: Duke University Press).
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen 1998 *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (Londres: Routledge).
- Becker, Marc 2004 "Indigenous Communist and Urban Intellectuals in Cayambe, Ecuador" en Baud, Michiel y Rutten, Rosanne (eds.) *Popular Intellectuals and Social Movements: Framing Protest in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Besse, Susan 1996 *Restructuring Patriarchy: The Modernization of Gender Inequality in Brazil 1914-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Beverley, John 1999 *Subalternity and Representation* (Durham: Duke University Press).
- Brysk, Alison 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford: Stanford University Press).

29 Ver Díaz Polanco, 1997: 23-65, y también Lucero, 2008: 25-272; Van Cott, 2005: 212-237 y 1995: 23-70.

- Choque, Roberto y Ticona, Esteban 1996 *Jesús de Machaca: Sublevación y Masacre de 1921* (La Paz: CIPCA-CEDOIN).
- Condarco, Morales 1983 *Zárate, El "Temible" Willka: Historia de la Rebelión Indígena de 1899* (La Paz: Renovación).
- Condori Chura, Leandro y Ticona Alejo, Esteban 1992 *El Escribano de los Caciques Apoderados. Kasikinakan Purirarunakan Qullqiripa* (La Paz: HISBOL-THOA).
- De la Cadena, Marisol 1991 "Women Are More Indian" en Larson, Brooke; Harris, Olivia y Tandeter, Enrique (eds.) *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology* (Durham: Duke University Press).
- De la Cadena, Marisol 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (Durham: Duke University Press).
- De la Cadena, Marisol y Starn, Orin 2007 *Indigenous Experience Today* (Nueva York: Berg Editorial).
- Díaz Polanco, Héctor 1997 *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination* (Boulder: Westview Press).
- Dryzek, John 1997 *The Politics of the Earth: Environmental Discourses* (Nueva York: Oxford University Press).
- El Diario* 1954 "Informe del Instituto de Estadística" en *El Diario* (s/d) 2 de abril, pp. 5-6.
- Gould, Jeffrey L. 1998 *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (Durham: Duke University Press).
- Grandin, Greg 2000 *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation* (Durham: Duke University Press).
- Grosby, Stephen 2001 "Nationality and Religion" en Guiberneau, Montserrat y Hutchinson, John (eds.) *Understanding Nationalism* (Cambridge: Blackwell Publishers).
- Hastings, Adrian 2001 *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Honorable Alcaldía Municipal de La Paz 1948 *La Paz en su Cuarto Centenario*, 4 vols. (La Paz: HAM).
- Huanca Laura, Tomás 1991 *Jilirinakasan Amuyupa Lup'iñataki. El saber de nuestros mayores para la reflexión* (La Paz: THOA).
- Huanca Laura, Tomás 1992 *El Yatiri en la Comunidad Aymara* (La Paz: CADA).
- Kapsoli, Wilfredo 1987 *Los movimientos campesinos en el Perú* (Lima: El Sol).

- Klein, Herbert 1992 *Bolivia: The Evolution of a Multiethnic Society* (Nueva York: Oxford University Press).
- Klubock, Thomas 2010 "Ránquil: Violence and peasant politics on Chile's southern frontier" en Grandin, Greg y Joseph, Gilbert (eds.) *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War* (Durham: Duke University Press).
- Knight, Alan 1990 "Racism, Revolution and Indigenismo" en Graham, Richard (ed.) *The Idea of Race in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Langer, Eric 1989 *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia* (Stanford: Stanford University Press).
- Larson, Brooke 2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lehm, Zulema y Rivera Cusicanqui, Silvia 1988 *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo* (La Paz: THOA).
- Lucero, José Antonio 2008 *Struggles of Voice. Politics of Indigenous Representation in the Andes* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Luykx, Aurolyn y Foley, Douglas 1999 *The Citizen Factory: Schooling and Cultural Production in Bolivia* (Nueva York: SUNY Press).
- Mallon, Florencia 2010 *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailio and the Chilean State, 1906-2001* (Durham: Duke University Press).
- Mallon, Florencia 2012 *Decolonizing Native Histories. Collaboration, Knowledge and Language in the Americas* (Durham: Duke University Press).
- Mamani, Carlos 1991 *Taraqú 1866-1935. Masacre, Guerra y "Renovación" en la Biografía de Eduardo L. Nina Qhispi* (La Paz: Aruwiyiri).
- Mignolo, Walter 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Nelson, Diane M. 1999 *A Finger in The Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala* (Durham: Duke University Press).
- Paredes Candia, Antonio 1992 *La Chola Boliviana* (La Paz: Isla).
- Rappaport, Joanne 1994 *The Politics of Memory: Native History and Interpretation in the Colombian Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Renique, Gerardo 2003 "Race, Region and Nation: Sonora's Anti-Chinese Racism and Mexico's Post-Revolutionary Nationalism"

- en Appelbaum, Nancy; Macpherson, Anne y Roseblatt, Karin (eds.) *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1993 “La raíz: Colonizadores y Colonizados” en Barrios, Raúl y Albó, Xavier (eds.) *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y Política* (La Paz: CIPCA-Aruwiyiri).
- Said, Edward 1994 *Representations of the Intellectual* (Nueva York: Random House).
- Salmón, Josefa 1997 *El Espejo Indigenista en Bolivia: 1900-1956* (La Paz: Plural).
- Sanders, James 2003 “‘Belonging to the Great Granadian Family’: Partisan struggle in the construction of indigenous identity and politics in southwestern Colombia, 1849-1890” en Appelbaum, Nancy; Macpherson, Anne y Roseblatt, Karin (eds.) *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Sanjinés, Javier 2004 *Mestizaje Upside-Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Swartz, David 1980 *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago: University of Chicago Press).
- THOA (Taller de Historia Oral Andina) 1984 *El Indio Santos Marka T’ula: Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República* (La Paz: Aruwiyiri).
- THOA (Taller de Historia Oral Andina) 1986 *Historia y memoria. Mujer y resistencia comunaria* (La Paz: HISBOL).
- Turner, Mark 1997 *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation-Making in Andean Peru* (Durham: Duke University Press).
- Van Cott, Donna Lee 1995 *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Van Cott, Donna Lee 2005 *From Movements to Parties in Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Warren, Kay 1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan Maya Activism in Guatemala* (Princeton: Princeton University Press).
- Weistmantel, Mary y Eisenman, Stephen F. 1998 “Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies” en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 17, N° 2.

Beatriz Chambilla Mamani

ENTRE EL SABER ALIMENTARIO Y LA SOBERBIA ALIMENTARIA*

INTRODUCCIÓN

En los últimos años el tema de seguridad alimentaria es una inquietud mundial, los países realizan cumbres y encuentros internacionales para debatir la crisis alimentaria, y Bolivia no ha estado al margen de esta situación. Hace unos años sufrimos el desabastecimiento del aceite, luego faltó la harina de trigo y actualmente se vive día a día la escasez y alza en los precios del azúcar. Mujeres y varones de distintas edades forman inmensas colas por conseguir arroz, azúcar o harina, considerados como productos vitales en la alimentación diaria. En otras regiones, como es el caso de la población minera de Llallagua, se generaron incluso conflictos en torno a este tema. De otro lado, hay pronunciamientos a favor de un consumo alternativo, como ser la chancaca y la stevia en lugar del azúcar, aunque el propio gobierno está incentivando un mayor cultivo de la caña de azúcar en el norte de La Paz, con el fin de incrementar la producción y abaratar precios en los próximos años. No estoy en contra de esos productos de consumo cotidiano, pero ante su escasez e incremento de precios, considero necesaria una mirada retrospectiva sobre la alimentación de nuestros

* Chambilla Mamani, Beatriz 2011-2012 “Entre el saber alimentario y la soberbia alimentaria” en *El Colectivo 2* (La Paz) N° 5, pp. 35-61.

abuelos y abuelas de las comunidades rurales, antes de que la modernidad se encargara de desplazar a los alimentos naturales locales y proliferara el consumo de alimentos industrializados como la harina blanca, el azúcar, aceite, fideos, etcétera. Hay que tener en cuenta que, hasta los años cincuenta del siglo pasado, esos alimentos no eran de consumo general, especialmente en las comunidades altiplánicas. Por ello, mi inquietud es averiguar qué tipo de alimentos consumían nuestros abuelos y abuelas, cómo y con qué productos alternaban su dieta en tiempos de *jallupacha* (estación de lluvias), *awtipacha* (estación de escasez) y *juyphipacha* (estación fría de heladas), y finalmente examinar los factores que han contribuido al cambio en su dieta alimenticia. En lo que sigue trataré de responder a estas inquietudes, a partir de entrevistas que realicé a dos mujeres ancianas, la señora Francisca de la comunidad Colchani, provincia Aroma, en agosto del 2009, y la señora María de la comunidad Cullucachi, provincia Los Andes, en las orillas del lago Titicaca, en diciembre del 2010.

A pesar de pertenecer a distintas provincias, ambas nos revelan la existencia de un saber alimentario centrado en la producción y consumo de la quinua, qañawa¹ y cebada en grano² en la dieta cotidiana de todo el año; en la práctica de combinar, alternar y complementar los alimentos con productos naturales locales y no locales, en función de las estaciones climáticas y del ciclo agrícola anual. En torno a estas prácticas se conjugaron componentes sociales y culturales, entre ellos la participación activa de los miembros de la familia, donde esposo, esposa, hijas e hijos compartían tareas concretas, por ejemplo en la elaboración del pito³ o de la *allpi jupha* (lagua de quinua), que aseguraban la cohesión familiar. Y finalmente, cabe destacar el valor cultural de estos alimentos, cuyo origen es explicado en la tradición oral, a partir de mitos referentes a la transmisión de saberes a las mujeres sobre la elaboración de alimentos a base de quinua. Con el transcurrir de los años, tanto por factores internos como por otros ajenos a las co-

1 La quinua y la qañawa, considerados granos nativos de los Andes, entre otros, se constituyeron en importantes alimentos de los pueblos indígenas de las tierras altas que vivían a más de 4000 metros de altura. Según Horkheimer (1990), antes y después de la conquista, la quinua desempeñó un papel importante en la alimentación de las poblaciones indígenas de las altas regiones de los Andes. Dada la facilidad de su cultivo, su resistencia al frío y su alto valor alimenticio (contiene más de 15% de proteínas y es rica en sales minerales), ha crecido mucho la demanda de quinua en el mercado nacional e internacional.

2 La cebada se introdujo en la colonia y se adaptó bien al clima del Altiplano, donde se produce en berza (para el ganado), y en grano para el consumo humano.

3 Se llama *pito* a la harina de qañawa, quinua, cebada y otros granos previamente retostados (Layme, 2004).

comunidades, ese saber alimentario viene deteriorándose y se ve amenazado por lo que aquí llamamos “soberbia alimentaria”, una actitud de arrogancia urbana que jerarquiza los alimentos producidos en forma masiva bajo formas capitalistas e industriales, lo que justifica la invasión de estos alimentos a los hogares más pobres, y el consiguiente desplazamiento de los alimentos naturales y locales. En este proceso se van generando no solo problemas de escasez y altos precios, sino sobre todo una cultura de dependencia e inseguridad alimentaria.

SE COMÍA LO QUE SE PRODUCÍA

Hasta hace algunas décadas, en las comunidades altiplánicas, además del cultivo de una gran variedad de tubérculos, la producción de granos nativos (quinua, qañawa) y aclimatados como la cebada, se destinó exclusivamente al consumo familiar y constituyó la principal fuente de alimentación. Según Fernández (1995), la comida en los Andes se destacaba por su austeridad y grado de dependencia respecto a los cultivos propios de cada región. Se producía para consumir y por lo general se consumía lo que se producía, según el patrón característico de una economía tradicional de subsistencia.

Los granos nativos y aclimatados fueron la base de la dieta diaria; se consumían en el desayuno, almuerzo y cena, y en una variedad de formas, como el *allpi*⁴, *p'isqi*⁵, tostados, pitos, etcétera. Las ancianas con las que conversé manifiestan que en sus comunidades, además de los cultivos de papas, habas, oca y otros, eran infaltables la quinua, qañawa y cebada. Así, después del cultivo de la papa el primer año, en la misma chacra se cultivaba quinua el siguiente año y el tercero y cuarto la cebada. Como existían varias *aynuqas* en cultivo al mismo tiempo, la rotación escalonada permitía un abastecimiento diverso y completo, considerando los distintos tipos de tierra existentes en la comunidad.

Antes los sembradíos de quinua eran en todas las pampas de la estancia. De mi papá su quinua era por montones, a este lado un montón, al otro lado otro montón, así era. Después sabemos comer *k'ispiña*, *p'isqi*, pito, porque no había pan, no conocíamos desayuno. (Sra. Francisca)

[Juphajay istansia pampa pampiriw juphax uka pachax. Nanja tatajaj juphajay akham arku, arku, mayax aqsata arqt'ata, mayax aqsaru

4 El *allpi* es una comida elaborada en base a la harina de quinua, también puede ser preparada con harina de qañawa o de otros granos. Se mezcla con agua o leche y sal. En castellano se conoce como lagua.

5 El *p'isqi* es una comida cuyo principal elemento es la quinua, puede ser servida con leche, queso y/o ají amarillo.

arqt'ata ukhama. Nanakax k'ispiña manq'apta, p'iski manq'apta, pitu, jani t'anta uñt'apkti, jan junt'u uma uñt'apkti.]

Antes, mi mamá todos los días cocinaba quinua. También sembraba qañawa, crece pequeñita, sus hojas son chiquitas, es difícil cosechar, no crece grande como la quinua. Igual que la quinua se lava pisando, porque tiene arena, después se muele, también se hace lagua. Ahora en el altiplano ya nadie siembra qañawa. (Sra. María)

[Nayra mamajax sapuru phayiri jupha. Mamajax qañawa yapuchriw, ukham jisk'itakiw achi, jisk'itakiw alipax, ch'amaw jik'iñax, janiw juphama jach'anaka achkiti. Ukax ukhamarakiw jarsuña, taksuña iwalaraki, ch'allanichijay, ukat qhunapxi, ukax allpisiñarakiw. Jichax janiw qañawayapuchxapxkiti ni qhiti jichax patanja.]

Estos testimonios expresan que en las comunidades se sembraba granos de alto valor nutritivo y que se consumía mucho más que hoy en día, constituyendo productos esenciales en la alimentación cotidiana. De ellos se hacía un aprovechamiento máximo; por ejemplo se preparaba una variedad de comidas de la quinua en grano como *p'isqi*, *p'isqi waricha*⁶, sopas, etcétera, y de la harina de quinua se hacía pito, *allpi jupha*, *k'ispiña*⁷, y *pulacha k'ispiña*⁸. Igualmente producían bebidas como la *k'usa* (chicha de quinua). De sus hojas tiernas llamadas *ch'iwa* (parecidas a la hojas de espinaca) se hacía sopa, especialmente en los meses de enero y febrero. Y de los tallos de quinua se elaboraba la *llujt'a* o lejía para acompañar en el *akhulliku* de coca, práctica que continúa en la actualidad.

El estudio de Carter y Mamani (1982: 109) en la comunidad de Irpa Chico de la Provincia Ingavi (La Paz), habla de las diversas variedades de quinua, entre ellas la *janq'u jupha* (quinua blanca) destinada a la elaboración de *k'ispiña*, *p'isqi* y lagua. Además había la *q'illu jupha* (quinua amarilla) y la *wila jupha* (quinua roja) resistentes a los intensos fríos del altiplano, que por su sabor amargo se utilizaban exclusivamente en la elaboración de la chicha. Así, antes de asumir el cargo de *jilaqata* (autoridad de la comunidad), pasar una fiesta o ayudar a algún pariente que esté por asumir ese cargo, los comunarios sembraban estas variedades en mayor cantidad. Hasta el año 1982, en Irpa Chico, la chicha hecha de quinua amarilla tenía aún gran im-

6 El *p'isqi waricha* o *p'isqi wari* es una sopa de quinua con leche y sal.

7 La *k'ispiña* es una especie de galleta preparada con harina de quinua retostada y cal, aplanada con la palma de las manos y cocida al vapor.

8 Entre la *k'ispiña* y la *pulacha k'ispiña* la única diferencia es que esta última se comprime con las manos hasta darle forma de bolitas.

portancia en las actividades relacionadas con la conducción política y ritual de la comunidad.

En ese sentido, existía un conocimiento preciso de las variedades de quinua y de su procesamiento para que sea comestible, que incluía el lavado y secado para quitar la saponina; todo eso se enseñaba en forma práctica, de madres a hijas.

La quinua se lava, primero se pisotea, después de lavarla se saca la arena, luego se seca, fácil se tuesta, luego hay que cernirla en cernidor y tostar en una vasija de barro (*jiwk'i*), que tiene orejitas. Se pone harto en el *jiwk'i*, y hay que remover largo rato, como media hora, luego ya la muelen. Después de molerla hacen *k'ispiña*, cocinan lagua. En cambio para el *p'isqi* así no más lavan la quinua, sacan la arena, después se hace cocer en la noche.

Al siguiente día preparan *p'isqi* waricha con leche, algunos preparan solo con sal [...] Hay dos tipos de *k'ispiña*. La *k'ispiña* pulacha es solo apretada con la mano, en cambio la otra *k'ispiña* es plana. (Sra. María)

[*Juphaxa jarsuña, taksuñachijay nayraqata, ukat jarsusin ch' allanaka-paapsjaña, wañicht'aña, ukata phasilaki tiwsapxi, ukat sirasutasusuraña, ukat tiwsupxi jiwk'ita. Waljay apantañas jiwk'irux, jiwk'ixjinchituni, ukat akham thalakipañax jaypacha ma media hurjamawtiwiñax, ukataw uka qhunjapjix. Qhunjapjix ukat k'ispiña lurapxi, allpi lurapxi. Niyas p'isqitakix aliqakiw jupha jarsunipxi, ch'allanakapsupji, taqsupxi uka qhatiyasipjaraki jayphux. Qhipa alwax p'isqiwaricha lurasjapxi lichin wart'ata ukhama, yaqhipa jayuni ukhamaki [...] Pulachax k'ispiña akham q'apita uka chijay, k'ispiñax t'alparaki, paya kastachijay k'ispiñax.*]

Una de la entrevistadas deja entrever que el *p'isqi* se acostumbraba preparar y comer por las noches como cena, un poco más seco, y con lo que sobraba, al siguiente día se preparaba el *p'isqi* wari (con leche, pero más líquido), que se consumía en lugar del desayuno. Ello no significa que todas las mañanas y/o noches se comía *p'isqi*, pues se solía alternar con sopas elaboradas en base a papas y chuño.

Por la mañana cocinábamos un caldo ralo, a veces nos hacíamos pito con suero. Más tarde cocinábamos comida seca con chuño, papa, a veces con carne, eso comíamos. Por la noche hacíamos cocer papa y comíamos con *phasa*, después también comíamos caldito. (Sra. Francisca)

[*Alwax ch'uwa kaltumpi pit'asipta, urasaja suyrumpi pitusipta. Ukatja urjaruxamanq'a phayt'asipta ch'uñumpi, ch'uqimpi, awisax aychitampi uka manq'apta. Jayp'ux qhati itjatt'asipta phasampi manq'apta, ukatxa kaltitu manq'apjaraktwa.*]

Es notoria la preferencia por alimentos líquidos. La idea de desayuno se asocia en cambio con el té o café, bebidas consideradas modernas, que no se conocían hasta hace unas décadas. En Toque Ajllata, cerca al lago Titiqaqa, Fernández (1995: 127) ha constatado también esta preferencia por sopas de quinua, cebada, papa y otros productos.

Por la mañana comida nomás se comía, lagua de quinua, de cebada, p'isqi waricha, a veces se cocinaba caldito con papita, cebollita, sal y con sebito machucado, así nomás se cocinaba, sin carne, eso era el desayuno. Antes nunca se tomaba té ni desayuno, yo no sé tomar. (Sra. María)

[*Alwax manq'akiw manq'asiñax, uka jupha allpissitu, siwar allpissitu, p'isqi waricha, awisa kaltitu phayasiñaraki, ch'uqisituni, siwullitani, jayituni, lik'isituliqt'aña ukan liwt'asiña, ukhamakiw phayasiña, jan aychani, ukay disayunux. Tiyis, tisayunus janipuniw umañakiti nayrax, janiw nayax umiriqti.*]

Cabe señalar que estas sopas propias del desayuno y la cena, siempre eran acompañadas con chuño⁹, tunta¹⁰, habas y otros alimentos cocidos. El consumo de un segundo plato seco era raro.

La comida del medio día o almuerzo variaba según la época; por ejemplo en periodos de siembra y cosecha la familia llevaba el fiambre o merienda al lugar de trabajo para el almuerzo (Fernández

1995: 125). Las mujeres llevaban papa cocida, pelada o sin pelar, chuño, mote de haba o maíz, kaya (oca deshidratada) y tunta, todo ello acompañado por un platillo de jallpa wayk'a (salsa de ají encebollado) y pedazos de queso.

Lo interesante es notar la escasa utilización de productos industrializados como el arroz y fideo en la preparación de comidas, excepto en días festivos. Asimismo es mínimo el uso de alimentos grasos o frituras en aceite. En forma excepcional, para freír se utilizaba la grasa de oveja o cerdo. Los huevos, las carnes y quesos eran cocinados por lo general sin aceite.

Había arroz y fideo, pero nosotros no comíamos. Mi mamá compraba para las fiestas una libra de arroz y cocinaba caldo, no cocinaba nada de segundo. A las fiestas se llevaba chuño, papa pelada, tunta con queso, algunos carneaban ovejas y hacían cocer su carne y así nomás

9 Papa deshidratada por exposición sucesiva a la helada nocturna y al sol invernal, que se pela pisando.

10 Papa deshidratada de color blanco, por exposición a la helada nocturna e inmersión en agua por 20 a 30 días.

llevaban, no fritaban. No había ni refresco. Solo había refresco de k'isa [durazno deshidratado] eso vendían en platitos en las fiestas. Traían de otras estancias en ollitas de barro y servían en platitos de barro con unas tres o cuatro k'isitas, eso sabemos comprarnos. Seguramente había papaya [nombre genérico de la gaseosa], pero los que tenían dinero comprarían, por eso poco nomás había, la gente no compraba. (Sra. María)

[Arruz, fideo utjapiniriw, piru nanakax janiw manq'apjirikti. Phistanatakiw mamajax alaniri mä liwritjama, ukat arruz kaltitu phayiri, janiw kuna sikuntuphayapkiriti. Phista mirinta apasiñax uka ch'uñu phuti, ch'uqi muntararta, tuntitampi, qisitumpi irjatt'ata, yaqhipa iwija kharisipjaraki uka ghatt'ayapxi, janiw sartinatakis, ukhamaki apasiskiri. Janiw rifrisku utkirikiti. Utjarakiriw ukak'isa wallaqita, akham palatunakaruw aljajjiri phistanakana. Yaqha istansaqataapanixiri, akham ñik'i phuquru, ñik'i palatitunakaru siwr'tata mä qimsa, pusik'isitani ukhama, ukat alasipjirita. Papayas utjasqpachay, quqqinix alasippachay, juk'akiw utjiri, janiw jaqi alirikiti.]

Se cocinaba p'isqi, lagua de cebada, caldito con papas cortadas, la papa no se pelaba, la sopa se hacía con grasita, no tenía arroz ni fideo, así nomás era. Mi mamá se guardaba como oro las tuntas y los chufños menudos y de eso cocinaba chairito con grasita y papita [...] No había aceite, no conocíamos aceite. Tal vez había, pero cuando yo era niña no sé ver nada de aceite, mi mamá no compraba. Había grasa de chicharrón de oveja, vaca, eso hacían chumar en platitos y se enfriaba como moldecitos, eso poníamos al sartén para freír el pescado. Tal vez habría aceite en las ciudades. (Sra. María)

[P'isqi, siwara allpisitu, kaltitu ch'uqisituni q'all'tata, ch'uqix janiw muntarasiñiritix, ukham q'all'tata kalturux, lik'isitumpi, ni arrusani, ni fidiyuni, ni kunanis ukhamaki. Chayritu, uka t'una ch'uñitunakax mamajax quri imasiri, uk phayasiri chayritu lik'in liwint'ata, ch'uqisituni [...] Ni aciytis utjirikiti, aciytis uñt'apjirikti. Talwis utjaskarakirichi, pirujaniw nayax jisk'asin uñjirikti ni kuna aciyti, mamajax janiw alanirikiti. Uka lik'inaka chicharunjama phaysusipxi lik'i, uwij lik'ita, waka lik'ita, ukhan ch'umsuyapxi palatitunakaru ch'umsuyapxi muldisitunakjamaukat uka thayt'awayjix, ukat ukampiw qhuchjat'asiña sartinaru, ukampiwsartint'asiñax challwax. Inas ciurarana aceytis utjarakirichi.]

Otro aspecto notable es la reducida utilización del azúcar, solo algunos días de la semana se consumía el azúcar en mates o sultana con maíz tostado o k'ispiña pulacha, en lugar del pan. El azúcar se adquiría en las ferias semanales, según la señora María, su mamá compraba en cantidades pequeñas, que no permitían un uso cotidiano a familias

con un promedio de cuatro a cinco miembros, más bien se trataba de un consumo esporádico para endulzar infusiones.

Mi mamá iba temprano a la feria de Batallas y regresaba pasando las doce, sabe comprar fruta, sabe comprar en su taricito una libra de azúcar amarillento. Después el sábado casi a las cinco de la tarde en platitos saben colocar coquita, luego echaba agua hervida y azúcar, y eso tomábamos con maíz tostado, a veces con k'ispiña pulacha. A veces con sultana, se hacía hervir agua en una vasija pequeña, ahí echaban azúcar y saben tomar, así nomás era. La pulacha no sabe faltar, hasta el caldito comíamos con eso. Cuando había azúcar, se tomaba con k'ispiña, pero nunca se tomaba té ni desayuno, eso no había. (Sra. María)

[*Mamaxax Watall qhatu sariri alwax, las tusi pasa ukhaj purjiri, frutanaakaalaqt'aniwaraki, ma libra churi azucar apaniri tarisituru, ukataw lurasixiritasawaru jayphuj, niya las cincú, ukhama palatitunakaru ayanuqt'iri kukitaumampi warjatt'i azucarani, ukat uka tunqu jamp'impí umasiñiri, awisak'ispiña pulacha utji k'ispiñampi umt'asiñiri. Awisa sultanampi, jisk'a ñik'ichatituw utji ukar walltayaña, azúcar jicht'arakiri, ukat umarasipjarakiukhamakiriuw [...] Uka pulachax janiy phaltirikitix, kaltitsa ukam mank'asiñax. Ukat azucar utjki uka k'ispiñampi umt'asiñax, janipuniwumañakiti junt'uumax, tiyis ni tisayunus utjirikiti]*

Volviendo a la quinua, hay que indicar que existía una jerarquización en su consumo. Los que tenían un buen excedente de productos como el chuño, queso, habas, etc., no comían la quinua frecuentemente, vale decir, su consumo era discontinuo, posiblemente porque alternaban con otros productos. Pero los que tenían una producción escasa, ya sea por la poca tierra u otros factores, consumían la quinua por lo menos tres veces por semana, en sus diferentes formas. Lo que significa que la quinua constituía uno de los alimentos básicos para las familias de menos recursos.

Algunas personas hacían producir harto, tenían bastante queso, comían chuño con queso. Ellos no hacían mucha k'ispiña, pero mi mamá siempre hacía k'ispiña, a la semana unas dos o tres veces hacía, lo mismo el p'isqi. (Sra. María)

[*Yaqhipanaqana waliy achuj, waliy utxij kiskus, kisu ch'uñu manq'apji. Ukanakax janiy aski k'ispiña lurapjirikitix, mamjax lurapiniriy q'ispiña, sapuru, simanana ma paya, qimsa, p'isqi iwalaraki.*]

En el caso de la qañawa, grano originario de los Andes, el proceso de su lavado no era tan laborioso como para la quinua, por estar casi

libre de saponina. Tras su lavado, tostado y molido, se obtenía el pito de qañawa, que se comía directamente, aunque también se utilizaba como complemento del jupha allpi (lagua de quinua). Personalmente también he visto a ciertas familias preparar refresco mezclando pito de qañawa o cebada con azúcar y agua. En época de juyphipacha (invierno) se preparaba las *tapuyas*¹¹, de cuya elaboración se encargaban las mujeres, tanto para el consumo familiar como para su venta en las ferias rurales semanales, para aportar a los ingresos del hogar.

Según estudios de Vásquez (2005: 80), los kallawayas también utilizaban la qañawa para curar ciertas enfermedades, por ejemplo cuando las encías estaban sangrantes y había aftas en la lengua.

De la qañawa se hace tapuya. La qañawa sé moler y amasar, luego aplanar con las manos. Después hay que hacer hervir leche, y por las noches en esa leche se sopa las tapuyas y luego se coloca en fila para hacerlas congelar. (Sra. María)

[*Qañawatjaj lurañachix tapuya. Qañawa jampirita, qhuntitrita, ukat chaptaña, t'axlliraña. Ukat lichiy wallakiyaña, arumax uka lichirkamay arumaxirtaraña, ukat suk'araña ukat ukax luxuyañax.*]

De la cebada en grano también se elaboraba el pito, el tostado y el *phiri*¹², así como el allpi. El proceso de tostado y molido de los granos de cebada era muy similar al de la quinua. La cebada tostada y molida no solo se usaba en la sopa sino también como alimento de media mañana, especialmente por niños y niñas mientras pastoreaban sus ovejas en los cerros y pampas.

Los adultos solían llevar el tostado de cebada en sus viajes prolongados. Hasta los años cincuenta, el consumo de pito de qañawa o cebada se llegó a generalizar como golosina escolar, incluso en la ciudad de La Paz.

La cebada se tuesta en vasija de barro, luego se muele y prepara lawa, también se hace phiri, por la noche y por la mañana se prepara lagua. (Sra. María)

[*Jiwk'isitu utji ukatawa tiwsupxi ciwara, ukat uka qhuntasipxi uka allpisipxi, phiriraki lurasipxi, jayp'u allpissitu, alwas allpissitu ukhama.*]

11 Especie de galleta congelada que se acostumbra comer en *juyphipacha*. Era elaborada en base a la harina de qañawa tostada, mezclada con leche y sometida a la helada nocturna.

12 El *phiri* se prepara con pito de cebada mezclado con agua hervida.

Mi papá sabe sembrar harta cebada en grano, eso hay que cosechar, sacar sus espigas y tostar, se hace tostado de los granos de cebada. Cuando éramos niñas todo el día sabemos comer tostado. Comiendo tostado e hilando sé ir a pastear las ovejas. (Sra. Francisca)

[*Q'ala granu tatajax satantiri, ukax k'ichsuña, taqsuña, ukat jamp'irt'añaq'ala granu jampix. Wawasax uka t'urt'asiñax jurnala lakar willt'asqapt'asisa sarnaqañax, t'urt'asiñaraki qapt'asiñaraki iwijaru awatiskirita.*]

PARTICIPACIÓN DE LA FAMILIA EN LA PREPARACIÓN DE ALIMENTOS

En la preparación de alimentos no había esa división sexual del trabajo tal como sucede en la ciudad (la mujer trabaja en la casa y el varón trabaja en la calle), sino participaban todos los miembros de la familia. Un ejemplo de ello es el caso de la cebada en grano; del tostado se encargaban las hijas, el molido estaba a cargo del padre, y la preparación a cargo de la madre. Es decir existía una contribución de tiempo y esfuerzo de cada integrante de la familia en la preparación de la comida.

Mi mamá sabe decirme anda a tostar para el pito, desde temprano sabe mandarme a preparar para el pito, mañana vamos a tostar para el pito, ya diciendo sé alistar para el pito, a las tres de la mañana sé levantarme. Mi papa sabe decirme apúrate niña estate tostando para el pito, ya sé decir, antes que aclare el día sé tostar. Cuando sabe salir el sol ya sé terminar de tostar y en un barril de alcohol sé guardar. Después mi papá todo lo que está tostado sabe moler y sabe volverlo pito, antes no había molino, se molía así nomás. Después mi mamá temprano se levantaba y del pito cocinaba caldo para el desayuno, en el fogón cocinaba, no había cocinas, cocinaba en fogón, con olla de barro, así cocinaba. (Sra. Francisca)

[*Mamajax pitutaki jamp'inim siriw, urjata mamajax khitiri, pitu ch'utaqankata, arumanthi pitu jamp'isiñani, yaw sasa nayax pitu ch'utsunirita, arumanthi tris de la mañana niya sartirita. Tatajax siriw chhuy imilla apura sartam pitu jamp'iqanim siriw, yaw sasa sartasina jamp'iqanirita, arumpacha jamp'irita. Intix qhanatakanki ukoursax jamp'itax tuqukaña ma waril alkulaja ukaruw jamp'iqaña, yasta inti jalsux tuqukañawa pitux. Yasta ukax tatajax qhawqhay jamp'itax utkchi ukax qhunax qhunt'araki yasta pituptayañaraki, janiv mulinux utjirikitinayrax, ukat ukhama qhunt'asiña Yasta ukat mamajax alwata sartasax phayantaraki uka pitu, kaltu lurasipta disayunataki, qhirita phayasipta ni cucinas utqkanti, qhirita ñik'i phukunakata itjat'ata phayanti.*]

De esta manera, la participación de los miembros de la familia en la preparación de alimentos constituía un espacio de cohesión familiar.

ALMACENAMIENTO DE LOS ALIMENTOS

El almacenamiento de alimentos a nivel de las familias y de las comunidades viene desde tiempos preincaicos. Por ejemplo según Horkheimer (1990) los alimentos se almacenaban en silos construidos de piedra y en *pirwas*. En las comunidades se acostumbraba guardar la producción en

sixis o *pirwas* hechas de totora, donde se guardaba cereales, lo que sigue haciéndose en muchas comunidades. Cuando la producción de granos o tubérculos deshidratados era abundante, se almacenaba en *sixis*.

La quinua guardábamos en *sixis*, primero la quinua se recoge, luego se desgrana y con el viento se separa la quinua de los residuos. Varias cargas sacábamos y sabemos llenar en costales. Antes solo había costales, no había *saqañas* [bolsas industriales]. Cuando producía bastante quinua sabemos arquear como dos arcos de quinua, después unos dos *sixis* más de quinua [...] Cuando hacíamos harto chuño sabemos guardarlo en los *sixis*. Estos se hacen de totora y de paja de cebada, y ahí se llena. Mi papá sabía hacer los *sixis*, ahora ya no hay. Hoy en día la quinua se guarda en *saqañas*. Antes en las casas los graneros saben estar parados, había *sixis* para chuño y para quinua. (Sra. María)

[*Juphja sixipjarakiritwa, jupha jik'ipta, jupha jawq'apjirita, yastakhu-yurapjarakiritwa. Karga karga juphxa khuyupjirita, kustalanakauw irtapjta. Ukat kustalakiw nayra utjiri janiw saqaña utjirikiti. Walipini juphaxachhu ukhax ma pa jach'a arkunaka arkuntapxirita juphja, ukat uka ma pa sixisixintapjirita juphja, ukat k'ispiñaki manq'apxirita, p'isqi, jupha allpi [...] Walxach'uñuchapta ukha, sixiriv ukha sixipjirita wal achqi ukhas ch'uñja. Tukurataluraña sixix, siwarata luraña sixix, ukaruw sixipxix. Tatajaw luriri, jicha ukasxinakax jan utjiti. Jicha juphanakxa saqañanakarukiw waytasin arkataspaxi. Nayra sixiw utanakana sayariri, ch'uñu sixi, jupha sixi sayaraskiri sixix.*]

La elaboración de los *sixis* implicaba un conocimiento práctico que se transmitió a través de los siglos en una relación con la naturaleza, y que permitió el abastecimiento alimentario durante todo el año. Los varones se encargaban de su construcción con materiales naturales del lugar (totora y rastrojo de cebada), que permitían resguardar los alimentos de las inclemencias climáticas y conservarlos durante 15 o más años, en el caso del chuño. Actualmente ese saber está desapareciendo y se ha generalizado el uso de bolsas

industriales, llamadas *saqañas*, cuya resistencia al clima es mucho menor¹³. En general, ambas ancianas coinciden en la percepción de que antes se producía y se comía mejor y los alimentos eran más sanos, porque no utilizaban fertilizantes ni pesticidas químicos. En el caso de la papa, había conocimientos ancestrales que permitían producirla en buena cantidad y calidad sin recurrir a ese tipo de insumos¹⁴.

Antes bien lindo era, no se curaba los sembradíos ni las papas se agusanaban. Mi papá sembraba harta papa, sabemos amontonar en el mismo sembradío diez montones. Cosechábamos y ahí mismo hacíamos chuño. Antes en el campo había harta comida. Por las noches se comía papa cocida con caldo. Por la mañana igual se cocinaba papa cocida con caldo. También se molía pito. (Sra. Francisca)

[*Nayraxwalisumannwa, janiwyapuxqullañakanti, janirakilaq'urikantich'uqix. Tatajax yapuchtantinriway tunka phina phint'apjiritayapupachparu. Ukat llamayupta, pachparu ch'uñuchapta. Nayra wal kampunxa manq'añax utjiri. Jayp'uxa qhatimpi kaltitumpimanq'asiñaraki. Arumanthi yasta qhatimpi kaltumpix phayantasiñaraki. Ukat pitux qhumaqt'asiñaraki.*]

TRANSMISIÓN DE SABERES SOBRE LA ELABORACIÓN DE ALIMENTOS

En los anteriores acápite veíamos la participación del esposo, esposa, hijos e hijas en la provisión y preparación de la comida. Pero al margen de ello, dentro de los muchos roles que cumplía la mujer (como productora), también estaba presente la tarea de ser transmisora de saberes en torno a la preparación de alimentos, y con ello garantizaba la vida familiar y las relaciones sociales de la nueva generación. En ese sentido, cumplir su rol de instruir a las hijas en la preparación de alimentos, entre ellos la k'ispiña, fue una preocupación esencial de las mujeres, que podía continuar incluso después de la muerte:

Una mujer que había fallecido y dejado a sus hijas, dice que venía en el día. El alma de esa mujer dice que se lamentaba diciendo: no he enseñado a mis hijas a elaborar k'ispiña, cómo no más estarán haciendo

13 Estas bolsas, que pueden contener hasta 50 kg; están hechas de un tejido de material sintético y se producen en gran escala, originalmente como envases para arroz, azúcar y harina. Se reciclan como envases para productos alimenticios nativos.

14 Según Carter y Mamani (1982: 97) la papa no solo era fuente principal de la vida, sino también denotaba categoría social. Si una familia no tenía en sus depósitos una buena cantidad de la variedad de papa “dulce” perdía prestigio en la comunidad. Los dueños de casa eran criticados si solo servían chuño hecho de papa “amarga” a sus invitados o en una celebración familiar de la comunidad.

k'ispiña. Dice que esa mujer había llegado a su casa y su hija había dicho: la mamá también ha llegado, y su mamá dice que le preguntó: donde está la quinua. Había tostado y molido la quinua, y había hecho la k'ispiña: así te vas hacer k'ispiña; le había enseñado. Su hija había observado para hacer lo mismo. Después dice que bien había hecho cocer la k'ispiña, le había enseñado a elaborar k'ispiña a su hija, y después por la tarde dice que se había ido. Tu papá viene, tu papá viene diciendo dice que sabe irse. Papito mi mamá había venido, allí se está yendo mi mamá dice que decía la hija, bien harto sabe correr la mujer, dice que había un río, y ese río dice que sabe cruzar y ya no sabe haber nada, sabe desaparecer esa mujer, dice. Esos cuentos había antes, mis papás saben contarme. (Sra. María)

[*Ma warmi jiwxchi ukata imillanaqa anakuwaychi ukat jutiri siy urux. Ukat janirakis yatiqchtija, wawajarux k'ispiña lurañaraxsa saw sis jutiri siwa, kunjamraks jichasti k'ispiña luraspacha alma warmix jutiri siy. Ukat purchi, hay mamitarakis jutataynaxa, mamita purinjiw sasa sataynax siy, ukat juphasti sasa, qhunti siy, jupha tiwsux, ukat akhama k'ispiña lurasita, ukat k'ispiña luri siy. Ukat yaw ukt uñch'ukpachax ukham lurasix sasa. Ukata k'ispiña suma qhatiyawayxi, akham lurasita sasakiw yatichatanax jischiy almax imillaparu, ukat jalsuwayxiri, ukat sarjiy siya jaypux. Tatamaw juti, tatamaw juti say sasa sarxi siy. Papi-tu sarxiw mamajax, qhayajay mamajax saraskix sasa chach jaliri siwa, ukata jawiraw utjiri siw, ukat uka jawira maqatawayxi siw, ukat janiw kunas utjkiti siy, chhaqjiw siy uka warmix. Ukhamaw nayra cuntux, tataxanakaw cuntaskirijay.*]

ABUNDANCIA DE ALIMENTOS EN JUYPHIPACHA (TIEMPO DE HELADA)

Según Yampara (1992: 68) el año agrícola aymara comprende tres estaciones: juyphipacha (época de heladas y de procesamiento de tubérculos) son los meses de abril, mayo, junio y julio; awtipacha (época seca y de siembra) comprende agosto, septiembre, octubre y noviembre, y jallupacha (época de lluvias, del desarrollo y maduración de cultivos anuales) los meses de diciembre, enero, febrero y marzo. Actualmente en las ciudades los alimentos suben de precio en juyphipacha, y crece el consumo de energía eléctrica o gas, porque para combatir el frío se utiliza estufas y se consume bebidas calientes. Pero en las comunidades, en juyphipacha existía abundancia de alimentos, porque es época de cosecha de papa, haba, quinua, y de elaboración de chuño, muraya¹⁵, tunta, kaya¹⁶, etcétera. Esta época y

15 La *muraya* es similar a la *tunta*, con la diferencia de haber sido sumergida al agua un tiempo menor que la *tunta*.

16 La *kaya* es la oca deshidratada por las heladas nocturnas y secada al sol.

parte de awtipacha se ocupaban en la pesca, ya que los ríos bajaban el nivel de sus aguas. Y para combatir el frío de las noches de invierno, las familias acostumbraban consumir bastante jupha allpi mezclada con qañawa.

Antes, en tiempo de helada se preparaba p'isqi, por las noches se preparaba p'isqi wari. También se molía la quinua y de eso se preparaba lagua, se tostaba qañawa después se rociaba sobre la lagua de quinua, se le echaba pito de qañawa y se comía con cuchara, así, bien delicioso se comía antes [...] En tiempo de lluvias no sabe haber pescado en los ríos. En mayo, junio, julio y agosto se pescaba. Nosotros sabemos pescar con pala esos mauricitos, esos mauricitos hay debajo de las piedras. Eso sabemos poner al caldo [...] En tiempo de heladas hay no más alimentos, mayo, junio, julio están escogiendo y elaborando chuño, están haciendo tunta, en esos momentos hay comida, también golpean quinua, golpean habas, también comen mote de haba, hay alimentos. Pero desde diciembre, enero hasta el 15 de febrero se sufre de comida, no hay alimentos. (Sra. María)

[Thaya urasa nayra p'isqikiw p'isqisiñirix, arumarakix p'isqi wari wari chañiri nayrax. Ukat juphax qhunasiña, jupha allpi manq'aña, ukat qañawa jamp'isiña, ukat qañawampi jupha allpirux apjatasiña, jupha allpirux qañawa aqumpiw warxatasiña, ukat ukax cucharampi wali suma manq'asiñiriw nayrax[...] Jallupachanxa, janiy challwax utjitix jawiranakana. Mayo, junio, julio, agosto ukhanakaw katusiñiri challwax. Nanakax katusixiritwa lampampi, uka maurisitunaka, uka maurisitunakax qalanakan utji. Kalturuw ukja apantasixirita ukja [...] Juyphipachanja utjaskiw manq'añanakax, mayo, junio, julio ch'uñuchasipkiy, pallapxi, tuntasipxi, ukhanakax manq'asipkiy, jupha jawkq'usupxi, jawasa jawq'usupxi, uka jawas mut'inaka manq'apxi, utjaschijawa. Diciembre, enerumpi, quice de febrereo ukhakamaw manq'ata t'akisipjix, jan manq'a utkiti.]

En los meses de marzo y abril en la comunidad de Cullucachi se preparaba la *k'usa* (chicha de quinua) para la fiesta de Ascensión, vale decir para el mes de mayo. Los y las jóvenes en medio de la *qhachhwa*¹⁷, se encargaban de su elaboración. La *qhachhwa* era también una oportunidad para componer nuevas canciones y melodías que luego distinguían a la comunidad frente a las demás.

17 La *qhachhwa*, según Fernández (1995) y Layme (2004) es un baile juvenil nocturno, con música de flautas y cantos, que se practica en Todos Santos, Semana Santa o también con el fin de atraer la lluvia y alejar la helada. Pero a ello habría que agregar que la *qhachhwa* también se practicaba al momento de elaborar la chicha, tal como manifiesta la entrevistada.

Antes la fiesta era en Ascensión, saben bailar, sikuris y chunchos, esas veces se hacia bastante chicha de quinua. Primero lavaban la quinua, después lo molían y de la quinua molida elaboraban chicha. Por eso, se iba a *mujch'ir*¹⁸, en doce tinajas se preparaba la chicha. Y para eso todas las noches se bailaba y se cantaba, todas las noches las mujeres y varones jóvenes cantaba y bailaban hasta el amanecer. Los pasantes de la fiesta iban a las casas con coca a rogarse, préstame para que vengan a *mujch'ir* diciendo venían, mis papas vayan pues nos decía y saben mandarnos. Con las chicas y los chicos sabemos bailar y cantar. Después a los *mujch'iris* nos hacían comer, después de terminar de *mujch'ir* nos daban *p'isqi*, también nos daban papa cocida. (Sra. María)

[*Nayrax Ascensionan phistirix. Sikuri ch'unchu ukanakaw tat thuquri, ukhanakax tatpini k'usa k'usarapxirix juphata. Jupha jarirapxi ukata jupha jarirasin multiyapxi, chichjama lurapxi jupha aqallapunta. Ukay mujxch'iña sarañiri, ukat waqull tinajanakar, tat tunka payani waqu-llanakaru q'usari uka jaqinakax, uka kawisanakax k'usaririx, ukat uka mujch'iri sarañiri sapa jayphu mujch'iñak. Ukat ukan tata qhachhwi-ñirix sap'aypu, imillanaqampi llugallanakampi, paqari qhachhwix, willxtayapjiriv khachqawi. Ukat jichhaypu mujch'iyarakiniw sasin, uka kawisanaqax muyuraqchi, kuka chinu apjarusiwayi, kuka jich'impí, mujch'iri mayt'anita sasaw muyupjix, ukat hay sarapjamay sasa tatxan-akax qhitapjiri [...] Ukat wal qhachhwapjirita imillanakampi yuqallan-akampi, ukat uka qhachhwirinakarux manq'ayiriway, manq'ayapjitu uka mujch'irinakarux, mujch'in tuquyi ukat pi'sqi manq'apta, qhati manq'apta ukhamiriway.]*

Flor de azucena, cebolla verde, pequeñas flores de pera, cebolla verde, así sabemos bailar y cantar. Los varones a un lado y las mujeres al otro lado, todos agarrados bailábamos y cantábamos, y al amanecer nos íbamos. (Sra. María)

[*Asusinas pankara, ciwulla virti, wawa pirasa pankara, ciwulla wir-tiukhama qhachhwapjirita paqari. Chacha qhathapisqamakiy asta, may-sa larur yuqallkamaki, maysa larur imillkamakiraki ukhamay katurasita qhachwapta muypta. Ukat willjta ukhay aywinajjix.]*

INTERCAMBIO DE ALIMENTOS EN AWTIPACHA (TIEMPO DE ESCASEZ)

Durante los meses de julio, agosto y septiembre, tras terminar la cosecha de papa, haba y granos nativos, de elaborar chuño y almacenar la

18 Consiste en ensalivar proporciones de harina de quinua en el interior de la boca, hasta lograr una pasta más o menos consistente, cuya finalidad es dotar de enzimas necesarias para que sea posible la fermentación.

producción en los sixis, los pobladores de la comunidad de Cullucachi se dirigían a los valles de Sorata y Mallasa para intercambiar y provisionarse de alimentos de clima más templado, para complementar su alimentación durante el año y proveerse para la época de mayor escasez de alimentos (jallupacha).

El intercambio de productos se realizaba principalmente con ollas y platos de cerámica, elaborados por la mayoría de los pobladores, y también se llevaba productos locales deshidratados (chuño y tunta). En los valles se obtenía diversas variedades de maíz, así como lacayote y aricoma. En estos viajes a los valles de Sorata y Mallasa participaban tanto varones como mujeres, generalmente a pie, llevando los productos a lomo de burro. Cuenta doña María que su papá iba a los valles de Larecaja y su mamá a Mallasa, dando lugar a otros intercambios, como por ejemplo el thajo¹⁹, que al retornar se intercambiaba por pescado en las comunidades cercanas al lago Tititaca.

Por los meses de julio, agosto, septiembre, octubre mi papá iba a cambiar, y sabe traer maíz, lacayote, y con maíz tostado sabemos tomar. Traía maíz tostado, y eso sabemos guardarnos para la época de lluvias. Después hay que hacerse lagua, también se hace mote de maíz, o se tuesta el maíz blanco, se muele y se hace lagua [...] Mi papá hacía ollas de barro, ollas grandes, eso llevaba a los valles de Ch'ixi, y mi mamá hacía platitos, vasijitas, fuentes pequeñas, de todo tipo hacía, eso llevaba en dos burros. A veces llevaba quesos y sabe cambiar con lacayote, aricoma, y maíz. En época de lluvias no se intercambiaba. Mi papá iba por los meses de julio, agosto, septiembre, iba por lo menos unas dos o tres veces y llevaba esas cosas. Mi mamá sabe decirme andá a Ch'ililaya por pescado, porque mi mama iba a Mallasa y hacia llegar thajo en ch'ipas [bolsas tejidas con pita de cuero de llama] y eso sabemos consumir. Con thajo sé intercambiar pescado, en Ch'ililaya saben estar en la orilla las balsas con pescado, en fila saben estar detenidas, para intercambiar. Por la tarde mi mamá cocinaba sopa de pescado con chuño, papa y sal, eso sabemos comer con k'ispiña pulacha los sábados por la tarde. (Sra. María)

[Julio, agosto, siptimbri, uctubri, ukhanakaw tatajax cambiari sariri, tunqu, lacayote apaniri, ukat uka jamp'imp'i umapxirita. Jamp'i tunqu apaniri, ukay imasipxirita jallupacha urasatakix. Ukat allpi lurasinarikiriy, mut'isitu lurasipta, uka jamp'ikipaña uka jank'u tunku ukat qhuna-

19 En aymara se llama *thajo* a las vainas cocidas del algarrobo. Según Horkheimer (1990) sus semillas proporcionaban a los habitantes andinos un alimento de emergencia para los años de mala cosecha. Actualmente se vende *thajo*, traído desde Río Abajo, durante la fiesta de San Pedro (30 de junio), en la iglesia del mismo nombre en la ciudad de La Paz.

ta qhunasiþjirita ukat allþisitu lurasina, uka tunqunta [...] Apirix wallis ukirux Ch`ixi uxaruw apiri tataxax, ñik`i phukhitunaka lurawayiri, mamajax luriri platitunaka, jiwk`isitunaka, jisk`a phuntisitunaka, tatajax jach`a phukhunakaki luriri, kasta kasta lururi, uka apiri, pa asnuta. Awisax qisunaka aparakiri ukampi cambianiri, lacayote, aricoma sataw, tunqu puriyani. Janiw jallupacha urasax cambiasina utjirikiti. Julio, gosto, ukhapi. siptiimbri, uctubri sarapsikiruw tataxas. Ma paya, qimsa kutiw sariri tatajax uksarux, apiri ukanakxa. Mamaxax Ch`ililayaru qhitiri challwar saram sasa, mamaxax Mallasa sariri, thaju ch`iparu puriyiniri mamaxax, uka thaju janch`upxirita nanakax. Thajumpiw chawlla alaqanirita, Ch`ililayanxa walansanakaw sayariri, chawllas ina ukhan, ukhan siqiqiw sayariri, ukat alaqaniwayirita [...] Uka jayphu wallaki phayasiri mamajax, ch`uñu phutimpi, ch`uqin usq`ata, jayituni uka wallaki, k`ispiñ pulachampi ukham mank`arasipjirita sawaru jayphux.]

Sin embargo, el intercambio de productos no solo era realizado por quienes tenían poca tierra o escasa producción, dado que lo realizaba toda la comunidad. A pesar de que en algunos casos había un excedente de productos, o el año había sido bueno (suma mara), el intercambio de productos era habitual para complementar y variar la alimentación. Debe señalarse también el intercambio de tejidos por alimentos, un rasgo que podría considerarse típico de los modos de vida del altiplano.

Otras personas sembraban bastante, tenían alimentos. Nosotros teníamos poco, mi papá no sembraba harto. Pero la gente iba siempre por maíz, llevaban queso, costales, tejidos y con eso intercambiaban. (Sra. María)

[Yaqhipanakax wal yapuchapxi, juyrapax utjaskarakiy. Nankanjuk`akiw utjiri, tatajax janiw walja yapuchirikiti. Piru jaqix tunqurusarapjapini-riw, yaqhipa uka kisu, kustalanaka, sawutanaka apapjiriukanakampiw kambiapjiri.]

ESCASEZ DE ALIMENTOS EN JALLUPACHA (TIEMPO DE LLUVIAS)

Esta época se caracterizaba por la escasez de alimentos, especialmente en los meses de diciembre, enero y parte de febrero, porque los sembradíos de papa, haba, quinua, etc., están en plena germinación y crecimiento. Si bien en las comunidades se acostumbraba almacenar en sixis los alimentos y aprovisionarse de productos no locales (como el maíz), también en esta época se solía consumir *ch`uxña manq`a* (alimentos verdes). Se trata de las hojas tiernas de la quinua, o las vainas tiernas de haba, que se complementaban con la recolección de huevos silvestres.

Diciembre, enero, hasta el quince de febrero, más de dos meses se sufre por comida. Pero saben ir a escoger las hojas tiernas de la quinua, eso se hace cocer, luego se hace como bolas y se pica al caldo, igual se hace con las habas tiernas, se lava, se pica y se cocina en caldo, eso se come en época de lluvias. Para el 15 de febrero aparecen esas comidas verdes. Mi mamá sabe decirme: andá a recoger esos alimentos verdes, eso vamos a comer, porque no hay todavía papa ni chuño, aunque hay poquito de chuño eso sabemos molerlo en batán, se echa agua caliente y se cocina como lagua de chuño. También se comía lagua de cebada, de quinua, eso no más se comía. Después del quince de febrero aparece la papa. Para marzo, abril, mayo, junio, julio ya hay los alimentos, hay todavía papa, hay chuño [...] En las pampas donde hay pasto saben poner huevos los liqi liqi, o en medio de los sembradíos de papas, al medio de los sembradíos de habas, ahí ponía huevos el liqi liqi, eso sé alzarne en tiempo de lluvias, sé alzarne uno, dos, a veces frito o como huevo duro sé hacerme. (Sra. María)

[*Diciembrita qallthix, eneru hasta quince de febrero ukha kama, pa phaxi jila ukhakama manq'ata t'akisipjix. Ukatja uka jupha ch'iwanaka palla-sinipxi ukalaphisitunakapa apaqanipxi ukanaka qhatiyapxi, muruqt'aña ukat uka quchht'añauka kalturu phayasiña, jawasax ukhamaraki uka jisk'a llullu jawasitanaka, ukhamarakiw jariqasiña quchht'apxi kalturu phayasipxi, ukanakaki manqásipxi jallupacha urasax. Uka quince de febrero ukataki uñstix uka ch'uxña manq'a uñstix. Mamajax ch'uxña manq'a apaqt'anim uka manq'asiñani. Ch'uqix janutjitix ni ch'uñus, ma juk'a utjarikiw uka piqtasipjix piqañata, ukat uka ratujunt'u uma warjatapxi, ukat phayasipxi ch'uñu allpisitjama Uka siwara allpissitu, jupha allpissitu ukhamakiw manq'asiña. Uka quinci de febrero, ukat uñstawayjiw ch'uqix. Ukat marzu, abril, mayu, junio, julio ukhanaqx utjaskiy juyrax, ch'ukixutjaski, ch'uñus utjaski [...] Pastupanpanakana liki liki k'anwanakaw utxiri, ch'uqi taypinakaru, jawas taypinakaru liki liki k'anwiri, ukat uka aptasiritajallupachana, ukay sartinasirita. Payita mayita ukhan irtasinirita, awisaxphutisitjama phutisirita.]*

SUSTITUCIÓN DE ALIMENTOS LOCALES POR ALIMENTOS INDUSTRIALES

El estudio de Carter y Mamani (1982) señala que en la comunidad Irpa Chico, entre los años sesenta y 1970, ingresaron proyectos de desarrollo dirigidos a aumentar la producción de papa con abonos químicos, como también proyectos de riego, control de plagas, plantación de alfalfa, crianza de pollos, etc., con el fin de mejorar el nivel de vida de los agricultores. Igualmente para la construcción de la escuela, los programas de desarrollo ofrecían un quintal de harina, cinco litros de aceite y un poco de trigo por cada 700 adobes.

Uno de los aspectos más impactantes de dichos proyectos, al margen de otros resultados negativos, fue el cambio en la dieta de los

pobladores de Irpa Chico. Para el año 1978, los datos sobre consumo de aceites y grasas muestran un notable incremento, disminuyó el consumo de cereales y de carnes deshidratadas como ser la chalona y el charque. En cambio, se registró un gran aumento en el consumo de sardinas enlatadas, muchas de las cuales venían como parte del programa de “Alimentos para la Paz”. En cuanto a los productos tradicionales, como la k’ispiña, phasa (greda comestible) y coca, su consumo bajó de 5,43% del total a solo 1,67%. Así, en lugar de traer un nivel mejorado de vida a la comunidad, lo que lograron los agentes de cambio fue empobrecerla. De ser casi autosuficiente en cuanto a la alimentación, Irpa Chico pasó a ser una comunidad dependiente y domesticada. La gente de la comunidad, supuestos “beneficiarios” de los proyectos, resultaron por el contrario damnificados. Los autores señalan que tal situación no está lejos de lo que acontece en otras partes del “mundo en vías de desarrollo”.

En los años dos mil, Salgado (2004: 74) en su investigación en el Ecuador sobre “ayuda alimentaria” indica que esta ha contribuido a aumentar la pobreza y la indigencia y ha profundizado la dependencia de los países receptores, agudizando en consecuencia la situación de inseguridad alimentaria tanto en el campo como en las ciudades. La autora cuestiona el verdadero carácter de dicha ayuda, y se pregunta si se trata de una ayuda al desarrollo, o si en realidad encubre los subsidios a las exportaciones que conceden los países industrializados a sus propios agricultores, para colocar sus excedentes agrícolas y expandir su mercado²⁰

En el caso de trigo, el estudio de Wachtel (1976: 159) sostiene que en la colonia, el encomendero exigía como tributo indígena el suministro de productos no solo locales (coca, miel, etc.) sino también productos de origen europeo como el trigo. Para tal efecto los indios tuvieron que cultivar trigo en campos antes dedicados al maíz. En el siglo XIX, Tristan Platt ha demostrado la existencia de circuitos de larga distancia de comercio triguero, en manos de los ayllus del

20 Refiriéndose a la expansión de mercados para los excedentes de producción, Salgado (2004: 87) indica que los intereses norteamericanos en el caso del trigo, confluyeron con los intereses de grupos del Ecuador asociados a las empresas transnacionales de producción de harina de trigo, que reclamaron subsidios para las importaciones de trigo. Así, mientras en los países industrializados se subsidiaban las exportaciones de trigo, producto que suele formar parte de la “ayuda alimentaria”, en el Ecuador a partir de 1971 y hasta 1983, el gobierno subsidió las importaciones de trigo, con el argumento de que el trigo importado era de mejor calidad y de menor precio, por lo cual su importación favorecía el interés de los consumidores. De esta manera, el Ecuador perdió su autosuficiencia en la producción de trigo y los agricultores que producían trigo perdieron su fuente de ingresos.

norte de Potosí, que fueron desmantelados por la “primera reforma agraria”, la ley de Exvinculación de 1874 (Platt, 1982) Actualmente se ha generalizado el consumo de trigo importado, tanto así que para mantener el precio del pan barato existe una larga tradición de subsidio al trigo, que fue posible por las donaciones y créditos blandos del programa norteamericano PL 480 y otros, como muestra Van Niekerk (1992: 35).

Es decir, tras la invasión del siglo XVI, los colonizadores promovían el consumo de trigo y pan, y más de cuatro siglos después el Programa norteamericano PL-480, el Banco Mundial y otros, son los que impulsan el consumo de estos y otros productos no tradicionales, en detrimento de los cultivos nativos, en el oriente tanto como en el occidente. Los beneficios esperados de la producción local de trigo y de la importación de alimentos donados son a corto plazo y alimentan principalmente a empresarios capitalistas tanto del país como del extranjero, con gran perjuicio para los productores campesinos e indígenas. Desde hace más de medio siglo, los grandes proyectos agropecuarios se reservan para el oriente y se conciben en términos de “desarrollo”, en tanto que para las zonas andinas predomina la noción de “alivio a la pobreza”. Esta ecuación ha llevado a van Niekerk a exclamar: “La cooperación ha hecho más daño que bien”. El fuerte componente de subsidios en muchos programas ha convertido al campesino indígena de las zonas tradicionales en un productor ineficiente y acostumbrado a las donaciones (Van Niekerk, 1992: 61).

Pero esta situación no se dio solo después de la “segunda reforma agraria” (1953). También durante el tiempo de las haciendas se daba esta lenta penetración de valores alimentarios extranjeros. Es el caso de Aypa Yauruta, en la Provincia Pacajes, donde el ingreso de las haciendas en los años treinta se dio conjuntamente a la expansión del consumo de arroz y azúcar²¹. Según testimonios orales recogidos por Godolfredo Calle, los hacendados ingresaron a esa comunidad regalando a los comunarios azúcar y arroz, para posteriormente apropiarse de sus tierras²².

21 La historia del azúcar nos muestra que en sus inicios fue una producción de esclavos, una producción colonial y de monopolio de países como Gran Bretaña, Francia, España. Los mismos, tras el despojo de tierras en las Antillas, Cuba, Brasil y otros, acumularon capitales con plantaciones de caña, alimentadas con el trabajo casi exclusivo de esclavos.

22 Los abuelos del compañero Godolfredo le comentaron: “Azucara, arusa rigalasnakiwa hacinta q’aranakaxa mantanipxixa... mantanishaxa: ‘naya Estaruta aka uraqi alasxta’ sasnaki asta sarnaqapxanxa kun patrona q’aranakaxa”. “Los patrones han entrado a las comunidades regalando arroz, azúcar... ‘Yo ya me he comprado este terreno del Estado’ así nomás ya nos decían” (comunicación personal, 2008).

Dada esa breve mirada retrospectiva sobre algunos alimentos industrializados, puede decirse que su ingreso a las comunidades ha sido un acto de soberbia, primero porque constituyeron un medio para agredir y expropiar sus recursos, además de generar dependencia e inseguridad alimentaria y empobrecer la cultura y los saberes alimentarios locales. Se produjo entonces una inversión de valores, jerarquizando los alimentos industriales y despreciando a los que fueron por milenios productos del conocimiento agroecológico de los pobladores andinos. Todo ello beneficia a los países industrializados, que otorgan subsidios a sus agricultores para que exporten sus excedentes y amplíen su mercado.

Hasta hace algunas décadas, la producción de quinua en cantidades era sinónimo de prestigio y jerarquía. Llevar a las labores de siembra o cosecha el p'isqi o la k'ispiña como uno más de los productos de la merienda era un hecho cotidiano, pero hoy en día esa práctica casi ha desaparecido. Actualmente, si bien se sigue sembrando quinua, se lo hace para la exportación, en tanto que el consumo local se ha reducido o directamente ya no existe. Pero esto también implica una inversión de valores, pues según comentarios que recogí el 2008 en una comunidad cercana al lago Tititaca, la gente opinaba que los que comen p'isqi o k'ispiña como merienda durante el laboreo agrícola, son considerados avaros porque no consumen productos de la modernidad. Por un lado, quienes aún hoy llevan p'isqi o k'ispiña a las labores de la chacra, a la hora de merendar comen estos alimentos casi a escondidas o mimetizados con otros alimentos. Mis entrevistadas señalaron que la mayoría de las familias preparan la merienda con productos comprados, como fideo o arroz, porque su preparación es más fácil y rápida y existe una gran oferta de esos productos en las ferias. Asimismo están presentes los panes, refrescos, fruta, etcétera. Sin embargo, esos productos no solo han llegado a formar parte de la merienda que se consume durante el trabajo de la chacra, sino también son parte del almuerzo, el desayuno y la cena, vale decir que los alimentos comprados han pasado a formar parte de la dieta cotidiana en las comunidades.

Es evidente que la reducción en el consumo de la quinua en sus diferentes formas se debe al incremento de la demanda y a la consecuente alza de precios de este producto, que tiene creciente prestigio como alimento natural y nutritivo en el mercado mundial. Según comentarios de algunas señoras de la región circunlacustre (febrero de 2008) ya no se consume p'isqi ni k'ispiña porque su preparación es muy complicada, además sus sembradíos en pleno crecimiento ya estaban vendidos por adelantado a comerciantes que venían desde el Perú, y que retornarían en junio para llevarse toda la producción en

camiones. Es de hacer notar que en la comunidad de la Sra. Francisca la siembra de quinua se ha incrementado, pero ya no se usa para el consumo familiar sino fundamentalmente para la venta, ya sea en grano o preparada como p'isqi o k'ispiña en las ciudades de El Alto y La Paz.

Ahora venden la quinua, ya no veo a las personas comiendo quinua, tampoco p'isqi, ya no elaboran k'ispiña, solo comen caldo de arroz y fideo. Tienen bastante haba en sus patios, en gangochos, también siembran quinua en cuatro, cinco lugares, pero lo venden en la feria del martes. (Sra. Francisca)

[*Jupha alji, janipuniw juphja kuna manq'iri uñjtix, ni p'isqi manq'itix, ni k'ispiña lurkitix, kaltu de arroz, fideo mank'ix. Jawasax waljaya patiupana, ukham ganguchi, ganguchi, ukatpi pusi, phisqha chikarujupha yapuchi, ukqxa martis qhatura apix, aljiya.*]

También el cultivo de la qañawa se ha reducido a la mínima expresión y en algunos casos, como sucede en la comunidad de Cullucachi, definitivamente desapareció. La reducción ha afectado también a la cebada, un grano muy popular y de fácil preparación, cuyo consumo se limita cada vez más²³.

Antes crecía la qañawa, ahora ya no hay, antes harto crecía la qañawa en el altiplano, ahora ya nadie tiene qañawa. Mi papá sembraba qañawa, eso sabemos desgranar. Quinua y qañawa nomás había, eso comíamos. (Sra. María)

[*Nayra qañawa achuriwa, jicha janis utxkitixa, kañawa nayra wal achuri patanxa, taki jaqins janis qañawa utjkitixa. Tataxa yapuchirinwa qañawa. Ukat uka qañawa jawq'awpjirita juphampi qañawampi utjirirw nayrax. Juphampi qañawampi ukakiw utjiri nayrax, ukak manq'apjirita.*]

Por otra parte, según estudios de Espinoza (1990) y Horkheimer (1990), el consumo de la carne de llama en el Tawantinsuyu era limitado. La llama no fue tanto una fuente de alimentación sino de una diversidad de usos, principalmente como animal de carga, además del uso de su cuero, grasa, estiércol para abono y combustible, huesos y sobre todo la fibra o pelo. La llama era también el animal más utiliza-

23 Respecto a la reducción de la siembra y consumo de la quinua, el estudio de Carter y Mamani (1989: 425) menciona que la poca importancia dada al cultivo de la quinua refleja la aculturación de los jóvenes, que llegaron a considerar a la quinua como alimento para analfabetos. De igual modo rechazaban la qañawa y la oca, e incluso el akhulliku, para abrazar el arroz, el fideo y otros "alimentos de los civilizados".

do en sacrificios y rituales. Pero desde el tiempo de la colonia apareció en la mesa la carne de res, cerdo, oveja y cabra, aunque hasta hace poco su consumo no era generalizado en las comunidades.

Las siguientes entrevistas hacen ver que el consumo de carne fue diferenciado según la disponibilidad de tierras de pastoreo. Así por ejemplo, en la provincia Aroma las familias poseían considerables rebaños de ovejas y vacas, en tanto que en las zonas cercanas al lago Titicaca la cantidad era mucho menor, y por ende el consumo de carne fue muy esporádico.

Hilando sé pastear las ovejas en la loma, mi papá tenía cien ovejas y dos vacas, sé pastearlas en la loma. Por la mañana cocinábamos comida con chuño, papa, a veces con carne, eso comíamos. (Sra. Francisca)

[*Qapt'asis iwijaru awatiskirita. Tatajan iwijapax patakanwa, waka-paxa pa yuntannwa, luman awatirita. Urjaruja manq'a phayt'asipta ch'uñumpi, ch'uqimpi awisax aychitampi uka manq'apxta.*]

En contraste, en el caso de la Sra. María, sus padres solo criaban *wank'us* (conejiños de indias) para el consumo familiar, sobre todo en la sopa. Fernández (1995) corrobora que en las comunidades cercanas al lago Titicaca el consumo de carne era mínimo. Sin embargo se acostumbraba a incorporar trozos de *chalonga* (carne de oveja deshidratada a la sombra) a las sopas para darles sabor.

A veces criábamos conejo, sabemos carnear uno, dos, y mi mamá cocinaba caldito [...] después de cocer servía en platos con caldo, así nomás. En época de lluvias no sabemos carnear, sino en mayo, junio, julio carneábamos. (Sra. María)

[*Awisax wank'u uywasixirita, uka lluch'usipjarakiritwa mayita, payita, ukat ukax kaltiturukiw phayiri mamajax [...] ukat ukaxqhatxi ukat warst'i palatunakaru kaltitumpi ukhamaki. Jallupacha urasax janiw lluch'upjiriqti, mayo, junio, julio ukhanakawlluch'upjirita.*]

En tal sentido, el consumo de qañawa, cebada en grano y especialmente quinua, por su alto valor proteico, riqueza en sales naturales y aminoácidos, constituía un sustituto adecuado para la carne y otras fuentes de proteína animal. Sin embargo existen otros factores que coadyuvaron a la sustitución de alimentos naturales por alimentos modernos o industrializados en la dieta cotidiana de las poblaciones indígenas. Uno de ellos es la invasión de productos industrializados a las comunidades, que en casos como Aypa Yauruta fue paralela a la invasión de tierras por los hacendados. Pero a pesar de la reforma

agraria de 1953, este esquema se repite en tiempos más recientes a través de la donación de alimentos a las comunidades por parte de organizaciones de “ayuda al desarrollo”, que penetraron en la región entre 1960 y 1980. Según Albó, Libermann, Godínez y Pifarré (1990: 108), estos programas, con el discurso de “alivio a la pobreza” contribuyeron a una creciente dependencia alimentaria. Este proceso a la larga va haciendo perder a las comunidades rurales su gran virtud de buscar la autosuficiencia alimentaria, y su potencial e iniciativa movilizadora para solucionar internamente sus propios problemas. Vale decir que la donación de alimentos a las comunidades fue una nueva forma de invasión a la soberanía y el autoabastecimiento de alimentos, lo cual además apunta a la sistemática destrucción de las formas recíprocas de trabajo colectivo y de toda la tecnología, saberes y conocimientos sobre las formas de producir, almacenar y consumir los alimentos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo descrito anteriormente hace ver los grandes cambios en los hábitos de consumo de alimentos en la región andina. Hasta hace algunas décadas en las comunidades altiplánicas existía toda una práctica de saberes alimentarios, centrada en la producción y consumo de quinua, ñawana y cebada en grano, que se producían localmente, y en algunos casos se combinaban y alternaban con alimentos no locales, pero en su mayoría naturales. El consumo de alimentos industrializados (arroz, harinas, pan de trigo, azúcar, fideos y aceite) prácticamente fue muy raro. La idea no es retroceder a una sociedad arcaica en la que no existían los beneficios de la modernidad (energía eléctrica, internet, etcétera). Tampoco pretendo colocarlos como ejemplos de vida, que los aymaras de las ciudades estamos lejos de seguir. Simplemente pretendo, a partir de esas experiencias, por un lado, reflexionar sobre qué beneficios trajo a las comunidades el desplazamiento de alimentos naturales y locales por alimentos industrializados y mundiales. Si bien esos alimentos pueden llegar a llenar el estómago ¿habrá mejorado la alimentación en términos de valor nutricional?

Por otro lado, a partir de esas experiencias del saber alimentario, podríamos aprender a complementar, combinar y alternar la alimentación con productos naturales según la estación (jallupacha, juyphipacha y awtipacha) y de ese modo obtener una dieta diversificada y acorde con los ritmos del calendario natural. El consumo actual muestra la indiferencia del consumidor y de las empresas a estos ciclos, y quizás eso explique los problemas recurrentes de conducta alimentaria entre la gente joven de las ciudades, que tienen a disposición permanente todo tipo y cantidad de alimentos, sin discriminación de

ritmos ni de ciclos del cuerpo o de la naturaleza. Algunas empresas incluso ya dieron tratamiento industrial a los granos nativos, elaborando panes, galletas, barras energéticas, granolas, etc., pero todo ello coexiste con una variedad inmensa de “comida chatarra” y productos industriales de dudosa procedencia.

Por último hay que considerar que los granos nativos, si bien subieron de precio, no lo hicieron al mismo ritmo que los alimentos industrializados, ya que no dependen enteramente de la regulación de los precios internacionales y tampoco son importados. Recorriendo las calles de la ladera oeste de la ciudad de La Paz, como la Santa Cruz, Buenos Aires, y la zona del cementerio, observé que la qañawa, la cebada y la quinua se venden todavía, sea en forma de granos, pitos o harinas. Debemos añadir que en los últimos años se habla mucho sobre seguridad y soberanía alimentaria, para asegurar una alimentación suficiente para todos, basada en la producción propia. Ello solo se puede lograr a partir del autoabastecimiento y consumo alimentario a nivel local, regional y nacional (es decir producir primero para consumir y luego exportar). En palabras concretas, es necesario valorar y poner en práctica el saber alimentario, antes de quedar atrapados por la soberbia alimentaria. Para ello considero importante el apoyo productivo y tecnológico no solo a los grandes y medianos productores, sino también a los pequeños productores y comunidades indígenas, ya que ellos aún mantienen importantes conocimientos agroecológicos y prácticas que dan prioridad a la autosuficiencia alimentaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Bollinger, Armin 1993 *Así se alimentaban los incas* (Cochabamba / La Paz: Los Amigos del Libro).
- Carter, William E. y Mamani, Mauricio 1989 *Irpa Chico, individuo y comunidad en la cultura aymara* (La Paz: Juventud).
- Espinoza Soriano, Waldemar 1990 *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyo* (Lima: Amaru).
- Fernández Juárez, Gerardo 1995 *El banquete aymara. Mesas y yatiris* (La Paz: Hisbol).
- Horkheimer, Hans 1990 *Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos* (La Paz: Hisbol).
- Layme Pairumani, Félix 2004 *Diccionario bilingüe Aymara castellano, Castellano aymara* (La Paz: Consejo Educativo Aymara CEA).
- Platt, Tristan 1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) 2010 *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano en Bolivia. Los*

cambios detrás del cambio. Desigualdades y movilidad social en Bolivia (La Paz: PNUD).

Salgado, Wilma 2004 “¿Ayuda alimentaria o ayuda a las exportaciones?” en *Globalización, agricultura y pobreza* (Quito: Abya-Yala).

Van Niekerk, Nico 1992 *La cooperación internacional y la persistencia de la pobreza en Los Andes bolivianos* (La Paz: UNITAS).

Vásquez Kane, Roxana 2005 *Nutrición holística en Bolivia* (Cochabamba: Kipus).

Williams, Eric 1973 *Capitalismo y esclavitud* (Buenos Aires: Siglo XXI).

**Jaqi/Runa-Mbya-Achane:
la especie humana
en el planeta Tierra**

.b o

Cecilia Salazar de la Torre

PUEBLO DE HUMANOS

METÁFORAS CORPORALES Y DIFERENCIACIÓN SOCIAL INDÍGENA EN BOLIVIA*

EL TRABAJO QUE SE PRESENTA a continuación ensaya una aproximación en torno a la diferenciación social de los indígenas en la región andina de Bolivia. Para ello se tiene como telón de fondo la noción de “desanclaje”, según la cual el tránsito de la sociedad agraria hacia la sociedad industrial habría producido una forma de “extrañamiento” del ser humano respecto de sus relaciones locales y tradicionales de presencia, para estructurarlas luego en intervalos espaciales y temporales de la modernidad y el capitalismo, sobre la base de los atributos emancipadores de la autorreflexividad, la individualidad y la conciencia de sí (Giddens, 1994; Simmel, 1998 [1903]).

Con esa consideración, el estudio destaca la función de la educación moderna como práctica de socialización ciudadana; en consecuencia, tiende a dar cuenta de la separación del sujeto de sus vínculos primordiales, alineándolo, en cambio, detrás de formas de cohesión social que aluden al orden estatal.

Todo este proceso será visualizado a través de las metáforas corporales de las que está impregnado el lenguaje y que tienen vigencia en las representaciones internas y externas del *hablante* (Lakoff y

* Salazar de la Torre, Cecilia 2006 “Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia” en *Anthropologica*, Vol. XXIV, N° 24, pp. 5-27.

Johnson, 1986). En el desarrollo del texto se observará que aquellas metáforas corporales adquieren un sentido histórico, pues involucran distintos modos de interacción del indígena con su entorno, a partir de lo cual visualiza su corporeidad acorde con las variables sociales dominantes, con la complejidad que supone la relación entre sociedad tradicional y sociedad moderna.

Del mismo modo, este artículo intenta hacer visible el proceso de escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual que conlleva la transformación de la sociedad rural en sociedad urbana. En ese marco, se observa la integración diferenciada y desigual de los indígenas al orden estatal en un escenario como el boliviano, en el que no se han generalizado por completo las voces laicas de la racionalidad. En esa dirección, las metáforas asociadas a la corporeidad distinguen a indígenas que, por un lado, en procesos de mutua complementación se han incorporado al ámbito de las mediaciones culturales entre Estado y sociedad, a través de la cabeza y el intelecto, o a la esfera de la dominación económica, mediante el poder del dinero, de indígenas que, por otro lado, en su calidad de sujetos manuales descalificados y pobres son el soporte de la explotación y la exclusión generalizada, situándose en el escalón más bajo de las jerarquías sociales y coloniales en los Andes bolivianos.

Todo ello trae consigo la necesaria visibilización de un proceso de recreación de “lo indio” en la región andina boliviana, asociado a la manipulación de signos y corporeidades que se ubican en la comprensión colectiva de las representaciones sociales, bajo los formatos sobrepuestos del colonialismo y el capitalismo.

LA MODERNIDAD Y EL EXTRAÑAMIENTO: ENTRE CABEZA Y CORAZÓN

Los procesos de la reflexividad en la modernidad están asociados a una geografía corporal racional, valorada en dos sentidos: primero, a partir de la extensión del canon arquetípico de la anatomía humana —observada, medida y calculada durante el Renacimiento, y fundada en la noción de proporción—, según el cual la medida referencial del cuerpo es la cabeza¹; segundo, a partir de la cabeza y del ojo humanos como lugares del pensamiento y de la observación secular, con capacidad ordenadora y comprensiva del entorno.

En el devenir del Renacimiento, este hecho también implicó la sensación de la perspectiva visual y del movimiento, que contribuyeron al abandono de las formas hieráticas, planas y sin profundidad de la representación corporal y espacial hasta entonces vigente. Todo eso

1 A partir de ello, se instauró la noción de que el cuerpo humano ideal está dividido en ocho partes iguales, cada una en relación con la medida de la cabeza.

dio sentido al humanismo moderno, como una nueva forma de conocimiento racional, fundado en procesos de acumulación cognitiva, perpetuamente progresiva y dinámica.

Junto a ello, la noción de la *civilité* definió la conducta corporal sobre la base de la autoacción y la distinción del gesto, amparados por la moral estoica (Elias, 1989a; Schmitt, 1992). Detrás de esta nueva concepción de lo humano estaba la marca del distanciamiento entre el *homo urbanitas* y el *homo comunitas*, que iría a configurar, de un lado, la vida anímica conforme al entendimiento, el autocontrol y el comportamiento “coherente” y, de otro, la vida anímica de acuerdo con la sensibilidad, ubicada metafóricamente en el corazón, sujeta a emociones instintivas, oscilantes e inestables de la sociedad natural o guerrera (Simmel, 1998 [1903]; Elias, 1989a).

El modelo preceptivo de estos postulados derivaría, entre otros, del escrito de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium*, texto de escuela que señaló la ruta de las transformaciones incorporadas en el aparato psíquico asumidas por la sociedad cortesana, en pos de constituirse en sociedad burguesa (Elias, 1989a).

Erigida en su forma colonial, esta concepción de base dualista y cartesiana derivó en la creación imaginaria del salvaje como criatura humana inacabada, por lo tanto noble y/o perversamente natural, arrastrando las asociaciones que el cristianismo había desarrollado en torno al bien y al mal. En relación con la corporeidad humana, esto se tradujo en la posesión o ausencia del alma como “soplo divino” interior y, con respecto al espacio, en la recreación del mundo natural como el lugar de lo maligno, pero al mismo tiempo de la purificación y de la redención (Bartra, 1992).

De acuerdo con esos supuestos, el curso que tomó el debate colonial puso en uno de sus polos la feroz frase del misionero jesuita Joseph Gumilla respecto al cuerpo del indio de la selva americana como: “[...] monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, (cuyo) vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin”². Visualizado así, el civilizador se enfrentó a la necesidad de modelar al indio bajo los valores del autocontrol, tarea que llevó consigo formas combinadas de disciplinamiento corporal en aras de la fe cristiana y la servidumbre. Lo hizo para someter toda forma de vida que no comulgara con la fidelidad, constancia y obediencia del esclavo hacia el amo y en la interiorización de la condición bestial,

2 Joseph Gumilla, misionero de la Compañía de Jesús, explorador de la región del Orinoco. Una de sus obras es *El Orinoco ilustrado. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, 1741.

sin alma, de aquel ser al que occidente acababa de descubrir y a quien, desde el poder de la nominación, se llamó “indio”.

En un primer contacto, la colonización optó por el método de la evangelización para arrebatarse el alma de los “indios” de las manos de la malignidad, erigiendo en el imaginario de los mismos concepciones metafóricas en torno a la Iglesia como el *cuerpo* de la comunidad cristiana y de Cristo como su *cabeza*, reflejando, además, la jerarquía política de lo *alto* respecto a lo *bajo* (Le Goff, 1992). En ese mismo sistema, el *corazón* apareció designando la vida afectiva y la interioridad como “ley no escrita”, donde, además, se produce el encuentro purificado con Dios (Le Goff, 1992)³.

Sobrepuesta a la anterior, la función civilizadora se desplazó luego hacia la educación como vehículo de la humanización, arrogándose para sí la noción de la “perfectibilidad” que trajo consigo la ética protestante, alineada detrás de los valores platónicos y estoicos, según los cuales el autocontrol, la discreción, la firmeza en los sentimientos y la regla del “justo medio” son factores que aproximan a los seres humanos la imagen divina de Dios (Leites, 1990).

Con esos argumentos, la vestimenta se situó en relación con la penitencia y el pudor, tratando de enmascarar la animalidad humana de la desnudez que, oponiendo el alma al cuerpo, fue contemplada a la luz del pecado (Squicciarino, 1990)⁴. Sin embargo, de modo complementario y en función de los procesos materiales emergentes, la vestimenta también comenzó a ser observada según la ley del dinero, mostrando a los más poderosos como los más ostentosamente ataviados, afianzados en el *ethos* del *homo economicus* moderno⁵. Fue de ese modo como la vestimenta se fue configurando para visualizar, a través de ella, el poder y a quienes lo poseen. Asociando ello con lo anteriormente señalado, la vestimenta se consagró como “segunda piel”, con lo que la corporeidad humana y su valoración subjetiva, llevada a su punto más extremo, terminó de desplazarse hacia la corporeidad de clase bajo aquellos “facto-

3 En este esquema el hígado, que había jugado un papel importante en los modelos paganos, se desplazó hacia su degradación, como sede de los vicios y de las enfermedades, de la voluptuosidad y la concupiscencia del cuerpo (Le Goff, 1992).

4 Durante las insurrecciones anticoloniales se advirtió que la conquista provisional del poder por parte de los indios iba asociada a la adopción del atavío español o, por el contrario, obligaba a las autoridades derrocadas a vestir el traje indígena, como señal de su humillación. La historia ha registrado también la vejación del cuerpo indígena derrotado, desmembrado, con elementos denigrantes sobre la cabeza y a través de la exposición pública de su desnudez (Del Valle, 1997).

5 El uso de abundante tela para el vestido expresaba la distancia que las élites deseaban mantener con respecto a su entorno. En un proceso posterior, se fue imponiendo el vestido más discreto, como marca de la distinción de la burguesía.

res de fácil identificabilidad” que hacen a los valores dominantes de la distinción burguesa y racista (Gellner, 1989; McLuhan, 1980).

Dicho de otro modo, el racismo biológico se yuxtapuso al racismo social, o a lo que podría llamarse “el racismo de la segunda piel”, aquel que involucra distinciones de clase en la manipulación y uso de los signos corporales *superficiales*, en afinidad a la frivolidad de la sociedad de mercado⁶.

LA EDUCACIÓN COMO VARIABLE DEL DESANCLAJE ENTRE TIEMPO Y ESPACIO

Este proceso tuvo su equivalente en la configuración de un nuevo modelo de cohesión social articulado al proyecto estatal-nacional. En ese contexto, la metáfora corporal de la Iglesia se desplazó hacia el Estado como *cabeza*, la sociedad como *cuerpo* y la nación como *alma*, siendo aquel dominante y ubicado “arriba”, en tanto ordenador de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales vigentes.

La base constitutiva de este proyecto contenía condiciones de monopolización, en torno a la violencia, los recursos materiales de vida y la cultura, que definieron las nuevas reglas del relacionamiento social erigidas sobre la diferenciación de funciones, el autocontrol, pero también sobre los sistemas de vigilancia ciudadana y estatal (Elias, 1989a; Simmel, 1998 [1903]).

Acompañando el proceso de transformación social y política, la educación pública se instituyó como la variable cultural de la integración intercomunitaria, con el agregado unificador de la escritura (Anderson, 1991). En ese sentido, pasó a cumplir un rol en afinidad a los objetivos de la sociedad nacional, edificada sobre la memorización de un pasado común, recogido en la historia escrita y el testimonio arqueológico y antropológico, que se desplazaron hacia la racionalidad unificadora del Estado.

Este hecho fue tributario de la generalización de la cultura. Esta, en la sociedad tradicional, comunitaria y de base estrictamente agraria, se limitaba a un conjunto de “especialistas” cuyo dominio del lenguaje sagrado es la base de una ubicación privilegiada en la jerarquía naturalizada e inobjetable que, edificada sobre la fe y el mito, constituía al orden social. Por lo tanto, el equivalente de aquella cultura era el “código restringido”, afín a sociedades de pequeña escala cuya base es el parentesco. En la sociedad moderna, en cambio, más extendida y estatal, el código cultural apuntala pretensiones normativas genera-

6 Aquí está presente el concepto de “glosario del cuerpo” que utiliza Goffman, según el cual la corporalidad “habla” aunque el sujeto guarde silencio (Squicciarino, 1990). Véase también a Jean Baudrillard (1991).

lizables a un conjunto de comunidades unificadas. A partir de ello, el tiempo se convirtió en una categoría económica, poniéndose en juego, como tiempo homogéneo vacío, la sensación de simultaneidad y camaradería de la colectividad nacional “normalizada” y extendida a lo largo y ancho de la *espacialidad* territorial del Estado soberano (Anderson, 1991; Elias, 1989b; Gellner, 1989).

En ese marco, el ideal de la alfabetización universal y el derecho a la educación se convirtieron en la “parte notoria del panteón de valores modernos” que gira alrededor de una población para la cual ya no tienen sentido las jerarquías estratificadas y naturalizadas o, al menos, las ponen en cuestión, lo mismo que hacen con el régimen estático de las costumbres (Gellner, 1989: 45). A cambio de ello, la sociedad pasó a orientarse en función de la categoría de progreso, metafóricamente visualizado como la acumulación de bienestar, a develarse en un tiempo y un espacio progresivos que estarían delante del sujeto. Para Gellner, aquella categoría encontró su confluencia en el crecimiento económico y en el crecimiento cognitivo que, siendo parte de la sociedad moderna, suponen una estrecha relación entre trabajo y educación como variables que se benefician mutuamente (Gellner, 1989).

Sustentada en esa relación, la sociedad moderna supuso procesos de movilidad social, cimentada en funciones facultativas e instrumentales. La consecuencia fue cierto igualitarismo por el efecto que tuvo no solo la liberación del siervo en pos de constituirse en proletario e insertarse así al régimen estatal, sino también por su acceso a una educación de bases estandarizadas que desde entonces catapultan, bajo expectativas relativamente homogéneas, la búsqueda de experiencias comunes vinculadas al consumo de mercado como nivelador social (Simmel, 1998 [1903]).

De esta forma, el sentido de la educación se transformó radicalmente, incorporándose como variable sustancial del desanclaje tiempo-espacio. Entonces, se substituyó el método imitativo de aprendizaje, ritualizado y prescrito por la costumbre y en torno a las unidades de parentesco (como sistema de confiabilidad, propio de la *comunitas*), por un sistema de comunicación que involucra intercambios de significados comunes y estandarizados entre sujetos extraños de la *urbanitas*, transmitidos por agentes diferenciados de la comunidad local: los maestros; estos asumen la preparación de sujetos coherentes con las demandas económicas, productivas, sociales, políticas y culturales del Estado⁷. Sobre estas acciones se constituyó el “monopolio de la

7 Esa es la diferencia entre “escuela de la vida” y “escuela para la vida”. La una supone la indisolubilidad entre aprendizaje y el “discurrir de la existencia” (Gellner, 1989), entendida en el marco del trabajo agrario y las “particularidades del contexto

legítima educación” (Gellner, 1989). Se erigió, así, un nuevo sistema de “especialistas” o “expertos” con poder para convocar nuevas formas de fiabilidad en torno a las capacidades racionales y abstractas que ellos encarnan, en gran parte gracias a su propio disciplinamiento cultural (Giddens, 1994).

Además, el “carácter intelectual de la vida anímica urbana” (Simmel, 1998 [1903]) se convirtió en uno de los referentes de la relación de subordinación entre ciudad y campo, entre conocimiento racional moderno y conocimiento moral tradicional, y entre economía industrial capitalista y economía agraria comunitaria.

Sin embargo, la separación tiempo-espacio dio pie a la posibilidad de fundamentar nuevos anclajes. Una de las claves de este nuevo horizonte es el individuo, a cuyo alrededor giran las opciones abiertas que trae consigo la modernidad y sobre las cuales el sujeto, extrañado de los sistemas de vida pero movilizado por su autonomía, toma partido para darle coherencia a sus propias funciones dentro de la sociedad burguesa y capitalista (Giddens, 1994). En ese marco, el individuo forja su destino a través de la autorreflexividad y la conciencia de sí, a partir de la cual racionaliza su inserción en los esquemas productivos dominantes a pesar de la incertidumbre que es inherente a estos. Cuando lo hace, produce la sensación de “estar en el mundo”, recurso con el cual adquiere la desenvoltura que es afín a la simplificación del comportamiento burgués (Dumont, 1987). Solo que lo hace, esta vez, pasando por la división del trabajo manual e intelectual, a partir de lo cual se incorpora en el orden estatal como sujeto dominado o como sujeto dominante, arrastrando así el implacable devenir de la racionalidad moderna y capitalista (Salazar, 1998).

EDUCACIÓN Y METÁFORAS DEL CUERPO EN EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN EN LOS ANDES

En el imaginario corporal del indígena en los Andes ha quedado instalado el texto de la colonización y la modernidad, pero lo ha hecho en función de su inferiorización cultural en tanto *homo comunitas*. Esto ha llevado consigo todas las variables que están asociadas a su naturalización, por lo tanto a su arraigamiento dentro de valores morales, “conforme a la sensibilidad” (Simmel, 1998 [1903]). Sobre esa base, tiene revelador sentido la frase del indio Chipana Ramos, presidente del Congreso Indígena de Bolivia, el año 1946, que decía: “tenemos

de presencia” (Giddens, 1994). La otra, el extrañamiento de los sistemas de vida, por lo tanto la vigencia de mecanismos que distancian la producción del consumo (Simmel, 1998 [1903]), pero alrededor de los cuales el sujeto habrá de adaptarse a través del método centralizado de reproducción, representado por la escuela y el maestro.

pechos de bronce pero no sabemos nada”, advirtiendo la calidad de un atlas corporal indoblegable y áspero, pero al mismo tiempo ajeno al *entendimiento* y a la “desenvoltura” racional.

En este contexto, la colonización rompió con la materialidad de las entidades anímicas con las cuales interactuaba el indígena (López Austin, 1989) pero, además, junto con la modernidad instaló la idea de que el cuerpo indígena carece de cabeza, que está ciego, que no tiene habla y que no se mueve; y, si lo hace, es de forma descontrolada e instintivamente. Este conjunto de estigmas está presente aún hoy en la discursividad del propio indígena, espacialmente situado, según las metáforas vigentes, atrás y debajo de la sociedad moderna. Frente al mismo, se interpuso el cuerpo que está “arriba” y “adelante”, edificado bajo los conceptos del autocontrol, el cálculo y la coherencia, modelo del *homo urbanitas* u hombre cívico, para el cual el carácter dominante de la *cabeza* le da *dirección* al conjunto del atlas corporal y, de esa manera, aproxima su conciencia a los valores del Estado.

Sin embargo, en aras de los valores igualitarios de la modernidad y, por lo tanto, de la movilización en el estatus que esta permite, indígenas dotados de capacidades materiales y culturales para transitar en el camino del progreso transforman su corporeidad migrando del campo a la ciudad (Vega Centeno, 1991; Salazar y Barragán, 2005). Quedan “atrás” los que no pueden liberarse del arraigo con el devaluado trabajo agrario, mayoritariamente ancianos y/o mujeres, ocupantes de las tierras más altas y áridas de los Andes.

En este proceso, la educación tiene un rol decisivo en la búsqueda de *completitud*, de *elevación* y del desplazamiento hacia delante⁸. Las metáforas que le dan sentido a esto la vinculan con el *camino* que lleva a la adquisición de la *cabeza*, como lugar de la reflexión y el intelecto, y con la sensación de *adelantamiento* y *elevación*, que permite convertir al indígena en *gente*, con capacidad para movilizarse socialmente según los esquemas vigentes de bienestar y la ciudadanía (Vega Centeno, 1991; Salazar y Barragán, 2005). El corolario de este proceso es la profesión, relacionada con las metáforas del *despertar*, *abrir los ojos* y el *caminar*, aquel que lleva consigo el tránsito de la condición identitaria campesina a la condición identitaria urbana (Salazar y Barragán, 2005).

Todo eso parece significar que el extrañamiento tiempo-espacio que supone la migración rural-urbana tiene un componente vital de *humanización*, emblematizada en la transformación de la conducta

8 Dicen Lakoff y Johnson (1986) que la base física de las metáforas orientacionales son nuestros ojos: ellos miran en la dirección en que característicamente nos movemos, hacia delante.

del cuerpo que, envuelto además en segundas pieles, distingue los grados de ascenso social logrados (Vega Centeno, 1991).

Sin embargo, este conjunto de hechos está acompañado por esfuerzos fallidos en torno a la generalización de la modernidad reflexiva y, por lo tanto, de los procesos de humanización que se hallan inscritos en ella. Un elemento muy importante de este hecho en los Andes bolivianos es la persistente calidad *manual* de la mayoría de los cuerpos emigrantes en la urbe, es decir, su absorción en actividades de la construcción, artesanal o comercial, en las que el *manipuleo* es la fuente de la energía laboral. En ese marco, aun cuando el emigrante haya subido en la escala de la completitud y, por esa vía, haya *adquirido cabeza*, en muchos casos, estando en la ciudad, su cuerpo volverá a *caer* en actividades manuales *no calificadas*, concepto con el que los trabajadores en esta región son identificados, al no haberse podido incorporar a procesos de disciplinamiento moderno y capitalista, típicamente fabriles.

Todo ello es testigo de la persistencia de un régimen preestatal significado corporalmente por el masivo uso de vestimenta colonial, especialmente visible entre las mujeres. En ese sentido, vale la pena detenerse en el siguiente paréntesis. La simbología que le atribuye a la vestimenta indígena urbana en los Andes bolivianos, que ocupa un escalón más alto que la indígena rural, rememora a la vestimenta de la feudalidad española (mantilla y falda de abundante tela, llamada “pollera”). Al respecto, todo parece indicar que esta simbología se habría “perpetuado” en la mujer indígena de la ciudad desde fines del siglo XIX, como señal de su incapacidad para insertarse en el espacio de la modernidad reflexiva; por consiguiente, como señal de su corporeidad manual y servil. Mientras tanto, las mujeres de la élite “blanca”, en vías de constituirse en funcionarias de la burocracia estatal y/o privada, en las esferas de la emergente actividad liberal de principios del siglo XX, lo hacían bajo corporeidades desenvueltas y modernas, acompañadas del pantalón o la falda de corte sastre (Barragán, 1992; Salazar, 1998; Medinaceli, 1989)⁹. Desde entonces, uno de los vínculos entre ambos tipos de mujeres se configuró alrededor del empleo doméstico: unas eran las que lo ejercían para que las otras puedan ejercer, a su vez, oficios con la cabeza. En el lenguaje cotidiano, eso lleva la nominación entre la mujer “de pollera” (la empleada) y la mujer “de vestido” (la señora), respectivamente.

9 Lo que incluía el uso del saco masculino, el consumo del cigarrillo en público y el cabello corto. A diferencia de ellas, las mujeres indígenas urbanas mantuvieron la trenza, la mantilla y la pollera de pliegues amplios, provenientes de la antigua sociedad cortesana europea.

Figura 1. Mujer "de pollera"



Figura 2. Mujer "de vestido"



En el transcurso del siglo XX, hasta el presente, la sociedad urbana ha hecho suya la asociación signo/significado en esos términos. Tanto así que las propias indígenas, al llamado de la movilidad social —ya no suya, sino la de sus hijos e hijas—, ponen a actuar una incesante laboriosidad a favor de la integración social de ambos; con ello se produce una peculiar y a veces amarga relación sociocultural entre las diferentes generaciones de una sola familia, en gran parte sustentadas también por la estigmatización de lo “indio” que esta vez sitúa la distinción barbarie/ civilización entre viejos y jóvenes (Salazar, 1999)¹⁰.

Entre las mujeres, el trabajo de las indígenas es fácilmente identificado en el tono rojizo de sus manos. De este signo tratan de sustraerse las más jóvenes, orientando sus perspectivas hacia el trabajo intelectual, como “señoritas”, por lo que se incorporan masivamente a las esferas de la educación moderna. Con esa disposición, algunas logran seguir el camino de la elevación, mientras que otras se “quedan”, especialmente cuando “pierden la cabeza” y se “desvían”, es decir, se enamoran y embarazan sin haber hecho los cálculos racionales necesarios para que su porvenir tenga un sentido distinto al de sus madres (Salazar y Barragán, 2005).

Figura 3. Madre "de pollera", hija "de vestido"



10 En el tenor de Marisol de la Cadena (1991), los viejos serían “más indios”.

Ahora bien, en los Andes bolivianos, el indígena que llega a un mayor estrato en el ascenso social edifica una cadena de desprecios en cuyo escalón más bajo se ubica el de la alta ruralidad, en algunas zonas reconocido como *lari* y al cual se asocian las nociones resignificadas de salvajismo, atributo de los y las habitantes de las alturas de quienes los más urbanos dicen que “no saben vestirse”, “no saben hablar” —porque se relacionan con códigos lingüísticos restringidos— y “no saben comportarse” (Salazar, 1998). Es así como en forma de matrices étnicas y culturales que tienden a un horizonte homogeneizador, la estratificación de clase se yergue para disociar la antigua unidad de la colectividad comunitaria, bajo los mismos conceptos de diferenciación corporal que produjo la colonización.

Figura 4. Mujeres "lari" de la serranía andina boliviana



En la urbe andina, en un polo se sitúa el cuerpo que denota mayor ausencia de modernidad y que está marcado por la *espalda*, emblema del *aparapita* (cargador) que suplanta medios de transporte en las ciudades, a las que llega provisional y temporalmente sin haber pasado por el proceso de *humanización*. Su presencia en las calles representa, pues, al *lari* o salvaje *extrañado* del espacio más ruralizado del territorio nacional, ajeno casi por completo a la racionalidad del mundo urbano, pero útil a su dinamismo comercial, justamente materializado

por las mujeres indígenas antes descritas, unas con mayor éxito que otras. El *aparapita* es el portador del “desentendimiento” lumpemproletario y, en esa condición, es devaluado por su torpeza corporal, por su incapacidad para interactuar en los formatos políticos, sociales y culturales de la sociedad urbana y moderna a la que, sin embargo, su capacidad física no normalizada le es fundamental¹¹.

Figura 5. "Aparapitas" en la ciudad de La Paz



Fotografías: José Lavayén y Donato Fernández.

En el otro frente están los cuerpos emigrantes que, si bien son eminentemente manuales, están señalados por el éxito material de su ascenso social. Convertidos en el soporte de una nueva burguesía, de carácter comercial, reflejan su incorporación a la esfera económica de la dominación con una vestimenta compuesta por la pollera y la manta de costoso valor monetario; a estas se agrega el uso del sombrero “borsalino” sugiriendo, con el envoltorio del cuerpo de “alta sociedad”, su capacidad para adquirir la segunda *piel*, ciertamente de origen feudal pero, en su caso, de gran lujo y ostentación¹². Entre ellas el cuerpo, engrosado por el bienestar, señala también una marca de

11 Sin embargo, si el *aparapita* simboliza el desarraigo, lo hace más aun el o la indígena que mendiga en la ciudad.

12 En el caso de las mujeres de la burguesía indígena, la utilización de la seda en sus mantas y polleras “lo dice todo”. Habrá que aclarar, además, que el uso del sombrero “borsalino” se generalizó desde la segunda década del siglo XX, cuando se produjo una importante importación del mismo sin éxito en su comercialización local. Las indígenas lo hicieron suyo desde entonces, pero con el correr de los años implicó también diferenciaciones en su acceso, según su calidad y costo.

distinción social, convergiendo con la histórica representación de la burguesía europea emergente en el siglo XVI y de la cual, tardíamente, esta parece ser casi un espejo¹³. Como aquella, la exhibición del poder económico se ritualiza en las festividades patronales, manifestación simbólica del espacio público emergente que rememora y contemporiza la cena anual del Príncipe, como el “lugar” donde informalmente se construye la dominación (Barragán, 2004)¹⁴.

Figura 6. Burguesía indígena de Los Andes



Fotografías: *La Fiesta*, periódico social.

Los dientes de oro y las caderas anchas con la que ondulan un desafiante andar sitúan a estas mujeres, las “cholas”, en la edificación de un nuevo sistema de exclusiones que involucra, como sujetos dominados, a mujeres de usanzas modernas¹⁵. En relación con estas, una señal de la pobreza material es el vestido de tela parca, con todas las

13 Algunas intelectuales en Bolivia, en afán de mostrar su adhesión a la causa indígena, utilizan estas polleras y mantillas sin considerar las connotaciones y significados que le son inherentes, según observamos en este artículo.

14 La festividad del Señor del Gran Poder, que incluye una entrada folclórica por el centro de La Paz, es la más importante celebración de la burguesía indígena urbana en los Andes bolivianos.

15 Entre las indígenas, tener cadera ancha es el signo de que una puede utilizar polleras que, al tener infinitos pliegues, son más pesadas. Si esto es así, queda clara la asociación entre los cuerpos bien alimentados de la burguesía indígena, en este caso femenina, y su “segunda piel”. Entre los hombres también lucen cuerpos gruesos, pero no se distinguen con tanta elocuencia vestimentas socialmente diferenciadas, a no ser con el uso del “terno”.

connotaciones que ello implica para la complejidad del orden social boliviano que también se reordena, según esta relación, entre mujeres que tienen éxito económico gracias a su trabajo manual y mujeres que están en un tren de empobrecimiento, a pesar de haber alcanzado grados importantes de educación¹⁶.

En ese marco, tiende a aclararse que la conversión del *homo comunitas* en *homo urbanitas* también pasa por el filtro de la objetividad económica del cálculo. Con esa base cuaja en la identidad burguesa emergente, de origen indígena, visos de sentimientos tanto pragmáticos como emocionales, sobre los que se configuran propuestas populistas que recogen la subjetividad del colonizado pero también su destreza en los intercambios mercantiles y la gestión de la pequeña empresa (Franco, 1990).

INDIOS CON CABEZA

Ahora bien, el otro filtro de aquella conversión se arrima al sendero de un nuevo anclaje, esta vez, en aras del *entendimiento* como arma de defensa contra el desarraigo cultural con el que el *homo comunitas*, al llegar a la ciudad, elabora razonamientos ideológicos (Simmel, 1998 [1903]). En estos casos, la educación parece activarse en una ruta contraria al extrañamiento, a fin de posibilitar la creación de un nuevo sentido del mundo, desde los *sistemas abstractos* instalados en la *cabeza*.

Concurren a este nuevo proceso los sujetos que salen del mundo comunitario con un atlas corporal dirigido por la racionalidad. Con ese mecanismo el cuerpo es movilizado hacia la otra escala de la humanización, emplazada en el conocimiento como articulador de nuevas formas de fe. A las mismas arriban los intelectuales indígenas, exponentes triunfantes de la movilidad social ilustrada y cuyo fruto es el individuo autorreflexivo, activado por la cultura de la “profesión” y de la “academia” que sustituye —en la modernidad— a los esquemas de titulación de la nobleza durante la feudalidad (Salazar y Barragán, 2005).

Todo ello induce a establecer que, como la piel (es decir, la “segunda piel”), la cabeza también es un elemento corporal dotado de valor mercantil. La una señala la distinción del éxito económico y, la otra, la distinción del éxito cultural. En los dos, su sentido apunta a la humanización de aquel ser monstruoso y bestial que después del largo camino de la colonización, apunta a convertirse en *gente*. Si esto es así, la humanización en la modernidad es un valor que se adquiere en el mercado capitalista, bajo el entendido —además— de que humanizarse sig-

16 O en su defecto, si son indígenas, polleras no de seda, sino de poliéster.

nifica poseer los hábitos culturales de la burguesía, lo que en relación con los indígenas lleva implícita la idea del *blanqueamiento*. Un nuevo corolario de este proceso es la adquisición de la lengua nacional, el castellano, cuyo uso da indicios de esta nueva forma de emancipación alcanzada por el indígena que “ya sabe hablar”, como sujeto activo de la vida económica, cultural y política moderna (Salazar M., 1995).

En alusión a ello, la llegada de un indígena, Víctor Hugo Cárdenas, a la Vicepresidencia de Bolivia hace algunos años era vista como la investidura del que *llega alto* porque “habla bien, sabe opinar, porque ha estudiado, porque es de cabeza” (Salazar, 1998). Se sostenía, así, la admiración por un sujeto que, siendo de origen indígena, había logrado escalar en el escenario de las relaciones dominantes de la modernidad y se había dotado, además, del prestigio y mérito del ser intelectual y académico. Estos significantes se retratan en su fachada identitaria, señal de su exitosa desenvoltura burguesa que resume la formación de su singularidad personal, desinhibida, relajada, franca y abierta, con preponderancia del espíritu objetivo y racional sobre el subjetivo y emocional (Simmel, 1998 [1903]¹⁷).

Figura 7. Víctor Hugo Cárdenas (2003)



Asumiendo explícitamente estas condiciones, el ex vicepresidente, importante auspiciante (*pasante*) de fiestas religiosas y patronales, cambió su apellido Choquehuanca por el de Cárdenas, desindianizando su identidad. Esa actitud es clara también en relación con la capacidad de elección del sujeto moderno, liberado de todas las formas de obediencia hacia las identidades naturalizadas a las que fue sometido hasta ahora, como si hubiera estado inexorablemente atado a ellas.

17 El exvicepresidente Cárdenas también es “pasante” (auspiciante) de las fiestas patronales antes mencionadas, y miembro de una de sus comparsas folclóricas más prestigiosa, denominada “Los Fanáticos del Gran Poder”.

En otras palabras, fructifican en él sentimientos igualitaristas que, en el caso del ex vicepresidente, suponen una relación de “tú a tú” con las élites de la burguesía tradicional y el sistema político, lograda, además, por el carácter cosmopolita del aludido, frecuentemente solicitado como consultor por la cooperación internacional.

Pero el horizonte sigue siendo más complejo aun, por ejemplo en relación con el derecho a la autonominación, ya no en los términos planteados de la desindianización, sino de la indianización. En ese sentido, intelectuales calificados de indígenas sustituyen sus nombres y apellidos castellanos por “originarios”, haciendo explícita su adhesión al mundo prehispánico. Ello no desmiente, sin embargo, la liberación de su subjetividad, en sentido individual y racional, asociada, además, al conocimiento y el costo de los formatos burocráticos que implica el cambiarse de nombre y apellido. Dicho esto, también resulta sugestivo el hecho de que la vestimenta de las mujeres indígenas adquiera otras connotaciones a las señaladas, observadas, por ejemplo, en aquellas que, habiendo logrado un estatus cultural expectable como licenciadas universitarias, adopten la pollera y la mantilla como señales resignificadas de la misma adhesión ideológica que se señaló anteriormente respecto de los nombres y apellidos.

Sin embargo, al mismo tiempo, no deja de ser inquietante el hecho de que estas mismas mujeres, al volver temporalmente a sus localidades agrarias, apelen al vestido de las “señoritas”, paradoja que solo se explica al establecerse la vigencia de los sistemas de control social comunitario, según los cuales las mujeres que estudian no “deben” llevar pollera ni mantilla, porque “ya tienen cabeza”. Si esto es así, parece ser que estas mujeres, intelectuales e indígenas, soportan todavía un grado limitado de emancipación individual, más aun cuando esta condición conlleva amargos complejos de inferioridad definidos socialmente por la persistencia de su ser u origen indio, más de los que pueden observarse en los hombres.

En todo caso, ello no supone sino un proceso que lleva implícita la extraordinaria recreación de “lo indio” en los Andes bolivianos, donde las interacciones sociales, enmarañadas en una modernidad no generalizada, responden a una profusa manipulación de signos y, por ende, de corporeidades que representan lo que cada entorno colectivo ha definido como propio y legítimo¹⁸.

18 Al respecto, habrá que recordar las controversias que trae consigo el hecho de que el primer presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, no use terno en sus presentaciones oficiales. Sin duda, no solo se trata de una postura ideológica respecto de los condicionantes significativos del orden social moderno, sino también de su propia incomodidad en función de la relación signo/significado que se ha señala-

PUEBLO DE HUMANOS

Como parte de los sistemas de conocimiento experto, en el horizonte de los intelectuales indígenas se han recreado nuevas formas o sistemas estandarizados de datar, es decir, de observar el tiempo al compás de su separación con el espacio. En ese camino, este desanclaje encalló en una nueva articulación o engranaje, al amparo de una reflexividad que, desde los sistemas abstractos, intenta aprehender el mundo bajo nuevas y coherentes estructuras de racionalidad. Dicho así, la reflexividad política se sumerge en la búsqueda de argumentos que intentan darle unidad y conexión a un nuevo proyecto de organización social, esta vez de fundamento étnico y autorreferencial que lleva implícita una apelación tardía a la nación como aspiración de la unificación burguesa, donde el uso reivindicativo de lo indio se interpone, nuevamente, como la metáfora del “alma” colectiva, tanto como lo hiciera con el proyecto nacionalista del Estado de 1952, pero esta vez desde los propios indígenas¹⁹.

Sobre esa base, se reconstruyó la “memoria indígena” como una “nueva forma de datar” (Giddens, 1994). Alrededor de esta se vienen articulando una serie de entretejidos arqueológicos, antropológicos, lingüísticos, políticos, geográficos, económicos y sociales sobre los cuales los intelectuales le dan forma a un proyecto étnico, arropado de elementos que ubican la pertenencia en los vínculos orgánicos “endógenos” y preestatales, fundamentados en la piel, la lengua y el territorio²⁰.

do anteriormente. En cambio, habrá que recordar también que cuando más de una treintena de diputados indígenas se posesionaron como representantes nacionales el año 2002, lo hicieron con vestimentas indígenas, ante la aclamación generalizada de la población, o también que en los últimos años se ha dado una clara muestra de apego a la identidad indígena desde la universidad, que ya ha institucionalizado una entrada folclórica en La Paz. Finalmente, como corolario, se destacan las desafiantes declaraciones del actual canciller boliviano David Choquehuanca contra los libros, como fuentes del “saber occidental” y diferentes, por lo tanto, a las del “saber indígena”; y, desde otro lado, la permanente alusión del vicepresidente García Linera a su biblioteca de más de 20.000 libros, posesión que lo distingue del resto de los políticos, constantemente llamados por él “ignorantes”.

19 Se llamó “Estado de 1952” a la versión local del Estado Social, atribuido de un enorme caudal de valoraciones nacionalistas en torno a lo boliviano, pero sustentado también por una relectura de la historia y la antropología vinculadas a lo indio, en tanto campesino.

20 El ex vicepresidente Cárdenas es uno de los ideólogos de esta postura y fundador del Movimiento Revolucionario Túpak Katari (MRTK). Este movimiento indígena, de carácter milenarista, se ha sostenido desde fines de los años setenta, pero con variantes de mayor o menor radicalidad en la esfera política boliviana, entre las que se incluye una facción del actual partido de gobierno, el Movimiento Al Socialismo (MAS). Su existencia trae a cuenta episodios de la lucha anticolonial, antes de la creación de la República boliviana.

Con esa mira, la conquista más importante del proceso de personalización o autoobjetivación política tiene lugar en la autonominación colectiva del indígena que se enuncia ya no bajo la sombra estigmatizante del concepto bárbaro de “indio”, sino a través de la forma enaltecida de las culturas locales prehispánicas. Concurren, así, un sinnúmero de voces que anuncian el retorno del *pueblo de humanos*, de la *gente*, de los *seres que se yerguen* o que *posan los pies sobre la tierra*, nociones que comparten todas las lenguas indígenas en relación con la cualidad de la civilización humana, sobre la base de la cual esta se autoidentificó en sus orígenes, dando el primer indicio de su propia conciencia diferenciadora de las demás especies.

En ese marco, las palabras *jaqi* (que dio origen al grupo *aimara*), *mapuche*, *konti*, *yagán*, *ava*, *ayoreo* y otras, proclaman a la *humanidad* en interacción complementada y recíproca con el entorno natural y cósmico; y, por ende, con su propia integridad corporal. Si esto es así, el devenir parece ser solo un legado del pasado que, además, a pesar de estar hoy retraído a los nacionalismos étnicos, anuncia el tiempo de la comunidad humana universal, fundada en las relaciones vivas del alma colectiva, donde todos los hombres y mujeres encuentran un lugar. Sugiere, pues, la configuración de un sentido cosmopolita del mundo, en la que se produce el reconocimiento y la confluencia de las diferencias no encarnadas ni corporeizadas, sino profundamente ambivalentes y enriquecidas mutuamente, pero atadas por la condición genérica de lo humano.

La devastación que trajo consigo la modernidad y el colonialismo tiene, contradictoriamente, una fuente de reconciliación en esta especie de “anticipación creativa”, utopía asociada al imaginario del “no-ser-aún” (Bloch, citado por Löwy, 2003), que se suma a la conciencia de sí, fruto del esforzado periplo de la individualidad con la que el mismo indígena tiende a lograr su emancipación y contribuir así a la construcción del porvenir. Paradójicamente, parece que solo así es posible el ejercicio de la diversidad. El desafío está en hacerlo desde aquella antigua corporeidad, en la que metafóricamente, tal como lo atestiguan los propios testimonios indígenas prehispánicos, la sabiduría estaba ubicada en el corazón, morada humana de la intuición y de la inteligencia, de la sensibilidad y del entendimiento (López Austin, 1989).

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict 1991 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Barragán, Rossana 1992 “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la Tercera República” en Arze, S.;

- Barragán, R.; Escobari, L. y Medinaceli, X. (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico* (La Paz: HISBOL/IFEA/SBH/ASUR).
- Barragán, Rossana 2004 “Desigualdades y jerarquías en las colectividades aymaras urbanas de la ciudad de La Paz” (La Paz: CIDES-UMSA / Embajada Real de los Países Bajos) inédito.
- Bartra, Roger 1992 *El salvaje en el espejo* (México, DF: Coordinación de Difusión Cultural, UNAM / Ediciones ERA).
- Baudrillard, Jean 1991 *Crítica de la economía política del signo* (México, DF: Siglo XXI Editores).
- Cadena, Marisol de la 1991 “Las mujeres son más indias”: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Estudios y Debates* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas).
- Del Valle de Siles, María Eugenia 1997 *Historia de la rebelión de Tupac Katari, 1780-1782* (La Paz: Ediciones Don Bosco).
- Dumont, Louis 1987 *Ensayos sobre el individualismo* (Madrid: Alianza Universidad).
- Eliade, Mircea 1985 *El mito del eterno retorno* (México, DF: Origen / Planeta).
- Elias, Norbert 1989a *El proceso de la civilización* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Elias, Norbert 1989b *Sobre el tiempo* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Franco, Carlos 1990 “Exploraciones en la otra modernidad. De la migración a la plebe urbana” en Urbano, Enrique (comp.) *Modernidad y utopía en los Andes* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas).
- Gellner, Ernest 1989 *Naciones y nacionalismo* (México DF: Alianza Editorial / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes).
- Giddens, Anthony 1994 *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Universidad).
- Lakoff, George y Johnson, Mark 1986 *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid: Ediciones Cátedra).
- Le Goff, Jaques 1992 “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media” en Feher, Michel et al. (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte tercera* (Madrid: Taurus).
- Leites, Edmundo 1990 *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna* (Madrid: Siglo XXI de España Editores).

- López Austin, Alfredo 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México, DF: UNAM).
- Löwy, Michael 2003 “¿Marxismo y religión: opio de los pueblos?” en curso virtual sobre “La Teoría Marxista hoy. Problemas y Perspectivas” (Buenos Aires: CLACSO).
- McLuhan, Marshall 1980 *La comprensión de los medios* (México, DF: Ediciones Diana).
- Medinaceli, Ximena 1989 *Alterando la rutina* (La Paz: CIDEM).
- Salazar M., Carlos 1995 *3 ensayos disidentes: El fin de “lo indio”. El tabú de la alfabetización bilingüe. Crítica a la Ley de Reforma Educativa* (La Paz: Empresa Editora “Urquizo”).
- Salazar, Cecilia 1998 “Modernidad y metáforas del cuerpo: mujeres aymaras en La Paz”. III Seminario Internacional Género y Subregión Andina (Cochabamba: Centro de Estudios Superiores de la Universidad Mayor de San Simón - CESU).
- Salazar, Cecilia 1999 *Mujeres alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad* (El Alto: Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”).
- Salazar, Cecilia y Barragán, Rossana 2005 *Acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela. Departamento de La Paz* (La Paz: Viceministerio de Educación Inicial, Primaria y Secundaria y Posgrado en Ciencias del Desarrollo - CIDES).
- Schmitt, Jean-Claude 1992 “La moral de los gestos” en Feher, Michel *et al.* (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte tercera* (Madrid: Taurus).
- Simmel, Georg 1998 (1903) “Las grandes urbes y la vida del espíritu” en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (Barcelona: Ediciones Península).
- Squicciarino, Nicola 1990 *El vestido habla. Signo e imagen* (Madrid: Cátedra).
- Todorov, Tzvetan 1991 *La conquista de América. El problema del otro* (México, DF: Siglo XXI Editores).
- Vega Centeno, Imelda 1991 “¿La felicidad para Felicitas? Ser mujer en un campamento minero” en *Socialismo y Participación* (Lima: CEDEP) N° 53.

Guillermo Delgado Parrado¹

**SUMA QAMAÑA – SUMAQ KAWSAY.
VIVIR EN SOCIONATURA***

A Xavier Albó, en amistad.

INTRODUCCIÓN

Siendo un tema pertinente a la producción del conocimiento, las luchas indígenas de hoy al reposicionar su propia contribución epistémica han provocado, en el mejor de los casos, la re-escritura de la Carta Magna de varios estados-nación de las Américas (y en otras áreas del mundo) para redefinirse y reflejarse en cuanto sociedades plurinacionales, aquello que se ha dado en llamar la necesaria coincidencia entre la nación *real* y la nación *legal*. En esta situación postnacional, el discurso (post)hegemónico-ideológico del mestizaje latinoamericano, que fue de “inclusión por exclusión” en relación a los pueblos indígenas (y otras minorías étnicas) deja de serlo en razón de su sesgo auto-

* Delgado Parrado, Guillermo 2013 “*Suma Qamaña – Sumaq Kawsay. Vivir en socio-natura*” en Varese, Stefano; Apffel, Frédérique-Marglin y Rummrigill, Roger (coords.) *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al Paradigma de la Regeneración* (Copenhague: IWGIA) pp. 83-100..

1 El autor agradece innumerables diálogos con Stefano Varese, James Clifford, John Brown Childs, Silvia Rivera Cusicanqui, Sonia Alvarez, Jai Sen, Rodolfo L. Meyer, Roxanne Dunbar-Ortiz y generaciones de estudiantes del Departamento de Antropología de UCSC. A Rafael Bautista le agradezco el haberme enviado sus textos recientes.

ritariamente homogeneizante. Tal ideología como expresión estatal ya no puede funcionar como un proceso o mecanismo aglutinante (Safa, 2009) de la nación-Estado aun cuando todo mestizaje, como afirma Raúl Prada Alcoreza, siempre haya dependido de un lugar específico; el mestizaje mexicano fue diferente al andino, al brasileño, al argentino, etcétera. Sin embargo, ese autoritarismo del mestizaje de arriba, se responde con una expresión de un mestizaje concreto-de abajo, un “ámbito *ch'ixi*” como sugiere la Colectivx Ch'ixi cuando habla de la constitución de subjetividades y prácticas descolonizadoras. Es más, ni siquiera el concepto totalizante del término “indio” “indígena”, o “indígenas” refleja la compleja variabilidad cultural de tales pueblos, naciones, organizaciones, colectividades, lenguajes y subjetividades². Entramos en consecuencia a un nuevo “tiempo de reconocimientos” (Tapia, 2002: 63-94), lo que James Clifford ha dado en llamar “la segunda vida del patrimonio, de la herencia” (2011) y de “las varias formas de entender lo indígena hoy, arguyendo que se necesita revisar las ideas de destino histórico y del devenir del tiempo, para poder dar cuenta de estas renovaciones culturales y movimientos sociales (2013: 8, traducción propia). En este artículo mi propósito es contextualizar y habitar algunos aspectos que se consideran fundantes en el mundo indígena respecto a su propia epistemología. Naturalmente, esta reconsideración tiene que ver con una crítica a la modernidad euro-antropocéntrica y una retoma de las perspectivas descolonizadoras que se debaten en América Latina.

A través de sus textos, las y los pensadores indígenas destacan epistemologías alternas llamadas también *Conocimientos Ecológicos Tradicionales*, ellos están siendo re-articulados para enfatizar una crítica sobre la falsa hegemonía de la modernidad autoritaria y eurocéntrica³. Al rescatar el término “ecológico”, naturalmente se enfatiza la cosmicentricidad como un aspecto fundante de ese episteme. Reconocer esas contribuciones, sin embargo, no es ni ha sido nada fácil. En el contexto de la globalización desde abajo (que disputa el nuevo carácter homogeneizante del globalitarismo) este tema de las episte-

2 Silvia Rivera Cusicanqui me facilitó el trabajo de la Colectivx Ch'ixi 2011 “Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia” (Tembladerani: Editorial Piedra Rota). Un diálogo extenso con Silvia privilegió el trabajo mancomunado de la Colectivx a la que pertenece y que se complementa con las ideas que aquí ofrezco. Salvando distancias, tengo la impresión que nos afecta un aire similar de preocupaciones y propuestas (Nueva York, marzo de 2014).

3 Los pueblos indígenas “están reclamando sistemáticamente por el respeto y la recuperación de [sus propias] formas de vida, porque la modernidad hasta ahora no ha demostrado que ella es superior a las nuestras” (Bautista, 2007: 251). Ver también el capítulo “Indigenous Epistemologies” en Varese 2006: 274-286.

mologías indígenas ya ha intervenido de varias maneras en el segundo decenio del siglo XXI: inspirando la insurgencia de los movimientos sociales indígenas que las rescataron; a través de los discursos centrados en la reontologización de la naturaleza (por ejemplo, el rescate del hilozoismo); en la emergencia de los propios intelectuales indígenas; y a través de las extensas contribuciones académicas (Gonzales, Machaca *et al.*, 2010) de instituciones no gubernamentales que las adoptan para hacerlas parte de sus estructuras e instrumentos legales. Entre estos logros están la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (septiembre, 2007) que poco a poco logrará, se espera, ser un documento legalmente vinculante, y el Artículo 169 de la OIT, que ya tiene ese carácter, además de las varias intervenciones declarativas y reuniones mundiales respecto a la conservación del medio ambiente, que no siempre escuchan ni consideran las críticas y propuestas de los movimientos indígenas. Sin embargo, la fuerza de la globalización también afecta a la estructura del Estado que, aunque firmante de acuerdos, vemos en la actualidad, posee la prerrogativa de desdeñar o desconocer la naturaleza del concepto “legalmente vinculante”. Esto, por ejemplo, es evidente en el no-cumplimiento de acuerdos, cuando el Estado opta por ignorar, marginar, sobrepasar, desconocer o tergiversar el contenido de los mismos, utilizando pretextos para evitarlos, o retrasar dichos acuerdos o estipulaciones.

PLAN Y PROPÓSITO

Me he propuesto en consecuencia, habitar cuatro temas a los que considero aportes del pensamiento indígena, y poseen un carácter ético, en cuanto re/centran, a través de las epistemologías indígenas, nuestra co/relación vital con la naturacultura, la sacionatura, el pluriverso, lo que con propósito crítico James C. Scott llama “los conocimientos vernaculares”. (Scott, 2012: 45-53) Le debemos a Frédérique Appffel Marglin (2012: 33) el habernos recordado una coincidencia histórica respecto a la subestimación del concepto de hilozoismo. Pues entre los siglos XV y XVII, de tanta coincidencia con la llamada “Conquista o encubrimiento de las Américas” el episteme de raíces cartesianas desplazó al hilozoismo al haberle restado afirmación histórica a la naturaleza viva, con una propuesta des-ontologizante. Pues el término ‘naturaleza viva’ se separa del mundo humano que privilegia, en consecuencia, la antropocentricidad y que castrándola cosifica a la naturaleza, ahora inerte y sin espíritu, disponible para su “dominio” o “control.” El término legalista “Terra Nullius” implica, precisamente, ese giro filológico de trágicas consecuencias. Tal dimensión se expresa en el concepto del “progreso unilineal” e infinito. Sin embargo, en estos cinco siglos, la profundización del ecocidio está íntimamente

ligada al calentamiento del planeta, al progreso y el desarrollo como exceso y como riesgo. Es decir, tanto progreso como desarrollo se han transformado en ecosis y entropía.

Ya que estamos situados en una posición específica, por cuanto todo conocimiento está situado (Haraway, 1991: 111; 193-196), este ensayo se referirá al *ambiente epistémico de lugar* del pensamiento quechua-andino que, sin esencializarlo, es la cultura cuyo *ethos* me influye como antropólogo y ensayista. Oliver-Smith ha observado que: “Las percepciones locales del medio ambiente generalmente se originan, tanto en la larga experiencia con y de ese medio ambiente, como en la relación de ese medio ambiente con lo sobrenatural. El conocimiento local del medio ambiente está basado tanto en la práctica extensa como en las estructuras cognoscitivas unidas al sistema de producción” (2010: 109 mi traducción). A través de estos años también he tenido la oportunidad de relacionarme con varias personas indígenas de varias partes del mundo y para todas ellas, sin excepción, la noción de *socionatura* resalta como una nueva comunalidad, es decir, aquello que el mundo indígena comparte en sus discursos, prácticas y ética: sus estructuras cognitivas. Afirma Stefano Varese: “Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad e identidad colectiva de cada pueblo indígena ha jugado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual y emocional con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto cósmico de la vida” (2008: 47). Este es un movimiento ecológico que restituye el aspecto cosmicéntrico o hilozoista del pluriverso, la *socionatura*, es decir, un proceso que se identifica con la noción de reontologización de la naturaleza. Las cuatro partes de este ensayo, inspiradas en el concepto quechua *Tawantin*, son: 1, la *socionatura*; 2, el *chaqueo amazónico*; 3, una reflexión sobre la *metamuerte*; y 4, el *Suma Qamaña o Sumaq Kawsay*.

Utilizaré la metáfora quechua del *Tawantin* que sugiere dos pares complementarios, pero también una visión cuatripartita de la *socionatura*. El *Tawantin* posee cuatro caminos: *Ayra* (hacer dos cosas simultáneas), *Ayni* (complemento, intercambio), *Tinku* (encuentro) y *Jach'a* (grandeza)⁴, y todos ellos pueden verse desde la perspectiva del *Yanantin*, es decir, dos mitades en torno a un *Taypi* (espacio de encuentro y despedida) donde los cuatro confluyen como opuestos y como complementarios; se juntan y departen. En ellos lo humano se

4 Ver Mamani, 1998. Ver también CAOI, Fernando Huanacuni Mamani, 2010.

adscribe claramente a la naturaleza reontologizada, a diferencia del pensamiento europeo que es antropocéntrico. En el concepto descolonizante de la *Pacha*, lo humano constituye un componente no-central de la totalidad cósmica.

LA SOCIONATURA

Desde la posicionalidad de la epistemología indígena, que reconoce la complementariedad de la *socionaturaleza* se desdice la separación cartesiana que fija o destaca lo humano o la humanidad como centralidad (lo antropocéntrico) respecto de lo ‘inerme’ constituido por la naturaleza. Al re-centrar la cosmicentricidad, se enfatiza el hecho de que la naturaleza orgánica —otrora inerte o transformada en “recurso”— comparte una noción amplia y variada de ontología con lo humano (y viceversa) siendo este ser más en la *socionaturaleza*, en tanto está viva, y porque lo humano, en vez de verse cual centro del cosmos, la *Pacha*, no está sino inmiscuido en ella⁵. Muchos/as han meditado sobre la centralidad de la Pacha (mundo, espacio, tiempo), un concepto que tiene correspondencias en todos los lenguajes indígenas de las Américas y entre pueblos que, a través del pluriverso, se consideran afines. Es más, como concepto, ya circula entre universitarios/as no-indígenas, quienes lo asumen porque nos hace pensar en la relativa importancia de lo humano frente a procesos ecológicos abiertamente entrópicos (léase ecocidio) que, presumiblemente, fueron resultado de la acumulación de siglos de abuso (también llamado ‘progreso’ o ‘desarrollo’) ejecutados por la presencia humana sobre la tierra, la *Pachamama*⁶.

Es importante recordar que las poblaciones indígenas de las Américas (y de otras partes del mundo) experimentaron una evidente recomposición demográfica desde mitad del siglo XX, habiendo alcanzado una vez más, el número que presumiblemente halló Colón hace cinco siglos. Esta recomposición demográfica, no obstante, no es comparable, al no estar acompañada de un *remembramiento* territorial del hábitat de los pueblos indígenas. La experiencia del *desmembramiento* indígena no fue solo demográfica, sino también ecológica y ontológica. Quizá en relación a este hecho, Arturo Escobar propone una ecología política anti-esencial, antropogénica,

5 *Pacha*: “concepto axial donde se expresa con toda su complejidad y riqueza arquetípica la concepción aymara y quechua del cosmos. *Pacha* deriva de la sílaba ‘Pa’ = dos, bi, dual, y ‘Cha’ = fuerza, energía en movimiento” (Medina, 2001: 138). Ver también: Thérèse Bouysson-Cassagne y Olivia Harris (1987: 11-59).

6 *Pachamama* es una de las formas o manifestaciones de la *Pacha*, pertenece al aquí-ahora, a las labores de cultivo y cuidado de la tierra.

evidenciada en las intervenciones humanas. Este desmembramiento ecológico se traduce en la consideración de una naturaleza “antieencial” pues, siguiendo el análisis de Escobar, existiría una traslapada naturaleza capitalista, una híbrida, una orgánica y una tecnonaturaleza (1999: 1-30).

Al transformar el concepto de la naturaleza orgánica *Pacha*, en *tierra*, naturaleza “inerme” o “recurso natural” capitalista que se puede subdividir o ampliar a gusto, también se provoca el *desmembramiento* de las sociedades indígenas. Puede decirse hoy que el privilegiar el pensamiento indígena alimenta el debate conceptual sobre la diferencia entre tierra y territorio, entre tierra y bosque, entre lo inerme y lo vivo. Aquí opto por no idealizar o esencializar la relación humano-naturaleza en el mundo indígena; más bien propongo reconocer que esa relación, para ese mundo, siempre se conceptualizó como *socionatura*, como *pluriverso*. Hoy el debate se plantea como una crítica al desarrollismo de corte industrial-occidental (la naturaleza capitalista) que, a través del modelo estatal colonialista, considera la instrumentalización de la naturaleza (orgánica) como infinitamente explotable con la intervención de la tecnología⁷. Al distinguir *tierra* de *territorio* se introduce una propuesta de conservación de la naturaleza orgánica, de la *Pacha*, que tiene su propia ontología. Las situaciones de enfrentamiento entre gobiernos y pueblos indígenas en este nuevo milenio (Varese, 2012: 158-174; Delgado Parrado, 2012: 177-204, Paz, 2012; Bautista, 2010), tienen que ver con la defensa integral del territorio orgánico indígena de estos pueblos y son luchas contra la “acumulación por desposesión” que articula David Harvey. Mientras que la tasación de la tierra produce una infinita mercantilización de ella, el concepto del territorio, del bosque en cuanto sistema de conservación en combinación con la ocupación humana, origina la mantención e integridad de la *Pacha* orgánica. Alexandre Surrallés sugiere que una “*antropología del territorio* tiene en cuenta el conjunto de las relaciones que un pueblo indígena establece con el entorno y, muy especialmente, su propia percepción, que puede distar mucho de la visión simplista de una superficie de tierra necesaria para la alimentación” (2009: 31, énfasis propio). Un ejemplo más reciente del concepto de Surrallés se comprueba en los estudios de Marilyn Cebolla Badie que, habiendo realizado un trabajo de campo entre los mbya (Reserva Yabotí, Misiones, Argentina) dice: “Es necesario considerar que la

7 “Alrededor de 20.000 especies de animales y plantas alrededor del mundo se consideran en alto riesgo de extinción. Si ese promedio de extinción continuara podríamos perder tres cuartas partes o más de las especies en los próximos siglos”. Ver Pearson, 2011 y 2012.

relación naturaleza-cultura en la concepción *mbya* está inmersa en un complejo sistema simbólico altamente equilibrado que para el neófito que se adentra en su cultura se presenta tan enmarañado como la selva misma” (2008: 295-296).

El tema es extenso porque la sobrepoblación incide en la conservación, y también porque los países del centro (o los centros) del sistema mundo insisten en una relación extractiva y depredadora para con los de las periferias (Tucker, 2007; Hidalgo, 2012: 8-9). Además es importante subrayar todo un proceso de mala distribución y de sobreconsumo en los países del norte, donde los alimentos no alcanzan a consumirse en su totalidad y se produce, en consecuencia, una gran cantidad de desechos alimentarios. En aquellos territorios colonizados, que son la mayoría, es importante reconocer que varios pueblos indígenas desplazados por procesos migratorios voluntarios e involuntarios (muchas veces inducidos por gobiernos, modelos extractivistas o impactos naturales que desplazan poblaciones enteras), también pueden considerarse como parte del problema y no como parte de la solución. Sin embargo, el antropólogo Stefano Varese distingue los conceptos de *bio-regiones*, *etno-regiones* (2006: 269), y *geo-etnias* (2008: 37-38), que aluden a las comunidades que no han sufrido tantos desplazamientos y que continúan co-habitando nichos ecológicos por varias generaciones. Piénsese en los *yanomami*, en los indígenas andinos, en los varios pueblos amazónicos llamados “poblaciones en aislamiento voluntario” o “poblaciones cerradas”, en las varias correlaciones entre indígenas amazónicos y campesinos, mixtecos, chatinos y amuzgos, los mayas y otros pueblos nativos mesoamericanos que, escapando de varias tragedias que rayan en el etnocidio y el ecocidio, para sobrevivir se asientan temporalmente en otros lugares (*mayas* en Florida, *mixtecos*, *triques* y *zapotecos* en California, *kichwas* en España, *aymaras* en Argentina).

El Estado-nación, y específicamente el modelo estatal-colonialista, en respuesta a las presiones de un mundo unilateralmente globalizado —el globalitarismo—, rico pero que ejerce una mala distribución de los bienes comunes y la riqueza, todavía ve en la demanda de los pueblos indígenas un obstáculo para la plena mercantilización y explotación de la “naturaleza”, lo que se esconde bajo el concepto del “desarrollo científico” capitalista. Es importante notar la crisis óptica del “progreso” y el “desarrollo” porque ambos sugieren un problema de exceso y riesgo, pero no lo perciben de esa manera (Blaser, 2010: 85-93) y si lo advierten, lo niegan o se lo transfieren a terceros (el caso de India o China). Desde esa perspectiva, todavía se piensa en el *progreso* como una propuesta cuyo *telos* de cambio unilinear e ideología moderna corresponden a la antropocentricidad, a sabiendas de que

esta ya se ha transformado en *exceso* y en *riesgo*. ¿Por qué exceso? Porque la ilimitada mercantilización y acumulación consumista del modelo de progreso de los países o áreas centrales del sistema-mundo carece de límite, ya es excesiva. ¿Por qué riesgo? Porque como planeta entramos en una fase de autodestrucción ecológica, ya se habla de “la sexta extinción masiva”, en razón de haber promovido el *progreso* y el *desarrollo* en cuanto políticas extractivistas y subvertoras de la naturaleza orgánica —piénsese en el petróleo, la minería, la deforestación, el envenenamiento químico de la tierra arable, la contaminación creciente de los océanos, el hacinamiento urbano o la ganadería extensiva. La antropología ecológica nos enseña el concepto del “drama fuera de escenario” (*off-stage drama*) provocado por la acción humana sobre la tierra, que no alcanza a visibilizar o anticipar las consecuencias de sus acciones, sino cuando ya es demasiado tarde. Las y los científicos llaman “drama fuera de escenario” a un conjunto de fenómenos: calentamiento global, deshielo de los polos, tsunamis, huracanes devastadores, sequías, sobreproducción de dióxido de carbono, deforestación, enfermedades globales, sobreurbanización, contaminación del medio ambiente, plantas nucleares, nubes tóxicas, represas gigantes, exploración petrolera, minería y monocultura química. El conocimiento indígena sugiere una noción más conservacionista de la naturaleza orgánica, desechando la mercantilización industrial y sin límite del territorio, especialmente aquella que raya en el desastre o riesgo no percibido en aras de generar ganancias a corto plazo⁸. No obstante, la humanidad apenas y a cuentagotas comienza a reconocer y entender el embate (Brown, 2013) que significa la contestación o reacción de la naturaleza (Hecht, 2010). En este contexto, la antropocentricidad ya puede considerarse una especie de error histórico impuesto por la eliminación del hilozoísmo, que acompaña la falsa centralidad del pensamiento eurocéntrico como modernidad hegemónica y fundante.

EL CHAQUEO AMAZÓNICO

Cuando el invierno llega por fin al ocaso de su período en los Andes suramericanos, una gran capa de denso humo sube y comienza a cubrir perezosamente, por unas semanas, el cielo de las ciudades de altura. Esa neblina, que es una gran nube de *smog* —palabra que se origina en la mezcla de las palabras sajonas *fog* y *smoke*— proviene nada menos que de la Amazonía, pulmón de la *Pachamama*.

Los habitantes de esas ciudades construidas a notable altitud, al percatarse de ese *smog*, miran al Este, es decir a ese espacio vital donde habita la gran serpiente mítica de dos cabezas, el Amazonas, y

8 Ver también Delgado Parrado, 1998: 183-218.

simplemente dicen: “—¡ah!, es el *chaqueo*”. Si uno no está iniciado en los vocabularios urbano-regionales de la América Latina donde una palabra expresa todo un hecho digno de relevancia, al escuchar la sentencia: “Es el *chaqueo*”, podría quedar en ayunas. Mientras tanto, la gran nube cubre de sepia el manto luminoso del día, paulatinamente, hora a hora, minuto a minuto. El sol lucha por imponerse, vanamente. En el clímax de la temporada de *chaqueo* —que según el educador Edgar Cadima G. puede alcanzar “a cerca de 5.000 puntos de fuego en el país” (2011: 3)— uno podría incluso observar que la nube no es solo un hecho furtivo de la naturaleza, pues desprende infinitesimales desperdicios que inofensivamente se mecen al aire. Quien hubiera observado en esas ciudades este hecho inducido por manos humanas notará que los pliegues del abrigo que lleva puesto para cubrirse del frío se han llenado repentinamente de milimétricos residuos de ceniza vegetal.

Al hablar de estos temas del calentamiento global, todo el movimiento del medio ambiente, paradójicamente menos pragmático y más preocupado en los países postindustriales —como lo atestigua la fracasada Reunión de Doha 2012— continúa luchando por la conservación de la Amazonía. Se conoce el *chaqueo* también como agricultura de tumba-roza-quema, puesto que para limpiar las hectáreas de bosque es preciso atizar los residuos de la estación agrícola previa. Tanto los campesinos asentados en la selva como los ganaderos y sojeros lo implementan para habilitar tierra “productiva”. El verbo “chaquear” proviene de la palabra tupí-guaraní “*chaco*” que quiere decir jardín o nicho para la agricultura. Y el *chaqueo* se produce debido a la simultánea quema de los chacos (que pueden llegar a ser miles de hectáreas). Ya que la estación del invierno suramericano llega a su fin en septiembre, el reloj natural de los ciclos les dice a los agricultores que es tiempo de preparar la tierra en barbecho. Así, en todos los *chacos* de la Amazonía, en el periodo en que la naturaleza primaveral anuncia el brote de las primeras hojas, el fin del invierno inspira a miles a limpiar la tierra de barbecho.

Todos los gobiernos que comparten el espacio amazónico lo consideran “vacío”, porque se ven con la responsabilidad de responder a una creciente presión demográfica. La Amazonía se transforma en solución: en lugar para la *colonización*, como única salida para los campesinos sin tierra. En el proceso, las poblaciones milenarias, mejor adaptadas a la vida en ese complejo y frágil econicho, sufren la incursión incontrolada de nuevos ocupantes, que son ganaderos y que ignoran los secretos del bosque amazónico (Hurtado *et al.*, 2001; Cortez Hurtado, 2012: 6). La ciencia ecológica también nos avisa que la ganadería es directa contribuyente al calentamiento del planeta.

Debido al gran proceso llamado de *colonización* de la Amazonía, ha sido en el siglo veinte cuando incontenibles migraciones de agricultores, muchos de ellos también indígenas —y no solo campesinos mestizos— empezaron a emplear sistemas no-sustentables de explotación de la tierra⁹. La diferencia fundamental entre el habitante de un pueblo indígena que se sustenta en la caza y recolección, y el campesino, es que este último adopta sistemas foráneos de explotación agrícola en sistemas ecológicos que tienen una lógica propia, la lógica del bosque. El *chaqueo*, en otras palabras, se transforma en un proceso incontrolable, utilizado indiscriminadamente por los nuevos colonos como estrategia agrícola válida (Glauser, 2011: 21-44). El problema se agrava con la presencia de ganaderos que poseen cientos de miles de hectáreas. En Bolivia, uno de los casos más insólitos es el de la familia de Roberto Barbero Paz, propietaria de 208.775,468 hectáreas; es decir, un país al interior de un país. ¿Cómo puede existir este hecho? (Radhuber, 2008: 156).

Los campesinos allegados encontrarán poco después de tres años que la tierra amazónica talada de bosque primario, posee una capa delgada de humus que —técnicamente hablando— se reproduce naturalmente, gracias a la enramada del bosque. Una vez talado ese bosque, el humus no tiene forma de reproducirse de por sí. El terreno clareado por campesinos se transforma en un oasis improductivo. ¿Quién puede utilizar ese terreno improductivo para la sobrevivencia humana? Nadie. ¿Cuál es la alternativa? Sin duda, el ganado vacuno, las empresas madereras, o la minería del oro —depredadores del medio ambiente por excelencia.

Se ha llegado a sostener la hipótesis de que, quienes recomendaron la “ocupación” de la Amazonía, lo hicieron a sabiendas de que los colonos pasajeros solo servirían para aclarar la tierra. Se esperaba —eventualmente— la presencia de ganaderos, haciendas, y *garimpeiros* —mineros del oro—. Ellos son los más gratificados. ¿Y los campesinos? Continúan trasladándose, clareando tierras, construyendo *chacos* improductivos que los ganaderos ahora compran a un bajo precio como “tierra abandonada”. A este proceso se ha llamado “comerse el Amazonas”. Es interesante que la metáfora vuelva a nosotros en forma geófaga, como si el Amazonas fuera una *delicatessen* atacada ahora por el hambre insaciable de humanos y ganado. Quizá la metáfora revele una intención final parecida al griego Kronos, el dios del Tiempo que se come a los hombres, pero esta vez es la transformación de la *Pacha* en hamburguesa, como observó alguna vez el antropólogo

9 Una observación paralela de este mismo fenómeno se puede leer en Michael Tausig, 2012: 22-23.

James Nations. En la distante imagen iconográfica que se tiene de este viejo Nuevo Mundo, el desconocimiento de las Américas hacia 1492 representaba a sus habitantes como antropófagos. Se cierra el círculo de las imágenes ahora, cinco siglos después, con una inversión simbólica, porque son precisamente humanos los que se comen al Amazonas (Denevan, 1989).

Para cerrar esta parte relatamos la siguiente historia que circula en la Amazonía en varias versiones, esta fue recolectada por el antropólogo David Price (1989: 7-8) mientras conducía su trabajo de campo entre los *ñambiqwara*:

La naturaleza había encargado a un cazador cuidar una cueva cuya entrada era misteriosa. El cazador solo podía silbar una vez al día, y de la cueva saldría el alimento del día. Un día, empero, el cazador tenía necesidad de ausentarse. Pidió a su tribu un sustituto. Antes de ausentarse, le explicó a su sustituto qué significaba cuidar la cueva, y le dio la clave para pedir el alimento del día. Quedó el amigo pensativo, tratando de entender las instrucciones para seguir las. El primer día silbó y salió un chanco de monte, una capibara. La tribu no tardó en darle caza. El segundo día silbó, y de la cueva salió un conejito de indias, y los cazadores se miraron consternados e insatisfechos. “Habrá que comer nueces” —dijo uno. El tercer día salió una culebrilla muy raquíta. Desilusionado por la diminuta presa el cazador volvió a silbar varias veces. Para sorpresa suya empezaron a escapar de la cueva todos los animales del bosque; ese día no pudo cazar a ninguno y no hubo comida. La caza se hizo muy difícil desde entonces. El cazador le dijo a su clan que era necesario clarear un *chaco*. Nació la necesidad de la agricultura temporal. El *chaco* empezó a echar el humo primordial en el momento en que la caza se hacía difícil. Los *ñambiqwara* aprendieron, desde entonces, a estar satisfechos con lo que la naturaleza les diera.

LA EXPERIENCIA DE LA METAMUERTE

En las Américas, de acuerdo a la etnología disponible, se sabe que las personas que tienen el don ejecutivo de la curación (tanto de humanos como de la naturaleza) poseen nombres propios porque han sido tocados por hechos astronómicos que señalan su iniciación: constituyen parte de la misma naturaleza como animal, como vegetal, como mineral, como muerte revertida. Las particularidades de esos nombres son concretas: *ipayé* o *pajé* entre los *guaraní*, *yatiris*, *layqas*, *jiliris*, entre los *aymaras*, *paqo*, *qapachaqëra* entre los *qhichwas*, *machi* entre los *mapuches*, *konsaha*, entre los *ebitoso*, *shiripiári* entre los *asháninka*, *neles* entre los *kuna*, *sukias* entre los *ngóbe*, *wayrokeriy* o *wamanok'eri* entre los *arakmbut*; *yutumis* entre los *cócama* de Nauta (área del Ucayali); *jayawú* entre los *weenhayek wichi* del Chaco boliviano. Y así en

el año 2013, un *maya* cuyo nombre es Pascal K'in Grueb simplemente reclama para sí el hecho de ser un "sanador" o un "intermediario", desechando de esta manera la palabra "chamán" que sugiere ser una palabra más, pero insiste "las palabras son palabras, a veces se las usa mal". Y este es el caso de la palabra "chamán", que en el contexto *maya* tiene una referencia histórica más rica por su cercana asociación con el *Chilam* (*Chi* = boca; *Lam* = hundirse en el horizonte) que se traduce como intérprete, profeta, medianero, intercesor (Marion, 1995: 71). En el Perú se llama *vegetalistas* a quienes se dedican a los rituales de regeneración vital, curando o recomendando la comunión con los poderes inherentes que poseen las diferentes hierbas medicinales. El término *ayahuasquero* deriva del nombre de ese preparado vegetal y designa a quienes tienen familiaridad biomédica con las plantas que lo componen. La experiencia simbólica del retorno desde la muerte (metamuerte) durante una sesión curativa podría ser una práctica común a todos ellos. Una etnografía más reciente, entre los *runa* de Ávila en el Ecuador, recoge el nombre de *tabacuyu* y el etnógrafo, para sorpresa mía, incurre otra vez en la generalización. Nos dice que la gente local reconoce a los "chamanes" con la palabra quichua *Tabacuyu* (Kohn, 2013: 157), palabra que designa al tabaco y el sufijo quichua "yuq" (= con), pero el texto homogeneiza su papel, evitando darnos una punto de vista más émico respecto al *tabacuyuq* mismo. Como se ve, al homogeneizarlos, el concepto "chamán" diluye aspectos particulares de estos especialistas de la curación mágica o de su transformación en animales, de su retorno de la muerte, de su capacidad de hablar con las plantas, o de su viaje a otros mundos.

El conocimiento indígena establece a través de las prácticas del curanderismo la restauración simbólica del nexo entre humanidad y naturaleza, una búsqueda y mantención teleológica de la simetría a través de la re-ontologización de la naturaleza que se llama también un proceso de *regeneración*. Su etiología se expresa en el desequilibrio o desfase entre humanidad y naturaleza, que se refleja en el malestar, el desajuste, y en la ruptura de las prácticas recíprocas. Es tarea del/a curandero/a ejecutar los rituales de restauración o restitución del equilibrio y de la simetría. En no pocas ocasiones, tal restauración aproxima al curandero a la muerte simbólica y su retorno a la vida desde los otros mundos de la muerte. En otras, el uso de sustancias psicotrópicas (en la Amazonía) coadyuva la tarea del curandero facilitando su "vuelo" hacia otras dimensiones, con el objeto de salvar al paciente, es decir, devolverle la salud balanceando la psiquis del individuo respecto de su habitar en el mundo, y haciéndolo consciente de sus deberes hacia otros (personas, comunidad, naturaleza) que incluye la relación con el cosmos (la *Pacha*). Según Stearman, los *Yuquí*

de la Amazonía boliviana dicen “*mano tuti ja yaí*” para expresar una muerte aparente o la pérdida del *yirú* o ánima (Stearman, 1989: 154). Es más, la ruptura o falta de esa relación de pertenencia a la *socionatura* sería la causa del malestar y la enfermedad, puesto que expresa una asimetría, un desequilibrio. Aparecida Vilaça sugiere que

los materiales amazónicos nos obligan a considerar como un punto de partida [multinaturalista, pluriversal] una noción extensa de lo humano: una noción que lo conforman una serie de seres, incluyendo varios tipos de animales [o plantas], el cual es sobretodo definido como una posición —un punto efímero de ventaja, el resultado parcial o momentáneo de un complejo juego de perspectivas—. (Vilaça, 2009: 133)

En las comunidades andinas que tienen consciencia de la *lak'aya* —el pueblo “abandonado” de los antepasados (aquello que la arqueología considera “ruinas” o bases para justificar el concepto nacional de “patrimonio cultural”)— es frecuente observar el hecho de que estas guardan los espíritus (*machulas*, *awichas*) que, al haber sido perturbados, deben ser apaciguados ritualmente ofreciendo *pagapus*, *akhulli*, *waqt'as* o *ch'allas*, es decir, ofrendas y libaciones a la *Pachamama*, que en su matriz retiene a estos antiguos *ajayus* y *machulas* capaces de provocar (o curar) graves enfermedades. Lo que se ve o considera abandonado es en realidad un aspecto de la memoria, que lucha por preservar el carácter vital de la naturaleza. Incluso hoy en día, en reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, antes de comenzar sus excavaciones, los arqueólogos solicitan la presencia de *paqos*, *yatiris* o *ch'amakanis* que puedan apaciguar a esas *wak'as*, *apus* y *machulas*, espíritus antiguos que habitan las ruinas de lo “abandonado” (Herrera, 2011: 81).

Entre los *guaraní* del Chaco boliviano, el *iyá* es el dueño de la naturaleza pero también su protector. Él sabe dónde están enterrados los muertos, los antepasados, que son guardianes del territorio que vigilan: *tëta* (espacio familiar); *koo* (donde están los *chacos* familiares y comunales), y *kaa*, el monte donde residen los abuelos o antepasados. “Los abuelos pueden estar en diferentes lugares y nosotros lo interpretamos a través de los sueños, por eso decimos que ahí está el alma, por eso es que las serranías, las quebradas, los montes tienen una interpretación espiritual en la cual produce una compañía porque nunca estamos solos en el monte y los animales que ahí están son para nosotros”. Los *guaraní* dicen: “no solo es la tierra donde vivimos nosotros sino que donde viven los antepasados, para nosotros no termina la vida” (Fernández e Illanes, 2010: 9-10). Entre los *mapuches* del lago Llew-Llew de Chile, Juana Paillalef Carinao nombra a los *newen* como

fuerzas naturales que viven en los espacios donde habitan los *mapuche*, no solo con los vivos, también con los que han departido, que existen desde tiempos inmemoriales (2011: 291).

Para los mineros andinos las *ch'allas* o libaciones de ofrenda a la *Pachamama* son actos rituales calendáricos. Es patente el hecho de que los trabajadores de interior mina están conscientes de la máxima falta que es violar a la *Pachamama*. En interior mina, tradicionalmente, se construye una imagen térrea de un personaje que aparenta ser un diablo y que los mineros consideran un protector y dador de los minerales. La mitología andina habla del *Tío o Supay* como una entidad andina, no necesariamente el diablo cristiano que apareció en el panteón andino con la llegada de los españoles, sino un dios andino que hace de mediador entre naturaleza y humanidad, entre lo foráneo y lo inevitablemente andino, entre la economía moral de reciprocidades y *tink'as* y el capitalismo, entre lo antropocéntrico y lo cosmocéntrico, entre el tiempo industrial y el tiempo natural, entre los mundos *janan* y los mundos *urin*. Este personaje representa una ontología cosmocéntrica y por ello recibe sustanciales libaciones de alcohol y coca; anualmente se le sacrifica una llama (*wilancha*) para asegurar que la sangre vertida por ella —y no la sangre humana— alimente a la mina. Es decir, hay conciencia de que la naturaleza viva está siendo violada, envenenada, destruida y de que quienes ejecutan esa destrucción, los mineros, pueden pagar con sus vidas. La *wilancha* reconstituiría y regeneraría la mina como naturaleza para que el *Tío o Supay*, una vez alimentado por los mineros, vuelva a regalar sus frutos, los minerales. Es una relación recíproca porque el castigo es la muerte, tanto humana como de la naturaleza. La minería es quizá uno de los actos más dañinos para la ecología, pues como consecuencia de la minería colonial del oro y la plata, subsisten en el ambiente residuos de mercurio en el polvo que aun se respira en áreas como Potosí o Huancavelica (Robins, 2011). Es un medio ambiente letal, la herencia colonial del ecocidio.

La *q'oya*, entre los mineros *quechuas* y *aymaras*, representa una mujer escogida, una *palla*. Es importante anotar que la palabra “*ispalla*” nombra también a una papa considerada deidad que se celebra en la estación reproductiva, es decir es papa (*llallawa, chuqi*) pero también es númen, la alimentamos y nos alimenta. Frédérique Apffel-Marglin narra un ritual reciente en su libro *Subversive Spiritualities* (2011: 122-125). Es más, en los Andes, decir *q'oya* es también decir mina, y la mayoría de las minas tienden a poseer nombres de mujeres. Las *q'oyas* eran también mujeres elegidas por el Inka cuya función era ofrecer tributos al sol y recibir su energía para la sociedad, lo complementariamente binario de una heliolatría estatal organizada. Resi-

duos de esos rituales heliolátrico y selénico quedan entre las prácticas culturales de los Andes, pues cada año en el calendario gregoriano que corresponde al carnaval, las bandas altiplánicas de música se juntan al alba para saludar al sol naciente del solsticio de verano; e igualmente, al llegar el solsticio de invierno se encienden fogatas simbólicas para atraer la energía solar, que en esa época se distancia de la tierra. Aun en comunidades aisladas, los eclipses de sol y luna, observables a simple vista, alientan a los habitantes andinos a gritar y hacer ruido de campanas y cascabeles para que el sol o la luna retornen a la normalidad de su implacable esplendor. Es interesante anotar, como dato comparativo, que entre los Lacandones de Chiapas, México, el *Ah K'in*, tiene la función de interpretar los sueños (Marion, 1995: 70), pero el mismo término designa al sol. El concepto de la *socionatura* significa todo ello. Es la conciencia humana de que su permanecer en la tierra tiene que ver con la misma salud del cosmos, ya no como antropocentricidad sino como algo que hace que la humanidad pertenezca a la tierra y no lo contrario.

EL CONCEPTO INDÍGENA DEL SUMA QAMAÑA, O EL VIVIR BIEN

Como consecuencia de la crisis mundial del medio ambiente y del capitalismo (el exceso, el necrocapitalismo, el capitalismo de usura), surgen tácticas de adaptación a la vulnerabilidad y precarización de la vida, que buscan la sustentabilidad y la reconstitución o re-membramiento. Los pueblos indígenas han presentado en diversas reuniones internacionales un discurso de crítica al in-finito desarrollismo de la naturaleza capitalista. *Suma Qamaña* o *Sumaq Kawsay*, en las lenguas andinas de hoy, puede traducirse como *vivir bien* o *buen vivir*. Ciertamente el concepto, que tiene origen en la lengua aymara, desafía la pobreza causada por décadas de desarrollismo, de progreso infinito (como exceso y riesgo) y ecocidio (Tucker, 2007), y se emitió cuando estos fenómenos aún no se percibían como *riesgo* o *exceso*. Notemos que aún hoy hay mucha gente que niega esta crisis ecológica. *Suma Qamaña* fue acuñado por Simón Yampara, intelectual aymara, quien dice: “Cuando hablamos de *Suma Qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de *Suma Qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *Suma Qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario” (2007: 118). El término ha sido estudiado y elaborado por Javier Medina (2001) un especialista en la cuestión andina, que lo rescató como epistemología y como ética cósmica. El concepto ha sido incorporado

en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), bajo el acápite Bases del Estado:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales y de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), *Suma Qamaña* (vivir bien), *ñande reko* (nuestro modo de ser), *teko [yeiko] kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal), *qhapaj ñan* (camino o vida noble)¹⁰. (Artículo 8.1)

Tiene algo de tipo *ideal*, pero ante todo es un concepto heurístico, que en la propuesta del filósofo mexicano Sergio Zermeño se asociaría a una suerte de *demodernización* (2005). Rafael Bautista, uno de sus máximo expositores, sugiere que ese concepto “aparece como un horizonte de referencia” y él mismo elabora su contenido cuando dice que: “El ‘vivir bien’ es el *horizonte* que el sujeto se propone como modo cualificado del vivir; lo bueno del vivir no es el vivir por el vivir sino la responsabilidad que involucra el vivir mismo” (2010: 69). De esta manera, adoptado por los movimientos sociales indígenas, es conceptualmente útil para repensar la relación humano/naturaleza, es decir la *socionatura* como certitud, especialmente en los lugares en los que se puede reterritorializar la viabilidad de este modelo y en otros donde los procesos de adaptación requieren de una nueva evaluación, pues la vulnerabilidad revela la precariedad societal, y la sustentabilidad necesita reconsiderarse para crear la reconstitución de dichas sociedades. A otro nivel y como propuesta anti-anropocéntrica, *Suma Qamaña* enfatiza el principio feminista de la *Pacha* y la economía comunitaria que privilegia la reciprocidad y el intercambio, la autonomía, la desmercantilización de la naturaleza y la descriminalización de los movimientos de resistencia.

Hay que reconocer que *Suma Qamaña* tiene detractores, que perciben en él una idealización. H. C. F. Mansilla sugiere: “es altamente probable que casi toda la población campesina y aborígen de las tierras altas [andinas] haya abandonado hace mucho tiempo las prácticas pro-ecológicas de sus antepasados y hoy se halle inmersa en la economía de mercado”. También dice que: “los habitantes selvícolas experimentan un proceso de diferenciación social: grupos importantes entre ellos abandonan su hábitat ancestral y se van a los centros urbanos. Son, por consiguiente, más proclives a vender sus derechos sobre los bosques —si los hubiere— o, por lo menos, a pactar con

10 Ver <<http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>>. “Yeiko”, de acuerdo a las investigaciones de Rafael S. Bautista expresaría la dimensión comunitaria del buen vivir (op. cit.).

los empresarios madereros y los colonizadores, y así dejan de lado las prácticas conservacionistas de sus mayores y la vida en armonía con la naturaleza” (Mansilla, 2012: 18). Naturalmente, Mansilla da cuenta de una realidad parcializada por el prejuicio urbano como si la naturaleza existiese solo en los bosques. Para él, el progreso modernizador no implica ni riesgo, ni exceso, en un país como Bolivia que muestra serios conflictos de marchas y contramarchas sobre precisamente cómo transformarse en un país de políticas sustentables y no solo extractivistas. Muchos/as analistas imparciales de este problema estiman que

el grueso de la expansión de las exportaciones agrícolas y la producción nacional reciente ha tendido, en general, a contribuir a la destrucción del medio ambiente bajo políticas neoliberales que predominaron entre 1985 y el 2008 [...] siendo la introducción de nuevos productos agrícolas junto a la infraestructura vial y la ganadería las fuerzas causantes más importantes de la deforestación tropical. (Zimmerer, 2011: 84)

La observación de Zimmerer se aplica a 31.5 millones de hectáreas en Beni, Pando y Santa Cruz, y corresponde a los monocultivos de soya y a la ganadería que usufructúan este 37% de la superficie nacional (Radhuber, 2008: 117; Hecht, 2010: 161-169).

La crítica de Mansilla niega el concepto de sacionatura, de las diversas ontologías de la cosmicentricidad y tozudamente se aferra a una teleología antropocéntrica, a la tajante separación entre naturaleza y cultura, a un vocabulario social darwinista (por ejemplo, “aborigen”, “selvícolas”), en suma, al progreso, pero sin revelar su carácter de exceso y riesgo. Esta perspectiva es difícil de desechar. Tiene variantes que nos llevan a entender el problema en otros espacios críticos. Reflexionando sobre un tema de Ramón Andrés nos dice Pablo Espinosa: “El formalismo moderno, cuyo punto de partida es la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, desautorizó el pensamiento de civilizaciones anteriores y arrebató del *pensar acústico* al ser humano” (énfasis propio). En esta filosofía, como se ve, la racionalidad y la objetividad se imponen en su doxa “dominar la naturaleza para gloria de Dios”; y ella sigue siendo una metáfora que lleva al suicidio colectivo y a la obliteración de esa naturaleza; su dominio es cuestionable y está muy ligado al concepto antropológico del “drama fuera del escenario”, a la entropía (Scott, 2012: 48-53)¹¹.

11 Los problemas no son solo de la tierra, sino también del mar. Sugiero la lectura del libro de Lisa-Ann Gershwin titulado: *Stung! On Jellyfish Blooms and the Futures of the Ocean* (Chicago: Chicago University Press, 2013). Gershwin estudia las medusas,

En respuesta, *Suma Qamaña* sugiere ser una contribución descolonizadora, por cuanto critica el consumismo individualista y la ciega acumulación capitalista, sobre todo cuando esta vive de la crisis al provocar la depredación ilimitada del bosque, o cuando sus políticas desarrollistas se transforman en *exceso* y *riesgo*, como ilustramos al comienzo de este artículo. Sin embargo, existen casos concretos como en la ciudad aymara de El Alto donde los mismos aymaras enfatizan el hecho de que *Suma Qamaña* a veces forma parte de los planes de desarrollo municipal, pero otras no. Notan además que “los dirigentes vecinales no se empoderan del paradigma del Vivir Bien [...] apuestan por la modernidad [...] algunos lo consideran algo atávico” (Condori, 2012: 4-5). No obstante, es cierto que este concepto del *Suma Qamaña* y sus equivalentes ya podría ser más tangible entre las poblaciones en aislamiento voluntario de la Amazonía, aunque el mundo *quechuaymara* ha logrado recentrar esta filosofía:

Para los *aymara* Tiempo y Espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de Pacha; por tanto, por razones cosmovisivas, como los físicos del siglo XX por razones cosmológicas, no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales [los accidentales] modernos. Los *aymara* por ello no pueden ser ni “desarrollistas” ni “progresistas” por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida. (Medina, 2001: 380)

Y esta distinción continúa creando y provocando debates y tensiones de distinto calibre en Bolivia, incluyendo una crítica a la postura eurocéntrica representada por H. C. F. Mansilla.

Sin embargo, estudios recientes sugieren que en América Latina hoy en día se encuentra un 15 por ciento de áreas protegidas del planeta (Zimmerer, 2011: 83); además, el concepto de personas o comunidades dependientes-del-bosque ilustra que se están dando cambios cualitativos en la ocupación humana de las selvas. Cronkleton y Taylor afirman:

Existen cambios dramáticos de los derechos de propiedades del bosque a favor de indígenas y población que depende del bosque. En América Latina al menos diez millones ocupan bosques... Las reformas a la tenencia de tierras de bosque reconocen derechos locales sobre

especie marina gelatinosa (sp. Cnidaria) que ella llama “ángel de la muerte” porque contribuye a la extinción de peces por hipoxia. Las anchoas, sardinas, atún y bonito se encuentran en la lista de peces en peligro de extinción. Súmese a esto la extinción de un 90% de peces grandes.

aproximadamente 270 millones de hectáreas que constituiría el 25 por ciento de los bosques tropicales y subtropicales de América Latina. (Cronkleton y Taylor, 2011: 220; Hecht, 2010)

Ciertamente, estos porcentajes comenzarían a demostrar que el concepto del *Suma Qamaña* o el *Sumaq Kawsaq* son restitutivos, conservacionistas, y adaptativos, tratan de bajar los síntomas de riesgo, incertidumbre y entropía y serían reconstitutivos del concepto de territorio (Zimmerer, 2012: 600-606). Paul Virilio hizo una observación importante:

La velocidad es relatividad y la relatividad es política. Explico: las sociedades antiguas tuvieron diversas y variadas crono-políticas: caléndricas, litúrgicas, naturales (las estaciones del año), feriados civiles y religiosos, profesionales, asociados a los ritmos de los campesinos y los artesanos. En el siglo XX descubrimos y usamos la instantaneidad ofrecida por la velocidad absoluta de las ondas [eléctricas, ópticas]: en este preciso momento la filosofía fue abandonada. (Virilio, 2012: 26)

Suma Qamaña comenzó siendo una idea retórica e idealista inspirada en una teleología cosmicéntrica y filosófica, pero pasó a ser parte del habitus cotidiano de mucha gente, lo que sin duda implica regenerar y descolonizar el comportamiento humano en su relación con la naturaleza orgánica¹². Es imprescindible definir, a partir de la participación de todos los bolivianos y los territorios subnacionales, si damos continuidad al desarrollo ¡*sos!*-temible que nos arrasa, o viramos hacia un modelo que concilie el crecimiento económico con la conservación de la naturaleza y la equidad social (justamente el concepto del Vivir Bien), en el cual podemos encontrar mejores ventajas y beneficios globales y locales como lo demuestran algunas experiencias comunitarias: agro-silvo-pastoreo intensivo (frente al extensivo de la colonización); turismo responsable; aprovechamiento forestal sostenible (maderable y no-maderable); servicios ecosistémicos (captura de carbono, aguas dulces, oxígeno, paisaje, diversidad biológica, suelos fértiles); aprovechamiento sostenible de la biodiversidad (fauna y flora), producción biológica de alimentos, ganadería intensiva y semi-extensiva, entre otros. (Araníbar, 2011: 10)

CONCLUSIÓN

Para concluir, en este ensayo discutí cuatro temas concomitantes, que se traslapan entre sí: la socionatura; el chaqueo amazónico; la me-

12 Silvia Rivera Cusicanqui acaba de contarme una bella experiencia de *regeneración* que complementa esta discusión y que ella y su grupo llaman “Lurawi, el hacer”, una crónica compuesta por doce miembros (comunicación personal, Nueva York, 28 de marzo, 2014). Ver el texto Lxs Colectiverxs, 2011-2012: 63-97.

tamuerte; y el *Suma Qamaña* o *Sumaq Kawsay*. Pensé útil compartir en este final una historia personal, familiar y comunitaria que hace alusión a los temas tocados. A pesar del constante movimiento vital al que me expongo, y como el nómada —verdadero sedentario en virtud de su pleno conocimiento del territorio— cada que puedo retorno a visitar una *Wak'a* antiquísima que se encuentra en un ramal de la cordillera andina. Una *Wak'a* es una deidad pétrea y protuberante, con la que estoy asociado; se llama la *Wak'a Kuntur* (o Cóndor). Es una pieza de granito y tiene características caprichosamente distinguidas que la asemejan a una escultura (eso es, si arrimamos una idea europea para explicar algo que emite una calidad estética y hierofánica) de una majestuosa y mitológica ave; en el fondo es una escultura natural, memoria de cómo los antiguos *inkas* adoptaban las formas estéticas que la naturaleza les ofrecía, pero sin que mano alguna las transformara. Su devenir en *wak'as* se debió a los innumerables rituales con que fueran ofrendadas desde hace siglos. Allí subo con otros a ofrecerle a la *Wak'a*, *q'oas* y *ch'alla* (Delgado Parrado, 1996; 1992; Apffel-Marglin, 2011: 157-166; Albó y Calla, 1996), ritos arqueológicos que animan su hilozoísmo. Tanto *aymaras* como *quechuas* llegan de distintos sitios a libar a esta *Wak'a*. Aparentemente, en la historia de mi familia, que reside en el área por varias generaciones, esta *Wak'a* es la que nos correspondería cuidar y celebrar como comunidad, como pueblo; retornar a libar a este lugar es un acto onomástico que repetimos ritualmente. Algunos la visitan una vez en la vida, otros anualmente. El propósito es alimentarla porque con ese acto onomástico se reconoce una *Wak'a* imbuida de fuerza vital que nos recuerda nuestra innegable asociación a una *Pacha* mucho más compleja, de la que nosotros nunca nos sentimos el centro. Quizá aquella, quiero pensar, sea una visita del ritual restaurativo y callado que, como práctica “cultural”, heredamos de nuestros mayores; y que ha sobrevivido en la implacable reiteración que los mismos humanos reconocemos en el simple acto de libar, de retribuir, de reciprocitar a esa Pachamama —el *espíritu del regalo* social del que habla Marcel Mauss—. Ese acto recíproco hacia la naturaleza quiere decir también que esa *Pachamama* acoge a varias generaciones de mineros cuyos *ajayus* habitan en su regazo. En fin, todo ello no es sino reconocer que lo humano no es lo más importante sino un punto entre tantos infinitos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó Xavier y Calla, Mildred 1996 “Santos y tierra, muertos, *wak'as* y chicha: La religión andino-cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba” en Schmelz, Bernd y Crumrine, N. Ross (eds.) *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los*

- Andes* (Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, Holos-Vert) pp. 187-216.
- Apffel-Marglin, Frédérique 2011 *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World* (Nueva York: Oxford University Press).
- Appell, George N. 1988 "Costing Social Change" en Dove, Michael (ed.) *The Real and Imagined Role of Culture in Development* (Honolulu: University of Hawaii Press).
- Bautista, Juan José 2007 *Crítica de la razón boliviana* (La Paz: Editorial Tercera Piel).
- Bautista, S. Rafael 2010a "¿Qué manifiesta la marcha indígena?" en *Rebelión.org*, 3 de julio. Disponible en <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=109006>>.
- Bautista, S. Rafael 2010b *Hacia una constitución del sentido significativo del "Vivir Bien"*. Reflexiones urgentes (La Paz: Rincón Editores / Misión).
- Bautista, S. Rafael 2013 "Del mito del desarrollo al horizonte del Suma Qamaña", trabajo presentado al XXXI Congreso Internacional de LASA (Washington, DC) 28 de mayo a 2 de junio.
- Blaser, Mario 2010 *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* (Durham: Duke University Press).
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia 1987 "Pacha: En torno al pensamiento aymara" en Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; Platt, Tristan y Cereceda, Verónica *Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino* (La Paz: Hisbol) pp. 11-59.
- Brown, Kate 2013 *Plutopia* (Londres: Oxford University Press).
- Cadima G., Edgar 2011 "Vivir bien... o vivir mejor" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 1ª quincena de octubre, p. 3.
- Cebolla Badie, Marilyn 2008 "Espacio, Territorio y Resistencia Simbólica en los Mbya-Guaraní de Misiones, Argentina" en Laviña, Javier y Orobitg, Gemma (coords.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas* (Barcelona: Publicacions y Edicions de la Universitat de Barcelona) pp. 289-309.
- Clifford, James 2011 "Repatriation and the Second Life of Heritage: Return of the Masks in Kodiak, Alaska" en *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, Vol. 35, N° 4, pp. 713-743.
- Clifford, James 2013 *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Condori, David Ali 2012 "Suma Qamaña: La utopía del 'vivir bien' en El Alto" en *Pukara* (La Paz) Vol. 76, Año 6, diciembre, pp. 4-5.

- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas y Huanacuni Mamani, Fernando 2010 “Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, política, estrategia y experiencia regionales” en *Civil Society Reflection Group on Global Development Perspectives* (Lima: CAOI). Disponible en <<https://www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien>>.
- Cortez Hurtado, Roger 2012 “El efecto mefloquina y la zona ciega del poder” en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 1ª quincena de mayo, p. 6.
- Cox Aranibar, Ricardo 2011 “¿Desarrollo sostenible, sos-temible, intangible?” en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 2ª quincena de noviembre, p. 10.
- Cronkleton, Peter y Leigh Taylor, Peter 2011 “Forest-Based Social Movements in Latin America” en Sikor, Thomas y Stahl, Johannes (eds.) *Forests and People. Property, Governance and Human Rights* (Nueva York: Earthscan) pp. 219-234.
- Delgado Parrado, Guillermo 1992 “Kuntur: Shrine of the Southern Andes” en *Journal of Latin American Lore*, Vol. 18, pp. 189-209.
- Delgado Parrado, Guillermo 1996 “Kuntur, Jamp’atu y la Boca de Katari. Los litos andinos como memoria de lo sacro” en *Lienzo, Revista de la Universidad de Lima* (Lima) Vol. 17, agosto, pp. 57-102.
- Delgado Parrado, Guillermo 1998 “El globalismo y los pueblos indios. La agresión benevolente de la biomedicina” en Valenzuela, José Manuel (ed.) *Procesos Culturales de Fin de Milenio* (Tijuana: CONACULTA / CCT).
- Delgado Parrado, Guillermo 2012 “Andean Indigeneity as Epistemic Dis/juncture of Globalization” en Delgado Parrado, Guillermo y Brown Childs, John (eds.) *Indigeneity: Collected Essays* (Santa Cruz: CA: New Pacific Press) pp. 177-203.
- Delgado, Freddy; Rist, Stefan y Escobar, César 2010 *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz. Implementar el vivir bien en la gestión boliviana* (La Paz: Plural Editores).
- Denevan, William 1989 “The Geography of Fragile Lands in Latin America” en Browder, John O. (ed.) *Fragile Lands of Latin America* (Boulder: Westview Press) pp. 11-24.
- Dobkins de Rios, Marlene 2006 “Mea Culpa: Drug Tourism and the Anthropologist’s Responsibility” en *Anthropology News*, Vol. 47, Nº 7, octubre.
- Dobkins de Rios, Marlene y Rumrill, Roger 2008 *A Hallucinogenic Tea Laced with Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States* (Westport, CT: Praeger Publishing) pp. 69-88.

- Escobar, Arturo 1999 "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology" en *Current Anthropology*, Vol. 40, N° 1, febrero, pp. 1-30. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/515799>>.
- Espinosa, Pablo 2013 "El luminoso mundo de lo oscuro" en *Revista de la Universidad de México*, Vol. 110, abril, pp. 104-106.
- Fernández, Karina y Illanes, Dante 2010 *En busca de la Tierra Sin Mal. Los derechos indígenas en territorios guaraní* (La Paz: PIEB / Plural).
- Fox, Margalit 2013 "Kongar-ol Ondar, a Master of a Vocal Art, Dies at 51" en *The New York Times*, domingo 4 de agosto, p. 20.
- Glauser, Benno 2011 "Being Indigenous: the concept of indigeneity, a conversation with two Ayoreo leaders" en Venkatesar, Sita y Hughes, Emma (eds.) *The Politics of Indigeneity. Dialogues and Reflections on Indigenous Activism* (Londres: Zed Books) pp. 21-44.
- Gonzales, Tirso y Machaca, Marcela *et al.* 2010 "Latin American Andean Indigenous Agriculturalists Challenge Current Transnational System of Science, Knowledge and Tecnology for Agriculture: From Exclusion to Inclusion" en Tauli-Corpuz, Victoria; Enkiwe-Abayao, Leah y De Chavez, Raymond (eds.) *Towards an Alternative Development Paradigm: Indigenous Peoples Self-Determined Development* (Baguio City, Philipines: Tebtebba Foundation) pp. 163-204.
- Gray, Andrew 1997 *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community* (Providence, RI: Berhahn Books) pp. 20-22.
- Gudynas, Eduardo 2009 "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución del Ecuador" en *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 32, pp. 34-46.
- Haraway, Donna 1991 *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (Nueva York: Routledge).
- Hecht, Susanna 2010 "The New Rurality: Globalization, peasants and the paradoxes of landscapes" en *Land Use Policy*, Vol. 27, N° 2, abril, pp. 161-169. Disponible en <www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0264837709000908>.
- Herrera, Alexander 2011 "Indigenous Archaeology... in Peru?" en Gnecco, Cristóbal y Ayala, Patricia (eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press) pp. 67-87.
- Hidalgo, Manuel 2012 "Luces y sombras del crecimiento extractivista sudamericano" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) Vol. 106, 1ª quincena de junio, pp. 8-9.

- Hurtado, Magdalena; Hill, Kim; Kaplan, Hillard y Lancaster, Jane 2001 “The Epidemiology of Infectious Diseases among South American Indians: A Call for Guidelines for Ethical Research” en *Current Anthropology*, Vol. 42, N° 3, p. 109. Disponible en <www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v42n3/013702/013702.text.html>.
- Kohn, Eduardo 2013 *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human* (Berkeley: University of California Press).
- López Austin, Alfredo 1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, pp. 87-117.
- Lxs Colectiverxs 2011-2012 “Lurawi, el hacer: Una experiencia anarco-ch’ixi” en *El Colectivo 2, Revista Estacional, Alternativa e Irreverente*, N° 5, pp. 63-97.
- Mamani, Cancio 1998 *Inkillkuna. Cuatro Caminos o Métodos* (La Paz: Chuquiawu Marka - Movimiento Cultural Qullana).
- Mansilla, H. C. F. 2012 “La concepción del buen vivir en la ideología gubernamental boliviana” en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 2ª quincena de febrero, p. 18.
- Marion, Marie-Odile 1995 “La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del “chamanismo” en el mundo maya” en Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel y Perrin, Michel (coords.) *Chamanismo en Latinoamérica* (México DF: Plaza y Valdés) pp. 65-84.
- Medina, Javier 2001 *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la vida* (La Paz: GTZ / Proyecto de Apoyo a la Gestión Participativa Municipal / Garza Azul).
- Medina, Javier 2006 *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial* (La Paz: Garza Azul).
- Oliver-Smith, Anthony 2010 *Defying Displacement. Grassroots Resistance and the Critique of Development* (Austin: University of Texas Press).
- Orlove, Ben *et al.* 2011 “Environmental Citizenship in Latin America. Climate, Intermediate Organizations and Political Subjects” en *Latin American Research Review*, Vol. 46, pp. 115-140.
- Paillalef Carinao, Juana 2011 “The Message of the Kuviche in the Llew-Llew” en Gnecco, Cristóbal y Ayala, Patricia (eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press) pp. 289-293.
- Paz, Sarela 2012 “La Marcha Indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur” en <www.bolivianstudies.org/revista/9.1/Index.html> acceso enero de 2013.

- Pearson, Richard G. 2011 *Driven to Extinction. The Impact of Climate Change on Biodiversity* (Nueva York: Sterling).
- Pearson, Richard G. 2012 "Are We in the Midst of a Sixth Mass Extinction?" en *The New York Times*, 3 de junio, p. 5.
- Price, David 1989 *Before the Bulldozer. The Nambiquara Indians and the World Bank* (Cabin John, MD: Seven Lock Press).
- Radhuber, Isabella Margerita 2008 *El poder de la tierra. El discurso agrario en Bolivia: un análisis de las ideas sociales, políticas, económicas y de las relaciones de poder* (La Paz: Plural).
- Robins, Nicholas A. 2011 *Mercury, Mining, and Empire: The Human and Ecological Cost of Colonial Silver Mining in the Andes* (Bloomington: Indiana University Press).
- Safa, Helen 2005 "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America" en *Critique of Anthropology*, Vol. 25, N° 3, pp. 307-330. Disponible en <<http://coa.sagepub.com/content/25/03/307>>.
- Salgado, Francisco 2011 "Sumaq Kawsay: The Birth of a Nation?" en *Cadernos EBAPE.BR*, 8.2. Disponible en <www.ebape.fgv.br/cadernosebape>.
- Schaedel, Richard P. 1992 "The Archaeology of the Spanish Colonial Experience in South America" en *Antiquity*, Vol. 66, marzo, pp. 217-242.
- Scott, James C. 2012 *Two Cheers for Anarchism. Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play* (Princeton: Princeton University Press) pp. 45-53.
- Stearman, Allyn McLean 1989 *Yuquí. Forest Nomads in a Changing World* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston).
- Surrallés, Alexandre 2009 "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo" en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Vol. 38, N° 1, pp. 29-45.
- Sutler Cohen, Sara C. 2006 "(Dis)locating Spiritual Knowledge: Embodied Ideologies, Social Landscapes, and the Power of the Neoshamanic Other" en Jolivétte, Andrew (ed.) *Cultural Representations in Native America* (Lanham, MD: Altamira Press) pp. 43-60.
- Tapia, Luis 2002 *La velocidad del pluralismo* (La Paz: La Muela del Diablo).
- Taussig, Michael 2012 *Beauty and the Beast* (Chicago: Chicago University Press).

- Tucker, Richard P. 2007 *Insatiable Appetite. The United States and Ecological Degradation of the Tropical World* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers).
- Varese, Stefano 2006 *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement of Latin America* (Copenhagen: IWGIA).
- Varese, Stefano 2008 “Territorio, tierra y recursos” en Laviña, Javier y Orobitg, Gemma (coords.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas* (Barcelona: Publicacions y Edicions de la Universitat de Barcelona) pp. 31-61.
- Varese, Stefano 2012 “Genocide by Plunder: Indigenous Peoples of Peru’s Amazonia Confront Neoliberalism” en Delgado Parrado, Guillermo y Brown Childs, John (eds.) *Indigeneity Collected Essays* (Santa Cruz: New Pacific Press) pp. 158-174.
- Vilaça, Aparecida 2009 “Bodies in Perspective: A Critique of the Embodiment Paradigm from the Point of View of Amazonian Ethnography” en Lambert, Helen y McDonald, Maryon (eds.) *Social Bodies* (Nueva York: Berghahn Books) pp. 129-147.
- Virilio, Paul 2012 *The Administration of Fear* (Los Ángeles: Semiotext[e]).
- Walsh, Catherine 2010 “Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements” en *Development*, Vol. 53, N° 1, pp. 15-21.
- Wright, Pablo C. 1995 “Crónicas de un encuentro shamánico: Alejandro, el ‘silbador’ y el antropólogo” en Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel y Perrin, Michel (coords.) *Chamanismo en Latinoamérica* (México DF: Plaza y Valdés) pp. 167-186.
- Yampara, Simón 2007 “Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento” en *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios Internacionales* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia) pp. 115-119.
- Zermeño, Sergio 2005 *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y la exclusión de nuestros días* (México DF: Editorial Océano).
- Zimmerer, Karl S. 2011 “Conservation Booms with Agricultural Growth? Sustainability and Shifting Environmental Governance in Latin America, 1985-2008 (México, Costa Rica, Brazil, Peru, Bolivia)” en *Latin American Research Review*, Vol. 46, pp. 82-114.
- Zimmerer, Karl S. 2012 “The Indigenous Andean Concept of *Kawsay*, the Politics of Knowledge and Development, and the Borderlands of Environmental Sustainability in Latin America” en *PMLA, Publication of the Modern Language Association of America*, Vol. 127, N° 3, mayo, pp. 600-606.

Zulema Lehm Ardaya

EL MOVIMIENTO DE BÚSQUEDA DE LA LOMA SANTA*

LAS FUENTES QUE HEMOS PODIDO consultar, en relación al período previo al auge de la goma, coinciden en señalar que “las fugas de los mojeños al monte” constituyeron el aspecto más preocupante para misioneros y administradores coloniales y republicanos. Estas “fugas al monte” implicaban el retorno de los indígenas a los parajes que habitaban antes de la reducción y a sus antiguas formas de vida.

En un trabajo anterior (Lehm, 1991a) demostramos que el movimiento milenarista de Búsqueda de la Loma Santa conduce a un proceso de reocupación de los espacios que en el período pre-colonial habitaban los mojeños. Esto fue visualizado a través de la ubicación cartográfica de las parcialidades Mojas pre-coloniales, de las rutas que siguieron las migraciones milenaristas y de los asentamientos emergentes del movimiento de Búsqueda de la Loma Santa, la superposición de la ubicación de las parcialidades mojas pre-coloniales con los asentamientos actuales permite descubrir importantes coincidencias.

Si lo anterior se logra a través del análisis de la dinámica general de las migraciones milenaristas, el estudio detallado sobre el acceso a

* Lehm Ardaya, Zulema 1999 “El movimiento de búsqueda de la Loma Santa” en *De la Loma Santa a la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* (Santa Cruz / Beni: APCOB / CIDDEBENNI) pp. 46-98.

ecosistemas y el uso de recursos por una comunidad de buscadores de Loma Santa nos permitió constatar que: el movimiento de la población a través de las migraciones milenaristas implica un acceso a una diversidad de ecosistemas y al mismo tiempo la rotación de las áreas agrícolas, de caza, de pesca y de recolección, elementos que caracterizaban al sistema de uso de los recursos en el período inmediatamente anterior a la reducción.

Esta aproximación nos permite constatar también un retorno a los modelos adaptativos a la fragilidad ecológica del medio a pesar de haber sido los mojeños sometidos al proceso de la reducción que suponía un uso más intensivo de los recursos naturales. Esto se puede constatar en el modo cómo se realizan las principales actividades económicas... el sistema indígena requiere de amplios espacios para poder desarrollarse sobre la base de un sistema de uso sostenible de los recursos. (Lehm, 1991a: 132)

Por otra parte las fuentes, que dan cuenta de las características pre-coloniales y del período reduccional entre los mojeños, no informan de la existencia de movimientos milenaristas previos al auge del caucho. Esta ausencia llama la atención ya que algunos de los misioneros y viajeros que tuvieron contacto con los Mojos estuvieron previamente con los guaraníes, de quienes se tienen relaciones muy tempranas, desde el siglo XVI, acerca de sus migraciones en busca de la Tierra sin Mal (Métraux, 1973; Clastres, 1975; Shapiro, 1987). Resultaría, por ello, incomprensible que de haber existido movimientos similares entre los mojeños, los misioneros no los hubieran registrado.

Sin embargo, en el período anterior al auge del caucho, sobre la base de elementos fundamentales de la religión mojeña pre-colonial, se articularon elementos del mesianismo cristiano y de la cultura guaraní, dando lugar a una ideología milenarista propiamente mojeña. El argumento de una ideología milenarista pre-existente al auge del caucho se refuerza a través de los estudios realizados entre otros grupos arawac del continente como los Amuesha del Perú (Santos, 1992; Zarzar, 1989) y los arawac del Río Negro: entre Colombia, Venezuela y Brasil (Wright y Hill, 1985), entre quienes también se han presentado movimientos milenaristas al igual que entre los mojeños. De esta manera, se puede constatar una predisposición de los pueblos de origen arawac hacia el pensamiento milenarista y/o mesiánico.

El contenido milenarista de la cultura mojeña, se hace más evidente con el proceso post-reduccional. Al relatarnos la realización de la Semana Santa y las flagelaciones con que dicho evento era conmemorado por los mojeños, D'Orbigny (1946 [1832]) nos da un indicio de tal contenido: se presenta la penitencia como un medio de salva-

ción, al mismo tiempo que, simbólicamente, el penitente encarna la figura del mesías al infringirse castigos similares a los que según la Biblia sufrió Cristo para salvar a los hombres.

Estos elementos nos sugieren la existencia de una ideología milenarista en la cultura mojeña, sin embargo, es recién a partir de 1887 que las fuentes orales y escritas coinciden en que el alejamiento de los mojeños de los ex-centros reduccionales, o “el retorno a sus parajes de antaño” como consecuencia de la ruptura del “pacto reduccional”, se realizó bajo la modalidad de un movimiento social de carácter milenarista. Al respecto, Stefano Varese (1975) propone diferenciar entre “ideología milenarista” y “movimiento milenarista” en los siguientes términos:

Una conceptualización milenarista o mesiánica es esencialmente una explicación cosmológica que se adapta a las nuevas circunstancias de contacto del grupo tribal con la sociedad nacional... (Varese, 1975: 45)

En tanto que:

El término movimiento alude a acciones más que a posturas ideológicas, a actos más que a potencialidades, induce a una percepción de estos fenómenos en términos de una dinámica que se debería traducir en actividades organizativas de resistencia y rituales de una duración histórica delimitada. (Varese, 1975: 45)

De estos elementos surgen algunas cuestiones fundamentales: ¿cómo se da el tránsito de la ideología milenarista al movimiento social milenarista entre los mojeños? y ¿cómo es que este movimiento se reproduce? Cohn (1985) y Pereira de Queiroz (1978) coinciden en dar un lugar preeminente a las condiciones socioeconómicas en la emergencia de los movimientos milenaristas, otorgando una menor importancia a las condiciones ideológicas y sus potencialidades. Por su parte, Stefano Varese (1973: 80), al referirse al movimiento de Santos Atahualpa señala que este movimiento milenarista se debió más a razones de opresión cultural y religiosa, que a causas socioeconómicas, criterio que es observado por Santos (1992), quien establece los vínculos de la población indígena de la selva central peruana con la economía colonial.

En relación a este debate nos proponemos establecer la función que cumplen las condiciones socioeconómicas en la emergencia del movimiento milenarista de la Búsqueda de la Loma Santa, actuando como catalizadoras sobre una ideología con alta potencialidad reproductiva como es la milenarista y facilitan de esta manera, el tránsito de la ideología al movimiento social.

Al mismo tiempo, los aspectos hasta aquí planteados nos remiten a otras cuestiones que tienen implicaciones importantes. Una de ellas se refiere al carácter del movimiento milenarista de Búsqueda de la Loma Santa. En este sentido, las migraciones milenaristas guaraníes han provocado un debate que no deja de ser relevante para el caso de los Mojos, pues si estas migraciones guaraníes tienen un origen pre-colonial como parecen indicar las evidencias, puede concluirse con Metráux (1973) y H. Clastres (1975), que los movimientos guaraníes

difieren de la mayoría de los que conocemos por su carácter puramente indígena. Se atribuyen mitos tribales y, al menos en apariencia, no deben nada a la cultura europea. La colonización no influye en ellos más que en la medida en que, por los sufrimientos que inflige a los indios, exacerba su deseo de evadirse hacia un mundo de reposo eterno e inmortalidad. (Metráux, 1973: 5)

La afirmación de Metráux tiene importancia en dos sentidos, en primer lugar en referencia a la influencia del cristianismo que, generalmente, se ha atribuido a los movimientos milenaristas de las sociedades indígenas. En segundo lugar porque ello tiene que ver con la definición del carácter de estos movimientos en relación con la sociedad colonial y republicana. Respecto a esto último, Brown (1972) pone en cuestión el uso acrítico de la noción de “resistencia” frente al colonialismo y neocolonialismo, al tratar los movimientos mesiánicos o milenaristas de las sociedades indias, puesto que viene a oscurecer —según él— las tensiones internas de estas sociedades, las cuales, independientemente del hecho colonial, pueden suscitar y de hecho suscitan movimientos de este orden.

Por otra parte, Wright y Hill (1985) al analizar un movimiento milenarista de los Tukano y Arawacs en el alto Río Negro entre 1857-1884, época del caucho, observan cómo este movimiento se constituye en “una estrategia de resistencia al dominio colonial”, basándose en creencias tanto de origen arawak —ayunos, signos de conversión chamánica y mitos de la destrucción y renovación del mundo— como de origen cristiano (Wright y Hill, 1985: 32).

Retomando también este debate, intentaremos demostrar que el movimiento de la Búsqueda de la Loma Santa responde tanto a las relaciones externas como internas de la sociedad mojeña.

LAS CONDICIONES SOCIOECONÓMICAS DURANTE EL AUGE DE LA GOMA

Como se ha señalado, hacia mediados del siglo XIX, en el nuevo departamento del Beni se producía una paulatina apertura comercial

que trajo consigo el establecimiento de algunos mestizos y criollos, principalmente en los centros ex-reduccionales y, progresivamente, la creación de establecimientos agro-ganaderos en sus inmediaciones.

Con la creación de estos establecimientos se originó una creciente demanda de la fuerza de trabajo indígena. Frente a la escasez de fuerza de trabajo disponible, pues los indígenas mantenían sus propios “chacos” (áreas agrícolas para la producción de bienes de consumo), surgió una modalidad denominada “el concierto”: los propietarios agro-ganaderos proporcionaban un adelanto en mercancías y/o dinero a cambio de que el indígena se comprometiera a trabajar exclusivamente para el propietario que otorgaba el adelanto (Vaca Díez, 1989: 27).

La apertura comercial de la provincia implicaba aun mayores presiones sobre la fuerza de trabajo indígena, pues si bien el decreto de 1842 de Creación del departamento había declarado libre a la población indígena, también establecía la obligación de pagar a la Prefectura del departamento la “Contribución Directa de Capitación”. Esta consistía en “dos pesos al año en dinero o en especie” para aquellos que poseían solares urbanos y/o predios rurales y un peso para aquellos que “no tuviesen asignación de tierras”. Además, se liberaba a las mujeres de todo trabajo¹ y de los servicios personales forzados en favor del Estado (Decreto de Creación del Departamento del Beni, en Limpías, 1942: 3-4). Sin embargo, los hombres indígenas seguían siendo crecientemente demandados como remeros y tripulantes de embarcaciones, para el transporte de mercancías y de viajeros:

Muy difícilmente se consiguen remeros del Beni, únicos que hacen la navegación actual del Madera y solo se enganchan obligados por las autoridades... (Keller, 1870: 57)

Entre tanto, hacia 1870, la explotación de la goma todavía se limitaba a algunas zonas muy focalizadas en el alto río Beni, el Madera y el bajo Mamoré. A partir de 1880, cuando se descubre la confluencia del río Beni en el Mamoré y se hace expedita la ruta Reyes-Madera-Amazonas, la actividad gomera se expande hacia el Norte, cobrando gran impulso. Con ello se generalizó el sistema de “enganche” de la mano de obra indígena, ya no solamente en el Beni, sino también en Santa Cruz.

El sistema funcionaba de la siguiente manera: las casas comerciales, como la Casa Suárez Hnos., proporcionaban los anticipos en di-

¹ Esto cobra relevancia si se considera que eran mayormente las mujeres quienes trabajaban en los telares que desde 1789 habían sido declarados propiedad del Estado.

nero, víveres y mercancías a “los enganchadores”, “sin más garantía que la firma” (Limpias, 1942: 211). Estos se desplazaban a los pueblos indígenas, para a su vez entregar los adelantos y luego trasladar a los indígenas hacia los gomales. Uno de los mecanismos más frecuentemente utilizados era el establecimiento de redes clientelares y pagos en dinero y/o especie a las autoridades indígenas, a los cabildantes, quienes a su vez debían cubrir el cupo demandado de brazos (Antelo, 1887).

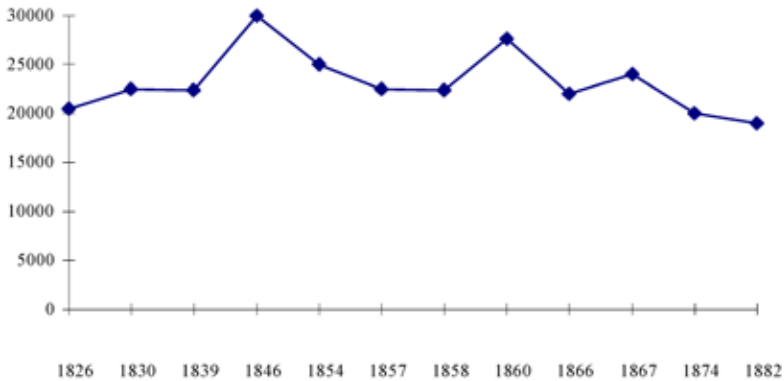
En un principio, los “enganches” para la explotación gomera chocaron con los intereses estatales, pues era la contribución de los nativos la que sostenía el erario departamental. En 1871, la Prefectura emitió un reglamento que prescribía la “fianza” (depósito en dinero que pretendía garantizar el retorno de los indígenas) de 10 pesos por cada mojeño que se interne al Madera y se prohibía el enganche de indígenas de Trinidad porque eran indispensables para el trabajo de vialidad (Limpias, 1942: 200).

Años más tarde, hacia 1893, las autoridades departamentales se encontraban comprometidas en los “enganches” de fuerza de trabajo para los caucheros del norte del Beni y del Brasil, utilizando para ello a los soldados de la guarnición acantonada en Trinidad (Informe del Fiscal del Partido del Beni. Citado en Limpias, 1942: 277). Como resultado de los enganches sobrevino una drástica reducción de la población indígena contribuyente y la crisis del erario departamental:

El ramo contribucional, único ingreso efectivo del Tesoro del Beni, estaba en decadencia. Por miles se podían sumar los indígenas que abandonaban el campanario, rumbo al Madera y eran centenares los que no habían tornado jamás a sus pagos. (Limpias, 1942: 208)

Los caucheros, gracias a su creciente poder económico, irían subyugando poco a poco a las autoridades estatales locales y luego copando esferas de poder nacional (Antonio Vaca Díez llegó a ser legislador por el departamento del Beni). A ello coadyuvaba la creciente importancia de las recaudaciones fiscales de las aduanas del norte, haciendo que la contribución indígena perdiera la importancia vital que había tenido en los primeros años de vida del departamento.

Con la presencia de mestizos y criollos en la región y su creciente poder económico fueron constituyéndose relaciones de poder que excluían a la población indígena; esto debieron haberlo sentido especialmente sus jerarquías —“La Familia”— que hasta entonces jugaban un rol central en la vida social y política de las ex-reducciones. A esto había conducido también el quiebre de la producción colectiva, cuya organización era función de los Cabildos.

Gráfico N° 1. Población de Moxos, 1826-1882

Fuente: Block (1980: 216).

Los resultados fueron desastrosos para la población indígena, desde 1866 empezó a sentirse el agudo despoblamiento de Mojos.

El cuadro nos muestra la evolución de la población indígena de las ex-reducciones del Beni entre 1826 y 1882, de acuerdo con Block (1980: 216); en él pueden observarse dos tendencias: la primera entre 1826 y 1866 en la cual se observa una relativa estabilidad, a pesar de algunas caídas debidas al brote de enfermedades cuyo impacto no es mayormente significativo y la población logra recuperarse prontamente. La segunda tendencia de clara declinación de la población, corresponde a los años entre 1866 y 1882, precisamente el período inicial del auge cauchero.

Con el despoblamiento, las sociedades indígenas del Beni se vieron afectadas en su propia base, en su estructura demográfica y familiar. Gabriel René Moreno (1973: 74), citando a un viajero de la época, señalaba que hacia 1874 existían en el Carmen² 750 mujeres y solamente 15 hombres.

La disolución de los lazos étnicos y culturales de los pueblos indígenas bajo el régimen de las barracas gomeras, fue descrita por Nordenskiöld (1910) en los siguientes términos:

Aquí ya no se puede hablar de indígenas de distintas tribus sino solo de siringueros; chiquitanos, baures, itonamas, mestizos, todos están juntos bajo un mismo techo, viven en barracas, todas las familias están

² Una reducción creada posteriormente a la expulsión de los jesuitas en tierras de los indios Baures, con indígenas Guarayos y Baures (Moreno, 1973; Barnadas, 1985).

disueltas... Toda huella, todo rudimento sobre destreza artística indígena o cultura ha desaparecido, la vida no tiene nada que ofrecerle a estas personas sino tan solo trabajo para el amo, borrachera los días libres y mucho más durante las grandes festividades religiosas. En las aldeas estas son festejadas con misas y aguardiente pero aquí no hay misas y hay solo un dios, el aguardiente. (Nordenskiöld, 1910)

Para el caso de los mojeños, al igual que para los Ashaninka en el Perú, se podría señalar con Varese (1975) que el indio alejado de su mundo se “entregaba vencido en su espíritu a la nueva triste existencia, iluminada solo por la esperanza del regreso de algún héroe salvador” (Varese, 1973: 246).

A las presiones sobre la fuerza de trabajo indígena y el despoblamiento, se sumó una hambruna generalizada. El empobrecimiento progresivo al que condujeron el quiebre del sistema productivo reduccional, la inserción de los indígenas en el mercado bajo condiciones de un extremado intercambio desigual y el abandono de las sementeras a raíz de los enganches, fueron coronados en 1886 por una gran inundación. Los documentos de la época dan cuenta tanto de la especulación comercial, que por entonces campeaba en el Beni, como de la dramática situación de hambre por la que pasaba la población indígena:

[...] en estas embarcaciones según los Mendozas me decían que regresaban con bastantes negocios, azúcar, aguardiente y demás víveres para aprovechar buen precio por la carestía en que nos había dejado la fatal inundación... y la gente que no tenían que comer y todo caro, comiendo cogollos de motacú y trabajando en sus chacos, algunos tripulantes se quejaban que habían dejado algunos sus maíces sembrados y otros que de regreso no encontraron más que los marlos, todo comido de los pájaros por falta del cuidado del personal en sus chacos. (Antelo, 1887)

Las condiciones socioeconómicas imperantes durante el período del caucho implicaron una ruptura del frágil equilibrio y la normatividad que se había conseguido con el “pacto reduccional”. Sobrevino así, una crisis generalizada de la sociedad mojeña que desembocó en la articulación de un movimiento social que se estructuraba sobre la base de una ideología milenarista pre-existente al boom cauchero. De esta manera las “fugas al monte”, modalidad que había priorizado la resistencia indígena hasta entonces, se convertirían en migraciones milenaristas que conducían a los indígenas a sus antiguos parajes y formas de vida. Las condiciones socioeconómicas que se crearon durante el auge cauchero cumplieron una función catalizadora de un proceso

cuyas tendencias, se podría sugerir, estaban en curso con anterioridad, dando como resultado un movimiento relativamente nuevo.

En 1887, el proceso de alejamiento de los mojeños de las ex-reducciones se realizó bajo el llamado de un profeta: Andrés Guayocho, quien expresaba la encarnación individual de la ideología milenarista presente en la colectividad. La relación entre el discurso del profeta y el sentimiento de la base social fue percibida por el jesuita Gómez de Arteche, quien visitó a los mojeños en aquellos días:

[...] pagando frecuentemente su resistencia (a ser enganchados) con azotes y esto renovó en ellos el deseo de alejarse más, deseo que avivaba más y más el impostor Guayocho, residente en S. Lorenzo, fingiendo que hablaba Dios en su vivienda. Lo que este Dios hablaba, apagadas las luces, era lo que todos los indios sentían y todos los indios deseaban: que ya estaba compadecido de lo que sufrían de parte de los carayanas³, y que había resuelto llevarlos a lejanas tierras donde pudiesen vivir y practicar su religión con libertad: y aunque casi nadie le daba crédito, lo estimaban y respetaban mucho porque decía y fomentaba lo que anhelaban todos. (Arteche, 1989 [1887]: 27)

1887: “LA GUAYOCHERÍA”

Llama la atención, como lo señala Cortéz R. (1989), que en los documentos de la época no se utilice el nombre de “la Guayochería” para designar al movimiento indígena que entonces se produjo. Sin embargo, en la actualidad, es frecuente referirse a este movimiento con dicho nombre. Los documentos de entonces hacen referencia a Andrés Guayocho y coinciden en señalarlo como “el principal artífice” del movimiento. “La Guayochería” surgió después, como un modo de estigmatizar a los mojeños. Surgió entonces la “raza” de los “Guayochos”, con una connotación claramente despectiva, pero también expresiva del “terror” que el alejamiento de los indios y la pérdida de control sobre ellos, infundía sobre el imaginario de una “soberbia” población blanco-mestiza que por entonces afianzaba su presencia en Mojos.

De esta manera, en abril de 1887, en un periódico de Santa Cruz se anunciaba la noticia de que los indios Mojos se “encontraban sublevados” en el Beni y que se preparaban para una matanza general de los blancos de Trinidad (Cortéz, 1989: 36).

3 El término “carayana” parece provenir de “karai” con el que los guaraníes designaban a los hombres-dioses y posteriormente a los blancos (Saignes, 1990). En el contexto mojeño es utilizado también para designar al blanco en un sentido genérico, pero en algunos casos para designar específicamente al blanco adinerado.

Otras fuentes informan que ya, hacia fines de 1886, se corría la voz entre los indígenas de que alguien les hablaba desde el cementerio de San Lorenzo:

Que ese día (de Todos los Santos), por la noche, habían oído una voz en media plaza ó en el camino del Panteón de dicho rancho que les platificaba anunciándoles que este año iba a haber otra inundación grande, y que el pueblo de Trinidad iba a sucumbir convirtiéndose en una laguna, y que para salvarse se trasladasen con sus familias y ganados, allí a San Lorenzo. (Antelo, 1887)

Sobre una base real —las periódicas inundaciones en la región— que en 1886 habían sobrepasado su límite normal, como suele suceder en el Beni cada 5 o 10 años, el imaginario mojeño acicateado por las enseñanzas bíblicas reduccionales, construyó su propia profecía: articulando la imagen del diluvio, como fuerza destructora y regeneradora, con el designio divino de la desaparición de Trinidad, de la cual se habían posesionado los blancos. Más adelante veremos con mayor claridad cómo los movimientos milenaristas posteriores, reproducen esta idea de la destrucción asociada a la presencia blanco-mestiza.

Andrés Guayocho, “Choquigua” o “brujo” en la terminología de los documentos, y “espiritista” en el lenguaje de los mojeños, tenía para entonces aproximadamente 80 años (Antelo, 1887). Era del pueblo Itonama y a diferencia de sus seguidores no era mojeño. Este aspecto, como veremos más adelante, también se reproduce en los movimientos milenaristas mojeños posteriores. Del mismo modo que en el caso de Juan Santos Atahualpa, quien siendo de origen andino encontró a sus seguidores en la selva central del Perú (Zarzar, 1989: 75), se puede ver cómo entre los mojeños el poder mágico está asociado con una cierta distancia cultural, que señala a los que no son representativos del conjunto como propicios para desplegar un particular poder carismático. En el caso de Andrés Guayocho, al igual que en el de Santos Atahualpa en la selva peruana, este poder parece surgir de una relación de distancia y aproximación simultáneas, distancia que llama la atención de “los otros” pero, donde al mismo tiempo, el personaje se encuentra compenetrado con los valores profundos de la cultura de sus seguidores (Varese, 1973: 180). De hecho Andrés Guayocho, antes de 1887, vivió muchos años entre los mojeños-trinitarios en Trinidad y luego se trasladó a San Lorenzo desde donde convocó al pueblo mojeño.

Aunque las fuentes que se refieren al movimiento liderado por Guayocho no mencionan directamente la búsqueda de la Loma Santa, algunas citas nos permiten establecer que este movimiento ya constituía una de esas búsquedas milenaristas. Así, el jesuita Gómez de

Arteche (1989 [1887]), al dar cuenta de su intento por convencer a los indios de que retornasen a las ex-reducciones, señaló en su diario:

[...] máxime cuando la cruz y campos que buscaban era cosa y a mi modo de entender, tradición falsa. (Arteche, 1989 [1887]: 21)

Retornando a los acontecimientos de fines de 1887, un sub-corregidor llamado Daniel Antelo se desplazó hasta San Lorenzo en busca de brazos para levantar sus cosechas. En el camino encontró “multitud” de indígenas que iban a ver al anciano Andrés. Ya en San Lorenzo, presenció el ambiente ritual: el culto a las imágenes católicas, la profusión de las danzas del “machetero”, las oraciones diarias del rosario y la “adoración con cantos Salves” y lo que podría entenderse como la encarnación de Dios en Andrés:

[...] se sentó Guayocho en el suelo teniendo en la mano un chicotillo... me dice José Cueva en esa silleta se va a sentar Jesucristo, te va a preguntar a qué has venido y le dice he venido a verte con toda mi gente; repentinamente apagaron la mecha, eran las ocho de la noche... Me habla una voz finida en castellano que apenas podía aperebir, preguntándome a qué había venido yo... y le contesté, según me dijo Cueva la respuesta, luego sentí que se arrodillaron todos en la oscurana y cantaron. Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal, etc. y prosiguieron con Salves tanto hombres como mujeres, terminaron y encendieron la mecha que alumbraba la casa. (Antelo, 1887)

Con referencia a esa profunda compenetración de los líderes mesiánicos con la cultura de sus seguidores, este relato de Antelo nos remite a la articulación del cristianismo con la cultura pre-colonial de los mojeños, en esta última, como hemos visto, se destacaba la existencia de un tipo de sacerdote especialmente ubicado en la jerarquía de la sociedad mojeña⁴: el “Tiarauqui”, el que “tenía la vista clara”, el que podía hablar con los dioses y los antepasados. Así, Andrés Guayocho decía:

Yo soy Sacramento, yo soy Jesús Nasareno y el finado tata Eduardo habla y también llamando a toda la jente por su nombre y apellido como conoce a toditos, y que también Frutos Nosa habla también finado. (Antelo, 1887)

No sería aventurado señalar que, en Andrés Guayocho al igual que en los sucesivos “profetas” o “espiritistas” que se sucedieron en la historia milenarista de los Mojos, estamos frente a la resurgencia del antiguo

4 Ver Lehm Ardaya, 1999: Capítulo 1. [N. del E.]

“Tiarauqui”. Actualmente los mojeños utilizan para designarle el término “espiritista”, aun en el contexto de una conversación en su propia lengua, destacando así la capacidad de estos personajes para comunicarse con los muertos, lo cual cobra relevancia si se toman en cuenta las referencias a un cierto culto a los antepasados que existía en la religión mojeña pre-colonial. Sin embargo, dado que su función va más allá de la comunicación con los muertos, combinamos este término con el de “profeta”, en la medida que difunde un anuncio de origen divino: la profecía del fin del mundo, la condición de los mojeños como pueblo elegido por Dios y los preceptos para encontrar la Loma Santa.

Con las noticias de lo que había visto en San Lorenzo, el Sub-Corregidor Antelo se dirigió a Trinidad a informar al vecindario —“constituido por 103 (personas) entre cochabambinos y cruceños” (Cortéz, 1989)— que en San Lorenzo se encontraba Andrés Guayocho reuniendo a los indígenas, diciendo que él era Dios.

El Prefecto Daniel Suárez decidió enviar una “expedición de 30 hombres” armados y “6 indios en calidad de guías” (Arteche, 1989 [1887]: 28) con la finalidad de traer al anciano Andrés y su Cabildo a Trinidad. La comisión fue abatida por los indígenas, “mataron a flechazos sobre todo, a 22 de ellos, cogiéndoles 11 fusiles y unas pocas municiones” (ibídem). El padre Arteche señala:

Exasperados con esto, o atemorizados si se quiere, los liberales trinitarios, inventando o fingiéndose en su imaginación que los indios de la banda estaban sublevados, y que de esta chispa fácilmente podía resultar una general conflagración, crearon a toda prisa un flamante Comité de Salud Pública. (Arteche, 1989 [1887]: 28)

Este Comité de Salud Pública, o Comité de Guerra como aparece en algunos documentos, estaba presidido por el Prefecto Daniel Suárez y constituido por los notables del “vecindario” de Trinidad, entre los que descollaban Nicolás y Rómulo Suárez⁵ (Antelo, 1887). El Comité de Guerra dispuso el envío de una segunda expedición, esta vez compuesta por “100 carayanas y 50 flecheros canichanas”⁶ (Arteche, 1989 [1887]).

5 Ambos hermanos eran propietarios de la Casa Suárez Hnos., que llegó a ser la compañía comercial y explotadora del caucho más importante en Bolivia.

6 “Canichana” se refiere a miembros del pueblo canichana que fueron reducidos por los jesuitas en San Pedro. A su carácter guerrero se sumaba el hecho que desde el período pre-reduccional sostenían con los mojos rivalidades inter-étnicas que fueron manipuladas tanto por los jesuitas como posteriormente por los administradores coloniales para mantener su control sobre toda la población indígena de la Provincia. Del mismo modo, en el momento que relatamos esas rivalidades ancestrales fueron manipuladas por el flamante vecindario de Trinidad.

A esta expedición los indios apenas opusieron resistencia, pues atemorizados con ver tantos armados, tomaron la fuga en dirección al monte... Saavedra (quien comandaba la expedición), los persiguió, alcanzó sus carretones y a algunos de ellos... asesinó bárbaramente allí mismo a 4 niños, a una anciana, y al venerable Eugenio, hizo con algunas indias lo que no es de decirse, y luego se volvió incendiándolo todo, taldando todo lo que el fuego respetaba, y trayéndose en calidad de botín bueyes, caballos, alhajas, muebles, vituallas, todo cuanto encontraron, hasta niños y mujeres: la tierra quedó desolada... También prendieron a Guayocho en el monte y lo trajeron consigo; pero al llegar al Rosario lo azotaron con toda crueldad, y cuando desangrado pidió por caridad un poco de agua... le dieron, una patada en la boca echándolo a rodar; por fin lo fueron acabando lentamente... A otros varios azotaron atrocemente allí mismo y aun fusilaron o intentaron fusilar a algunos pobres ancianos que no les servían. (Arteche, 1989 [1887]: 29)

Entre tanto, en Trinidad, reitera Arteche: “se les antojó creer... que los indios que quedaban en las inmediaciones intentaban incendiar el pueblo y degollarlos a todos” y “el día de la Ascensión del Señor” fueron apresados 60 indígenas varones y algunas mujeres mientras escuchaban misa, entre ellos, los “indios principales” de la capital. Fueron sometidos a interrogatorios, en los cuales se les dio a los hombres entre “500 y 600 azotes y a las mujeres de 200 a 300”, “para que confesasen la verdad, o para que confesasen lo que querían ellos”. De esta manera, fueron muertos nueve hombres y una mujer. Entre ellos, Manuel Prudencio Semo, Corregidor del Cabildo trinitario y el Cacique Juan José Noe (Arteche, 1989 [1887]: 29). Contrastando el informe del Sub-Corregidor Antelo con el diario del P. Arteche se puede constatar que los indios principales muertos por los blancos eran los mismos que habían estado comprometidos en el sistema del enganche. Puede observarse cómo la acción punitiva de los blancos no tomaba en cuenta ninguna racionalidad política o económica.

Más allá de los hechos concretos sobre los cuales informa el P. Arteche, su sugestivo diario nos permite acceder a un conjunto de percepciones y sentimientos de dos sociedades encontradas donde las imágenes cobran sentidos equívocos. Entre las preguntas que motivan estos relatos se debe señalar una primera: ¿por qué a los “carayanas” de Trinidad se les “antojó” creer que se preparaba una gran sublevación?; y una segunda pregunta importante: ¿qué papel jugaba en el imaginario milenarista de los Mojos la tortura y la represión de que fueron objeto?

En relación a la primera, Taussig (1987) proporciona algunos elementos al intentar explicar la tortura y la muerte en el Putumayo, durante el auge cauchero; tortura y muerte que contradicen toda racionalidad económica para dar lugar a una “cultura del terror”, cuya

característica realmente esencial yace en crear una realidad incierta de una ficción, una realidad con visos de pesadilla en la cual el juego de verdad e ilusión se convierte en una fuerza social de dimensiones horribles y fantasmales. (Taussig, 1987: 29)

Resultado de una situación típicamente colonial, donde frente a lo incierto, a lo misterioso, el colonizador proyecta su propia imagen en el “otro”. Es tanto el miedo que siente que, para combatirlo, tiene que infundir temor; así, el terror no se constituye en un medio sino en un fin (Taussig, 1987).

En el caso del Beni, la construcción imaginaria de la sublevación por parte de los “carayanas” tenía referentes reales: por esos días unos tripulantes habían dado muerte a un vecino apellidado Valderrama (Arteche, 1989 [1887]), pero más importante que este evento para el incentivo del terror del vecindario trinitario fue la profecía de la destrucción de Trinidad. Mientras para los indios constituía el resultado de un designio divino, para los blancos de Trinidad debía ser el resultado de una conflagración practicada por los mismos indios. Incomunicación no solamente resultante de la pertenencia a matrices culturales distintas, sino de la propia situación colonial. En el caso del Beni, al igual que en el Putumayo, “el temor del hombre blanco a una rebelión india no era injustificado; pero además, dicha rebelión se percibía en una visión mítica paranoica” (Taussig, 1987: 26).

Una aproximación a la segunda pregunta no se logra tan directamente a través de las fuentes. Sin embargo, en el marco de la ideología milenarista que inspiraba al movimiento indígena puede sospecharse que imágenes como la descrita por Arteche sobre la muerte de Andrés Guayocho y el mismo sufrimiento que les infringía el vecindario de Trinidad, venían a reforzar el imaginario milenarista de los indígenas.

Para conocer la suerte que corrieron los indios que se “remontaron” definitivamente, luego de la represión, apelamos fundamentalmente a la historia oral.

Si en la memoria de los mojeños la figura de Andrés Guayocho —a pesar de su condición de “mesías”— aparece esporádicamente, la de Santos Noco Guaji —cuyo nombre, sin embargo, no aparece en las fuentes escritas— se encuentra ampliamente difundida y aun mitificada. De él se cuenta que participó en la primera expedición que enviaron los blancos a la banda occidental del Mamoré:

[...] fue llevado por los carayanas, allá cerca a San Lorenzo y San Francisco para matar a los parientes trinitarios. Pero cuando ya estuvo cerca se tiró de la carreta y fue rodando por el pajonal a encontrarse con los parientes, ya allá les avisó que venían muchos armados y que mejor era irse lejos... (Presenta de Vela, San Lorenzo de Mojos: 10/1987)

Los indígenas señalan que fue Santos Noco Guaji quien reunió a la gente que huía luego de la primera y más aun, durante y después de la segunda expedición:

Encabezó a la gente y se la llevó de San Lorenzo más allá, hacia el Sé-cure. De ahí se fueron arribando, arribando y hasta que dieron la vuelta otra vez y volvieron a San Lorenzo, después de tiempo ya. (Presenta de Vela, San Lorenzo: 10/1987. También: Natividad Ichu, San Lorenzo: 27/11/1987; Pablo Pasema, San Francisco: 04/12/1987)

La mayoría coincide en indicar que Santos Noco con su gente caminaron durante muchos años antes de retornar a San Lorenzo. Puede percibirse a través de los relatos, que continuando con el proceso que se había iniciado a mediados del siglo XVIII de salir de las ex-reducciones e ir fundando nuevos pueblos indígenas, Santos Noco y su gente fundaron varios más. En el recuerdo indígena, este caminar durante años por el monte, está directamente asociado a la búsqueda de la Loma Santa:

También se fueron para el lado de San Ignacio donde había un campo hermoso, pero ellos no lo andaron el lugar donde había una cruz, querían hacer para su pueblo, pero era lugar de los ignacianos, cortaron pa' su palo para hacer su iglesia y ya cuando quisieron cavar manaba agua, cavaban una cuarta y manaba agua, así que ya dijeron: no es de nosotros este lugar, vámonos pa' atrás, y se volvieron otra vez donde lo hicieron San Lorenzo ya. (Pablo Pasema, San Francisco: 04/12/1987).

Este testimonio, nos remite también a un tema que será analizado más adelante y se refiere a que la Loma Santa no es una sola, sino que cada pueblo indígena tiene la que le corresponde. En este caso, incluso supone que los ignacianos, aun siendo mojeños, tienen su propia Loma Santa, distinta de la de los mojeños-trinitarios, actuales pobladores de San Lorenzo y San Francisco.

En el recuerdo de los indígenas, la figura de Santos Noco está asociada a la del Corregidor ejemplar. De hecho, este personaje ocupó dicho cargo entre los indígenas de San Lorenzo hasta 1926, año de su muerte. Los relatos sobre su personalidad destacan cuatro aspectos fundamentales:

Santos Noco sabía leer y escribir:

Este Santos Noco era un muchacho huérfano, chico todavía huérfano de padre... dicen que a este muchacho lo cogieron para hacerlo estudiar en Santa Cruz y sería muy bueno el muchacho, era estudiado... También había estudiado en el colegio militar y pensaba cómo lo iba a defender a su gente... Tenía buena letra, castellano, no se reían de

él, el Prefecto ni las autoridades ya. Entonces dice que decían, ¿cómo será ese Santos Noco? ¿Será blanco, rubio, zarco, él era indígena como yo pero de inteligencia, estudiante? (Natividad de Plantota, TIPNIS: 14/03/1988)

Santos Noco tenía una escritura, de letra que yo nunca he vuelto a ver ni en carayanas, tan bonito ¡caramba, qué letra! (Ambrosio Guardia, Trinidad: 08/12/1987)

Se le atribuyen poderes sobrenaturales

[...] también dicen que era mágico, tenía su libro de magia. Cuando murió, murió de hechizo, de la nariz le salía un hueso blanco de eso se murió viejo ya. (Presenta de Vela, San Lorenzo de Mojos: 10/1987)

Él predicaba en dialecto y todo lo que dijo salió exacto. Él decía que iba a entrar el blanco y los iba a explotar que les iban a quitar sus animales, sus ganaos por trago y así fue que entraron los blancos. Cuando yo me muera ya van a ver, ustedes van a quedar de mozo, sin nada, se van a terminar, no van a tener nada porque el blanco los va a explotar. (Ambrosio Guardia, Trinidad: 08/12/1987)

Mantuvo vivas las tradiciones del movimiento milenarista:

El viejito ese era bueno, cuando estaba vivo todavía ahí en San Lorenzo, ahí estaba juntando a la gente, harta tropa, jóvenes, viejos, viejas pero católico era él. Así esa era su obligación de ese viejito. (Modesto Noe, San Juan de Plantota: 17/02/1988)

En todo tiempo se hablaba de Loma Santa, se sabía que había. Cuando Santos Noco, él mandaba comisiones para buscar. Había esa creencia siempre, así que muchos taitas se fueron... Pero nunca lo han encontrado eso, es una ilusión, sino ya lo hubieran encontrado. (Máximo Mobo, Trinidad: 07/12/1987)

Mantuvo una relación de distancia y era respetado por los blancos:

Era muy prepotente, a los comerciantes que no le pedían permiso, no los dejaba vender nada, inmediatamente los hacía sacar y al que llegaba y pedía permiso, solamente por 3 días lo tenía en el pueblo... así era el hombre, no los dejaba que exploten a los indígenas y si pillaba a un indígena, de su gente de él haciendo compras sin avisarle, al ratingo iba y lo sacaba y ahí nomás le daba su guasquita, no dejaba él que les vendan nada, absolutamente nada. Más bien hacía juntar carga y los mandaba a Trinidad, que vayan, vendan allá y se compren sus necesidades en Trinidad. (Presenta de Vela, San Lorenzo: 30/11/1987)

Cuando venía un comerciante no quiere que entren con su alcohol, viene con su puro carretón que había antes, pero ese hombre no quiere que vengan comerciantes con su alcohol, se ataja, se enoja. Parador y ya viejo él. Después porque todavía en Trinidad tiene seis abogados, tiene su apoyo grande, por eso él no tiene miedo de los carayanas. Fue corregidor hasta que murió, cuando murió ya entraron recién los carayanas a San Lorenzo, los pegan a la gente y la gente ya está desparramada, se fueron, ya no es como cuando estaba él todavía. (Modesto Noe, San Juan de Plantota: 17/02/1988)

Evidentemente Santos Noco estableció un espacio de relativa autonomía, en la banda occidental del Mamoré, donde no se toleraba la estadía de los blancos por más de 24 horas; al respecto, el viajero Nordenskiöld, quien visitó la región entre 1910 y 1911, señala:

Una parte de los Mojos civilizados de Trinidad, se han retirado a esas tierras salvajes para poder vivir independientes del hombre blanco. Están dirigidos por un mojo, Santos Noco... Puede parecer extraño que el gobierno boliviano tolere a un personaje como Santos Noco pero en verdad, no es por debilidad. Esto, ante todo, se debe a que las autoridades saben que si reinician las expediciones armadas, él desaparecerá con su pueblo en las selvas vírgenes donde tal vez terminarían por readaptarse a ella... Desgraciadamente, no tuve tiempo de visitar a Santos Noco, además de ser un viaje bastante caro me parecía muy arriesgado ya que no podía quedarme en su dominio por más de 24 horas. (Nordenskiöld, 1911)

LOS MOVIMIENTOS POSTERIORES DE BÚSQUEDA DE LA LOMA SANTA

A diferencia de otros pueblos, como los Ashaninka y Amuesha en el Perú, entre quienes la ideología milenarista se mantiene latente pero cristaliza en movimiento social de manera esporádica y de formas diversas, en el caso de los mojeños encontramos una dinámica más continua. Aunque las búsquedas de la Loma Santa difieren en matices unas de otras, la forma de migraciones y en gran medida el contenido ideológico de los movimientos mantienen rasgos persistentes hasta nuestros días. Más allá de las condiciones socioeconómicas que catalizaron el proceso durante el auge del caucho, la ideología milenarista, cristalizada en las migraciones de Búsqueda de la Loma Santa, se reproduce permanentemente.

Para una mejor comprensión de la dinámica y del carácter del movimiento de Búsqueda de la Loma Santa nos proponemos reconstruir, en rasgos generales, el proceso de las migraciones milenaristas posteriores a 1880. Una revisión de las fuentes indica que la mayor parte de la información se encuentra en los testimonios orales, bási-

camente historias de vida y en menor medida en testimonios escritos que hacen referencia a alguno de estos movimientos. Una de las razones fundamentales por las cuales los testimonios orales nos permiten una aproximación más completa y sistemática a los sucesivos movimientos de Búsqueda de la Loma Santa se debe en gran medida a la estrategia indígena por mantener su movimiento en la clandestinidad durante casi un siglo, sin permitir que este trascendiese a la sociedad blanco-mestiza que monopolizaba la producción de documentos escritos. Esta estrategia de clandestinizar el movimiento de la Búsqueda de la Loma Santa se comprende en el contexto de la estigmatización de que son objeto los buscadores de la Loma Santa al considerar, la sociedad blanca-mestiza, sus creencias como arcaicas y demostrativas del “salvajismo e ignorancia” que atribuye a los indígenas.

En años recientes, a partir de 1987 y 1988, frente a la posibilidad de obtener el reconocimiento legal de sus territorios, los mojeños se han abierto a narrar esta historia, para permitir comprender el proceso de reocupación de su hábitat tradicional luego del proceso reduccional.

Y es que, como lo demostramos en un trabajo anterior (Lehm, 1991a), la comparación entre la ubicación de las parcialidades Mojas pre-coloniales y los asentamientos que han surgido al influjo del movimiento milenarista de la Búsqueda de la Loma Santa permite establecer coincidencias sorprendentes. De hecho, los mojeños han logrado una reocupación de los espacios pre-coloniales a través de una dinámica compleja que combina las migraciones milenaristas — el movimiento de la población— con la fundación de nuevas comunidades. Mientras algunas comunidades se mantienen permanentemente en la búsqueda mesiánica, otras participan según la capacidad de convocatoria de los profetas dando lugar a una masificación del movimiento que posteriormente se desintegra al diluirse esa capacidad de convocatoria, con ello sobreviene una nueva dispersión social y espacial que da lugar a la fundación de nuevas comunidades en las que, la ideología milenarista se mantiene latente hasta que una nueva convocatoria profética lo suficientemente poderosa las induzca nuevamente a migrar.

En esta dinámica, las localidades de San Francisco y San Lorenzo se han mantenido como “proveedoras” permanentes de buscadores de Loma Santa. Después de 1887, en San Lorenzo se mantuvo la búsqueda de la Loma Santa bajo la dirección de Santos Noco Guaji.

Por otra parte, existen referencias de que en la década del veinte, el movimiento de la Búsqueda de la Loma Santa se masificó nuevamente, incluyendo numerosas familias de las ex-reducciones de San Javier, Trinidad, Loreto y San Ignacio. Esta población, al igual que en

el siglo pasado, se concentró nuevamente en San Lorenzo y San Francisco para de allí reemprender un nuevo ciclo de migraciones hacia los bosques del suroeste.

Entre 1910 y 1920 se produjo el quiebre del auge gomero, con ello el repliegue de la población que se encontraba en los gomaes del norte, hacia el centro y sur del departamento donde se ubica el territorio mojeño. Esta dinámica de la población dio lugar a un reforzamiento de los establecimientos agrícolas y ganaderos donde, además de la cría de ganado se realizaban actividades de producción de azúcar y alcohol, altamente demandantes de mano de obra. De esta manera se produjo también un nuevo reforzamiento de los mecanismos de coerción extraeconómica sobre la fuerza de trabajo indígena: “la matrícula”, que simbólicamente hace referencia al empadronamiento de indios para el cobro de la contribución territorial, fue aplicada a través de las autoridades estatales para proporcionar mano de obra a los patrones. Así, una vez más el intento por “sujetar” a la población indígena acicateó las migraciones milenaristas en Busca de la Loma Santa.

La década del treinta, con la Guerra del Chaco y los reclutamientos que para ella se realizaron, incentivaron nuevamente las migraciones milenaristas. Estos movimientos contaron con la participación de poblaciones tanto de San Lorenzo, San Francisco y San Ignacio, como de las comunidades del río Sécure que se habían fundado en los procesos migratorios anteriores; su destino por entonces era el llamado Bosque de Chimanes⁷. En 1937, el periódico La Patria, registraba bajo el título “Éxodo de Indígenas Trinitarios a Tierra Santa”:

[...] los indígenas de San Lorenzo y San Francisco, están trasladándose con todos sus intereses a las regiones selváticas nacientes del río Apere. Esto quiere decir que los indios trinitarios, antiguos descendientes del caudillo Guayocho, siguen huyendo a la civilización. Actualmente se ha comprobado que más de 60 familias de las poblaciones antes indicadas, han emigrado definitivamente hacia las nacientes del río Apere... En dicho punto están echando las bases de una nueva población y le han bautizado con el nombre de “Tierra Santa”. Llamamos la atención de las autoridades respectivas, políticas y eclesiásticas, para que de inmediato, estudien la forma de cortar ese desbande de indígenas, precisamente en esta época en que nuestras industrias agonizan por la absoluta falta de brazos. (La Patria, 1937)

En relación a las condiciones socioeconómicas en que hasta entonces se desenvolvían las migraciones de Búsqueda de la Loma Santa, la

7 Mayores referencias sobre las migraciones de este período se pueden encontrar en: Riester (1976: 332-333) y Lehm (1991a: 92-94).

década del cincuenta presenta un quiebre importante. Si en períodos anteriores, los intentos por “sujetar” a la fuerza de trabajo indígena constituyeron el detonante fundamental de las migraciones milenaristas, con las reformas de 1952 se produce un fenómeno inverso. Se liberan a los indios de sus deudas y al mismo tiempo se consolidan legalmente las propiedades ganaderas en manos de los blancos. La ganadería expansiva, a diferencia de los establecimientos que combinaban la actividad ganadera con la agrícola y la producción manufacturera de derivados, no demanda una cantidad mayor a una o dos familias como fuerza de trabajo durante la mayor parte del año; de esta manera la consolidación de la propiedad ganadera implicó la expulsión de muchas familias indígenas de las islas de bosque y bosques ribereños que se intercalan con la sabana, donde los indígenas realizan su agricultura tradicional. Ambos factores, la consolidación de la propiedad ganadera y la liberación de las deudas fueron procesos complementarios y funcionales al surgimiento de una economía regional basada en la ganadería expansiva y coadyuvaron para que se revitalicen una vez más las búsquedas milenaristas.

Entre los cambios, también se deben señalar los intentos reformistas de 1952 por borrar toda huella de “lo indígena” en aras de “lo campesino” y el reforzamiento de la visión del Oriente como un espacio vacío, con la que se justificaron las políticas estatales de impulso a la colonización del Oriente y la Amazonía por pobladores andinos a partir de la década del sesenta. Estos factores crearon las condiciones para borrar de la conciencia nacional y regional la existencia de los pueblos indígenas del Oriente en general y, en particular, de los mojeños, considerados como un pueblo aculturado y, si se quiere, “invisible” (Stocks, 1981). Podría sugerirse que los mismos mojeños coadyuvaron a este proceso con el propósito deliberado de mantener su movimiento milenarista en la clandestinidad.

Los recuerdos sobre los movimientos de la década del cincuenta resaltan la figura de un guarayo: José Vaca, “espiritista” que convocaba a buscar la Loma Santa. Una vez más, al igual que en 1887, fue un “no mojeño” quien lideró estas migraciones esencialmente mojeñas. Los testimonios sobre este período coinciden en poner el énfasis en una nota distintiva del movimiento: la necesidad de abandonar sus bienes antes de partir en la búsqueda milenarista, porque el mensaje divino señalaba que allí en la Loma Santa, encontrarían lo que tenían y mucho más.

Si bien el movimiento central estuvo convocado por José Vaca, existieron también otras convocatorias paralelas. En esta misma época, en la zona de San Ignacio y en la región del Isiboro-Sécure, llamaron a la búsqueda milenarista dos trinitarios y un yuracaré respectiva-

mente. En la década del cincuenta, se realizaron diversos movimientos que obedecían a convocatorias no vinculadas por lazos organizativos, pero que desde distintos puntos del amplio hábitat mojeño confluyeron tanto en la región que encierran los ríos Isiboro y Sécore como en el denominado Bosque de Chimanes.

Es en este período que las migraciones de Búsqueda de la Loma Santa alcanzan su punto más alejado respecto del espacio ex-reduccional y del territorio tradicionalmente mojeño. Sobrepasando las serranías pre-andinas de Eva Eva y Mosetenes y el río Beni, los buscadores de Loma Santa llegaron hasta la zona de Covendo (Alto Beni) ubicada en el departamento de La Paz y en territorio tradicionalmente mosetén donde fundaron dos comunidades mojeñas. Posteriormente y luego de aproximadamente 10 años retornaron hacia la región del Isiboro-Sécore. Es con posterioridad a los movimientos de los años cincuenta, que social y espacialmente se diferencian dos corrientes migratorias de búsqueda de Loma Santa: una que se realiza en y hacia el Isiboro-Sécore y la otra en el Bosque de Chimanes, en este proceso de diferenciación muchas familias quedaron desconectadas. La razón principal fue el agotamiento progresivo de los caminantes, luego de un penoso andar durante largos períodos en la selva, diluyéndose la capacidad de movilización de los profetas.

En la década del setenta se registran movimientos tanto en la región Isiboro-Sécore (Barture, 1982), como en el Bosque de Chimanes (Jordá, 1985; Lehm, 1991a). En 1984 surgió un gran movimiento en la zona del Bosque de Chimanes, liderado por una niña de 12 años que llegó a concentrar a más de 300 familias. Este movimiento constituye nuestro referente principal para analizar tanto el liderazgo como la ideología de la Búsqueda de la Loma Santa.

Según los testimonios orales, la familia de Ana Teco vivía en un lugar relativamente apartado en el Bosque de Chimanes llamado “Las Paltas”. “Un día le vinieron sus visiones, era un ángel que se le aparecía y le dijo que avisara a toda la gente que se trasladen a donde ella vivía para estar más cerca del lugar que buscan” (Rogelio Chicaba, San Ignacio: 14/04/1989). De esta manera, se trasladaron a “Las Paltas” varias familias de San Ignacio, de Pueblo Nuevo (comunidad fundada durante las migraciones milenaristas de la década del cincuenta), de San Miguel y de Santa Rosa; las comunidades de San José, de Mercedes y de Rosario del Tacuaral prácticamente se vaciaron de gente. La concentración de aproximadamente 300 familias duró cerca de seis meses hasta que, según dicen, la “chica perdió su ángel”. Durante estos seis meses el Cabildo de la comunidad de Rosario del Tacuaral, que fue la primera en trasladarse a “Las Paltas” y a la cual se encontraba más vinculada la familia Teco, asumió el rol de mediador entre el

conjunto de seguidores provenientes de diversas comunidades y Ana Teco. Cuando esta “perdió su ángel”, algunas familias retornaron a sus comunidades pero la mayoría, bajo la dirección de dicho Cabildo, se trasladaron de Las Paltas a un lugar más alejado todavía, fundando la comunidad de El Carmen del Aperecito que se ubica en el centro mismo del Bosque de Chimanes.

Desde fines de 1991, en la región del Parque Nacional Isiboro Sé-cure, se realizó una nueva convocatoria para salir a buscar la Loma Santa, generándose un nuevo proceso de migración que en la actualidad se encuentra en curso.

Es a partir del seguimiento a estos procesos migratorios que constatamos que la Búsqueda de la Loma Santa ha conducido a una reocupación de los espacios pre-reduccionales mojeños, a través de una dinámica de movimiento de la población y, al mismo tiempo, de fundación de nuevas comunidades con poblaciones que agotadas de andar, deciden quedarse:

No quiero sufrir ya, mis hijos están desparramados también. Los grupitos van quedando, los que ya tienen flojera de andar se van quedando haciendo ranchito. (José María Noza, Natividad de Plantota: 18/02/1988)

De esta manera, en el territorio mojeño se puede encontrar una mayoría de comunidades más o menos estables. Aunque esta estabilidad es relativa porque siempre es posible que una nueva y poderosa convocatoria profética motive nuevamente el movimiento de algunas familias o de comunidades íntegras, inclusive de comunidades que se han mantenido estables durante 10 o 20 años, y porque existen movimientos poblacionales de corto plazo, que no son necesariamente motivados por la búsqueda milenarista. Por otra parte, las comunidades de buscadores de Loma Santa persisten en la búsqueda de modo permanente sea a través del envío periódico de comisiones, sea a través de las migraciones. A estas se les puede denominar comunidades “de punta” en la búsqueda milenarista. En la actualidad, existen dos núcleos de este tipo: San Juan de Plantota (compuesto por la comunidad de San Juan y Natividad) con 68 familias en el Parque Nacional Isiboro-Sécure (CIDDEBENI/Subcentral de Cabildos, 1989) y el Carmen del Aperecito, con 29 familias, en el Bosque de Chimanes (CIDDEBENI, 1990; Lehm, 1991a).

Al mismo tiempo, la dinámica de las migraciones milenaristas conduce a procesos de concentración poblacional de cientos de familias en un momento culminante de la convocatoria profética y a momentos de dispersión al quebrarse dicha capacidad de convocatoria.

Estos elementos permiten evidenciar una tensión permanente del pueblo mojeño que se debate entre la concentración y la dispersión, entre la sedentarización y la migración. Ella resulta de su experiencia histórica, donde se conjugan los sistemas pre-coloniales y reduccionales en una dinámica que ha permitido la reocupación permanente del espacio. Estas fuerzas contradictorias se hacen evidentes también en la ideología y la cultura del pueblo mojeño, como veremos más adelante.

Por otra parte, la relación de las sucesivas migraciones con los contextos socioeconómicos cambiantes en los que ha estado sumergida la sociedad mojeña, permite establecer dos aspectos fundamentales:

1. Primero, la persistencia de relaciones coloniales entre blancos e indios, destacándose como rasgos sobresalientes de esta relación la invasión continua al territorio mojeño por parte de los primeros y la pérdida de autonomía de la “sociedad global” mojeña. Frente a esto, las “comunidades de punta del movimiento milenarista” se rebelan y al alejarse hacia los parajes más recónditos de la selva mantienen una situación de relativa autonomía respecto de la sociedad criolla-mestiza. En contraste, las comunidades que se conforman a partir del agotamiento de los caminantes, van siendo invadidas e influenciadas por los blancos, sin embargo, en ellas se mantiene latente la ideología milenarista que conduce a su reincorporación en las migraciones ante una nueva y poderosa convocatoria. Persecución/dominio y resistencia son las notas que distinguen y tensionan a la sociedad mojeña en su relación con el mundo de “los blancos”.
2. En segundo lugar, la reconstrucción de los procesos migratorios posteriores al período del caucho permite constatar una relativa variabilidad de las condiciones sociales y económicas en que se producen las migraciones milenaristas, a su vez, esta constatación sugiere el carácter relativamente autónomo de la ideología respecto de las formas socioeconómicas concretas, permitiendo predecir la reproducción de los movimientos milenaristas más allá de las condiciones específicas que lo “catalizaron” o “desencadenaron”.

EL LIDERAZGO EN EL MOVIMIENTO DE BÚSQUEDA DE LA LOMA SANTA

En cada nuevo rancho o comunidad mojeña que surge, se organiza el Cabildo Indigenal siguiendo el modelo de las reducciones jesuíticas. Sin embargo, con la re-dispersión de la población en múltiples comu-

nidades, estos Cabildos —al igual que los líderes o “jefes” pre-coloniales— solamente tienen jurisdicción sobre un asentamiento.

Cada Cabildo cuenta con un Corregidor como máxima autoridad y los demás cargos varían según el tamaño de la población de cada rancho. Sin embargo una preocupación permanente de los mojeños, especialmente en las comunidades de buscadores de Loma Santa, es que el Cabildo tenga los cargos completos: Corregidor, Capitán Grande, Primer Cacique, Segundo Cacique, Juez de Paz, Alcalde, Policía, Intendente, dos Fiscales, Albaceas, doce Comisarios (Entrevista colectiva, Carmen del Aperecito: 24/08/1989).

Al igual que en las reducciones jesuíticas donde el Cabildo jugaba un rol de mediación entre el pueblo indígena y los misioneros, los actuales Cabildos median entre la sociedad mojeña y el “mundo de afuera”. El Cabildo cumple funciones tanto de ordenamiento de la vida social y política como de la vida religiosa y ritual de la comunidad. Sin embargo, manteniendo el modelo reduccional, además del Cabildo existe una estructura organizativa exclusivamente vinculada a la iglesia o capilla. Esta se encuentra compuesta por Maestros de Capilla, Sacristanes y Abadesas⁸ (Entrevista colectiva, Carmen del Aperecito: 24/08/1989).

Los “macheteros”, nombre con que se conoce a los integrantes de una danza ritual fundamental en las festividades mojeñas, constituyen otra instancia de prestigio en esta sociedad. Integrada mínimamente por cuatro danzantes y tres músicos, los “macheteros” tienen su propio “capitán” (Carmen del Aperecito: 24/08/1989).

En el movimiento de Búsqueda de la Loma Santa —tanto en el presente como en 1887— el Cabildo, la estructura social vinculada a la capilla y los macheteros se encuentran siempre muy próximos al “profeta” o “espiritista”. Asimismo este último constituye la encarnación individual de la ideología milenarista, presente en la sociedad mojeña y es una pieza indispensable para la actualización de esta ideología.

Sin embargo, en la percepción mojeña, la relación con el “espiritista” es generalmente ambigua: “¿trabajará con Dios o con el Diablo?”. En otras palabras, la posibilidad del “falso profeta” está siempre

8 Las abadesas son las mujeres más ancianas encargadas del aseo y la atención de la iglesia. “Algunas ‘memes’ conservan los secretos de las curaciones y saben las causas de las enfermedades espirituales. Ellas conocen los espíritus que habitan en el mundo (espíritus o jichi de los yomomos, de los huracanes, de las cañadas, de los árboles, de los bichos o animales del monte y de las aves). Con mayor experiencia llegan a saber a dónde recurrir cuando existen enfermedades espirituales de los hombres. Algunas de ellas son sobadoras o *conña'i* que es una especie de purificadoras de las enfermedades espirituales y corporales. Ellas conocen quienes son *yoperu* o curanderas del orden maligno y saben combatir sus males” (Villavicencio, 1992).

presente. La duda respecto de si Guayocho fue o no un “falso profeta” —al igual que los demás “profetas” que le sucedieron— se hace evidente en los pocos testimonios indígenas que hacen referencia a él. En este sentido es posible que esta duda sea precisamente la causa por la cual su figura se haya perdido de la memoria de la mayoría de los mojeños. A pesar de ello, el origen del “espiritista” se explica a través de una interpretación propia del texto bíblico: David es considerado como “espiritista” y su función era la de “escribir las santas escrituras”, esto es, “la ley” y el “mandamiento de Jesucristo, de David, de Moisés y de los apóstoles” que no es otro que la profecía de la Loma Santa. Pero este mensaje, debe ser difundido y por ello reaparecen los “espiritistas” permanentemente. Sin embargo, en este trance aparece el diablo para “engañar a la gente”⁹.

Por una parte la idea “del falso profeta” protege al mito —“lo único que queda claro es que se quedó su ley, su mandamiento”— en el sentido de que se puede dudar del profeta, y de hecho este es sacrificable cuando pierde su capacidad de convocatoria (en 1984, cuando “la chica perdió su ángel” fue azotada), pero el mito de la Loma Santa se mantiene, es el mandamiento divino. Por otra parte esta idea deja abierta la posibilidad de que finalmente aparezca el “verdadero profeta”, que los conduzca a la Loma Santa. Es esta ambigüedad de la ideología milenarista la que en gran medida hace posible su reproducción.

En el marco de los movimientos de Búsqueda de la Loma Santa, el “profeta” entra en un juego de poder con el Cabildo. En el caso de la Guayochoería los Cabildos Indígenales de los centros ex-reduccionales,

9 “La Guayochoería me dicen que fue por motivo de los espiritistas que dicen no? Llegó un hombre, Andrés Guayocho era su nombre, de dónde habría sido él, pero llegó a San Lorenzo, había sido espiritista. Bueno, en ese principio cuando estaba andao nuestro padre Jesucristo, cuando ya hombre, andaba la primer gente, los antiguos, David, Moisés y no sé cuántos, cuando terminó su trabajo en este mundo pero todavía no está bien hecho esto de las santas escrituras de este mundo, todavía estaban trabajando en esto San Pedro y San Pablo y todos estos apóstoles todavía no se habían ido al cielo. De eso la Biblia conversa todo esto. De eso un año nomás dice que trabajó David como espiritista cuando se fue a nuestro padre al cielo por eso se quedó ese su mandamiento dedicado a toda la gente, a todo el mundo. Un año terminó, entonces no falta el diablo, lo engañó a la gente, él viene igual nomás, cómo será eso ya no lo comprendo. Será diablo o como será, eso no comprendo yo. Porque hay escrito eso en Santa Biblia. Por eso dice que todavía hay espiritista, hay todavía, será diablo lo que está hablando. Único que está claro es que David, cuando estaba andando todavía nuestro padre Jesucristo, cuando terminó su trabajo, se fue al cielo y se quedó su ley de ellos, su mandamiento, todo eso con el David, él va a predicar a la gente, a todos los pueblos, así cada noche viene el ángel conversando con él. Un año nomás cabalito, entonces ya terminó, así dice la Santa Biblia” (Modesto Noe, San Juan de Plantota: 17/02/1988).

especialmente de Trinidad, se encontraban insertos en las redes de poder que posibilitaban el enganche de la fuerza de trabajo indígena:

A fines de enero del presente año, manda el que fue Corregidor Manuel Prudencio Semo (Trinitario) al Intendente y 3 Jueces de su cabildo a mi establecimiento y me entregan una carta suscrita por él como Corregidor de esta capital, en la que me decía del modo siguiente “van los cuatro Jueces para que U. me les indique las personas o naturales que no tengan patrón para que los traigan, y también a esos que no le trabajan a U. de los suyos como U, es la única persona que los conoce, para que les paguen a 10\$ por dos meses de servicio, me hará U. este servicio que yo le he de hacer otro a U.”. (Antelo, 1887)

Posteriormente, entre los antecedentes del movimiento de Búsqueda de la Loma Santa de 1984, se conoce que:

Terminamos de salir de ahí (Puerto Palomo) cuando la pampa esa que está en Puerto Palomo lo vendieron..., el Corregidor cometió ese fallo pensamiento dizque pa' comprar ganao pa' la comunidad así que por hacer bien o por hacerlo mal lo vendió. Ande se retiró la gente y otra vez levantó el movimiento de la Loma Santa. (Pablo Moye, Carmen del Aperecito: 09/09/1989)

Siguiendo a P. Clastres (1978), podría señalarse que la convocatoria milenarista constituye no solamente una respuesta a las agresiones de origen externo, sino también a la sobre-concentración de poder de los Cabildos Indígenales o lo que Brown (1972) denomina “las tensiones internas de estas sociedades”. Desde esta perspectiva podemos ver que el “profeta” arrebató su base social a los Cabildos, que han extralimitado su poder, pero al mismo tiempo puede constituir su propio Cabildo subordinándolo. Esto es claro durante el movimiento de 1887 cuando Guayocho posesiona o invierte a “su Cabildo”:

Al día siguiente, Domingo de carnaval muy de mañana reunido su cabildo en casa de Guayocho,... al lado derecho tenía una mesa con bastantes bastones con dos ó cuatro velas, en medio, de la mesa apenas apercibía un bulto negrusco, que supongo sería algún cristo pequeño, platicando entregaba el bastón, el que venían á recibir uno por uno, se arrodillaban y lo besaban en medio y se paraban y lo besaban también en el puño, con mucha reverencia y circunspección y por este orden todos. (Antelo, 1887)

Y durante el movimiento de 1984:

Nosotros éramos seis del Cabildo y ella nos avisaba sus órdenes, lo que le había dicho el ángel, entonces ya nosotros mandábamos a avisar a

la gente, toditos sabían ya lo que tenían que hacer, me avisaba a mí entonces yo le avisaba al otro y el otro al comisario y luego a los padres de familia. (Pablo Moye, El Carmen del Aperecito: 18/08/1989)

Por lo tanto, cuando la convocatoria profética es todavía poderosa, el Cabildo cumple una función mediadora entre “el profeta” y los seguidores; sin embargo, cuando la capacidad de movilización empieza a quebrarse, el Cabildo retoma su dominio y es capaz de castigar al “profeta”, como lo demuestra el proceso de 1984:

Pero después ya ese tiempo cuando andó medio mal (“la chica”)... Entonces ya el Cabildo tuvo que hacer llamar a la pelada, ya le preguntaron si era verdad lo que ella hablaba y ya el Cabildo le preguntaron a su padre pa’ darle guasca porque estaba mal lo que ella estaba haciendo. Entonces llamamos a reunión y en delante de toditos, su padre le dió 12 chicotazos, pero ni chistó, luego ya pidió disculpas uno por uno a los cabildantes. (Pablo Moye, El Carmen del Aperecito: 18/08/1989).

Otro aspecto que cabe destacar es la ampliación que experimenta la jurisdicción tanto del Cabildo como del “profeta” durante las migraciones milenaristas. A diferencia de los Cabildos locales, cuya autoridad rige para un solo asentamiento, el liderazgo del “profeta”, a través de su capacidad de convocatoria carismática, se extiende a un conjunto de comunidades. Del mismo modo, los Cabildos que son ungidos por el “profeta” tendrán también una jurisdicción mayor que los Cabildos locales. Esto parecería indicar que la práctica profética preparó a la sociedad mojeña para un tipo de organización federativa, lo cual permite comprender la facilidad con que han sido aceptadas por los mojeños las nuevas organizaciones de este tipo, las cuales en 1990 condujeron la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, y que será analizada en el próximo capítulo¹⁰.

LA IDEOLOGÍA MILENARISTA DE LA BÚSQUEDA DE LA LOMA SANTA

El acceso a la ideología milenarista, que sustenta la Búsqueda de la Loma Santa, se da básicamente a través del discurso de los propios protagonistas. Sin embargo, desde mediados de 1991 empezó a circular en la región Isiboro-Sécure un documento escrito, consistente en una carta convocando a una nueva búsqueda milenarista. La carta, titulada “Se abla del fin del mundo”¹¹ constituye un

10 Ver Lehm Ardaya, 1999. [N. del E.]

11 Fue recogida por el S. J. Víctor Villavicencio y publicada en la revista Cuarto Intermedio N° 23 (Villavicencio, 1992).

documento único en su género y un medio fundamental para comprender las características actuales de la ideología de la Búsqueda de la Loma Santa.

En el imaginario de los mojeños, el origen de la Loma Santa es de carácter divino y en el discurso de sus buscadores está claramente asociado a las reducciones:

De ese pueblo San José (se refiere a la reducción de San José, fundada en 1691 y desaparecida hacia 1752), dice que entonces ya salieron nuestros parientes, dice que eran riquinínimos, tenían ganao... y dice que iban poniendo una cruz con sus espejos en las astas y en ese lugar donde ponían la cruz ahí dejaban su ganao. Y lo pusieron en 9 partes para que sea Tierra Santa. (Jorge Torrez, El Carmen del Aperecico: 07/09/1989)

En otros testimonios será de la reducción de Trinidad de donde salieron los “antiguos” con los jesuitas e iban señalando 12 lugares para que sean Tierra Santa (Rubén Yuco, Santísima Trinidad - TIPNIS: 05/05/1990). Del mismo modo, las condiciones físicas y los signos que identifican a este “paraíso terrenal” recuerdan a la reducción: la Loma Santa es imaginada como una “pampa” ubicada en una altura libre de la inundación estacional (lo que constituye una paradoja puesto que en los “llanos de Mojos”, la sabana siempre está más baja que el bosque). Recordemos que siguiendo los sistemas indígenas para la localización de los asentamientos, los jesuitas ubicaron las reducciones generalmente sobre lomas artificiales. Además, la Loma Santa está señalada por una cruz y en ella existe ganado vacuno, cerdos, chivos, infinidad de animales silvestres y todo lo necesario para vivir en abundancia.

En la ideología de la Loma Santa parece proyectarse una imagen idealizada de las reducciones. En el recuerdo de ellas solamente quedan algunos elementos que se han convertido en símbolos sin el referente histórico concreto o se puede interpretar como: que el movimiento de búsqueda de la Loma Santa busca subvertir el presente instaurando un pasado sublimado e idealizado en el futuro. Pero también se puede percibir que el discurso de la Loma Santa actúa como ideología, en el sentido de que en realidad encubre un retorno no a la reducción, sino al pasado pre-colonial. De ello nos habla el movimiento de la población y la fundación de aldeas dispersas en todo el hábitat tradicional mojeño, la recuperación en los “profetas” o “espiritistas” de los antiguos sacerdotes mojeños y, como veremos más adelante, la idea de que cada pueblo indígena tiene su propia Loma Santa como antes cada parcialidad tenía su divinidad. Es destacable cómo la multiétnicidad se proyecta también en la configuración del paraíso. Al

mismo tiempo, la Loma Santa no solamente es una creencia, sino que induce a prácticas y es vivida en cuanto historia.

Aunque en los movimientos de Búsqueda de la Loma Santa, el “profeta” o “espiritista” cumple una función central en la reproducción del mito, el deseo colectivo que inspiró y que inspira estos movimientos entre los Mojos, no se refiere tanto a la espera de un mesías como al encuentro de una tierra sin mal, de un paraíso terrenal, en el que se inaugura un tiempo nuevo. En ello, de acuerdo con Metráu (1973) y Clastres H. (1975), no debe verse exclusivamente una influencia cristiana, tal como lo demuestra el caso guaraní de la Búsqueda de la Tierra sin Mal. En el caso de los mojeños, esta idea de un “paraíso terrenal” es posible que no sea exclusivamente una influencia del milenarismo cristiano, sino también influencia guaraní al haber recibido la misión de Trinidad, en sus orígenes, población guaraya de habla guaraní.

Al mismo tiempo, junto con las influencias cristianas y las referencias específicas a las reducciones, en el discurso se indica que no solamente existe una Loma Santa, sino que son varias, 9 o 12, como 12 fueron los apóstoles¹². Las trilogías son frecuentes en la doctrina de la Loma Santa; así durante el movimiento de 1984, la “chica” decía que debían bailar durante 3 días y bañarse 3 veces durante 3 horas antes de ingresar a la Loma Santa (Severo Cárdenas, San José del Cavitu: 23/04/1989). Este aspecto nos remite al dogma cristiano de la Santísima Trinidad y su misterio; sin embargo, al igual que en el movimiento de Juan Santos Atahualpa (Zarzar, 1989), estos elementos se combinan con las tradiciones religiosas de los indígenas. En el caso de los mojeños cada una de estas Tierras Santas, corresponde a un pueblo o grupo étnico:

[...] los ignacianos también tiene un lugar... los movimas también tienen unito nomás. (Jorge Torrez, Carmen del Aperecito: 07/09/1989)

Lejos de la experiencia reduccional y de la influencia cristiana, esta idea de varias Lomas Santas correspondientes a cada grupo étnico nos remiten a la religiosidad mojeña pre-colonial en la que se indicaba que cada parcialidad se encontraba muy “aquereciada” de su lugar porque de allí “sacó Dios antiguamente los primeros hombres de donde descendían los de aquel pueblo”¹³ y de hecho, esta creencia impuso muchas dificultades a los propósitos de reducir a los Mojos.

12 En la organización social de las reducciones y todavía actualmente en Trinidad, entre los mojeños, existen los doce apóstoles, doce ancianos escogidos de la comunidad, los más venerables, a quienes se brinda un banquete durante la Semana Santa.

13 Ver Lehm Ardaya, 1999: Capítulo 1. [N. del E.]

A partir de estos elementos podemos encontrar en la doctrina de la Loma Santa tres vertientes ideológicas fundamentales: la cristiana, la guaraní y la propiamente mojeña, cuya articulación conduce a algo original, nuevo y a la vez muy mojeño, si se considera la identidad como algo abierto y en construcción permanente (Barth, 1976).

La predestinación de los pueblos para encontrar su Loma Santa, excluye de hecho a los blancos. La idea del Juicio Final, constitutiva del mito de la Loma Santa, está asociada a la presencia de los blancos en las ex-reducciones que serán destruidas, esto es reiterativo en todos los movimientos de Búsqueda de Loma Santa, desde 1887 hasta nuestros días:

Entonces cuando nuestros parientes encuentren uno solo de esos lugares va a sonar como una alarma que se va a escuchar en todo el país, entonces ya va a ser el fin. Esto va a ser cuando ya vaya a acabar el siglo, como que ya falta poco. Entonces todos esos pueblos que antes eran de nosotros y ahora ya son de los carayana se van a acabar. Y el mundo va a ser otro ya, el sol otro y nosotros vamos a ser ricos y los ricos pobres, ellos ya van a querer venir donde nosotros. Entonces va a empezar otro siglo ya. Va a comenzar un nuevo año. (Jorge Torrez, El Carmen del Aperecito: 07/09/1989)

Se piensa que la Loma Santa está rodeada de un gran humedal o pantano (“yomomal”), que hay que cruzar con mucho sufrimiento para llegar a ella, pero al mismo tiempo impide el ingreso de los blancos. Además esta Tierra se encuentra cuidada por los santos, en algunos casos es San José o San Pedro o San Francisco, en otros casos San Miguel y/o la Virgen del Carmen o de Copacabana, a veces por el propio Dios, quienes impiden el ingreso de los blancos:

El santo San Miguel y la Virgen del Carmen lo tienen reservao pa’ nosotros los trinitarios y no hay blanco que allí pueda entrar. (Carmen del Aperecito: 08/1989)

En este sentido la idea de que la Loma Santa fue “encantada”, también está relacionada con la presencia de los blancos. Estos iban y robaban el oro de la cruz que allí se encuentra, por eso Dios la encantó: “amarró su Tierra para que no puedan volver”.

Pero también es debido a este “encanto” que a los mojeños se les escurre, la ven, algunos han estado incluso allí, pero luego cuando van a avisar a sus “parientes” ya no la pueden encontrar (Exaltación Guaji, San Juan de Plantota: 17/02/1988). Y es que la Loma Santa no es para el goce individual, ni para unos cuantos, ni siquiera solamente para los buscadores de la Loma Santa, sino para la “sociedad global” mojeña.

La profecía, al mismo tiempo que señala un fin constituye un mensaje de salvación, anuncia un comienzo, un tiempo nuevo. Sin embargo, puede señalarse que este tiempo nuevo se realiza en un espacio terrenal: la Loma Santa. Sus buscadores se afirman en la idea —y en esto puede notarse la disidencia con los mojeños que no participan directamente de la búsqueda¹⁴— de que no se trata de un paraíso celestial al cual llegarán después de muertos, sino que se trata de un paraíso terrenal a gozarse en esta vida. Puede señalarse, que esta relación entre la idea de un tiempo nuevo y un espacio terrenal es la que hace posible que la ideología se convierta en migración milenarista, en movimiento de la población, pues se supone que la Loma Santa puede ser ubicada en un espacio real y concreto.

Al mismo tiempo el milenarismo de la Loma Santa expresa una conciencia respecto de las relaciones coloniales, en las que se encuentra inmersa la sociedad mojeña (Varese, 1975). En el mito de la Loma Santa los mojeños identifican a los blancos, su cultura y sus instituciones, como el origen de los males, de los pecados y por tanto del castigo divino y de la destrucción:

La gente dice: “si quisiéramos escuela nos fuéramos al pueblo, nosotros estamos aquí, monte adentro porque tenemos una misión: buscar ese lugar santo, si pedimos escuela nos vamos a olvidar de eso”. (Simón Noza, San Juan de Plantota 18/02/1991)

En Chontal, la pelada hizo quemar collares, vestidos así elegantitos, zapatos, dice que usar zapato era cosa del diablo. (Julia Cuevo, Carmen del Aperecito: 02/09/1989)

Y en la carta que circuló, en 1991, en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure:

Art. 4. la doctrina es para los niño y viejo tiene que ser en nuestra propia lengua nativa para que así seamos escuchado del Señor porque dise que nosotros, cuando resamos en castellano no pedimos por nosotros si no que rogamos solamente para los Ricos.

[...]

Art. 9. En cuanto a la rropa que nos ponemos dise que no nos cubre nada sino que estamos empeloto porque es echo de mano de los pecadores y el Señor nos manda que devemos ponernos tejido de algodón

14 “El finado papá nunca lo creía estas cosas porque él mismo decía: ‘la Loma Santa existe, cuando estemos muertos allá vamos a ir y efectivamente en la Biblia dice que existe Loma Santa pero no es para esta carne que estamos ahorita, tenemos que morirnos primero para ir allá’” (Damián Tamo, Trinidad: 13/01/1988).

osino de corochó (*Ficus Insipida*) con esta clase de ropa debemos llegar a la tierra prometida. (Villavicencio, 1992: 11, 15)

Así, en oposición a los elementos e instituciones de la cultura occidental, la ideología de la Búsqueda de la Loma Santa induce a una revitalización de los elementos que los mojeños consideran propios de su cultura. De manera similar al Taki Onkoy (1564), puede señalarse a la Loma Santa como un “movimiento revivalista mágico” (Millones, 1973: 85). El discurso expresa un profundo sentimiento anti-colonial que conduce a intentar revertir esta situación poniendo distancia espacial y cultural respecto de los opresores a través de las migraciones milenaristas. El movimiento de la Búsqueda de la Loma Santa intenta recuperar la autonomía perdida trastocando los elementos más persistentes de la relación colonial que como vimos anteriormente se refieren a la invasión sistemática de los territorios indígenas y a la pérdida de autonomía de la sociedad mojeña. En ello ya no hay equívocos, el otro polo de la relación lo percibe de igual manera, así se constata a través de las percepciones del “vecindario” de Trinidad en 1887:

Guayocho... constituyéndose en la capilla de San Lorenzo, al lado de las imágenes de los santos, en verdadero objeto de adoración, disputó al pastor de Trinidad sus ovejas, el culto á Dios y los hombres á la civilización. (Informe del Prefecto Daniel Suárez, septiembre de 1887. Cit. en Moreno, 1973: 76)

Del mismo modo, los mojeños son conscientes de los efectos que su movimiento produce y de su potencial liberador:

A estos carayanas les ha pesau que se habían ido los ignacianos. Habían pasado órdenes que no se vaya la gente, y después por intermedio del Padre mandaron órdenes que la gente se regrese, porque estos carayanas quedaron fregau sin los ignacianos que siempre trabajan barato para ellos. Así vino el Padre y aconsejó a toditos que vayan vuelta al pueblo. La gente se regresó por el Padre. Ahora la gente es más fregau, porque siguen trabajando barato para los carayanas. (Riester, 1976: 332-333)

Sin embargo, la ideología milenarista de la Loma Santa, no solamente da respuesta al conflicto externo, también pone en cuestión las “tensiones internas” de la sociedad mojeña. La carta “Se abla del fin del mundo” lleva el encabezamiento “Consejo a la comunidades que nos manda el Señor” y en ella se indica:

Art. 7. En cuanto a los jóvenes que ya no quieren rrespetar a las autoridades ni quieren obedeser cuando lo manda la autoridad porque

nosotro los padre tenemos la culpa de no Educarlo cristianamente... pero el Señor nos exige a que lo aconsejemos a nuestros hijo no con alteración ni con palabra uruta (bruta) sino con toda blandura i dulzura para que ellos nos escúchen inos obedescan ino aserlo Enojar. (Villavicencio, 1992: 13)

La idea del “consejo” es fundamental entre los mojeños, apunta a no provocar la rebeldía del otro y parece estar asociada a la necesidad de “conjurar” el conflicto interno, para lo cual se requieren mecanismos divinos que lo mitiguen:

Art. 10. En cuanto a nuestra defenza que el Señor nos a dado dise que cada uno debemos tener la Santa Cruz en nuestros ogares uno en la puerta de nuestra casa i otro adentro de la casa para que el mal Ene-migo se retire... porque es mucho dise que el no puede salir de nuestro ogar i es por eso que nosotro paramos brabos con nuestra esposa o ya sea con nuestros hijo porque el es que nos urge... procura desviarlo del camino del Señor. (Villavicencio, 1992: 15)

Como corolario de esta necesidad de conjurar las contradicciones internas, se reconoce a la palabra como fuente de conflicto y se pregona el autocontrol. Al mismo tiempo, al igual que la idea del consejo, la del respeto constituye un elemento importante de este ideario. Como veremos más adelante, este último concepto cobra mayor trascendencia en el marco de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad:

Art. 8. Los pecados que cometemos todo los día es por nuestra lengua que nos ase pecar por las muchas abladuría que aseamos, por los chismes, cuento, críticas i las pelea con nuestra esposa dise que cuando le pegamos a nuestra mujer no le pegamos a ella sino más bien le pegamo a la virgen, de igual manera los hombre cuando nos peleamos, le pegamos al Señor y por eso dise el Señor que no devemos pelearnos entre hermanos peor con nuestro padre que es imagen del padre celestial a el le devemos tener arto respeto. (Villavicencio, 1992: 14)

La Búsqueda de la Loma Santa no solamente pone al descubierto la conflictividad existente entre los mojeños y los blanco-mestizos, sino también al interior de la sociedad mojeña, entre buscadores y no buscadores de la Loma Santa, entre los elementos que los segundos critican a los primeros se deben mencionar: el abandono de las cosechas, del ganado y de los bienes clasificados como provenientes de la sociedad occidental; el abandono de determinados espacios — posibilitando así el ingreso de la colonización— y el arriesgar la vida de hombres, mujeres, niños y ancianos en las largas peregrinaciones. Estos elementos son planteados en tono de crítica y de autojustifica-

ción por aquellos mojeños que han abandonado circunstancialmente la búsqueda milenarista:

Eso de Loma Santa yo he escuchao como un sueño. Dicen que la buscaban la Loma Santa, pero nunca la han pillau porque todos los que decían Loma Santa eran unos mentirosos... Hubo un guarayo, se llamaba José Vaca. Ese se llevó mucha gente de toda esta zona. Había gente rica de raza indígena, tenían hartu ganau, 200, 300 cabezas, pues a esos los convenció y se los llevó, voy a ir a Loma Santa y allá voy a encontrar mi ganau, los hizo dejar el ganau encerrau y sin comer y sin tomar, se moría el ganau, entonces venía otra gente, comerciantes y se lo comían el ganau, claro, sin dueño, se lo terminaron y los dueños fueron y se murieron por allá. (Presenta de Vela, San Lorenzo, 30/11/1987)

Nosotros andábamos con toda la familia, siguiendo a la gente por donde iban, pero a causa de eso también en parte se han entrado los collas. Entonces yo llegué a pensar lo siguiente: de que voy a tratar de conseguir ese libro de los jesuitas y voy a mirar si es cierto o no es cierto, pero mientras no lo conozca no he de salir a andar. De ahí empezamos, hay que convencerse primero y entonces yo también me he vuelto medio duro. (Ruben Yuco, Santísima Trinidad: 05/05/1990)

En el marco de estas discrepancias si bien los no buscadores pueden llegar a críticas muy duras hacia los buscadores de la Loma Santa, esto no implica una ruptura total. De hecho los no buscadores admiran en aquellos que persisten en la búsqueda milenarista el modo cómo han logrado conservar las tradiciones, reconociéndolos como agentes privilegiados de la reproducción de la cultura mojeña. Por otra parte podría sugerirse que el mensaje de abandonar los bienes como requisito para encontrar la Loma Santa, cumple una función limitante de la acumulación y de la diferenciación social al interior de la sociedad mojeña.

Finalmente puede encontrarse en la ideología de la Loma Santa un mecanismo que regula las relaciones interétnicas entre pueblos indígenas, especialmente con aquellos pueblos que nunca fueron reducidos y frente a los cuales los Mojos se sienten superiores. Sin embargo, la ideología milenarista les impone reconocer en aquellos una sabiduría que posibilitaría su propia salvación:

El (lugar o Loma Santa) de los trinitarios, de nosotros, no sabemos donde está... Está dice detrás de Isiboro, atrás del cerrillo. Así han contado los chimanes y yuracareses, esos saben. Ellos conocen porque son vivientes y entran por todos esos arroyos, por eso ellos conocen siempre. (Exaltación Guaji, San Juan de Plantota, 17/02/1988)

Aquí se hace evidente que el discurso de la Loma Santa tiene un sentido político, pero fundamentalmente es un discurso religioso y en él la dimensión ética es central, impregna todas sus temáticas, tanto las referidas al mundo exterior como al mundo interior. La fe y el cumplimiento de los preceptos éticos marcan, en el discurso de la Loma Santa, la diferencia entre la condición humana y la animal: “Gente sin fe, tienen cara de animal” (Jorge Torrez, Carmen del Aperecico: 28/08/1989). Entre el tener “un corazón de piedra y uno de carne”, para lo cual “la rrogativa vale arto” (Villavicencio, 1992: 9). Ciertamente también marca la diferencia entre blancos (considerados como “gente sin fe”) e indios, pero también entre los mismos mojeños. Mientras se censura a los blancos se busca convocar a los propios mojeños, para que se comporten como indican los mandamientos de la Loma Santa y hagan posible su hallazgo.

Como se puede observar en el discurso de Doña Anselma Notu, “espiritista” de la región Isiboro-Sécure, su mensaje está fundamentalmente referido a los mojeños que “no creen” en la Loma Santa, que “no tienen fe”:

Pero nosotros los de aquí estamos bien nomás (se refiere a los de la comunidad de buscadores de la Loma Santa), pero los demás están lejos todavía, ¡de dónde van a tener buenos pensamientos!, ahora los jóvenes y las muchachas ya se casan como tal. Por eso dicen así: ¿qué buscarán? ¿para qué habrán venido acá? Pero está lejos ese lugar que estamos buscando, tienen que estar unidos, que se amen, hay que quererse entre los hermanos. (Anselma Notu, San Juan de Plantota: 18/02/1988)

Esta dimensión ética se encuentra cruzada por la relación culpa-castigo, influencia cristiana, que al igual que en el caso de Santos Atahualpa es invertida en términos indios (Zarzar, 1989: 37). En el caso de los mojeños esta concepción supone que los blancos serán destruidos por el Juicio Final, por ser fuente de pecado su castigo será definitivo. Sin embargo esta destrucción de los blancos supone simultáneamente la salvación de los mojeños, aunque para ello también han de sufrir para poder alcanzar la Loma Santa.

La relación culpa-castigo implica un conjunto de preceptos y acciones destinados a la purificación del cuerpo y del alma. La oración permanente, la confesión de los pecados, recibir los sacramentos, usar ropa blanca, bañarse, danzar durante varios días, el ayuno y la abstinencia sexual cumplen —en el marco de esta búsqueda milenarista— la misma función que los ritos de pasaje, en este caso para asegurar el tránsito de la perdición a la salvación, del caos al orden, proceso que nunca se hace efectivo pero que induce a reforzar las acciones de purificación.

En la ideología milenarista de la Loma Santa la confesión de los pecados y en general la recepción de los Sacramentos, constituye un requisito indispensable para encontrar la Loma Santa. Esta percepción conduce a una relación de los buscadores con la iglesia católica. Desde sus comunidades, sobre todo cuando se prepara una nueva migración, son llamados algunos misioneros y sacerdotes para que administren los Sacramentos. Sin embargo esta relación es puntual y esporádica y no embarga el conjunto de prácticas rituales y de la vida cotidiana de los buscadores de la Loma Santa. Independientemente, a través de su propia estructura social religiosa, el movimiento milenarista reproduce su autonomía.

La centralidad de la dimensión ética y su entrecruzamiento con la relación culpa-castigo y su dimensión de sufrimiento, supone al mismo tiempo una condición de los mojeños como pueblo predestinado para la Loma Santa. Los buscadores se sienten como los más cercanos a este designio divino pero, al mismo tiempo, con la responsabilidad de conseguir que la “sociedad global” mojeña acepte los preceptos de la Loma Santa. Sufrimiento, pero al mismo tiempo esperanza y alegría son las actitudes predominantes en las comunidades de buscadores de la Loma Santa y es en este contexto que deben leerse los relatos sobre los sufrimientos que implican las migraciones milenaristas:

[...] ya nos faltaban víveres, ya no teníamos víveres. Este era el primer viaje que hice. Andábamos dos meses casi sin víveres, vivir nomás del poco que se cazaba, de frutas y de raíces. Uno ya era borracho de hambre, jira ya la ropa [...] Los viajes eran siempre feos, uno sufría harto, peor los chicos y las mujeres. Una vez se han muerto en el agua, en el monte mismo harta gente. No había nada de comer. Casi me muero yo también. Yo llevaba dos chicos que ni sabían andar, chupaban todavía, pero como su madre se había muerto, yo cargaba a ellos. Uno se ha muerto, el otro vive... (En Riester, 1976: 332-333)

Por otra parte, la oposición entre concentración y dispersión, sedentarización y movilidad poblacional —que vimos como parte del sistema de ocupación del espacio de los mojeños, a través de las migraciones milenaristas— se manifiesta de una manera conflictiva en el discurso de los buscadores:

Pero ya ahora ya treinta años que andamos ya. Tantos años. Pero ahora ya no, ya no queremos andar. Aquí vamos a plantarnos ya. Vamos a vivir ya. También los viejos antiguos buscaban Tierra Santa, pero tanto andar llega su enfermedad y mueren tanto buscar. Murieron pues andando. (Exaltación Guaji, San Juan de Plantota: 17/02/1988)

Este y otros testimonios, que hacen referencia al deseo de establecerse en un lugar, fueron recogidos en 1988 en la comunidad de San Juan de Plantota. Sin embargo, a fines de 1991, esta misma comunidad se puso en movimiento a raíz de la carta que empezó a circular en la región.

Finalmente es evidente que para los mojeños, la Loma Santa no es solamente un lugar, sino la proyección de una sociedad libre del dominio colonial, pero al mismo tiempo busca restaurar un orden social interno e idealizado. Por una parte busca cambios radicales respecto de las relaciones con los blancos, pero por otra en relación al mundo interno de la sociedad mojeña, busca más bien un retorno al punto de equilibrio (Pereira de Queiroz, 1978).

BIBLIOGRAFÍA

- Aller, Julián de 1956 “Relación que el P... de la C. de J. de la Prov. del Perú y Superior de la Nueva Misión de los Indios Gentiles de las Dilatadas Tierras de los Mohos... le hace al P. Jacinto de Contreras. Provincial Reelecto en dicha Provincia del Perú, su fecha a 9 de Setiembre de 668” en *Leandro Tormo Sanz, Notas y textos: el padre Julián de Aller y su Relación de Mojos. Missionalia Hispánica* (Madrid) Año XIII, N° 38.
- Altamirano, Diego Francisco 1979 *Historia de la Misión de los Mojos ca. 1715* (La Paz: Instituto Boliviano de Cultura).
- Antelo, Miguel 1887 “Gobierno, los sucesos del Beni: informe del sub-correjidor... sobre los sucesos de la guayochería en el Beni” en *Los Debates* (Sucre) N° 117, Año II, 10 de noviembre.
- Arce Aguirre, René Danilo 1987 “Algunas notas más sobre las fuentes históricas relativas a Mojos” en *Simposio sobre las Misiones Jesuitas en Bolivia* (La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto).
- Barabas, Alicia M. 1986 “Movimientos étnicos religiosos y seculares” en *América Latina, Una Aproximación a la Construcción de la Utopía Andina*. Disponible en *América Indígena* (México) N° 3, Vol. XLVI.
- Barnadas, Josep 1985 *Introducción a: Francisco Javier Eder S. J., breve descripción de las reducciones de Mojos* (Cochabamba: Historia Boliviana).
- Barth, Frederik 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Barture, Juan 1982 *Diario de Viaje del Padre... a las comunidades buscadoras de la Loma Santa de los Ríos Imose y Chimimita*. Inédito.

- Benavides, Margarita 1986 “La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: Misioneros, Herramientas y Mesianismo” en *Amazonía Indígena* (Lima) Año 6, N° 12.
- Bloch, Ernst 1980a *El principio de la esperanza* (México: Aguilar).
- Block, David 1980b “In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos, a Tropical Frontier, 1550-1767”, tesis doctoral (Austin: University of Texas) inédita.
- Block, David 1986 “La visión jesuítica de los pueblos autóctonos de Mojos (1667-1700)” en *Historia Boliviana* (Cochabamba) Vol. VI, N° 1-2.
- Brown, Michael 1972 “Beyond resistance: A comparative study of utopian renewal in Amazonía” en *Anthropos*, N° 7.
- Carvalho Urey, Antonio 1975 *Pedro Ignacio Muiba, el héroe* (Trinidad: s/d).
- Castillo, José del 1906 “Relación de la Provincia de Mojos descripción de la Provincia, ríos y sitios de los pueblos ca. 1676” en Ballivián, Manuel Vicente (comp. y ed.) *Documentos para la Historia Geográfica de Bolivia, Vol. I. Época Colonial. Las Provincias de Mojos y Chiquitos* (La Paz: s/d).
- Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) 1990a *Informe sobre las demandas territoriales indígenas del departamento del Beni* (Trinidad) junio.
- Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) 1990b *Informe N° 2 sobre las demandas territoriales indígenas en el departamento del Beni* (Trinidad).
- Centro de Datos para la Conservación (CDC) 1989 *La problemática de Chimanes: un diagnóstico de la biodiversidad y la problemática ambiental* (La Paz).
- Chávez Suárez, José 1986 *Historia de Moxos* (La Paz: Don Bosco).
- Chichon, AVECITA 1992 “Chimane resource use and market involvement in the Beni Biosphere Reserve, Bolivia”, disertación de doctorado presentada en la Universidad de Florida (Gainesville, FL: University of Florida).
- CIDDEBENI / Subcentral de Cabildos Indígenales de la Región Isiboro-Sécure 1989 *Población indígena del Parque Nacional Isiboro-Sécure: datos actualizados al 31 de Mayo de 1989* (Trinidad) mayo.
- CIDDEBENI 1988a “Organización y demandas indígenas en el área del Bosque de Chimanes: compilación de documentos

- producidos entre 1987 y 1988” en *Serie Documentos de Archivo* (Trinidad) N° 11, noviembre.
- CIDDEBENI 1988b “Organización y demandas indígenas en el área del Parque Nacional Isiboro-Sécure: compilación de documentos producidos entre 1987 y 1988” en *Serie Documentos de Archivo* (Trinidad) N° 11, noviembre.
- CIDDEBENI 1990 “Diagnóstico socio-económico del Bosque de Chimanes. 1a. fase: el problema de la territorialidad de los pueblos indígenas” (Trinidad) inédito.
- Cioran, E. M. 1988 *Historia y utopía* (Barcelona: Tusquets).
- Clastres, Helene 1975 *La terre sans mal. Le prophetisme tupi-guarani* (París: Du Seuil).
- Clastres, Pierre 1978 *La sociedad contra el estado* (Barcelona: Monte Ávila).
- Cohn, Norman 1985 *En pos del milenio* (Madrid: Alianza).
- Contreras, Alex 1991 *Etapa de una larga marcha* (La Paz: Asociación Aquí Avance / Educación Radiofónica de Bolivia).
- Cortéz, Rodríguez Jorge 1989 “Notas al diario del P. Gumercindo Gómez de Arteche” en *JHS Misión de los P. P. Astraín, Manzanedo y Arteche ca. 1888* (Trinidad: CIDDEBENI. Serie Documentos Históricos, N° 13, abril).
- D’Orbigny, Alcides 1946 *Descripción geográfica histórica y estadística de Bolivia ca. 1832* (La Paz: Colegio Don Bosco).
- De Bolívar, Gregorio 1906 “Relación de la entrada del padre Fray..., en compañía de Diego Ramírez de Carlos, a las provincias de los indios chunchos, en 1621” en Maurtua, Víctor Manuel *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia* (Madrid: Imprenta de los hijos de M. G. Hernández).
- Denevan, William 1980 *La geografía cultural aborigen de los llanos de Mojos* (La Paz: Juventud).
- Eder, Francisco Javier 1985 *Breve descripción de las reducciones de Mojos ca. 1772* (Cochabamba: Historia Boliviana).
- Fifer, Valerie 1981 “Los constructores de imperios: historia del auge de la goma en Bolivia y la formación de la casa Suárez” en *Revista de la Universidad Gabriel René Moreno* (Santa Cruz) N° 37, enero-junio.
- Garriga, Antonio 1906 “Linderos de los pueblos de las misiones de Mojos, declarados y confirmados por el P. Provincial en su visita de 1° de Octubre de 1715” en Maurtua, Víctor Manuel *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia* (Madrid: Imprenta de los hijos de M. G. Hernández).

- Gómez de Arteche, Gumercindo 1989 *JHS. Misión de los pp. Astraín, Manzanedo y Arteche ca. 1887* (Trinidad: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni. Serie Documentos Históricos, N° 13).
- Guyot, Mireille 1984 “Cantos del hacha: de los Bora y Miraña de las selvas colombiana y peruana” en *Amazonía Indígena* (Lima) Año 4, N° 8, abril.
- Jones, James 1980 “Conflict between whites and indians on the Llanos de Moxos, Beni department: A case study in development from the cattle regions of the bolivian oriente”, tesis doctoral (Gainesville, FL: University of Florida) inédita.
- Jorda, Enrique S. J. 1985 “Apuntes para una Santa Loma” en *Presencia* (La Paz) 15 de diciembre.
- Keller, José y Keller, Francisco 1870 *Exploración del río Madera en la parte comprendida entre la cachuela de San Antonio y la embocadura del Mamoré, por los ingenieros brasileiros...* (La Paz: Imprenta de la Unión Americana).
- Lehm Ardaya, Zulema 1999 *De la Loma Santa a la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* (Santa Cruz / Beni: APCOB / CIDDEBENI).
- Lehm, Zulema 1990 “La muerte de los caimanes” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) N° 14.
- Lehm, Zulema 1991a “Loma Santa: procesos de reducción, dispersión y reocupación del espacio de los indígenas mojeños”, tesis de licenciatura (La Paz: Universidad Mayor de San Andrés) inédita.
- Lehm, Zulema 1991b “La demanda territorial del pueblo Sirionó” en *Amazonía Indígena* (Lima) Año 11, N° 17 y 18, septiembre.
- Lehm, Zulema y Lijerón, Arnaldo 1988 “El Parque Nacional Isiboro-Sécure” en *Organización y demandas indígenas en el área del Parque Nacional Isiboro-Sécure: compilación de documentos producidos entre 1987 y 1988* (Trinidad: CIDDEBENI, Serie Documentos de Archivo, N° 11, noviembre).
- Lehm, Zulema y Navia, Carlos 1988 “Conflictos sociales en el Bosque de Chimanes” en *Organización y demandas indígenas en el área del Parque Nacional Isiboro-Sécure: compilación de documentos producidos entre 1987 y 1988* (Trinidad: CIDDEBENI, Serie Documentos de Archivo, N° 11, noviembre).
- Lehm, Zulema; Lijerón, Arnaldo y Vare, Lorenzo 1990 “Diagnóstico socio-económico de los indígenas mojeños en la ciudad de Trinidad” en *Avances de Investigación* (Trinidad: CIDDEBENI) N° 14, abril.

- Levillier, Roberto 1976 *El Paitití, el Dorado y las Amazonas* (Buenos Aires: Emecé).
- Lijerón, Arnaldo 1991 *De la resistencia pacífica a la interpelación histórica: Apuntes preliminares de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* (inédito).
- Limpías Saucedo, Manuel 1942 *Los gobernadores de Mojos* (La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana).
- Marban, Pedro 1899 "Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos ca. 1676" en *Revista de la Sociedad Geográfica e Histórica de La Paz* (La Paz) N° 1 y 2.
- Melia, Bartomeu 1988 "El guaraní conquistado y reducido" en *Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5* (Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica).
- Metraux, Alfred 1942 *Tribes of eastern Bolivia and Madeira* (Washington DC: Smithsonian Institute).
- Metraux, Alfred 1943 "The social organization and religion of the Mojo and Manasi" en *Primitive Man. Bulletin of the Catholic Anthropological Conference*, Vol XVI, N° 1 y 2, enero-abril.
- Metraux, Alfred 1973 *Religión y magias indígenas de América del sur* (Madrid: Aguilar).
- Millones, Luis 1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onkoy" en Ossio, Juan (ant.) y Prado Pastor, Ignacio (ed.) *Ideología mesiánica del mundo andino* (Lima).
- Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios e Instituto Indigenista Boliviano 1990 *Plan nacional para la defensa y desarrollo indígena* (La Paz: MACA / IIB).
- Miranda, Carmen *et al.* 1989 *Plan de manejo de la Estación Biológica del Beni* (versión preliminar, inédito).
- Moreno, Gabriel René 1973 *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos* (La Paz: Juventud).
- Nordenskiöld, Erland 1989 *Indios y blancos ca. 1911* (inédito) traducción preliminar de Edwin Salas Russo.
- Orellana, Antonio de 1906 "Carta del Padre... sobre el origen de las misiones de Mojos, 18 de octubre ca. 1687" en Maurtua, Víctor Manuel *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia* (Madrid: Imprenta de los hijos de M. G. Hernández) Tomo 10.
- Orellana, Antonio de 1972 "Relación de la vida y muerte del padre Cipriano Barraza ca. 1704" en *Mathei: Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica* (Santiago: s/d).
- Parejas Moreno, Alcides 1976 *Historia de Mojos y Chiquitos a fines del s. XVIII* (La Paz: Instituto Boliviano de Cultura).

- Paz, Zarella 1991 “Hombres de río, hombres de camino: relaciones interétnicas en las nacientes del río Mamoré”, tesis de licenciatura (Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón) inédita.
- Pereira de Queiroz, María Isaura 1978 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México DF: Siglo XXI).
- Pilland, Richard 1991 “Traditional chimane agriculture and its relation to soil of Beni Biosphere Reserve – Bolivia”, tesis de maestría (Gainesville, FL: University of Florida) inédita.
- Pineda Camacho, Roberto 1975 “La gente del hacha: breve historia de la tecnología según una tribu amazónica” en *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá) Vol XVIII, 1° semestre.
- Pinto, Rodolfo 1987 “El panorama geográfico que encontraron los jesuitas en Mojos” en *Simposio sobre las Misiones Jesuitas en Bolivia* (La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores).
- Rappaport, Joanne 1980 “Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro” en *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá) N° 23.
- Ribera, René Julio 1983 “Ayma Suñé: un estudio de la situación actual de la etnia yuracaré del oriente boliviano: bibliografía e investigación de campo”, tesis de licenciatura (Cochabamba: Universidad Católica) inédita.
- Riester, Jürgen 1976 *En busca de la Loma Santa* (La Paz: Los Amigos del Libro).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1991 *Pachakuti: los aymaras de Bolivia a medio milenio de colonialismo* (La Paz: Ediciones Aruwiyiri, Serie Cuadernos de Debate N° 1).
- Roca, José Luis 1991 *Mojos en los albores de la independencia patria (1810-1811)* (La Paz: s/d).
- Saignes, Thierry 1990 *Ava y karai: ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)* (La Paz: Hisbol).
- Santos, Fernando 1988 “Templos y herrerías: utopía y re-creación cultural en la Amazonía peruana. Siglos XVIII y XIX” en *Boletín del Instituto Francés de Etnología Andina*, Vol. XVII, N° 2.
- Santos, Fernando 1992 “La sublevación mesiánica y anticolonial de Juan Santos Atahuallpa, 1742-1752” en *Etnohistoria de la Alta Amazonía* (Quito: Abya Yala).
- Shapiro, Judith 1987 “From Tupa to the land without evil: the christianization of tupi-guarani cosmology” en *American Ethnologist: Special Issue frontiers of Christian Evangelism*, Vol. 14, N° 1.
- Stearman, Allin 1987 *No longer nomads: the siriono revisited* (Nueva York: Hamilton Press).

- Stocks, Anthony Wayne 1981 *Los nativos invisibles, notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga, Perú* (Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).
- Taussig, Michael 1987 “Cultura del terror – espacio de la muerte” en *Amazonía Peruana* (Lima) Vol. VIII, N° 14.
- Tormo, Leandro 1978 “Historia demográfica de las misiones de Mojos” en *Misionalia Hispánica. Revista Cuatrimestral Editada por el Instituto Enrique Florez*, Año XIII, N° 113 y 114.
- Vaca Díez, Antonio 1989 *De Santa Cruz a Reyes: crónica de un viaje* (Santa Cruz: Biblioteca Médica Boliviana, Libro N° 1).
- Varese, Stefano 1973 *La sal de los cerros* (Lima: Retablo de Papel).
- Varese, Stefano 1975 “Milenarismo, revolución y conciencia de clase” en *Revista Educación* (Lima) Año VI, N° 13.
- Villavicencio, Víctor 1992 “Isiboro-Sécure: se habla del fin del mundo” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) N° 23, mayo.
- Wright, Robin M. y Hill, Jonathan H. 1985 “History ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the northwest amazon” en *Ethnohistory*, Vol. 33, N° 1.
- Zarzar, Alonso 1983 *Intercambio con el enemigo: etnohistoria de las relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali* (Lima: CIPA, Documento 5).
- Zarzar, Alonso 1989 *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa* (Lima: CAAAP).

PERIÓDICOS

- El Mundo* 1988 “Pueblos indígenas de Isiboro piden al gobierno respeto a su territorio. Prefecto prometió apoyo para legalizar dichas tierras” en *El Mundo* (Santa Cruz) 07/10.
- El Mundo* 1990a “Santa Cruz: chiriguano de Izozog se unen a marcha por la dignidad” en *El Mundo* (Santa Cruz) 16/08.
- El Mundo* 1990b “Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios (solicitada) Bolivia, por el Territorio y la Dignidad el Parque Nacional Isiboro Sécure es territorio indígena” en *El Mundo* (Santa Cruz) 17/08.
- El Mundo* 1990c “San Ignacio de Moxos: gobierno planteó diálogo a los marchistas” en *El Mundo* (Santa Cruz) 19/08.
- El Mundo* 1990d “Antonio Coseruna” en Zambrana, Juan Carlos “En el camino de la dignidad, del largo silencio a la reivindicación” en *El Mundo* (Santa Cruz) 26/08.

- El Mundo* 1990e “Guaraníes se integrarán a la marcha” en *El Mundo* (Santa Cruz) 04/09.
- El Mundo* 1990f “Marcha arriba hoy a Caranavi: Indígenas dispuestos a llegar a pie hasta La Paz” en *El Mundo* (Santa Cruz) 06/09.
- El Mundo* 1990g “Gobierno entregó 50.000 has a indígenas” en *El Mundo* (Santa Cruz) 07/09.
- El Mundo* 1990h “Ante oferta de buses para trasladar a los caminantes a La Paz: discrepancias en la marcha de pueblos indígenas del Beni” en *El Mundo* (Santa Cruz) 09/09.
- El Mundo* 1990i “Marchistas aceptaron dos de las tres propuestas del gobierno: Chimanes se mantiene como punto de conflicto en demanda indígena” en *El Mundo* (Santa Cruz) 13/09.
- El Mundo* 1990j “Solicitada: Centro De Desarrollo Forestal Regional Norte. La explotación maderera en el Bosque de Chimanes es de enorme importancia para el desarrollo del Beni” en *El Mundo* (Santa Cruz) 16/09.
- El Mundo* 1990k “Solicitada: Pronunciamento emanado de la consultiva realizada en Trinidad en los salones del comité cívico central con la participación de los representantes del directorio del Comité Cívico departamental, el día 13 de sept. de 1990” en *El Mundo* (Santa Cruz) 16/09.
- El Mundo* 1990l “Ernesto Noe: volveremos a nuestro territorio con dignidad” en *El Mundo* (Santa Cruz) 23/09.
- Hoy* 1990 “Censuran desatinadas declaraciones de Luis Ossio sobre marcha indígena” en *Hoy* (La Paz) 06/09.
- La Palabra del Beni* 1988a “Indígenas mojeños pidieron al prefecto territorio propio” en *La Palabra del Beni* (Trinidad) 07/10.
- La Palabra del Beni* 1988b “Corregidores indígenas del Isiboro Sécore serán guardas forestales” en *La Palabra del Beni* (Trinidad) 14/10.
- La Palabra del Beni* 1990a “Pueblos indígenas marchan hasta la ciudad de La Paz reclamando territorio propio” en *La Palabra del Beni* (Trinidad) 16/08.
- La Palabra del Beni* 1990b “Consejo Chimán: carta a Ernesto Noe Tamo de la CPIB” en *La Palabra del Beni* (Trinidad) 09/09.
- La Palabra del Beni* 1990c “San Borja en estado de emergencia” en *La Palabra del Beni* (Trinidad) 27/09.
- Los Tiempos* 1990 “Benianos en estado de emergencia contra decretos” en *Los Tiempos* (Cochabamba) 25/09.
- Presencia* 1988 “Moxeños solicitaron tierras al Ministerio de Asuntos Campesinos” en *Presencia* (La Paz) 06/10.

Última Hora 1990 “Subsecretario del Interior: Políticos de conocida militancia desvirtúan marcha de las etnias” en *Última Hora* (La Paz) 09/09.

ARCHIVOS

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989a “Resoluciones del Tercer Encuentro de Corregidores y Representantes Indígenas de la Región Isiboro-Sécure” en *ADC* (La Paz) 16/01.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989b “Resolución Suprema N° 205862” (La Paz) 17/02.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989c “Resolución Ministerial N° 118/1989” en *ADC* (La Paz) 24/05.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989d “Resolución Ministerial N° 161/89” en *ADC* (La Paz) 06/07.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989e “Conclusiones del V Encuentro de Corregidores y Representantes de la Sub-central de San Ignacio de Mojós” en *ADC* (San Ignacio) 26-28/09.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989f “Resoluciones del Primer Congreso Departamental de Cabildos, Sub-centrales y Pueblos Indígenas del Beni. Tdd” en *ADC* (La Paz) 10-13/11.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989g “Resoluciones del Primer Congreso Departamental de Cabildos, Subcentrales y Pueblos Indígenas del Beni” en *ADC* (Trinidad) 13/11.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989h “Planteamiento de la Central de Pueblos Indígenas del Beni al Excelentísimo Presidente de la República, Lic. Jaime Paz” en *ADC* (Trinidad) 13/11.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1989i “A la Opinión Pública” en *ADC* (Trinidad) 15/11.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990a “Resoluciones del V Encuentro de Corregidores y Representantes Indígenas de la Región Isiboro Sécure” en *ADC* (Santa Teresa) 28/03.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990b “Resolución de Directorio CDF-RN N° 012/90” en *ADC* (Trinidad) 27/04.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990c “Resoluciones del VI Encuentro de Corregidores y Representantes Indígenas de la Región Isiboro-Sécure” en *ADC* (Santísima Trinidad) 28-31/05.

Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990d “Conclusiones del Segundo Encuentro de Unidad de los Pueblos Indígenas” en *ADC* (San Lorenzo) 26-29/07.

- Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990e “Declaración de El Ibiato” en *ADC* (s/d) 13/06.
- Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990f “Resolución Ministerial N° 140/90” en *ADC* (La Paz) 10/08.
- Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990g “Presidencia de la República. Decreto Supremo N° 22610: Reconociendo la doble calidad de la región Isiboro-Sécure como parque nacional y territorio indígena para mojeños, chimanes y yuracarés” en *ADC* (La Paz) 24/09.
- Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990h “Presidencia de la República. Decreto Supremo N° 22611: Reconociendo dos territorios indígenas en el Bosque de Chimanes, uno para la etnia Chimán y otro denominado Territorio Multiétnico para mojeños, chimanes, yuracarés y movimas” en *ADC* (La Paz) 24/09.
- Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990i “Presidencia de la República. Decreto Supremo N° 22609: Reconociendo territorio para los sirionó de Ibiato” en *ADC* (La Paz) 24/09.
- Archivo Documental de CIDDEBENI (ADC) 1990j “Presidencia de la República. Decreto Supremo N° 22612: Constituye una comisión para la redacción de una ley sobre pueblos indígenas” en *ADC* (La Paz) 24/09.
- Archivo Oral de CIDDEBENI (AOC) 1990a “Monseñor Luis Sáenz: Homilía en la catedral a la llegada de la marcha indígena” en *AOC* (La Paz) 17/09.
- Archivo Oral de CIDDEBENI (AOC) 1990b “Discurso de Marcial Fabricano a la prensa luego de la ceremonia de la Wilanch’a” en *AOC* (La Cumbre) 17/09.
- Archivo Oral de CIDDEBENI (AOC) 1990c “Discurso de Ernesto Noe en La Cumbre” en *AOC* (La Cumbre) 17/09.
- Archivo Oral de CIDDEBENI (AOC) 1990d “Entrevista a Rubén Yuco: Corregidor de Santísima Trinidad, Región Isiboro-Sécure” en *AOC* (Trinidad) 17/09.
- Archivo Oral de CIDDEBENI (AOC) 1992a “Entrevista colectiva a Marcial Fabricano, dirigente de la Subcentral de la región Isiboro-Sécure y Simón Noza comunario” en *AOC* (Oromomo) 23/05.
- Archivo Oral de CIDDEBENI (AOC) 1992b “Entrevista a Antonio Coseruna, dirigente de la Subcentral de San Ignacio de Mojos” en *AOC* (Trinidad) 27/05.

Epílogo.

**La diáspora boliviana y sus
memoriales de agravios**

**I. La diáspora interior:
dos manifiestos**

.b o

TIPNIS

(Subcentral del Territorio Indígena
y Parque Nacional Isiboro-Sécure)

MANIFIESTO PÚBLICO DE LA IX MARCHA INDÍGENA ORIGINARIA

**POR LA DEFENSA DE LA VIDA Y DIGNIDAD,
LOS TERRITORIOS INDÍGENAS, LOS RECURSOS
NATURALES, LA BIODIVERSIDAD, EL MEDIO
AMBIENTE, LAS ÁREAS PROTEGIDAS, EL
CUMPLIMIENTO DE LA CPE
Y RESPETO A LA DEMOCRACIA***

AL PUEBLO PACEÑO Y BOLIVIA TODA

Después de 63 días de iniciada nuestra sacrificada caminata, con nuestros hijos e hijas a cuestras, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, después de haber atravesado montes, ríos, pampas, cerros y laderas, habiendo sufrido amenazas, insultos, discriminación, calumnias e injurias de sus escasos adherentes, así como también respaldo, adhesiones, aplausos y mucha solidaridad, los pueblos indígenas de tierras bajas y naciones originarias de tierras altas, arribamos a la ciudad de La Paz. Con mucho coraje y firmes en la defensa de nuestros derechos, al pueblo paceño y Bolivia toda, expresamos lo siguiente:

1. Agradecemos infinitamente al pueblo paceño por la solidaridad y el apoyo expresado en un contundente recibimiento y resguardo de la columna de la IX Marcha Indígena Originaria, que a pesar de las amenazas, amedrentamiento y la vio-

* TIPNIS (Subcentral del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) 2012 *Manifiesto público de la IX Marcha Indígena Originaria: Por la defensa de la Vida y Dignidad, los Territorios Indígenas, los Recursos Naturales, la Biodiversidad, el Medio Ambiente, las Áreas Protegidas, el cumplimiento de la CPE y respeto a la Democracia* (La Paz) 30 de junio.

lencia generada por grupos intolerantes progubernamentales, han demostrado valientemente una vez más su compromiso inquebrantable con la vigencia del Estado de derecho, el cumplimiento de la Constitución Política del Estado, la defensa de nuestros derechos, el medio ambiente, la biodiversidad y los recursos naturales.

2. Pocas veces en la historia de nuestro país un sector social como el nuestro ha sido humillado e injustamente tratado por un gobierno, como este; tendríamos que remontarnos a las épocas de la colonia, la explotación del caucho o del apogeo de la hacienda tradicional pre-1952, para encontrar tal grado de discriminación y racismo descargado en contra nuestra. Ahora esto se manifiesta en exclusión e intolerancia cuando reclamamos el cumplimiento y defensa de nuestros derechos individuales y colectivos.
3. Si el año pasado fuimos reprimidos salvajemente un 25 de septiembre, este año, antes y durante su caminata la IX Marcha fue objeto de una estrategia gubernamental, dirigida a evitar el cumplimiento de las conquistas de la VIII Marcha del año 2011, ahogar la IX Marcha y propinar a los pueblos indígenas una derrota política. La mencionada estrategia contempló: a) La intromisión del gobierno en las estructuras orgánicas de los pueblos indígenas y originarios para dividirnos, valiéndose del chantaje, soborno, el amedrentamiento y la criminalización de los dirigentes y las organizaciones indígenas representativas. b) Hostigamiento sistemático por grupos organizados del gobierno, quienes, en San Ignacio de Mojos por ejemplo, comandados por el Viceministro de Régimen Interior Jorge Pérez, nos humillaron y discriminaron negándonos el derecho de transitar por nuestra propia casa. c) Prebenda y soborno a dirigentes y comunarios de comunidades indígenas del TIPNIS, buscando doblegar su voluntad para que acepten la construcción de la carretera San Ignacio - Villa Tunari y desconozcan a sus estructuras orgánicas representativas. d) Campaña millonaria por medios masivos de comunicación orientada a la desinformación sobre la consulta ilegal y calumnias a líderes de la IX Marcha Indígenas Originaria. e) Finalmente, la acción política bajo título de sentencia constitucional del 18 de junio, ilegalmente nos impone consensuar de forma obligatoria el protocolo de esta consulta con terceros ajenos a nuestro territorio.
4. Deploramos la insensibilidad de este gobierno ente el luto de nuestra Marcha, el pasado martes 19 de junio sufrimos el trágico fallecimiento de nuestra hermana Silvia Otilia Cunay y

nuestro hermano Alejandro Cayuba, así como la muerte del compañero Justo Illanes paramédico de la Alcaldía de La Paz quien solidariamente nos apoyaba. Insensibilidad recientemente reiterada ante la muerte de nuestra pequeña Karen Yesenia Fabricano Gutiérrez, muerte a la que el Estado le debe la continuidad de la democracia, porque los hermanos marchistas decidieron quedarse en la intemperie de Urujara con sus niños y niñas a fin de no mezclarse con el motín policial en absoluta convicción y apego a estos valores y poniendo en riesgo su integridad física. Este sacrificio, esta muestra de apego a la democracia y esta convicción pacifista, no tiene ningún valor para el gobierno, porque en lugar de promover, defender u garantizar los derechos ni siquiera nos ha permitido ingresar a la Plaza Murillo bajo fundamentos racistas esgrimidos por el Viceministro Jorge Pérez al más claro estilo colonial y patronal.

5. Manifestar que antes y durante la actual marcha se ha invitado al gobierno a entablar un diálogo en el marco de la sinceridad y el respeto. Como respuesta recibimos insultos, menosprecio, calumnias y provocaciones de los ministros Juan Ramón Quintana Taborga, Carlos Gustavo Romero Bonifaz y el Vicepresidente del Estado Plurinacional Álvaro Marcelo García Linera. El no atender nuestros planteamiento ni solicitudes se debe a que no acepta lo que en el fondo expresa nuestra movilización y en concreto nuestra plataforma de demandas: una clara interpelación a su política desarrollista que contradice el paradigma del “vivir bien” y respeto de la Madre Tierra establecido en la CPE y las leyes. En este paradigma el “desarrollo” no se logra destruyendo el medio ambiente, ni provocando la desaparición de pueblos, violando los derechos humanos, o imponiendo proyectos que responden a exigencias de potencias extranjeras, empresas transnacionales o sectores capitalistas informales.
6. Manifestar que nuestra plataforma recoge las demandas de los pueblos indígenas de las tierras bajas y naciones originarias de tierras altas expresadas en nueve puntos. Como primer punto demandamos la abrogación de la Ley 222 promulgada por el Presidente el 10 de febrero de este año, que definió arbitrariamente que la carretera Villa Tunari - San Ignacio de Mojos atraviese el TIPNIS, contraviniendo su propia decisión del 24 de octubre de 2011, establecida en la Ley 180 de protección del TIPNIS que dispone que la carretera mencionada, ni ninguna otra, pasaría por nuestro territorio, en concordancia con la CPE y las leyes vigentes. La Ley 180 fue la principal conquista

de la histórica VIII Marcha Indígena, la cual expresó la voluntad de los habitantes del territorio tantas veces exigida por sus comunidades y nunca escuchada por el Estado.

7. Denunciamos el sistemático ensañamiento contra los principales líderes de nuestra movilización dirigido a evitar su presencia en la mesa del diálogo e imponer dirigentes de bolsillo afines al MAS, pretendiendo negociar consigo mismo. En este sentido, la IX Marcha antes de referirse a los actos de contrabando de camiones en zonas fronterizas o de actos terroristas en el pasado de algunas autoridades gubernamentales en ejercicio, plantea un diálogo incondicional y abierto con los únicos y definitivos titulares del territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS, según reza el título ejecutorial de propiedad colectiva No. TCO-NAL 00029/09, firmado y entregado por el presidente Evo Morales, es decir, la Subcentral TIPNIS además de los delegados y dirigentes designados por la IX Marcha en coherencia con las distintas demandas planteadas en nuestra plataforma.
8. No es posible que el gobierno intente imponernos en la mesa del diálogo y en todo el proceso que definirá el destino de nuestro territorio a terceros que nada tienen que ver con nuestro territorio y que han renunciado a ser parte de la TCO-TIPNIS, como las 11 comunidades del CONISUR misma que está afiliada a la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia y la Federación Única de Trabajadores del Trópico de Cochabamba. Comunidades que persiguen intereses liberales de propiedad individual y relación mercantil que solo buscan el enriquecimiento a costillas de los recursos naturales que son de todos los bolivianos y bolivianas en absoluta contraposición a la visión de los pueblos indígenas.
9. Convocamos a la población urbana rural de todo el territorio nacional y a las organizaciones gremiales, juntas vecinales, estudiantes, obreros y demás sectores sociales, a sumarse a nuestras justas demandas y la constante lucha por defender la vida, la dignidad, los territorios indígenas, los recursos naturales, la biodiversidad, el medio ambiente, las áreas protegidas, el cumplimiento de la CPE y respeto de la democracia.

Es dado en la ciudad de La Paz, el 30 de junio de 2012.

[Firmas de Fernando Vargas Mosúa, Presidente de la Sub Central TIPNIS, y de líderes indígenas varones y mujeres]

CONAMAQ
(Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu)

**PRONUNCIAMIENTO ANTE LA
PROMULGACIÓN DE LA LEY DE
MINERÍA Y METALURGIA***

EL CONSEJO DE GOBIERNO DEL CONAMAQ, reunido de manera ordinaria para analizar la coyuntura y los temas de agenda del CONAMAQ orgánico, ha recibido la noticia de la promulgación de la Ley de Minería y Metalurgia, frente a lo cual nos pronunciamos:

- *Primero:* En fecha 22 de marzo del año en curso, nuestra organización legítima y legalmente nombrada, ha hecho público su rechazo a la entonces propuesta de ley, argumentando en nuestro pronunciamiento que la ley de minería es un atentado a la supervivencia de los pueblos indígenas, además de atentar contra el agua, promover la criminalización de protesta entre otros temas.
- *Segundo:* Como representantes de los pueblos indígenas de tierras altas, no nos asombramos por la aprobación de esta ley, una ley que se ha demostrado es mucho peor que la ley de Gonzalo Sánchez de Lozada. La promulgación de la Ley de Minería y Metalurgia es solamente la consolidación de un Estado Capitalista y Colonial, es solamente la punta de lanza del exterminio de los pueblos indígenas, la minería significa la muerte del Estado Plurinacional y eso es precisamente lo que el Gobierno de Morales busca.

* CONAMAQ 2014 *Pronunciamiento ante la promulgación de la Ley de Minería y Metalurgia* (La Paz) 29 de mayo..

- *Tercero:* Tampoco nos sentimos intimidados, no es casual que para la promulgación de la ley hayan sido movilizados decenas de cooperativistas mineros, no nos sorprende que sea en Oruro y no en Potosí, no sorprende que haya sido Linera y no Morales el que haya hecho el “honor” de promulgarla y menos sorprende que no haya repercutido la noticia en los medios de comunicación masivos, salvo excepciones.
- *Cuarto:* Frente a este nuevo atentado a la vida, a nuestra vida queremos informarle al Sr. Morales que los pueblos indígenas hemos resistido más de 500 años el exterminio, hemos luchado y dado la vida para defender la Pachamama, nosotros no creemos en el desarrollo que contamina, extermina, destruye y vende. La vida se sostiene con la vida, con la crianza de la pacha, con el cuidado de la semilla, se reproduce en la chacra, en la pequeña parcela que no significa nada para los números que anuncia el Ministro de Economía y Finanzas.
- *Quinto:* A nuestros hermanos mineros, les recordamos que en las entrañas de nuestra pacha, en las entrañas del cerro Rico de Potosí hemos muerto millones de nosotros, les recordamos que tras el saqueo solo se deja muerte, desolación, pobreza, tierras abandonadas, familias destruidas, en tanto el oro brilla en los cuellos de los otros, en los bolsillos de los jefes. No olviden que así como se saca, se tiene que dar y se da la vida.
- *Sexto:* Nos toca resistir, desde las bases, desde los territorios concretos, desde la articulación de la población boliviana en su conjunto, desde las acciones legales nacionales e internacionales. Lo sucedido en Arcopongo y todos los conflictos que vienen tienen una vez más la marca del Gobierno del MAS, no vamos a dejar que nos quiten la tierra, vamos a defender el agua.
- *Séptimo:* Queremos decirle al Sr. Linera que Mallku Quta no duerme, el Apu Mallku Quta está despierto, la resistencia recién comienza, aquí estamos y aquí nos quedaremos, junto a todos los pueblos del Abya Yala, de esta América sangrada que dice EL AGUA ES VIDA, NO AL SAQUEO DE NUESTRA TIERRA, NO A LA MINERÍA CAPITALISTA.

*Jallalla pueblos indígenas y originarios.
Jallalla Pachamama – Jallalla Autodeterminación.*

La Paz, 29 de mayo de 2014

[Firman:]

Mario Mamani Quispe (Comisión Madre Tierra, CONAMAQ), Cancio Rojas Colque (Arquiri Apu Mallku, CONAMAQ), Walberto Baraona G. (Jatun Tata Kuraka, Nación Originaria Qhara Qhara), Nilda Rojas Huanca (Arquiri Apu Mana Jalla, CONAMAQ); Félix Laime Poma (Kuraj Mallku, Consejo de Ayllus y Markas Cochabamba); Renato Sánchez (Comisión Proyectos).

[Suscriben:]

Jach'a Carangas – Jatun Killakas Asanajaqis – Ayllus Charka Qhara Qhara (Faoi - Np) – Killakas Potosí – Qhara Qhara – Ayllus De Cochabamba – Jach'a Pakajaqi – Urus – Suras – Kallawayas – Qollas – Chuwis – Chichas – Yapacani – Yampara – Qhapaq Uma Suyu – Larecaja.

Epílogo.

La diáspora boliviana y sus memoriales de agravios

II. La diáspora externa

.bo

Colectivo Simbiosis Cultural

MANIFIESTO CH'IXI*

EXISTE UN MUNDO CH'IXI; es decir, algo que es y que no es a la vez, un gris heterogéneo, una mezcla abigarrada entre el blanco y negro, contrarios entre sí y a la vez complementarios.

Es así como nuestras ciudades se han ido deformando y formando en mixturas irreverentes, ya que intentan todo el tiempo liberarse de los esquemas de lo que quiere decir ser una ciudad, un país o una sociedad, más aun cuando la sociedad que marcan que sigamos, está diseñada para mantener un status. Es por eso que las expresiones culturales se han convertido en el grito de guerra de estas necesidades, para romper estos esquemas en sus entornos.

Donde la migración es señalada como un fenómeno dependiente de limitaciones territoriales, no se tiene en cuenta que el sentir migrante es el sentirse ajeno, ajeno a esos esquemas, pero a la vez estos sentimientos nos hacen similares y el reconocernos implica el punto de partida para querer intervenir en esos esquemas.

Es la migración la que nos permite enriquecer estas nuevas construcciones ya que aportan con su particularidad, más enfoques y experiencias.

* Colectivo Simbiosis Cultural 2011 "Manifiesto ch'ixi" en Colectivo Simbiosis/Colectivo Situaciones *De Chuequistas y Overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles* (Buenos Aires: Tinta Limón) pp. 99-100.

Es por esto que hemos decidido mezclarnos más, tomar esta ciudad y llenarla de estas mixturas de sentimientos ajenos y transformadores, con ayuda de las expresiones culturales en las cuales nos encontramos y reconocemos.

Esos son nuestros gritos de guerra, hechos de miles de voces, en nuestra música, nuestros colores, en nuestras letras, en los cuentos transmitidos de generación en generación, nuestra forma de vida y subsistencia. Nuestra resistencia.

Nos declaramos ch'ixi porque no nos vemos encasillados, porque le queremos huir a esa necesidad básica que te encuadra.

Somos mucho más que ello.

Somos mucho más que ese molde.

¡¡¡ROMPÁMOSLO!!!

Leonardo de la Torre Ávila

PARA COMER COMO EN COCHABAMBA

BOLIVIANEIDAD EN MOVIMIENTO Y ANDEAN DREAM*

AL REFERIRSE A LAS PRÁCTICAS de los grupos transmigrantes, Appadurai prefiere el adjetivo cultural en lugar del sustantivo cultura. En esta sutil decisión se observa la resistencia a relacionar directamente a grupos sociales concretos con culturas dadas. “(El enfoque adjetival, por su parte,) pone el énfasis en la dimensión contextual, heurística y comparativa de la cultura” (2001: 29). Es así que abrimos paso al entendimiento de lo cultural como espacio para la construcción y la proyección comunicativa de diferencias hacia “el otro”. Más adelante, Appadurai insiste en que lo cultural es una “dimensión más que una sustancia”, por lo que nunca se la debe dejar de considerar como un espacio abierto para el infatigable discurso humano, destinado a explotar diferencias para configurar rasgos de identidades étnicas. En el fondo, se debate sobre el complejo y cotidiano proceso según el cual una cultura nueva —es decir, propietaria de rasgos diferenciadores— encontraría la manera de existir reelaborándose desgajada de una cultura determinada, entendida como “subconjun-

* De la Torre Ávila, Leonardo 2006 “Para comer como en Cochabamba. Bolivianeidad en Movimiento y *Andean Dream*” en *No llores prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo* (Lima: Institut Français d’Études Andines-IFEA / Fundación PIEB / Universidad Católica Boliviana “San Pablo”) pp. 40-58.

to mayor”. Así, la cultura que articularía a un grupo determinado de migrantes podría ser el primero de los elementos de análisis para entender las particularidades de la vivencia de estos actores en relación a la del subconjunto del que provienen. En el caso de este estudio, por ejemplo, se trata al mundo-vida de las poblaciones del Valle Alto cochabambino y a cómo de este deviene la cultura propia de sus migrantes en la diáspora.

Conviene detenernos brevemente en el análisis de lo que Appadurai y otros antropólogos llamarían “la continua articulación de la bolivianeidad en movimiento”. Tras haber tropezado con las dificultades de observar la permanencia y los cambios culturales de los movimientos migrantes, las ciencias sociales contemporáneas vienen debatiendo el tema de la creación de nuevas identidades étnicas. Este debate no puede ser ignorado por quienes pretendan estudiar la migración transnacional.

El noruego Fredrik Barth propuso, ya en 1969 que la identidad étnica era una manera más de organizar las relaciones sociales. Este giro particular, que trucó la visión de lo étnico de estático a negociable, fue uno de los pilares que permitió el desarrollo de una investigación de la antropóloga Martha Giorgis sobre la religiosidad de la colectividad boliviana en Córdoba, Argentina. La obra de Giorgis —plenamente coincidente con los escritos de Appadurai y Pries sobre la nueva migración internacional— permitió que la presente investigación tomara en cuenta la flexibilidad con la que los migrantes del Valle Alto cochabambino articulan su cambiante identidad sobre la base de ciertas permanencias durante su residencia en los Estados Unidos. Según Giorgis, “en su interacción, los grupos nacionales y étnicos seleccionan sus rasgos culturales dejando de lado unos e incorporando otros” (2000: 92). En este sentido, los migrantes bolivianos no abandonan necesariamente su bolivianeidad en el extranjero, sino que atribuyen a algunas de sus prácticas más visibles la jerarquía de espacios en los que se debate y repiensa su etnicidad.

Para describir las permanencias sobre las que podrían darse las negociaciones identitarias, vale la pena acudir a los estudios de Walter Sánchez sobre el carácter de lo cochabambino. Siguiendo a Melucci, Sánchez sugiere que ninguna identidad debería ser considerada como un “dato duro”, es decir, como algo que pueda aislarse en cualquier situación sin importar el contexto. La identidad sería, precisamente, “contextual, relacional y procesual”¹. En ese sentido, ninguna práctica podría aislarse como característica de la “identidad boliviana” si no se toma en cuenta el contexto en el que esa práctica se desarrolla,

1 Entrevista personal (29/05/2006).

¿En la ejecuta, y de qué proceso de consolidación proviene. Una colectividad originaria del Valle Alto cochabambino y residente en Arlington, Virginia, por ejemplo, no despliega “lo boliviano” o “lo cochabambino” (comida, folklore, actitudes) tal cual lo trajo desde Bolivia, sino que, al interactuar con otros (otros migrantes bolivianos o salvadoreños, las empresas empleadoras de la construcción, el propio Estado norteamericano) y tal cual nos lo había adelantado Giorgis, va definiendo su bolivianeidad en el pleno proceso de su adaptación al movimiento. Esta mirada a los procesos a través de los cuales la identidad se construye en las relaciones intersubjetivas entre individuos y grupos hace entender que, una vez asumidos en un contexto distinto, los migrantes cambian las narrativas sobre lo que ellos mismos consideran que es su identidad.

Así nos explicamos que el migrante del Valle Alto cochabambino que tiene sus relaciones sociales en los Estados Unidos componga allá, ante nuestras preguntas y para autodefinirse, una trama argumental vinculada al imaginario de lo *mitimae*, del *ayni*, etcétera. Ahora, si traemos a ese migrante a Cochabamba y cambiamos así sus aspectos contextuales y relacionales, la identidad que él nos va a contar es absolutamente distinta. Su casa, sus vestimentas... todo nos hablará de lo norteamericano, del discurso de la modernidad. (Walter Sánchez en entrevista personal, 29/05/2006)

¿Qué podría identificarse, entonces, como lo auténticamente boliviano si las declaraciones de identidad fueran así de cambiantes en función a lo contextual, lo relacional y lo procesual? De acuerdo a las nociones mencionadas, nada se podrá aprehender de la identidad como dato firme. Lo que sí podrá identificarse son maneras de actuar que en ciertos contextos relaciones ya han generado procesos de endogénesis o construcción constante de algo que venimos llamando una identidad boliviana en movimiento. En el caso cochabambino, y como veremos en el primer apartado del capítulo siguiente², esas actitudes relacionales ya demostradas describen a cochabambinos accediendo a posiciones de liderazgo, agresiva competitividad y resistencia en la adaptación a varios contextos laborales extranjeros.

Siempre según Sánchez, Barth y Melucci, la identidad no tendría que ver con la cultura y sí con las relaciones sociales. Servido y hace tiempo está el debate para definir, si es que eso es posible, qué tipo de asuntos componen a la identidad boliviana paceña, cruceña, tarijeña o cochabambina. Más allá de todo aquello, la evidencia empírica

2 Ver De la Torre Ávila, 2006. [N. del E.]

de muchos estudios sobre la adaptación de estas colectividades a las condiciones de la diáspora viene de mostrando que ciertas actitudes identitarias parecen activarse en esos contextos de maneras distintas a lo que podría encontrarse durante la residencia de las mismas en el contexto nacional.

Otra de las lecturas que comparte estas nociones es la que hace el argentino Pablo Vila cuando describe a los “sistema clasificatorios”, idea que también estará presente en las páginas siguientes. Según Vila, los sistemas clasificatorios son categorías comunicativas según las cuales los individuos ordenan la realidad que les rodea otorgando a su persona o a su grupo una posición siempre central. De acuerdo a esta definición, cualquier colectividad siempre busca redefinir su identidad en sociedad. En los hechos, muchas de estas categorizaciones son “negociables”, ya que en ellas no se piensa a las identidades como un dato que los individuos posean de una vez y para siempre. Se propone entender el concepto de identidad como una construcción que, a través del tiempo, no deja de ser negociada en relación a los otros, en un proceso en el que los contornos de la identidad son continuamente redefinidos. Los individuos otorgan valor a las interacciones, a través de narrativas, sistemas clasificatorios y metáforas que utilizan en su vida cotidiana (1995).

Frente al norteamericano o al migrante de otras colectividades, el boliviano también construye identidades narrativas cuyo objeto último es la distinción. Es dato conocido, por ejemplo, que los trajes folklóricos de la diablada enloquecen al público asistente a los diversos festivales hispanoamericanos organizados en Arlington y otras regiones del país del norte. Hace poco más de un año, los migrantes de la Tercera Sección de la provincia Esteban Arze del Valle Alto cochabambino llevaron 35 disfraces completos. No importa cuál sea la fortaleza del vínculo real entre los habitantes de esta región y este baile propio al Carnaval de Oruro; lo que prima en esta decisión es la continua necesidad de configuraciones que creen identidad diferenciada frente a la alteridad.

Todo sistema clasificatorio va cargado de información y esa información es determinante en la construcción de la relación con el “otro”; de hecho, es la única manera de acercarnos a conocerlo. Vila indica que es a través de las clasificaciones que adherimos varios adjetivos a quien no es idéntico a nosotros. Nos sería imposible conocer e interactuar con el prójimo real si no fuera por las descripciones clasificatorias; esenciales variables en la lucha de sentidos (1995). Permitiendo un paralelismo entre las nociones de Bourdieu y los aportes de Vila, comprendemos que la lucha simbólica por el sentido se hace compleja cuando provoca reacciones en los actores sociales que cuestionan los discursos hegemónicos.

Finalmente, el autor argentino distingue tres tipos de salida posible para quienes se encuentran *clasificados* de manera insatisfactoria por sistemas de distinción reforzados a través de estrategias de los grupos hegemónicos. En primer lugar, los actores subordinados pueden elegir modificar el contenido del “rótulo” que los describe sin cuestionar el sistema clasificatorio que lo enmarca; en segundo lugar, los actores subordinados pueden cambiar el mismo nombre que el sistema clasificatorio les asigna, alegando no soportar la carga hegemónica que contiene (los originarios de la zona del presente estudio, por ejemplo, prefieren describirse como *trabajadores* en lugar de *migrantes* (Dandler/ Medeiros 1985); y, para terminar, puede darse el caso que algunos grupos más radicales propongan cambiar el sistema clasificatorio en su totalidad, con la intención obvia de trastocar su imagen hacia la alteridad (Vila 1995).

En este sentido puede comprenderse un dato que parecería contradecir las diversas descripciones de la solidez de los lazos de la colectividad cochabambina migrante en los Estados Unidos. Sucede que muchos de estos migrantes suelen recurrir a una afinidad súbita y estratégica hacia la nacionalidad argentina para diferenciarse, incluso de sus compatriotas más cercanos, en su vivencia cotidiana en tierras extranjeras. Conocidos genéricamente como “los argentinos”, estos migrantes bolivianos abandonaron la Argentina —donde, en muchos casos, no llegaron a vivir más de diez años— para cambiar el destino de sus pasos hacia el norte, mientras la crisis se agravaba en nuestro vecino país. Ataviados con camisetas de River o Boca, asisten a los partidos de las ligas bolivianas en Virginia, prestos a la oportunidad de demostrar las sutiles diferencias de su acento rioplatense. No es poco común encontrar en las calles de Arbieta a quienes, ante la pregunta del visitante desorientado en torno a la dirección correcta a tomar en el camino (por ejemplo, en este caso, para llegar a Villa Verde), contesten con evidente acento argentino, delatando ser migrantes en vacaciones: “Seguís (sic) recto hasta el siguiente pueblo que se yama (sic) Achamoco y luego doblás (sic) a la derecha...”. Es posible que quien los acompañe, un niño tal vez, corrija sus indicaciones y, ruborizados, los migrantes digan: “Disculpá (sic), es que yo ya no soy de acá”³.

Antes de cerrar la consideración de estas nociones se puede abordar lo que se había mencionado en torno a las lógicas y estrategias que las familias migrantes bolivianas despliegan mientras configuran su identidad en la diáspora en cuanto a que podrían venir moldeando una “cultura de la movilidad”. De acuerdo a lo observado en el

3 Escena vivida el 26/08/2002.

levantamiento de datos de este y otros estudios, los bolivianos radicados en varios países tienen una vivencia característica de la extendida residencia en la diáspora. Esta vivencia se vincula a prácticas que, si bien no son del todo exclusivas a la colectividad boliviana, sí son desplegadas por esta con rasgos particulares. Cuando se comparan estas vivencias bolivianas con las de otras diásporas de la modernidad, podría diferenciárselas por su solidaridad de carácter comunitario. Ante el viejo nombre del *American Dream*, que sirvió para describir el proyecto migrante principalmente europeo en los Estados Unidos, cuyo ideal de triunfo se alcanzaba a través de la libertad individual en la construcción de la riqueza; proponemos el de *Andean Dream*, o sueño andino, para describir ciertas lógicas solidarias de lazo afectivo a través de las cuales nuestros migrantes parecerían recordar que la familia, la comunidad e incluso la tierra, como idea telúrica abstracta, permanece en la patria esperando aportes⁴.

En una investigación que analizó la situación de los originarios del municipio de Tiquipaya (Cochabamba) radicados en Washington en condición de ilegalidad, Guido Peredo Montaña, citando al antropólogo José Antonio Rocha, dedica un pasaje titulado “Sueño americano vs. Pachamama” a la disputa a la que ahora se hace referencia (2000). Rescatando esta visión y tomando en cuenta el consejo del investigador Julio Alem⁵, se propone aquí la idea de un sueño andino, rotulándolo además en inglés, porque el nombre parecería describir mejor la noción de adaptación a lo contextual, relacional y procesual.

El riesgo principal de acogerse a esta postura parecería ser el de caer en lo que Walter Sánchez critica como una “visión romántica” de la migración boliviana actual, que explica el fenómeno vinculándolo directamente “a los mitimaes y a la intención innata de abandonar el país”⁶. Al iniciar el capítulo siguiente⁷ se analizarán las permanencias de las lógicas de desplazamiento de aquellos viajeros que significaron, según Condarco y Murra, entre otros, la continuidad milenaria de un modelo de ocupación de diversos pisos ecológicos que permitió a las culturas del espacio andino articular una región “macro-económica”

4 El nombre de “sueño o andino” adolece de una falta de aplicabilidad a todos los frentes de la antes llamada “Bolivia exterior”, ya que el adjetivo “andino” no describe a cabalidad, en primera instancia, las actuales lógicas solidarias de las familias originarias de las tierras bajas bolivianas. Los límites de nuestra mirada, definidos únicamente en los valles interandinos, hacen relativo y modesto el alcance de la propuesta, quedando para futuras investigaciones la labor de comprobar su aplicabilidad en las otras regiones del país.

5 Entrevista personal (24/07/2002).

6 Entrevista personal (29/05/2006).

7 Ver De la Torre Ávila, 2006. [N. del E.]

o una “simbiosis interzonal” a través del control del llamado archipiélago de un máximo de pisos ecológicos (Condarco/Murra 1987). Se las analizará contraponiendo la supuesta permanencia de esas lógicas con las desplegadas por los piqueros independientes de los valles cochabambinos en varias situaciones de diásporas laborales internas y transnacionales. Por el momento, sin embargo, conviene recordar que la visión romántica de lo andino como única explicación del fenómeno migratorio boliviano adolece de lo que, para Singer, se identificó, ya hace 20 años, como una percepción discutible en un estudio sobre trabajadores cochabambinos en la Argentina. Nos referimos a los “análisis *psicologizantes* en los que los principales condicionantes macrosociales son deformados cuando no omitidos” (citado en Dandler/Medeiros, 1985: 59).

Ahora bien, una vez que esos condicionantes macrosociales, entre los que podemos citar la falta de trabajo y garantías de seguridad alimentaria para la familia (que más adelante se describirá a medio camino entre las nociones de “diásporas de la desesperación” y “diásporas de la esperanza”), determinan cierta obligatoriedad para la decisión migratoria, se puede afirmar que las familias migrantes inician el despliegue de lógicas que sí se hacen merecedoras a un nombre característico propio. Hacemos referencia a prácticas muy sólidas, no románticas y sí evidentes de cohesión y protección comunitaria. Ante los impulsos de superación personal se levantan las nociones de reciprocidad y hasta de “economía moral” comunitaria que “funcionan como la base y la trama ideológica y práctica de todas las relaciones sociales que rigen el proceso mismo de la producción andina” (Wachtel, 1976: 64).

Arjun Appadurai explica que al vivir modalidades migratorias distintas al clásico *American dream*, grupos de migrantes, entre los que podemos situar a enclaves bolivianos en los Estados Unidos de Norteamérica, en realidad manifiestan un tipo de resistencia hacia el proyecto de la modernidad. La migración del sueño americano, en sus diversos momentos históricos, puede ser tomada como una de las más paradigmáticas muestras de cuánto puede impulsar a un individuo la necesidad de cambiar la vida a través del acto de empezar a ganar dinero y triunfar sobre los demás siguiendo a cabalidad una serie de principios racionales. Cabalmente, al iniciar su obra, *La modernidad desbordada*, Appadurai describe a la modernidad como una teoría que, al declarar y desear poseer “aplicabilidad universal”, logró inculcar en muchas personas la aspiración de “ser moderno”. Por otro lado, la aspiración de “no ser moderno” también se habría empezado a definir con menor a mayor énfasis, no solo en el campo de la producción teórica, sino en el de la vida común y cotidiana de muchos otros individuos.

Para la comprensión de las características de la solidaridad comunitaria, propia a la migración boliviana, puede acudir a un reciente levantamiento empírico que dio lugar al informe *Valores en el ámbito educativo: Viviendo paradojas*, un texto de investigación de Alberto Rivera y Jesús Ortego, que hace una detallada descripción del asunto colectivo en la sociedad nacional. Según estos autores, el joven boliviano promedio parecería indicar que el éxito o fracaso de un negocio o una empresa dada (como la migración internacional) no depende tanto de su pericia o habilidad, sino también del estado de relación con la Pachamama, la Virgen, la suerte u otras figuras simbólicas de referencia colectiva (y femenina) (2001).

La dialéctica entre el reconocimiento de lo individual y lo colectivo es un tema inagotable al construir el perfil social de “lo boliviano”. Bien sabemos que todos los estudios históricos de las características tradicionales de la economía familiar andina analizan esta disputa a partir del “ayni”, práctica de trabajo comunitario reproducida en formas diversas a través de los años que establecería entre los hombres principios de reciprocidad.

Podrían mencionarse dos ejemplos del nivel de anejió social que todavía despiertan estas nociones en los diversos frentes de la migración internacional boliviana. El primero muestra cómo algunos migrantes bolivianos, golpeados en 2001 por la crisis argentina, reafirmaron la necesidad de recurrir a formas tradicionales de cooperaci6n comunitaria. Desarrollando narrativas de identidad que coinciden con el análisis de Melucci, los quinteros bolivianos declaraban entonces verse obligados a recurrir al *ayni* para cumplir con el trabajo agrícola en Salta, Jujuy y regiones del Gran Buenos Aires; mientras que uno de los hijos modernos del *ayni*, el *pasanaku*, también es un alivio frecuente entre los trabajadores urbanos, empleados para el sector doméstico, de limpieza o textil (“Ligeros de equipaje”, *La Prensa* 11/02/2001). En el otro lado de la moneda, un segundo ejemplo nos muestra que la situaci6n de los migrantes de alta escolaridad no es distinta a la de los obreros en términos de dependencia a redes de unidad y nostalgia. Son comunes los envíos de donaciones de equipos médicos y otros insumos por parte de los doctores bolivianos residentes en Chicago y otras ciudades norteamericanas.

Cuando se visitan los conceptos de reciprocidad y colectividad, y mucho más, cuando se declara que esta investigaci6n también decidió apoyarse en la obra analítica de Pierre Bourdieu, se trae a cuenta la noci6n de “capital social”. El capital social es otro de esos poderes eficientes que se derivan de las posiciones objetivas del agente en el entramado social y que, a la vez, sirven para diferenciar unos agentes de otros. Para Bourdieu, el capital social es

la suma de recursos actuales o potenciales correspondientes a un individuo o grupo en virtud de que estos poseen una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuos, más o menos institucionalizados. (Bourdieu, citado en García Linera, 1999: 62)

La red permite a las personas capitalizar, a su favor y en determinado momento, una serie de apoyos, garantías o influencias que hacen posible acceder objetivamente a algún bien material, o subjetivamente a algún bien simbólico. Al profundizar en buenas relaciones familiares, de barrio, cofradías, ligas deportivas o folklóricas y otras, el agente parecería invertir socialmente, aunque esta decisión no sea siempre del todo conciente o calculada. Los resultados de la presencia del capital social, como lo concibe Bourdieu, pueden permitir muchas posibilidades operativas para el agente en sociedad. Entre ellas podemos citar el comportamiento del micro-crédito sobre la base de criterios de confianza en la garantía solidaria.

Las redes del capital social no siempre están vinculadas a la solidaridad, el respeto y otros valores afines a la entereza moral. Muchas de las notas de prensa que comentan la situación de colectividades bolivianas residentes en Argentina, Brasil y otros países dan cuenta de denuncias de explotación laboral y malos tratos ejecutados sobre migrantes bolivianos por migrantes bolivianos establecidos en el exterior con anterioridad. En muchos casos, esos abusos también se atribuyen a migrantes que ganaron la confianza inicial del migrante recién llegado, sacando provecho de su inocente confianza en algún vínculo familiar, de compadrazgo o, simplemente, del hecho de provenir de la misma región. “Sí, ahora ya no pasa con los de aquí porque muchos ya han aprendido, pero antes eran víctimas de los familiares” (Informante anónimo, 23/08/2002). Esta última intervención demuestra algo que se analizará con mayor atención en los siguientes apartados: una red social establecida sobre valores de solidaridad recíproca también permite la reproducción de condiciones de diferenciación. Bourdieu explica que en estas situaciones es frecuente encontrar objetividad de la desigualdad y subjetividad de la igualdad (Lagos 1997). La relación entre compadres e, incluso, la sostienen familiares puede presentar momentos en los que la igualdad es aparentemente total; en los hechos y aunque el agente oprimido pueda llegar a creer lo contrario, la desigualdad es evidente en las distintas oportunidades de acceso a bienes y servicios (“Ligeros de equipaje”, *La Prensa* 11/02/2001).

La solidaridad que se pretende describir en este punto es la que sostienen los migrantes con la comunidad de la que provienen;

en este caso, es evidente que esa cooperación solidaria se efectúa entre paisanos de acceso muy diferenciado a ingresos económicos. Como ya se ha establecido con claridad, los migrantes de la región estudiada radicados en los Estados Unidos logran acumular excedentes y ahí, en ese momento, comienza la diferenciación que parecería suavizarse a través de iniciativas solidarias de estos hacia su región, en Bolivia. “Siempre traen algo. Hace poco trajeron instrumentos completos para una orquesta de 60 tipos. Usan eso ahora en nuestra escuela, para que se diga” (Informante anónimo, 23/08/2002).

Los proyectos biográficos de cada transmigrante se llevan adelante al ritmo de las decisiones personales de cada actor social y sus circunstancias; aunque la influencia de los lazos sociales logran que —y mucho más en el caso extremo de los migrantes bolivianos en los Estados Unidos—, a fin de cuentas, la vivencia del fenómeno sea fuertemente colectiva. La participación individual no se diluye, puesto que siguen siendo individuos libres los que realizan actividades de acuerdo a motivaciones que creen pertinentes. Sin embargo, ese individualismo no logra, o no quiere lograr rebasar los márgenes de las ordenanzas de lo colectivo. Los actores sociales, en este caso migrantes, desdeñan el ideal de éxito solitario, prefiriendo alcanzar otro tipo de éxito. Nos referimos a un éxito que se legitima precisamente porque el individuo nunca ha dejado de pertenecer a un fuerte entramado de redes sociales, que si bien parecería interrumpir el despegue de triunfo personal, otorga luego un premio más apreciado: el reconocimiento. La lógica comunitaria que parecería sujetar la movilidad social de un migrante determinado, también permite que el reconocimiento se riegue sobre él cuando ha sido generoso con los suyos. Para uno de nuestros migrantes no será tan interesante la idea de ganar 200 dólares al día como la tentación de ser presidente de una liga de fútbol de compatriotas en los Estados Unidos, aunque sea por un año de gestión.

¿COMUNIDAD DE SENTIMIENTO O MOVIMIENTO SOCIAL EN CIERNES?

La migración es uno de los fenómenos que permite que la modernidad sea un hecho observable por espectadores (familiares y paisanos) que siguen a sus representantes (migrantes) con una ansiedad que, como se verá más adelante, se parece a la adoración por un héroe. La imaginación, según Appadurai, pasa a ser un hecho social y colectivo. ¿Por qué es ahora tan importante la imaginación? Principalmente porque ya no pertenece solo a los artistas ni a los políticos carismáticos, sino a todos los individuos que caminan a pie por la vida cotidiana (Appa-

durai, 2001). El pensador hindú trae a cuenta la noción de *comunidades de sentimiento* para entender el fenómeno de quienes comparten imaginaciones colectivas.

Las comunidades de sentimiento funcionan como particulares hermandades que, además de existir como tales en un claro y concreto “aquí y ahora”, están prestas a demostrar la realidad de su existencia en un estado potencial; es decir, en caso de que las vicisitudes del futuro hagan urgente la necesidad de que el grupo se manifieste de una manera casi heroica para proteger a uno o a unos cuantos de sus integrantes. La imaginación, que mantiene unida a una determinada comunidad de sentimiento, puede entenderse, entonces, como el primer paso hacia una acción colectiva profundamente cohesionada. En el caso de las colectividades migrantes, esa solidaridad, basada en una imaginación social común, posibilita que muchas acciones de solidaridad estratégica se lleven adelante con una organización administrativa muy eficiente, que salva, sin mayores dificultades, las inmensas distancias territoriales.

Escena narrativa 1

“Buenas tardes, ¿se escucha? Sí, vamos a dar inicio al acto central de premiación de esta décima feria del durazno, que pese a ser tan joven, ya es importante y querida por todos los residentes de Arbieta. Damos la bienvenida al Excelentísimo Señor Alcalde, a los miembros del Honorable Consejo Municipal y a todos los visitantes de las distintas poblaciones de la Tercera Sección de nuestra provincia, del valle entero y de la ciudad de Cochabamba, que hoy se han dado cita en esta plaza para probar nuestros jugosos duraznos y participar de esta fiesta.

En seguida también estarán con nosotros Betty Veizaga y Bonanza, entre otros reconocidos artistas de importante trayectoria nacional e internacional. Pero antes de nada, quiero pedir al respetable un fervoroso aplauso para nuestros hermanos residentes en Argentina y en Virginia o Miami, en los Estados Unidos, que en esta oportunidad hacen posible esta fiesta con su apoyo para contratar a la banda, la amplificación y los reconocidos músicos. (Aplausos)

A ver; si podemos ver a algunos de nuestros residentes en los Estados Unidos, sé que están por aquí... Sí ahí —señalando unas mesas dispuestas cerca del escenario— están algunos. (Aplausos)

Muchos están aquí, pero muchos también están allá y queremos agradecerles porque gracias a ellos se hace, año a año, esta feria. De esta manera nuestros paisanos nos dicen: “Sí, estamos presentes en nuestra tierra, aunque hayamos tenido que abandonarla por la difícil situación que sobrepasamos”.

Ya en la semana siguiente estaremos con ellos a través de las imágenes que estamos filmando... para acompañarlos imaginariamente. Somos

*uno, no lo olvidamos. ¡Viva nuestra tierra!*⁸ (Aplausos) *Y aquí está con ustedes, Betty Veizaga...*”.

(Palabras del maestro de ceremonias; Feria del Durazno, Arbieto, 28/02/2002)

Retomando las descripciones que Arjun Appadurai hace para la nueva migración internacional, debe comentarse otro elemento primordial a tiempo de entender el fenómeno social: la imaginación. El autor explica que ya no quedan ciudadanos del mundo “que no tengan un amigo, un pariente, un vecino, un compañero de trabajo o de estudio que no haya ido a alguna parte o que esté de vuelta de algún lado, trayendo consigo historias de otros horizontes y de otras posibilidades” (2001: 20). Es necesario preocuparse por la imaginación como variable presente en la construcción del discurso sobre lo migratorio, pues se observa que en la región de estudio la imaginación es un instrumento privilegiado mediante el que los familiares y paisanos de los migrantes ausentes acuden para ligar lo global o exterior a sus propias prácticas cotidianas⁹.

Una señora originaria de Arbieto a la que se encontró comprando marraquetas en una tienda boliviana en Arlington, Virginia, supo explicarlo: “Aquí hay de todo. Se consigue nomás para comer como en Cochabamba. Siempre nos estamos encontrando el domingo en la cancha y en otros lados. Lo que se extraña es a los familiares, a las personas queridas” (Informante anónima, 17/10/2002). Como puede comprobarse siguiendo las instrucciones de un esclarecedor artículo descriptivo de Edmundo Paz Roldán, en Arlington, Virginia, pueden encontrarse restaurantes bolivianos como Arturo’s, Pizza Pike o San Antonio, en los que es posible ordenar *fricasé*, *pique a lo macho*, *sili-*

8 La última oración de este discurso resume la precaria traducción que pudimos hacer de un extenso fragmento que aquel maestro de ceremonias decidió expresar en quechua, al terminar su intervención. Cuando empezó a improvisar en la lengua originaria, el público respondió con un frenético aplauso que imposibilitó la grabación de esas palabras. Como contrapunto a estas palabras, puede resaltarse las emitidas por una radio boliviana en Buenos Aires, que cerraba su emisión así: “Nuestra música. A tomarse las manos, compadres. A cerrar los ojos y pensar que estamos en nuestra tierra” (García Canlini, 1999: 55).

9 A propósito del tema de la imaginación en la vivencia de los procesos migratorios, Renato Ortiz nos recuerda un fragmento de *Las ciudades invisibles*, del escritor Ítalo Calvino, Marco Polo se encuentra frente al emperador Kublai Kan narrándole las maravillas vistas a través de sus viajes por las ciudades del mundo. El emperador empieza a advertir que las ciudades descritas por Marco Polo se parecían demasiado entre sí, pues apenas variaban en la manera particular en que en cada una de ellas se ordenaban los mismos elementos. En el momento crucial del relato, el emperador ordena al viajero europeo: “De ahora en adelante seré yo quien describa las ciudades y tú verificarás si existen y si son como yo las he pensado” (Ortiz, 1998: 1).

pancho u otras comidas más conocidas por el cliente norteamericano (2000). Si se visita alguna de las peñas musicales que se organizan en estos restaurantes, se puede bailar junto a un público que abarrota las instalaciones para oír cantantes del Chaco Boliviano, así como cruceños y cochabambinos. En una ocasión, el acto central de la velada era el recital del cantautor paceño Jorge Eduardo, cuyas composiciones relacionadas con la balada y géneros tropicales eran conocidas por buena parte de los asistentes. Semanas antes había actuado en el mismo escenario la comediente cochabambina Jenny Serrano, Los Kjarkas, Laya, Fico's Show, diversas fraternidades de caporales y otros grupos musicales también suelen organizar pequeños conciertos para una colectividad ansiosa por el contacto con artistas nacionales.

También en Paz Soldán puede confirmarse que hasta 2001 existía la escuela "Bolivia", que funcionaba los fines de semana impartiendo lecciones de español, historia boliviana y computación a algunos miembros de la colectividad. Las festividades del seis de agosto, así como las celebradas en honor a las vírgenes de Urkupiña y Copacabana, convocan aproximadamente a 6.000 migrantes residentes en la zona, de los cuales entre 400 y 500 ofician de bailarines. En muchos de los festivales hispanoamericanos han sido ganadoras las fraternidades bolivianas, que suelen impactar por el profesionalismo de sus afiliados y por la extraña belleza de sus trajes típicos, generalmente traídos desde Oruro (Paz Soldán, 2000). El periódico mensual *Bolivia Today* convoca a todos los lectores bolivianos del área metropolitana de Washington, pero esto puede haber cambiado luego de la reciente aparición de la edición norteamericana del periódico cochabambino *Los Tiempos*, de distribución semanal y gratuita. La colectividad boliviana también cuenta con varios programas radiales, entre los que destaca "Visión deportiva", transmitido en AM 1390 y conducido por Carlos Claros y Jorge Careaga. La labor de cohesión que realizan los procesos comunicacionales de estos medios entre los bolivianos en Virginia no ha sido todavía estudiada por investigaciones académicas.

En tiendas bolivianas situadas en céntricas calles de Arlington hay cerveza Taquiña y Paceña, así como fideos La Coronilla, chuño, pasankalla, uña de gato, maíz waltaco, laurel, tostados de trigo, de haba, garbanzo y arveja, ch'uspillu, Mentizán de Inti, entre otras cosas. En el Mercado Latino, perteneciente a la familia de don Ricardo Gómez García —presidente del Club Deportivo Punata, conocido campeón de la Liga Boliviana de Arlington—, los migrantes se dan cita al final de la tarde, cuando para muchos ya ha concluido la jornada laboral, para comprar marraquetas, salteñas o pan de Arani, recién salido del horno. En otros momentos de su vida cotidiana, principalmente vinculados a los encuentros deportivos de fin de semana, los

migrantes del Valle Alto cochabambino y bolivianos en general, pueden comprar choclos con queso, así como chicharrón y otros platos. Es común el transporte de maíz *willkaparu* para la fabricación de chicha; en algunos lugares conocidos y escondidos, el galón de chicha puede comprarse a quince dólares americanos.

La Arlington Bolivian Soccer League (Liga Boliviana de Fútbol de Arlington) —que cuenta con la participación anual de 19 equipos, 15 de los cuales llevan el nombre de regiones o instituciones cochabambinas—, las ligas femeninas, de veteranos, y otras tantas de característica regional (entre las que resalta notoriamente la ya descrita INCOPEA) son otros espacios de encuentro de la colectividad migrante. La reciente final de la Liga Boliviana se disputó el domingo 20 de octubre de 2002, en la preparatoria Washington Lee, de Arlington. El título quedó en manos del representante de Cliza, que derrotó al hasta entonces campeón, Punata, por tres goles a cero. Marco Antonio “el Diablo” Etcheverry y Jaime Moreno, ambos contratados por el DC United, son algunas de las figuras de referencia de la colectividad boliviana en Washington. Su presencia no es extraña en los domingos en los que se disputan partidos importantes en La Liga, mucho más ahora, luego de que la Fraternidad Camba, el equipo que estos jugadores promueven, ha ascendido a la primera categoría de la liga en la gestión 2003.

Volviendo a la noción de comunidad de sentimiento, puede argumentarse que esta también nos permite considerar a los migrantes bolivianos como un movimiento social en ciernes. Para Alain Touraine, al menos en la primera época de su producción intelectual, un movimiento social es un grupo que puede describirse a través de tres características básicas: identidad (reconocimiento de los rasgos que dan personalidad al grupo), oposición (reconocimiento de los rasgos de un enemigo) y totalidad (intención de imposición de un proyecto social) (1987). Los migrantes bolivianos y, en particular, los migrantes del área escogida para esta investigación, sí cumplen plenamente con el primero de los requisitos de Touraine, pues se identifican entre sí de acuerdo a la intención de su búsqueda laboral y el desamparo con el que enfrentan las peripecias que ella ha implicado históricamente.

El segundo de los requisitos de Touraine, el de la identificación de un enemigo, se cumple, o al menos se esboza, en el insistente antagonismo con que los migrantes se refieren al país que los acoge y las autoridades de la patria abandonada como principales culpables de su decisión forzada de abandonar Bolivia. En otro nivel de enfrentamiento, también son enemigos declarados de cualquier migrante moderno los intelectuales y políticos de la derecha extrema, que se oponen a la llegada de inmigrantes a sus países. Por otro lado, el ter-

cer requisito de Touraine, la necesidad de un proyecto de propuesta social, tampoco ha sido difícil de encontrar en los relatos de los migrantes entrevistados. Frecuentemente, estos actores apelan al futuro detallando planes diversos en su proyección y su nivel de abstracción o realidad. Muchos no dejan de proponer qué es lo que se podría hacer para volver al país y vivir en él plenamente, tal cual se verá en el capítulo final de este texto¹⁰; mientras otros prefieren deliberar sobre las causas mismas de los problemas estructurales bolivianos. La sistematización no es, por supuesto, una característica común en esas discusiones; aunque, recordando un aporte significativo de Rossana Reguillo, la carencia de institucionalización no implica el fracaso o la desaparición de un grupo mientras este es cohesionado, solidario, y, en cierta medida, autónomo (2002).

Los proyectos sociales de los migrantes transnacionales bolivianos no dependen de las victorias que este colectivo logre ante las instituciones oficiales, puesto que tampoco son propuestos por un grupo institucionalizado. En el caso boliviano, apenas pueden mencionarse al respecto las continuas promulgaciones legales a través de las cuales bolivianas y bolivianos logran extensiones de permisos de movilidad y residencia en el Mercosur, los Estados Unidos (al amparo de los logros de colectividades mayores) y Europa.

Recientemente, también debe resaltarse la exitosa demanda del sector que consiguió instaurar los derechos ciudadanos de identidad y voto desde el extranjero, así como catapultar al debate público la noción de la libre circulación humana como acción facultada por el *derecho a migrar*. Algunos de los antecedentes de estas conquistas se moldearon durante la llamada “Declaración de La Paz”. Para firmarla, entre el 25 y el 26 de noviembre de 2004, se reunió en La Paz un círculo inédito de académicos, organizaciones humanitarias de apoyo a migrantes y otras instituciones. La reunión solicitó reconocimiento a la importancia económica del fenómeno, pidiendo que se destierren los conceptos de seguridad y terrorismo en su análisis. Los participantes pidieron el reconocimiento inmediato de derechos ciudadanos (documentos de identidad, voto, y otros) para los compatriotas fuera del país, además del trato preferencial a migrantes niños y mujeres. Se habló incluso de tratados intra-regionales que no solo busquen libre comercio, sino libre circulación humana (“Declaración de La Paz”, 2004).

A fines de 2005, durante la época de campañas presidenciales de la elección que terminaría proclamando presidente a Evo Morales, se vivió en Bolivia un importante debate mediático sobre la oportu-

10 Ver De la Torre Ávila, 2006. [N. del E.]

nidad de voto para los bolivianos en el extranjero, por primera vista como algo realizable. La demanda logró vencer en la Corte de Justicia, pero el entonces presidente, Eduardo Rodríguez, desestimó la posibilidad de ese sufragio para las elecciones presidenciales de diciembre de 2005, ya que los libros de votantes se habían cerrado ya el 5 de septiembre. El voto migrante habría alcanzado, sin embargo, el estatus de derecho reconocido de cara a las próximas elecciones presidenciales. De hecho, comisiones técnicas del gobierno argentino han comprometido cooperar en este tema particular para garantizar la capacidad del sistema electoral boliviano frente a este nuevo reto.

En abril de 2006 las protestas de nuestros migrantes volvieron a ser noticia en la región, a raíz de una tragedia sufrida por la colectividad boliviana en Buenos Aires. Seis ciudadanos bolivianos fallecieron al no lograr abrir las puertas de las precarias instalaciones en las que funcionaba un taller de textiles que súbitamente ardió en llamas por motivos hasta la fecha no aclarados. A diferencia de otros sucesos, en los que se comprobó la violación de los derechos humanos de estos migrantes (entre los que pueden citarse frecuentes robos, vejaciones, homicidios a mano armada y hasta las célebres “detenciones policiales por portación de cara (oscura)” (“Detenciones”, *Clarín* 21/01/99) que caracterizaron el plan de persecución de trabajadores ilegales que en 1995 inició el entonces gobernador de la provincia de Buenos Aires, Eduardo Duhalde), este hecho desencadenó una protesta boliviana de varios días en puntos estratégicos de la capital argentina. Todo esto no aconteció precisamente en reacción a la tragedia mencionada, sino porque esta sirvió para que las autoridades locales iniciaran un proceso de inspección de los talleres textiles en los que se emplean los trabajadores bolivianos, ocasionando que los migrantes temieran inminentes deportaciones. Solo a finales de mayo de 2006 el nuevo gobierno boliviano intervino de manera decisiva para que los ciudadanos radicados en el vecino país obtuvieran los documentos que permitan iniciar sus trámites de radicatoria temporal, al bajar el costo de este procedimiento de un estimado de 26 dólares americanos (calificado como privativo por los portavoces de las distintas organizaciones de migrantes) a un máximo total de tres dólares. De acuerdo a las estimaciones gubernamentales, la condición de la cantidad total de trabajadores bolivianos en la Argentina podría pasar de ilegal a legal en un tiempo récord.

Al margen de estos indudables avances, es en otros sectores donde sí se ha hecho observable el impacto de los proyectos de los migrantes bolivianos en la vida cotidiana de los habitantes radicados en Bolivia. Tal cual se demostrará a continuación, ese impacto es significativo en cuanto a su participación en las economías familiares y en las reali-

dades socioculturales y productivas de las regiones expulsoras. Sobre la base de esos impactos se legitima, precisamente, el funcionamiento de la red intrincada que suponen los nuevos procesos migratorios. Así se sostienen los proyectos de vida de los grupos transmigrantes, en demandas modestamente dirigidas a garantizar dignas condiciones de vida para los propios. Ahí se encuentran los rasgos proyectivos de un movimiento social en potencia, que —volviendo a recordar a Reguillo— tiene condición de marginal, y por lo tanto, se hace importante, para las diversas esferas de poder, solo cuando se hace peligroso o, mejor aun, cuando se hace productivo.

[...]

BIBLIOGRAFÍA

- Alconz Canqui, Israel 2004 *Estrategias para la producción del durazno en el Valle Alto cochabambino* (Cochabamba: UMSS) mimeo.
- Alfaro, Yolanda *et al.* 2004 *Nunca un salto sin red. Jóvenes cochabambinos y construcción de proyectos de vida* (Cochabamba: Taller de grado de Sociología-UMSS) mimeo.
- Antezana, Hammer 2001 *Efectos de la disponibilidad de agua de riego en la producción agrícola antes y después de la represa de Laka Laka* (Cochabamba: UMSS) mimeo.
- Appadurai, Arjun 2001 *La modernidad desbordada* (Buenos Aires: Trilce).
- Augé, Marc 2004 1992 *Los no lugares. Espacios del anonimato* (Barcelona: Gedisa).
- Barragán, Rossana *et al.* 2001 *Formulación de proyectos de investigación* (La Paz: PIEB).
- Barthes, Roland 1999 *Mitologías* (México DF: Siglo XXI).
- Bendixen & Asociados 2005 *Encuesta de opinión pública de receptores de remesas en Bolivia* (Washington DC: MIF FOMIN-BID).
- Benencia, Roberto 2004 “Familias bolivianas en la producción hortícola de la provincia de Buenos Aires. Proceso de diseminación en un territorio transnacional” en Hinojosa, A. (comp.) *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: CEPLAG-UMSS / Universidad de Toulouse / PIEB / Centro de Estudios Fronterizos / Plural).
- Berthin, Gerardo 2004 “The other Bolivia” en *Informe Nacional de Desarrollo Humano* (La Paz: PNUD / Plural).
- Bourdieu, Pierre 1980 *Le sens pratique* (París: Minuit).
- Bourdieu, Pierre 1990 “El espacio social y la génesis de las clases” en *Sociología y cultura* (México DF: Grijalbo).

- Clarín* 1999 “Detenciones por portación de cara” en *Clarín* (Buenos Aires) 21/01.
- Condarco, Ramiro 1971 “Simbiosis interzonal” en *El escenario andino y el hombre* (La Paz: Renovación).
- Condarco, Ramiro y Murra, J. 1987 *La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica* (La Paz: Hisbol).
- Contursi, María Eugenia y Ferro, F. 1999 *La narración, usos y teorías* (Bogotá: Norma).
- Corcuff, Philippe 1995 *Las nuevas sociologías* (Madrid: Alianza Editorial).
- Cortes, Geneviève 1998 “La emigración, estrategia vital del campesinado” en *T'inkazos* 1 (La Paz: PIEB).
- Cortes, Geneviève 2004 “Una ruralidad de la ausencia” en Hinojosa, A. (comp.) *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: CEPLAG-UMSS / Universidad de Toulouse / PIEB / Centro de Estudios Fronterizos / Plural).
- Da Távola, Artur 1989 *El incursio mitológico* (Cochabamba: UCB) traducción de Marcelo Guardia, mimeo.
- Dandler, Jorge y Medeiros, C. 1985 *Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío* (Cochabamba: CERES) mimeo.
- De la Torre Ávila, Leonardo 2004a “No llores prenda, pronto volveré”. *Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo* (La Paz: PIEB, IFEA, Universidad Católica).
- De la Torre Ávila, Leonardo 2004b *Nunca un salto sin red. Jóvenes cochabambinos y construcción de proyectos de vida* (Cochabamba: Taller de grado de Sociología-UMSS).
- De la Torre Ávila, Leonardo 2006 *No llores prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo* (Lima: Institut Français d'Études Andines-IFEA / Fundación PIEB / Universidad Católica Boliviana “San Pablo”).
- Decker, Carlos 2003 *El exilio nuestro de cada día* (Cochabamba: Los Amigos del Libro).
- Deheza, Gustavo 1991 *Estudio socio-económico del área del proyecto Laka Laka* (Cochabamba: CIDRE) mimeo.
- Delgado Wise, Raúl 2006 “El modelo de exportación de fuerza de trabajo mexicana en el contexto del TLCAN” en Foro *Internacional de las Migraciones*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 19-21/04.
- Echazú, Roberto 2001 *Poesía completa* (La Paz: Nuevo Milenio).
- Encuentro Alternativo Sudamericano de Migraciones 2004 “Declaración de La Paz”, Mesa Técnica de Migraciones.

- Encuentro Alternativo Sudamericano de Migraciones (La Paz) 25-26/11, mimeo.
- Eróstegui, Cecilia 1997 "Ser boliviano en Jujuy" en *Yachay* (Cochabamba: UCB) N° 26.
- García Canclini, Néstor 1999 *La globalización imaginada* (Buenos Aires: Paidós).
- García Linera, Álvaro 1999 "Espacio social y estructuras simbólicas" en *Bourdieu leído desde el sur* (La Paz: Alianza Francesa).
- Geertz, Clifford 1987 *La interpretación de las culturas* (Madrid: Gedisa).
- Giddens, Anthony 1999 *Sociología* (s/d) mimeo
- Giorgis, Martha 2004 *La virgen prestamista* (Buenos Aires: Editorial Antropofagia).
- Giorgis, Martha 2000 "Urkupiña, la virgen migrante" en *Avá* (Misiones: Universidad Nacional de Misiones) N° 2, Año 1.
- González, Olga 2005 "La óptica utilitarista de las remesas" en *Semana* (Bogotá) mayo.
- González, Sergio 1996 *Cochabambinos de habla quechua en las salitreras de Tarapacá* (Iquique: Universidad Arturo Prat) mimeo
- Gordillo, José M. y Garrido, J. 2005 "Región de Cochabamba" en *Cochabamba. Estados de la investigación* (La Paz: PIEB / CESU / DIC y T-UMSS / Asdi-SAREC).
- Grimson, Alejandro 2000 "La migración boliviana en la Argentina" en *Cuaderno de Futuro* (La Paz: PNUD) N° 7.
- Guadarrama, Luis Alfonso 1999 *Dinámica familiar y televisión, un estudio sistémico* (México DF: UAEM).
- Guevara, Jean Paul 1999 *Migraciones: Agenda boliviana para el siglo XXI a partir del caso tarijeño* (La Paz: GTZ) mimeo.
- Hinojosa, Alfonso (comp.) 2004 *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: CEPLAG-UMSS / Universidad de Toulouse / PIEB / Centro de Estudios Fronterizos / Plural).
- Hinojosa, Alfonso *et al.* 2000 *Idas y venidas. Campesinos tarijeños en el norte argentino* (La Paz: PIEB).
- INE-Instituto Nacional de Estadística 2002 "Ingreso: 1/09/05" en <<http://www.ine.gov.bo>>.
- Klein, Herbert 1997 *Historia de Bolivia* (La Paz: La Juventud).
- La Prensa* 2001 "Ligeros de equipaje. Bolivianos que emigran" en *La Prensa* (La Paz) 11/02.
- La Razón* 2000 "Migrantes: Informe" en *La Razón* (La Paz) 16/07.
- Lagos, María 1997 *Autonomía y poder* (La Paz: Plural).

- Larson, Brooke 2000 *Cochabamba, (Re)construcción de una historia* (Cochabamba: CESU).
- Laserna, Roberto 1984 *Espacio y sociedad regional* (Cochabamba: Ceres).
- Laserna, Roberto *et al.* 1995 *Sostenibilidad y desarrollo humano* (Cochabamba: Los Amigos del Libro).
- Levine, Matthew 2002 “A place to bring Bolivia home” en *The Washington Post* (Washington DC) 24/10.
- Levitt, Peggy 2001 *The transnational villagers* (Los Ángeles: California University Press).
- Los Tiempos* 1993 “Bolivianos en el Brasil” en *Los Tiempos* (Cochabamba) 30/05.
- Los Tiempos* 2005 “Banco Central: Bolivia recibe 126,9 millones en remesas” en *Los Tiempos* (Cochabamba) 10/04.
- Los Tiempos* 2006 “Mujeres superan a hombres en envío de remesas” en *Los Tiempos* (Cochabamba) 05/03.
- Matos Mar, José 1975 “Presentación” en Murra, J. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Mitre, Eduardo 2004 *El paraguas de Manhattan* (Valencia: Editorial Pretextos).
- Murra, John 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Murra, John 1987 “El archipiélago vertical revisitado” en Condarco, R. y Murra, J. *La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica* (La Paz: Hisbol).
- Ortiz, Renato 1998 *Cultura y comunicación* (Bogotá: Convenio Andrés Bello).
- Paz Ballivián, Danilo 1995 *Lecciones de sociología rural* (La Paz: Plural).
- Paz Soldán, Edmundo 2000 “Obsesivas señas de identidad. Los bolivianos en los Estados Unidos” en *Cuaderno de Futuro* (La Paz: PNUD) N° 7.
- Pease, Franklin 1975 “Prólogo” en Murra, J. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Peredo, Guido 2000 *Los tiquipayaños indocumentados en Washington* (Cochabamba: UMSS) mimeo.
- Pereira Veizaga, Jimmy L. 2002 *Análisis de la aplicación del agua de riego utilizando un SLG en el sistema de la Laka Laka* (Cochabamba: UMSS) mimeo.

- Pérez Uberhuaga, Edwin 2003 *Migración latinoamericana antes y después del 11-s* (La Paz: Génesis).
- PNUD 1998 *Informe Nacional de Desarrollo Humano* (La Paz: PNUD / Plural).
- PNUD 2004 *Informe Nacional de Desarrollo Humano* (La Paz: PNUD / Plural).
- Prada, Ana Rebeca 2002 *Viaje y narración. Las novelas de Jesús Urzagasti* (La Paz: Sierpe / Instituto de Estudios Bolivianos).
- Prada, Raúl 2002 “Nota preliminar” en Prada, A. R. *Viaje y narración. Las novelas de Jesús Urzagasti* (La Paz: Sierpe / IEB).
- Pries, Ludger 1999 “La migración internacional en tiempos de globalización” en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 164.
- Reguillo, Rossana 2002 “Movimientos Sociales” en *III Congreso Boliviano de Investigación en Comunicación Social* (Santa Cruz: UPSA) 06/06.
- Rivera, Alberto y Ortego, J. 2001 *Valores en el ámbito educativo. Viviendo paradojas* (Cochabamba: CERES).
- Rivero, Álvaro s/f “Recorridos de movilidad y procesos de territorialización de los migrantes internacionales latinoamericanos. Comparación México-Bolivia (Caso del municipio de Toco, Cochabamba)”, inédito.
- Rocha, José Antonio 1999 *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechuas de Cochabamba 1935-1952* (La Paz: CID).
- Rodríguez O., Gustavo y Solares S., H. 1990 *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular* (Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba).
- Sagárnaga, Rafael 2004 “El remesón boliviano” en *Pulso* 253 (La Paz) 25/06 a 01/07.
- Sánchez, Walter 1992 *Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto, 1860-1910* (Cochabamba: Facultad de Ciencias Económicas y Sociología - UMSS).
- Serrat, Joan Manuel 1999 *Tarres/Serrat. Canciones* (México DF: BMG Entertainment).
- Shao, Stephen 1976 *Estadística para administradores de empresas* (México DF: McGraw-Hill).
- Simposio Latinoamericano y Caribeño sobre Migración Internacional 2000 “La migración internacional y el desarrollo en las Américas” en *Simposio Latinoamericano y Caribeño sobre Migración Internacional* (San José de Costa Rica: CEPAL / OIM / FNUAP / OEA / Gobierno de Estados Unidos) 4-6/09.

- Tandeter, Enrique 1991 *Trabajo forzado y libre en el Potosí colonial tardío* (Cochabamba: CERES).
- Touraine, Alain 1987 *El regreso del autor* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Ururu, Redacción de la revista 1987 “Condarco y Murra” en Condarco, R. y Murra, J. *La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica* (La Paz: Hisbol).
- Urzagasti, Jesús 1987 *En el país del silencio* (La Paz: Hisbol).
- VII Foro Latinoamericano de la Microempresa 2005 “Remesas y micro-crédito”, evento realizado en el VII Foro Latinoamericano de la Microempresa (Santa Cruz: FOMIN-BID) 03/10.
- Vila, Pablo 1995 “Identidades narrativas y música: Una primera propuesta teórica para entender sus relaciones” en *II Encuentro del Grupo Iberoamericano de Etnomusicología* (Barcelona) junio-julio, mimeo.
- Villavicencio, Víctor *et al.* 2000 “Contra la soledad de la noche. Rock cochabambino” en Guardia, M. (comp.) *Comunicaciones fragmentadas* (Cochabamba: UCB).
- Wachtel, Nathan 1976 *Sociedad e ideología* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Wachtel, Nathan 1981 “Los mitimas del valle de Cochabamba: La política de colonización de Wayna Capac” en *Historia Boliviana* (La Paz) N° 1.

ENTREVISTAS

- Alem, Julio. Director del Centro de Investigación y Desarrollo Regional (CIDRE). Cochabamba: 24/07/2002.
- Amurrio, Casiano. Ex migrante por exilio político, candidato a la Presidencia de la República, autoridad municipal y actual productor de duraznos. Arbieta: 23/08/2002 y Cochabamba: 02/08/2005.
- Anónima, Informante. Encargada de atención en cabina telefónica. Tarata: 11/08/2002.
- Anónima, Informante. Representante de familia migrante. Arbieta: 28/08/2002.
- Anónima, Informante. Boliviana en compras en el Mercado Latino de Arlington. Virginia: 17/10/2002.
- Anónima, Informante. Estudiante del Colegio Simón Bolívar. Arbieta: 28/11/2002.
- Anónimo, Informante. Representante de familia migrante. Arbieta: 04/08/2005.

- Anónimo, Informante. Representante de familia migrante. Tarata: 11/08/2002.
- Anónimo, Informante. Migrante de la región de estudio empleado en el área de la construcción. Washington DC: 23/10/2002.
- Anónimo, Informante. Representante de familia migrante. Washington DC: 23/10/2002.
- Anónimo, Informante. Representante de familia migrante y ex funcionario municipal. Arbieta: 23/08/2002.
- Anónimo, Informante. Representante de familia migrante actualmente a cargo de una plantación de duraznos. Tiataco: 01/07/2005.
- Anónimo, Informante. Representante de familia migrante. Santa Rosa: 02/02/2005.
- Anónimo, Informante. Joven estudiante y futuro migrante. Arbieta: 09/09/2005.
- Becerra, Marcelino y Sra. Pasantes de Morenada y residentes en Virginia. Arbieta: 15-19/02/2005.
- Belmonte, Román. Concejal, productor y ex migrante. Arbieta: 04/08/2005.
- Castellón, Claudio. Migrante y pasante de residencia compartida entre los Estados Unidos y Bolivia. Arbieta: 10/04/2005.
- Centro de Análisis e Intervención Social. Reunión académica para la socialización de resultados de investigaciones sobre el tema migratorio. París: 08/01/2005.
- Claire, Johny. Migrante del Valle Alto cochabambino en los Estados Unidos. Virginia: 19/10/2002.
- Córdova, Octavio. Productor y afiliado a ASPAVAL. Santa Rosa: 20/06/2005.
- Decker, Carlos. Migrante por exilio político, periodista y autor de varios libros y artículos sobre el tema del exilio. Estocolmo: 23/04/2003.
- De la Torre, Carlos. Ex migrante y actual residente del valle. Parotani: 15/05/2002.
- Eróstegui, Cecilia. Directora de la Carrera de Antropología a Distancia de la Universidad Católica Boliviana, Regional Cochabamba. Cochabamba: 24/09/2002.
- Escóbar, Ana María. Representante de familia migrante y actual responsable de la biblioteca provincial de Arbieta. Arbieta: 28/11/2002.
- Escóbar, Diógenes y Sra. Migrantes y productores de durazno. Arbieta: 02/08/2005.

- Escóbar, José. Presidente del Instituto de Cooperación al Pueblo de Esteban Arze (INCOPEA). Virginia: 24/10/2002.
- Fernández, Ema y Familia. Productores y ex migrantes radicados en la Argentina. Tiataco: 03/03/2005.
- Guarachi, Ana María. Miembro de ASPAVAL. Villa Verde: 30/03/2005.
- Gutiérrez, Alejandro. Estudiante de promoción del Colegio Simón Bolívar. Arbieto: 28/11/2002.
- Henríquez, César. Discurso del Director Técnico de la Selección de Punata. Arlington: 21/10/2002.
- Linares, Abdón. Secretario de ASPAVAL, ex migrante radicado en la Argentina y actual productor de duraznos. Villa Verde: 12-20/07/2005 y Cochabamba: 29/07/2005.
- López, Ing. S/d. Ingeniero agrónomo a cargo de un programa de asesoría técnica dirigido a 47 socios activos de ASPAVAL. Villa Verde: 23/06/2005.
- Luna, Maximiliano. Estudiante de cuarto de secundaria. Tarata: 09/08/2005.
- Mamani, Elías. Migrante potosino a cargo de la huerta de duraznos de un migrante radicado en Arlington. Tiataco: 03/03/2005.
- Mendoza, Alfonso. Sociólogo a cargo de la presentación del libro citado de Martha Giorgis. Cochabamba: 09/05/2005.
- Miranda, Sebastián y Juana. Productores y ex migrantes. Santa Rosa: 01/07/2005.
- Moya, Emiliano. Fundador de ASPAVAL y actual productor de duraznos. Villa Verde: 02/08/2005.
- Moya, Inés. Ex maestra rural y actual productora de duraznos. Arbieto: 14/04/2005
- Oporto, Raúl. Hinchista del Strongest. Cochabamba: 10/02/2003.
- Orellana, Julieta. Jefe Distrital de Educación de Arbieto. Arbieto: 28/11/2002.
- Ovando, Fanny. Estudiante de promoción del Colegio Simón Bolívar. Arbieto: 28/11/2002.
- Pozo, María Esther. Investigadora a cargo del Departamento de Género y Humanidades del CESU-UMSS. Cochabamba: 20-29/05/2005.
- Prado, Jorge. Migrante y productor de durazno. Villa Mercedes: 02/09/2002.
- Sánchez, Osvaldo. Poblador originario de Tarata, artista y paleontólogo. Tarata: 20/08/2002.
- Sánchez, Primitivo (hijo). Productor de duraznos. Mamanaca: 04/08/2005.

- Sánchez, Walter. Sociólogo e historiador. Cochabamba: 17/09/2002 y 29/05/2006.
- Sejas, Abdón. Ex migrante, productor y miembro de ASPAVAL. Santa Rosa: 09/08/2005.
- Sejas, Rolo. Migrante y trabajador en la construcción y las ventas inmobiliarias. Arlington: 22/10/2002.
- Siles, Alcira [nombre ficticio]. Esposa y madre de familia migrante. Arbieta: 20/02/2003.
- Siles, Adriana [nombre ficticio]. Migrante y madre de familia. Arlington, Virginia: 22/10/2002.
- Siles, Bernardo [nombre ficticio]. Migrante y trabajador en la construcción. Arlington, Virginia: 15/09/2002 y 7/08/2005.
- Siles, Familia [nombre ficticio]. Migrantes de tradición. Arlington, Virginia: 22/10/2002.
- Soto, Abraham. Productor de duraznos. Villa Verde: 09/08/2005.
- Vargas, Nahim. Migrante radicado en Suecia. Estocolmo: 21/12/2004.
- Veizaga, Ángel. Ex migrante y actual taxista a cargo de una plantación de duraznos. Entre Arbieta y Villa Verde: 02/08/2005.
- “Visión deportiva” AM 1390, Arlington, Virginia: 19/10/2002.
- Williams, Daniel. Capataz en obras de construcción en las que se emplean migrantes bolivianos. Washington DC: 23/10/2002.
- Zubieta, Joaquín “Gato”. Migrante del valle radicado hace más de 25 años en los Estados Unidos. Cochabamba: 06/07/2005.

Alfonso Hinojosa Gordonava

TRANSNACIONALISMO Y MULTIPOLARIDAD EN LOS FLUJOS MIGRATORIOS DE BOLIVIA

FAMILIA, COMUNIDAD Y NACIÓN EN DINÁMICAS GLOBALES*

“Muchos de mis hermanos están aquí en España, la menor acaba de llegar hace un año, los mayores están en todos lados, tengo uno en Israel, otro en Estados Unidos y en Inglaterra, y aquí los demás; allá somos una familia de pocos recursos y poco a poco hemos ido saliendo, para adquirir un poquito más, para buscarnos la vida nosotros mismos.”

Melina, Madrid, 21/06/2006

INTRODUCCIÓN

En septiembre del año pasado moría en los Estados Unidos de Norteamérica a edad avanzada, John V. Murra, el célebre antropólogo creador de la escuela eco-etnológica andina y quien formuló y difundió a escala internacional la teoría del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” que hace referencia a las ancestrales y emblemáticas prácticas de movilidad poblacional gestadas en las sociedades andinas desde tiempos milenarios y que posibilitaron el surgimiento de enclaves prósperos y niveles de desarrollo avanzados. Es importante destacar la importancia que asigna Murra en sus investigaciones al rol de los mitmaq al interior del modelo de complementariedad vertical a partir de la revisión de fuentes como Cieza de León y Garcilazo de la Vega, quienes identifican diversas categorías de mitmaq como los yana, aqlla o kañari. Asimismo identifica claramente tres característi-

* Hinojosa Gordonava, Alfonso 2008 “Transnacionalismo y multipolaridad en los flujos migratorios de Bolivia. Familia, comunidad y nación en dinámicas globales” en Godard, H. y Sandoval, G. (eds.) *Migración transnacional de los Andes a Europa y Estados Unidos* (Lima / La Paz: IFEA / PIEB / IRD) pp. 8-12.

cas centrales de estos desplazamientos poblacionales: el vínculo que se conservaba entre el núcleo y los asentamientos en las “islas” manteniendo los derechos en el lugar de origen, el carácter multiétnico del proceso y la especialización en las funciones laborales (cerámica, metalurgia). Bajo este esquema podemos afirmar que en el caso de nuestro país la dimensión cultural nos muestra que, desde tiempos pre-hispánicos, las culturas que habitaban y habitan el altiplano y sobre todo los valles centrales bolivianos (en especial Cochabamba), han mantenido una cosmovisión espacio céntrica que se manifestaba en su permanente movilidad y utilización de diferentes espacios geográficos y pisos ecológicos, de tal manera que las migraciones fueron una constante en sus prácticas de sobrevivencia y reproducción social. En todo caso, no se trata simplemente de estrategias de sobrevivencia modernas, sino de un “habitus”, de una práctica asociada a una cosmovisión particular, de un saber de vida que permitía una mejor y más sostenible utilización de los recursos naturales; no ya para la “sobrevivencia” de una familia, sino para la vida y reproducción de toda una comunidad/sociedad.

Este artículo se enmarca en esta perspectiva amplia del hecho migratorio y busca hallar las particularidades actuales que la redefinen y las dinámicas globales en las que se inserta. En virtud de ello un primer tópico que se aborda es el referido a la transnacionalización de los procesos migratorios en Bolivia, es decir, cómo los tradicionales desplazamientos laborales de bolivianos y bolivianas han ido cada vez más dependiendo de las nuevas características derivadas del modelo capitalista a escala internacional, ya no sólo a nivel transfronterizo sino ahora con mucha más intensidad a nivel transnacional. En este contexto el dramático éxodo de mujeres y hombres (en ese orden) con destino a España que Bolivia ha vivido en los últimos años y en particular el Departamento de Cochabamba es el escenario para caracterizar estos novedosos flujos migratorios sobre todo en términos de la feminización del proceso y de sus profundas implicaciones en lo individual, familiar y social. Un tercer tópico que se aborda tiene que ver con el núcleo duro del proceso, vale decir la familia, los parientes y las redes sociales como elementos y espacios estructurantes de la empresa migratoria pero que a su vez se enfrentan a transformaciones que ponen en entredicho sus propios supuestos. Informaciones conservadoras tanto de España como de Bolivia parecen coincidir señalando entre 250 mil las bolivianas y bolivianos (en ese orden) en dicho país, semejante contingente poblacional reafirma y consolida la noción de las “comunidades transnacionales” donde los intercambios de todo tipo (información, remesas, comercio cultural, etcétera) entre lo local y lo global se dan hoy en día de manera intensa y fluida. En este esce-

nario y como último punto es importante preguntarse también por el rol que desempeña y/o asume el Estado nacional, tanto en lo concreto como también en lo simbólico.

LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LAS MIGRACIONES EN BOLIVIA

La actual problemática respecto a la globalización/mundialización ha dado lugar a un intenso y acalorado debate sobre los alcances, interpretaciones y consecuencias de las migraciones. La emergencia de nuevas interrogantes en un contexto cambiante afectado por la globalización económica y cultural, los crecientes procesos de integración regional, la incorporación de nuevas tecnologías y la dispersión creciente de la división del trabajo son los insumos que alimentan dichos debates generando reacciones contrapuestas cuando no contradictorias. Castles y Miller (1993) en referencia a *La era de la migración* constatan que los movimientos internacionales de migrantes constituyen una dinámica central en la globalización, cuya característica fundamental está dada por el crecimiento de los flujos entre diversas fronteras (flujos de inversión, comercio, productos culturales, personas, ideas) y por la proliferación de redes transnacionales con nodos de control en múltiples localidades. Para los autores, las tendencias generales de las migraciones contemporáneas tienen que ver con su carácter global, la aceleración de las dinámicas, la diferenciación respecto a patrones clásicos, el grado de feminización que adquiere el proceso y su creciente politización. Es así que la migración transnacional está vinculada estrechamente a las cambiantes condiciones del capitalismo global, por lo cual debe ser analizada en el contexto de las relaciones globales entre capital y trabajo (Basch *et al.*, 1994). Es evidente que, por lo general los movimientos migratorios masivos de estos últimos años tienen un carácter básicamente laboral y que la mano de obra migrante es un factor que contribuye a la expansión del capitalismo a escala internacional. Por lo tanto, la dirección más frecuente de los flujos migratorios se orienta desde los países con menor desarrollo hacia los de mayor desarrollo económico.

El transnacionalismo es definido como “el proceso mediante el cual los migrantes construyen un campo social que vincula simultáneamente el país de origen y el país de residencia... Según esta literatura, las experiencias individuales y colectivas de los migrantes están integrando tiempos y especialidades de distintas naciones, en horizontes culturales comunes” (Velasco, 2004: 23-24). En todo caso, se trataría de una concepción novedosa que considera a los migrantes como agentes sociales con capacidad de intervenir en el futuro de las migraciones internacionales. Esta noción —y con mayor especificidad la de “comunidades transnacionales”— hace referencia a “cam-

pos emergentes” que se caracterizan por vínculos sólidos y fluidos que mantienen los migrantes internacionales con sus lugares de origen, así como con la creciente movilidad de tipo circulatoria o repetitiva y el surgimiento de estados-nación desterritorializados (Castles, Miller, 1993). Buena parte de la viabilidad y desarrollo de estas “comunidades transnacionales” se basa en los nexos que se generan entre los lugares y/o países involucrados, nexos que se efectivizan a partir de redes sociales (parentesco, solidaridad, paisanaje) y prácticas culturales que autodefinen y recrean pertenencias, fidelidades e identidades de tipo nacional. Por su parte, Sandro Mezzadra (2001) argumenta en torno al carácter autónomo de las migraciones afirma que las mismas pueden ser también caracterizadas por una relativa autonomía, es decir, pueden desarrollarse de forma indiferente a las políticas de los gobiernos, para este autor es la gente, además de los gobiernos, la que dará forma a las migraciones internacionales, donde las decisiones tomadas por los individuos, las familias y las comunidades juegan un rol esencial en determinar el proceso migratorio.

En el último cuarto del siglo pasado los procesos migratorios internacionales de bolivianos adquirieron mayor intensidad y focalizaron como lugares de destino masivo básicamente a tres países: Argentina, Estados Unidos y Brasil. En lo que va de este siglo, se han experimentado transformaciones significativas en los patrones migratorios internacionales que hacen a ese *habitus* de movilidad espacial en Bolivia. La magnitud de los flujos nos lleva a estimar que estamos en un periodo de fuerte éxodo, donde los nuevos destinos focalizados básicamente en España emergen como el gran mercado laboral en el mediano y largo plazo con tendencia a expandirse a otros países europeos (Italia, Inglaterra). Los novedosos perfiles que emergen de estas dinámicas y que tienen que ver con la feminización del proceso, población con niveles elevados de estudio, mayor frecuencia de circulación espacial que van aparejados con aspectos característicos de la globalización tales como el acceso a información, mayores posibilidades de desplazamientos largos, sistema de comunicaciones, etcétera, hacen presumir una nueva faceta de la movilidad poblacional en estas latitudes. En este sentido, es lógico asumir que esta nueva fisonomía de las migraciones transnacionales empieza a adquirir nuevos matices en la esfera de la familia, la cual ha variado con respecto a su forma más tradicional en cuanto a sus funciones, composición, roles y en su ciclo de vida.

Las publicaciones y la literatura consultada con el fin de determinar el número actual de migrantes transnacionales bolivianos coinciden en señalar la dificultad de generar un cálculo de seguridad plena. La información que a veces explicita la Cancillería en base a registros

aeroportuarios, fronterizos y consulares son generalmente limitados. Por su parte, el Servicio Nacional de Migraciones (SENAMIG), institución responsable de la emisión de pasaportes y de los controles tanto de ingreso como de salida al país, presenta serias deficiencias (que tienen que ver carencia y negligencia) en sus sistemas de información a la vez que resulta casi imposible acceder a los mismos. De acuerdo a censos oficiales, 250.000 bolivianos vivían fuera del país en 1976 y, en 1992, la cantidad apenas bordeaba la cifra de 380.000. Sin embargo, y luego de que el tratamiento del tema haya sido tradicionalmente reservado en la esfera gubernamental, un sorpresivo informe del Servicio Nacional de Migración de finales de agosto de 2004 elevó la cuenta oficial de ciudadanos fuera de Bolivia a 1.366.821, lo cual representaría solo un 14,2% en relación a los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001; en ese sentido también puede recordarse que, de acuerdo a datos de la misma fuente, el 18% de las madres encuestadas tiene a uno o más de sus hijos viviendo en el extranjero. En este punto es de subrayar el modo en que los Censos bolivianos subestiman el número de migrantes transnacionales bolivianos.

Datos actuales del Capítulo Boliviano de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo en su Informe sobre “La situación de Migrantes en Bolivia” (2006) y recogiendo referencias de la Pastoral de Movilidad Humana señalan que más de dos millones y medio de bolivianos y bolivianas residirían fuera del país, es decir, por encima del 30% de la población total boliviana. En estos continuos movimientos en y de Bolivia podemos distinguir a lo largo del siglo pasado dos tipos de migraciones hacia otros países: una de tipo fronterizo que se focalizaba básicamente dos destinos: la Argentina y el Brasil; y otra de tipo transnacional (los Estados Unidos de Norte América). Sin embargo, esto no significa que estos tres países sean los únicos en acoger a la diáspora boliviana en el exterior; existen una serie de otros muchos países que a su interior albergan colectividades más reducidas de bolivianos.

La Argentina en tanto destino histórico y tradicional se presenta como el caso más estudiado y reflexionado, no solo es destacable la cantidad de investigaciones y estudios llevados a cabo en dicho país sobre diversos aspectos que hacen a la migración boliviana, sino también la calidad y profundidad de muchos de ellos. A decir de Alejandro Grimson los migrantes bolivianos asentados en Buenos Aires desarrollan diversas estrategias, tanto para adquirir un trabajo, una vivienda y documentación, como para reunirse y construir en el nuevo contexto urbano lugares y prácticas de identificación. “En Buenos Aires hay múltiples ámbitos de producción y re-construcción de identidades vinculados a la “colectividad boliviana”. Es un tejido social diverso y disperso por distintas zonas de la ciudad que incluye bailantas,

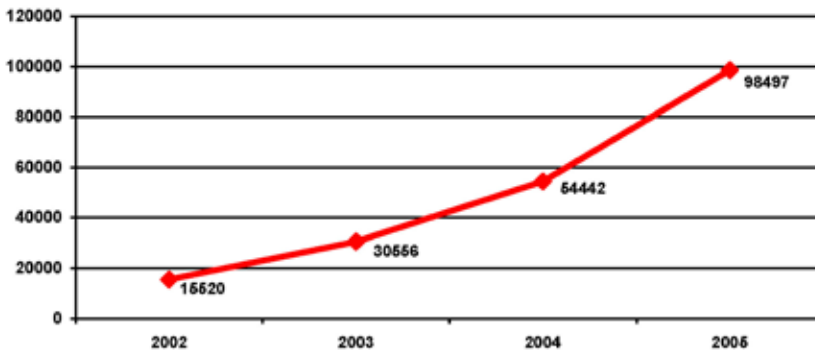
restaurantes, fiestas familiares y barriales, ligas de fútbol, programas de radio, asociaciones civiles, publicaciones, ferias y comercios de diferente tipo, dando cuenta de múltiples espacios vinculados con la bolivianidad” (2005: 33-34).

Sin embargo, otros estudios (Ver Benencia, 1995, 2005; Hinojosa, 2000; Karasik, 1995) mencionan que una parte significativa de la producción hortícola del norte argentino se halla en manos de familias bolivianas, las cuales no solo se limitan al trabajo del jornalero, sino que han ido ascendiendo hacia formas de arriendo y en algunos casos logrando la compra de tierras y el nexos con la comercialización de los productos y la construcción de infraestructura para ello. Estos estudios buscan comprender la complejidad del fenómeno desde las características de la transnacionalidad, resaltando aspectos de ocupación y estructuración de los espacios, los nexos entre ruralidad y migración internacional o la importancia de las remesas en los procesos productivos locales con su consiguiente impacto en el mejoramiento de la calidad de vida y la reducción de la pobreza. Se estima que hoy en día existen alrededor de un millón y medio de bolivianos/as en la república Argentina, siendo el país extranjero que contiene a su interior el mayor colectivo de migrantes nacionales. Si bien la mayoría de estas investigaciones se originan en centros académicos de la Argentina, también desde Bolivia se ha contribuido a una comprensión más integral del hecho en sí, ya sea caracterizando lo que Genevieve Cortes denomina “una ruralidad de la ausencia” (2004) en los valles altos de Cochabamba, o bien las dinámicas de movilidad social y laboral en migraciones campesinas en el sur boliviano (Pérez, 2004).

Resulta evidente que las investigaciones sobre migración transnacional no se reducen al caso Argentino, aunque son las que con más detenimiento y profundidad han abordado el tema. Para el caso de los Estados Unidos de Norteamérica resulta interesante contrastar la poca documentación editada que se cuenta sobre la materia, pese a ser ya un fenómeno de por lo menos tres décadas, quizá una explicación pueda encontrarse en la composición social de este tipo de migración —en buena medida clases medias en ascenso— y las prácticas académicas de estudiar al “otro” diferente y ser renuentes a ser también sujetos de estudio. Una primera referencia la realiza Edmundo Paz Soldán (2000) bajo el título de *Obsesivas señas de identidad: los bolivianos en los Estados Unidos*. Por otra parte, el libro *No llores, prenda, pronto volveré...* (2006), el cual aborda los vínculos que se tejen entre Arbieta en el valle alto cochabambino y Arlington en los Estados Unidos de Norte América desde la perspectiva de las remesas y el desarrollo.

En el caso específico de España, la migración boliviana hacia ese país durante los años setenta y ochenta era casi inexistente, formada sobre todo por estudiantes universitarios, que en su mayoría una vez terminada su formación académica retornaba a Bolivia. Datos de la Asociación de Cooperación Bolivia España (ACOBEB) con sede en Madrid, sostiene que durante la década del noventa el flujo migratorio se mantuvo estable, pasando de 888 residentes legales (vale decir han cumplido y seguido todos los pasos burocráticos para la obtención de documentación española) de nacionalidad boliviana en 1995 a 1283 en 1999. Según esta fuente este año se produce un cambio de tendencia y empieza a crecer el flujo migratorio de manera rápida a partir del año 2000, multiplicándose por cinco el número de residentes legales en marzo de 2005 haciendo un total de 12.399 personas. Pero según los datos recogidos por el “Padrón Municipal de Habitantes” y publicado por el Instituto Nacional de Estadística para enero del 2005 se estima en 98.497 los bolivianos y bolivianas empadronadas en toda España. Entre los hechos que pueden considerarse fundamentales para comprender estos nuevos destinos de la migración boliviana tenemos; por un lado, la crisis económica que afectó a la república Argentina hacia finales del año 2000 y que produjo una reorientación o viraje de migrantes bolivianos de ese país hacia España; por otro lado, los atentados del 11 de septiembre a las torres gemelas en Nueva York situación que no solo endureció las medidas migratorias para ingresar a los Estados Unidos sino que redefinió las políticas de seguridad nacional en referencia a las fronteras; y finalmente la fuerte demanda de mano de obra focalizada (trabajo doméstico y de servicios) en la reforzada economía española.

Gráfico N° 1. Evolución de bolivianos empadronados en España, 2002-2005



Fuente: Instituto Nacional de Estadística (España). Citado por ACOBE (Informe de actividades, 2006).

Los datos proporcionados por los municipios de Madrid y Barcelona, principales centros de localización del colectivo boliviano en España, confirman que el flujo migratorio se mantuvo elevado en su crecimiento durante el 2005 e incrementándose más para el 2006, año en que se anunció la entrada en vigencia de la visa para todo el espacio de la comunidad europea. En el municipio de Madrid al primero de julio del año 2003 existían 9.592 bolivianos/as empadronados y en julio del 2005 ya eran 23.573. “Los migrantes bolivianos en el municipio de Madrid son el 4,6% del total de la población extranjera, desplazando a otros colectivos con una larga trayectoria migratoria como el argentino y el dominicano” (ACOBÉ, 2006). En el municipio de Madrid la concentración de migrantes bolivianos/as se produce en los distritos del sur, en especial en los distritos de Usera, Ciudad Lineal, La Latina, Carabanchel y Puente de Vallecas. En cambio, en la comunidad de Madrid se cuenta con un total de 31.291 bolivianos/as empadronados para mayo del 2005 sobre todo en los municipios de Majadahonda, Pozuelo a Alarcón, Las Rosas y Boadilla del Monte; aunque también se constata una lenta dispersión hacia los municipios del sur (Getafe, Fuenlabrada, Alcorcón). En el municipio de Barcelona la población boliviana empadronada pasó de 583 en enero del 2001 a 8.314 en enero del 2005, convirtiéndose en el colectivo de mayor crecimiento en términos porcentuales (72,8%) para el periodo 2004-2005. En toda Cataluña se estima que la cifra de bolivianos/as asciende a 20.933 individuos al 31 de julio del 2005 (ACOBÉ), concentrándose —de manera más dispersa que Madrid— en hospitales, Llobregat, Sabadell y Badalona. Waldo Omiste, cónsul boliviano en Barcelona consideraba que a julio del 2006 habían alrededor de 67 mil compatriotas entre empadronados y no empadronados.

Sin embargo, al momento de considerar las cifras de los empadronados se debe tomar en cuenta al menos dos elementos: el primero referido a la duplicidad en el patrón, ya que pueden existir personas empadronadas en más de un municipio español, debido a la circulación laboral, sin haberse dado de baja en el municipio del último domicilio; el segundo tiene que ver con las características del “colectivo boliviano”, siendo un colectivo de reciente llegada y presentando rasgos de vulnerabilidad extendidas a la vivienda, existen un número significativo de personas que no se encuentran empadronados en ningún municipio español, porque carecen de domicilio fijo o sobre todo debido al hacinamiento de las viviendas que hace casi imposible su empadronamiento, como también debido a los sistemas de subarriendo de las viviendas que dificulta conocer al verdadero autorizante del empadronamiento. Aquí también se encuentran aquellos empleadores de trabajadoras domésticas “internas” que se niegan a empadronar-

las en sus domicilios. Consideramos que este segundo elemento tiene mayor importancia en el caso de los flujos bolivianos, haciendo que la cifra de 98.497 compatriotas para el enero del 2005, sea mucho menor que la real existente en dicho país. Bajo esta lógica no resulta arriesgado dar por valaderas aquellas cifras proporcionadas por autoridades españolas y bolivianas estimando a la colectividad nacional por encima de las 200 mil personas.

Una de las características más novedosas e importantes de estos flujos migratorios transnacionales es sin duda, el creciente grado de feminización que presenta. De los 98.497 bolivianos/as empadronados en los municipios de España a enero del 2005, el 55,5% eran mujeres y el 44,5% varones, índice que puede elevarse según regiones como veremos más adelante. Este nuevo perfil migratorio tienden a ser explicado por el tipo de demanda de trabajo que se requiere en los países de destino, los cuales tienen que ver con labores domésticas, cuidado de ancianos, comercio y labores agrícolas entre otros. Se evidencia también que la colectividad boliviana, en su proceso de inserción laboral, se sirve de otros colectivos y redes de migrantes latinoamericanos (Ecuador y Perú) accediendo a un sistema de especialización laboral en el servicio doméstico. Datos de la prensa española afirman que en Madrid alrededor del 75% del servicio doméstico está en manos de latinas.

En definitiva, estas dinámicas de transnacionalización de las migraciones en nuestro país se hallan en un momento de ascenso. Los nuevos destinos no solo diversifican los lugares ya establecidos de la diáspora boliviana, sino que también insertan de manera más intensa y rápida, pero a la vez más precaria, a esta mano de obra transnacional de fuerte contenido femenino en dinámicas de economía global. Saskia Sassen llama a estos procesos las “Contradeografías de la globalización”, porque están, directa o indirectamente asociadas programas y condiciones centrales de la economía global, pero a la vez son circuitos no representados de manera adecuada o suficiente en sus conexiones con aquella globalización. En todo caso, estas dinámicas se ven aceleradas ya que “el crecimiento de la economía global ha producido una infraestructura institucional que facilita los desplazamientos a través de las fronteras y representa, de ese modo, un medio ambiente propicio para estos circuitos alternativos” (Sassen, 2003: 66).

DE COCHABAMBA A ESPAÑA: ENTRE SUEÑOS Y REALIDADES

Si bien los flujos poblacionales con destino al exterior del país se han incrementado significativamente en los últimos años, este fenómeno se ha dado con mayor intensidad en algunos departamentos. En este sentido no es para nadie desconocido que los valles centrales de Co-

chabamba, desde hace mucho tiempo, se han constituido en el icono mayor de las migraciones de Bolivia, constituyen a decir de Leonardo de la Torre “el valle extendido”, ya que “el día a día de sus habitantes también se estructura en una serie de prácticas familiares y comunitarias concebidas para ser desplegadas en diversos espacios transnacionales”. Presentamos a continuación datos recogidos de los Registros de Vacunación de Fiebre Amarilla (RVFA) del Departamento de Cochabamba para el periodo 2000-2005. Ahí se establece que desde el Departamento habrían salido con destino a España cerca de 50 mil personas. Aunque nuevamente no disponemos de datos oficiales de las emigraciones para el presente año, resulta por demás evidente que el 2006 ha superado y de lejos las cifras registradas en años anteriores, lo cual se debe, entre otros factores, al anuncio de la entrada en vigencia de la visa para los ciudadanos bolivianos en el espacio de la comunidad europea. Por otro lado se debe señalar que, si bien los estudios abordados demuestran que el tipo de migración transnacional más significativo de Cochabamba es el que sale de los espacios rurales o peri-urbanos, nuevas investigaciones para los actuales procesos determinan que el proyecto de la migración laboral también puede observarse en jóvenes urbanos de estratos socioeconómicos bajo, medio y alto, movilizadas por las condiciones de flexibilización laboral y la búsqueda de oportunidades de movilidad socioeconómica. De acuerdo a una encuesta aplicada a estudiantes que finalizan sus estudios en las distintas facultades de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, por ejemplo, 64 de cada 100 jóvenes declaran tener alguna intención de abandonar Bolivia con la finalidad de vivir en otro país (Alfaro *et al.*, 2004).

Según estos datos de RVFA el éxodo humano proveniente del Departamento de Cochabamba con destino al exterior es significativo en los inicios del presente siglo. La evolución temporal que nos presenta el siguiente cuadro demuestra cómo a partir del año 2002 se intensifica de manera notable las salidas hacia España, encontrando en el año 2004 el punto más alto. Sin embargo, nuestra sistematización de los registros de vacunación no contempló el 2006, periodo considerado por la prensa como el de mayor emigración (cuyo destino básicamente fue España), estimando que superó en mucho al 2004. En todo caso, estamos hablando que del departamento de Cochabamba salieron con destino al exterior del país entre el año 2000 al 2005 alrededor de 90 mil personas (85.455). Esta cifra es altamente impactante para el departamento que registraba una población total de 1.455.711 habitantes según el Censo del 2001. Si incluyendo en el análisis estimaciones del año 2006 y principios del 2007 tenemos que cerca a un 10% de la población de Cochabamba ha salido del país en la última

década. Según estas cifras se constata aquello de lo cual hablábamos anteriormente, es decir el grado de feminización que van adquiriendo estos procesos migratorios contemporáneos con destino a España. Si bien en términos generales la diferencia se presenta todavía muy leve, en el análisis particular como en el caso de España la diferencia se acentúa hasta un 64% de mujeres emigrantes; y para el caso de Italia la cifra sube hasta el 70%.

El siguiente cuadro se evidencia los destinos actuales de las emigraciones del Departamento de Cochabamba. Con casi un 57% en la preferencia de los destinos, España a estas alturas se constituye en el segundo país que alberga los contingentes más significativos de ciudadanos bolivianos y bolivianas en el exterior, luego de la Argentina. Hay que aclarar que en este cuadro no figura la república de Argentina ya que los datos para este país están sub-representados, en virtud al tipo de fuente utilizada que son los registros de vacunación de fiebre amarilla, requisito que no es exigido para viajar a dicho país, o en su defecto, existen puestos de vacunación en los pasos fronterizos.

Cuadro N° 1. País de destino emigración internacional, Cochabamba, 2000-2005

País	Año						Total	
	2000	2001	2002	2003	2004	2005		%
España	739	1175	5435	10921	18321	11741	48.332	56,6
Brasil	2230	2078	2346	2156	2551	1996	13.357	15,6
México-Estados Unidos	1566	1288	1187	1007	988	951	6.987	8,1
Italia	243	405	971	1477	1727	1475	6.318	7,4
Otros América	380	516	621	543	991	1122	4.173	4,9
Otros Europa	185	263	765	877	1184	944	4.218	5
Otros							2.070	2,4
Total							85.455	100%

Fuente: Elaboración propia en base a RVFA.

Por otro lado presentamos también datos de la “Encuesta sobre Familias Transnacionales”. Esta información fue recabada en las filas de vacunación contra la fiebre amarilla en el antiguo hospital Viedma de la ciudad de Cochabamba, entre el 5 al 11 de mayo del 2006, buscando complementar las características de este contingente poblacional. Hay que señalar que días antes a la realización de la encuesta y durante la misma, diversas informaciones de prensa daban cuenta de la suspensión de la venta de pasajes por parte de agencias de turismo y aerolíneas

(sobre todo *Air France*) con destino a España, debido básicamente al elevado número de deportaciones registradas semanas antes, de inicio pensamos que este hecho iba a afectar de manera negativa en la encuesta, pero comprobamos que en muy poco contribuyó a la disminución en la afluencia de viajeros en las filas de vacunación de fiebre amarilla.

Según esta Encuesta, un 89,2% de los migrantes con destino a España se hallan entre los 16 a los 45 años; es decir, se trata de una migración estrictamente laboral. Un 5,5% de los mismos son niños, niñas y/o adolescentes. En términos de Estado civil el 58% son solteros/as y un 42% casados/as.

Cuadro N° 2. Distribución por grupos de edad, Cochabamba, 2006

Edad	N°	%	% acumulado
6 a 10 años	2	1,6	1,6
11 a 15	5	3,9	5,4
16 a 20	17	13,2	18,6
21 a 25	31	24,0	42,6
26 a 30	23	17,8	60,5
31 a 35	22	17,1	77,5
36 a 40	14	10,9	88,4
41 a 45	8	6,2	94,6
46 a 50	3	2,3	96,9
51 a 55	2	1,6	98,4
56 a 60	2	1,6	100,0
Total	129	100,0	100,0

Fuente: Elaboración propia. Proyecto Familias transnacionales, 2006.

El grado de escolarización de esta población nos dice que el 29,5% alcanzaron a cursar secundaria; un 26,4% culminó la primaria; el 24% son bachilleres; universitarios ascienden al 14% y entre técnicos y maestros suman un 5,4%.

Cuadro N° 3. Lugar de nacimiento de migrantes a España, Cochabamba, 2006

Lugar	N°	% válido
Cochabamba (área metropolitana)	61	47,3
Valle Alto (Arani, Punata, Clisa)	18	14
Otras provincias de Cochabamba	27	21
Departamento de la Paz	7	5,4
Departamento de Potosí	6	4,6
Departamento de Oruro	7	5,4
Departamento de Beni	3	2,3
Total	129	100

Fuente: Elaboración propia. Proyecto Familias Transnacionales, 2006.

El hecho de que el 47,3% de los migrantes internacionales del Departamento de Cochabamba provenga de las áreas metropolitanas es un dato novedoso. Expresa no solo el hecho de la incorporación de sectores urbanos a la cadena migratoria, sino también procesos de *segunda migración* que involucra dinámicas mucho más rápidas y aceleradas que en décadas anteriores; vale decir que migrantes campo ciudad que atravesaron por este proceso hace varios años atrás, hoy en día vuelven a asumir la condición migratoria activa por segunda o tercera vez, pero ya de áreas urbanas o periurbanas hacia el exterior. Por otro lado, las áreas rurales del Departamento (valle alto y otras provincias) mantienen una presencia expectable en el escenario de las migraciones transnacionales con un 35%. Asimismo se evidencia también que Cochabamba sirve de espacio de tránsito para viajeros de otros Departamentos, como es el caso de La Paz, Oruro y Potosí.

Si ponemos en relación estos datos del lugar de nacimiento con los del lugar de residencia actual, tenemos que un 54,3% de los encuestados tenían su domicilio en un barrio de Cochabamba, el 38% vienen de centros intermedios pertenecientes a provincias del departamento (sobre todo del valle alto) y en menor medida de otros departamentos del país (4,8%).

En lo que respecta a la ocupación de estos migrantes antes de salir de Bolivia, ellos expresaron que un 18,6% se dedican al estudio. El segundo lugar en la lista con un 14,7% lo ocupa las mujeres dedicadas a las labores de casa, dato que reafirma lo vertido sobre la feminización de las migraciones. Posteriormente tenemos al rubro del comercio como tercer ramo de actividad de los emigrantes con un 14%, seguido de los empleados/as (11,7%), los trabajadores por cuenta propia (11,7%), la agricultura (6,2%), el trabajo doméstico (7%) y la construcción junto con los profesionales con un 5,5%.

Cuando se consulta sobre el motivo del viaje el tema de la reunificación o reagrupación familiar es el que más se menciona (35,7%); si tomamos en cuenta investigaciones realizadas en otros lugares, por ejemplo en el Ecuador, el tema de la reunificación familiar es central a la estructura y dinámica familiar y comunal, así como a la posibilidad de pensar proyectos migratorios de largo aliento. Sin embargo, lo subyacente en todo el proceso tiene que ver con lo laboral, ya sea como búsqueda o como contrato previamente establecido; incluso lo que aparece camuflado como turismo implica una migración laboral.

Cuadro Nº 4. Motivo declarado de viaje, Cochabamba, 2006

Motivo	Nº	%
Reunificación familiar	46	35,7
Buscar trabajo	32	24,8
Turismo	21	16,3
Trabajo con contrato	12	9,3
Pagar deudas	4	3,1
Estudio	3	2,3
Otros	5	3,8
NS/NR	6	4,7
Total	129	100,0

Fuente: Fuente: Elaboración propia. Proyecto Familias Transnacionales, 2006.

Por otro lado, y siguiendo los datos de esta investigación más de un 70% de los emigrantes de Cochabamba realizan su viaje a España solos. A un 83,7% de los emigrantes le espera alguna persona conocida en el lugar de destino, la cual en una amplia mayoría resulta ser familiar (hermanos/as, esposa/o, padres y hermanos, y otros) y en menor medida amigos o conocidos. Lo cual se justifica en virtud a que un 88,4% de los emigrantes del Departamento de Cochabamba declara tener algún familiar en España. Los principales lugares escogidos por los migrantes al interior de España son Madrid (28,7%), Barcelona (20,2%), Valencia (10,9%), Málaga (3,5%), Murcia (3,5%) y en menor proporción otros destinos dispersos, aunque también se tienen datos no especificados de destino.

El conjunto de estos datos nos hablan de los perfiles de los migrantes en estos nuevos flujos poblacionales (lugares de origen y de destino, sexo, edad, educación, inserción laboral, etcétera); de novedosas características familiares en su participación de la “cadena migratoria”, donde el entorno familiar sigue siendo el núcleo productor de valores y prioridades; así como de nuevos roles y funciones que asume el núcleo familiar, incluso en aquellos casos en los cuales la base familiar se desintegra para dar lugar a la conformación de nuevos proyectos familiares, tanto en los lugares de destino como de origen.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, Yolanda *et al.* 2004 “Nunca un salto sin red. Jóvenes cochabambinos y construcción de proyectos de vida”, taller de grado de Sociología (Cochabamba: UMSS) mimeo.
- Altamirano, Teófilo 2006 *Remesas y nueva “fuga de cerebros”*. *Impactos transnacionales* (Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú).

- Arango, Joaquín: “La fisonomía de la inmigración en España” en *Red Internacional de Migración y Desarrollo*, <www.migraciónydesarrollo.org>.
- Aráoz de la Zerda, Susana 2001 “La migración un fenómeno que contribuye a la transformación de la familia. Un análisis multidisciplinario de la percepción del fenómeno migratorio desde el enfoque de género”, tesis de maestría en Género y Desarrollo (Cochabamba: CESU UMSS).
- Asociación de Cooperación Bolivia España – ACOBE 2006 “Memoria de Actividades 2005-2006” (Madrid) mimeo.
- Asociación de Cooperación Bolivia España – ACOBE 2006 “Memoria de actividades 2005-2006” (Madrid) mimeo.
- Ávila, Javier 2003 “Lo que el viento (de los andes) se llevó: Diásporas campesinas en Lima y los Estados Unidos” en Degregori, Carlos Iván (comp.) *Comunidades locales y transnacionales. Cinco estudios de casos en el Perú* (Lima: IEP).
- Bach, Nina; Glick, Schiller *et al.* 1992 “Transnacionalism: a New Analytic Framework for Understanding Migration” en *Annals of the New York Academy of Science* (Nueva York) Vol. 645.
- Bendicen & Asociados 2005 *Encuesta de opinión pública de receptores de remesas en Bolivia* (Washington DC: MIF FOMIN-BID).
- Benencia, Roberto 2004 “Familias bolivianas en la producción hortícola de la provincia de Buenos Aires. Proceso de diseminación en un territorio transnacional” en Hinojosa, Alfonso (comp.) *Migraciones Transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: Plural).
- Blanes, José 2006 *Bolivia. Áreas metropolitanas en clave de desarrollo y autonomía* (La Paz: ILDIS).
- Canales, Alejandro 2006 “Globalización, transnacionalismo y multiculturalismo. Claves para el entendimiento de la migración internacional en la sociedad contemporánea”, texto presentado en el seminario “Migraciones y transnacionalismo”, en el marco del *Foro internacional sobre el Nexo entre Ciencias Sociales y Políticas* de la UNESCO, Argentina-Uruguay.
- Capítulo Boliviano de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo 2005 “La situación de migrantes en Bolivia. Informe para la Comisión del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas — 2005”, mimeo.
- Castles, Stephen y Miller, Mark 2004 *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno* (México DF: Universidad Autónoma de Zacatecas / Secretaría

- de Gobernación / Instituto Nacional de Migración / Fundación Colosio).
- Colectivo IOE 2000 “La inmigración extranjera en España” en AA. VV. *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos* (Barcelona: Fundación La Caixa).
- Cortes, Genevieve 2004 “Una ruralidad de la ausencia. Dinámicas migratorias internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis” en Hinojosa, Alfonso (comp.) *Migraciones Transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: Plural).
- De la Torre Ávila, Leonardo 2004 “*No llores prenda, pronto volveré*”. *Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo* (La Paz: PIEB / IFEA / Universidad Católica).
- Domenech, Eduardo y Magliano, María José 2007 “Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente”, inédito.
- Grimson, Alejandro 2005 *Relatos de la diferencia y la igualdad* (Buenos Aires: Eudeba).
- Grimson, Alejandro y Paz Soldán, Edmundo 2000 “Migrantes bolivianos en Argentina y Estados Unidos” en *Cuadernos de Futuro* (La Paz: PNUD) N° 7.
- Guevara, Jean Paul 2002 “Descentralización, participación y ciudadanía en Bolivia: Evaluación y balance de lo logrado”, conferencia en GRIAL (Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l’Amérique Latine), Université Catholique de Louvain.
- Herrera, Gioconda 2004 “Elementos para una comprensión de las familias transnacionales a partir de la experiencia migratoria del Sur del Ecuador” en Hidalgo, Francisco (ed.) *Migraciones. Un juego de cartas marcadas* (Quito: Abya-Yala / ILDIS).
- Hinojosa, Alfonso (comp.) 2004 *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: CEPLG-UMSS / Universidad de Toulouse / PIEB / Centro de Estudios Fronterizos / Plural).
- Hinojosa, Alfonso (comp.) 2006 *Familias transnacionales: una aproximación crítica a los ámbitos familiares de la migración boliviana a España* (S/d: CLACSO, Proyecto de investigación).
- Mezzadra, Sandro 2005 *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Oglietti, Guillermo 2006 *Los beneficios económicos de la inmigración a España* (Barcelona: Sin Permiso).
- Pérez Cautín, Liz 2006 “Movilidad social y laboral en la migración campesina: el caso de los quinteros tarijeños en el norte

- argentino” en Hinojosa, Alfonso (comp.) *Migraciones Transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica* (La Paz: Plural).
- Sassen, Saskia 2003 *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Sassen, Saskia 2003 *Los espectros de la globalización* (Buenos Aires: FCE).
- Sassen, Saskia 2006 “Conferencia inaugural” en *II Foro Mundial de las Migraciones* (Rivas Vaciamadrid, España).
- Servicio Nacional de Migraciones (SENAMIG) 2005 “Reportes parciales de Puestos de Frontera Terrestres y Aéreos 2000-2004”, mimeo.
- Spedding, Alison 1999 “Breve curso de parentesco” en Cuadernos de Investigación (La Paz: Instituto de Investigaciones Sociológicas Carrera de Sociología, UMSA) N° 6.
- Zúñiga, Nieves (ed.) 2004 *Migración, desarrollo social e interculturalidad* (Madrid: Instituto de Investigaciones por La Paz).

SOBRE LOS AUTORES

Gunnar Mendoza Loza (1914-1994). Investigador, archivista, historiador y escritor. Nació, vivió y murió en Sucre. Dirigió durante toda la segunda mitad su vida y hasta su muerte el Archivo y la Biblioteca Nacional de Bolivia. Sus ficheros ejemplares y su dedicación a la historia social andina, las demandas indígenas y los sistemas coloniales lo llevó a brindar recursos invalorable a decenas de investigadorxs, bolivianxs y extranjerxs, en detrimento de una obra propia.

Sergio Almaraz Paz (1928-1968). Intelectual boliviano nacido en Cochabamba y fallecido en La Paz a la temprana edad de 40 años. En su corta vida creó y dirigió las revistas *Clarín Internacional* y *Praxis* en las que se publicaron textos de importantes intelectuales y políticos bolivianos de izquierda. Escribió *Petróleo en Bolivia* (1958); *El poder y la caída* (1967) y *Réquiem para una República* (1969), en los que analiza la situación de los recursos naturales. En su libro *El poder y la caída* examina las estructuras de poder en Bolivia.

Oscar Zapata Zegada (1928-2008). De profesión Ingeniero Civil, nació en el centro minero de Huanuni, Oruro, y murió en Santa Cruz de la Sierra. Conocemos de su autoría tan solo dos ensayos político-literarios, ambos publicados en la revista *Praxis*, que dirigió Sergio Alma-

raz. El artículo “Pompilio Guerrero, el hombre que desafió a la Standard Oil” destaca por su conocimiento de primera mano del personaje y por su apasionada defensa del territorio y la soberanía patrias. Esta defensa no lo hace resbalar a posturas chauvinista, pues aboga por un ancho concepto de país y por un continente unido frente al Imperio, como puede verse en su otro trabajo conocido, “América Latina, una verdad sin fronteras”, también publicado en *Praxis*.

Arturo Borda (1883-1953). Escritor y pintor boliviano. Escribió una sola obra durante su vida, *El Loco*, publicada póstumamente, que reúne diversos tipos de escritura: poesía, drama, cuento, ensayo, etcétera. Es una obra monumental que solo recientemente ha empezado a ser valorada por la crítica literaria. Borda fue también activista social y precursor del socialismo anarquista en Bolivia; organizó y formó parte de diversas organizaciones de trabajadores y artesanos. Es a la vez uno de los principales pintores del siglo XX de Bolivia y son hermosas sus pinturas del nevado Illimani de La Paz. Muy bien decía el poeta Jaime Sáenz: “Este hombre extraordinario vivió y murió pintando el Illimani”. Además de la escritura y la pintura, sus principales actividades, visitó otras artes como la actuación ya que formó parte del elenco de *WaraWara*, película boliviana silente, recientemente reconstruida.

Jaime Sáenz (1921-1986). Es considerado el poeta boliviano más universal, tanto su vida como su obra han marcado profundamente el espacio cultural boliviano. Su obra, compuesta por poesía, cuentos y novela demarca una visión signada por los problemas existenciales que acusan al boliviano, enmarcada y producto del paisaje, la montaña, la piedra. En el prólogo al poemario *Asistir al tiempo* de la también poeta Blanca Wiethüchter, expresa la validez del lenguaje “irracional” frente a la racionalidad que amenaza a la sociedad y al ser humano.

Alberto Villalpando (1940). Nació en Potosí y estudió música en el Conservatorio Nacional de Buenos Aires y en el Instituto Torcuato Di Tella de esa ciudad. Es uno de los mayores exponentes de la música contemporánea de Bolivia. Es el principal compositor de música para cine en Bolivia, habiendo compuesto la música para películas como *Yawar Mallku*, *Amargo mar*, *Ukamau*, *Chuquiago* y otras. Su obra escrita es exigua, pero confirma la profunda inspiración telúrica de su trabajo y sensibilidad como músico.

Gilka Wara Céspedes (s/d). Pintora y etnomusicóloga, dedicada a la investigación de la música indígena y folklórica boliviana. Su artículo “New currents in Música Folklórica in La Paz, Bolivia” fue publicado en

1984 en la *Latin American Music Review*. Ha publicado, en coautoría: *Aires de mi tierra: the Andean piano* (1998). Dirige el programa de radio “La Hora Andina”, desde Austin, Texas, donde actualmente reside.

María Galindo (1964) y Julieta Paredes (s/d). Activistas feministas, creadoras del movimiento Mujeres Creando en 1992 que se caracterizó por su planteamiento de feminismo autónomo y la interpelación al modelo heterosexual y racista de la sociedad boliviana, a través de acciones callejeras y grafitis. En 2002 este movimiento se dividió. María Galindo, anarcofeminista, psicóloga, locutora de radio, presentadora de la televisión, cineasta y escritora, dirige el colectivo Mujeres Creando en Bolivia. Entre sus producciones destacan su coautoría en *Ninguna mujer nace para puta* (2007) y su último texto *No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar* (2014). Por su parte Julieta Paredes creó y dirige la Asamblea Feminista Comunitaria y el movimiento Comunidad Mujeres Creando. Ambos han manifestado su militancia en el actual “proceso de cambio” que acompaña la gestión del presidente Evo Morales. Ha publicado en *Hilando fino: desde el feminismo comunitario* (2008), y en coautoría *Construyendo Movimientos: nuevo ensayo sobre feminismo comunitario* (2010).

David Aruquipa Pérez (1971). Activista por los derechos humanos, miembro de la Familia Galán y de la Comunidad Diversidad, actual presidente del Colectivo TLGB de Bolivia. Tiene 20 años de activismo político por las diversidades sexuales y de género en Bolivia. Ha escrito diversos artículos para revistas nacionales e internacionales. En complicidad con la familia Galán, ha realizado una serie de acciones políticas en el país, desde la fotografía, el teatro, las instalaciones y acciones públicas, el cine, el documental, la radio y la televisión con el nombre de Danna Galán. Con la Comunidad Diversidad, ha publicado *Reflexiones sobre diversidades sexuales y genéricas en comunidades indígenas de Bolivia* y *Si tú me dices ven, lo dejo todo: Historias de parejas del mismo sexo en Bolivia* (2014), su última publicación.

Mónica Esther Navia Antezana (1961). Nació en La Paz. Literata, lingüista, escritora, fotógrafa y artista plástica. Como academia y artista ha hecho de la imagen su lenguaje fundamental. Además participó muestras fotográficas y ha creado y expuesto *Las posmodernas somos unas boludas* (instalación urbana, 2005); *BuscaR al Otro SUYO* (arte en proceso, 2011) y en coautoría *Juegos libres* (videoarte, 2012); *Solo desde el cuerpo se puede leer la piel del mundo* (videoarte, 2012); *Sueños para un viaje* (performance, 2014).

Esteban Ticona Alejo (s/d). Sociólogo y antropólogo aymara. Es docente universitario y ha sido director de la Academia Diplomática de la Cancillería boliviana durante el primer gobierno de Evo Morales. Sin embargo, su aporte principal es al estudio de los valores del pueblo aymara y la vida de líderes indígenas en la lucha anticolonial. Es autor de varios libros, entre los que destacan: *Leandro Condori, escribano de los caciques apoderados*, “Lecturas para la descolonización: Taqpachaniqhispipayasipxañani (Liberémonos todos)” y *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua*.

Waskar Ari Chachaki (s/d). Historiador aymara nacido en La Paz. Actualmente es profesor titular de Universidad de Nebraska. En 1999 abandona su nombre hispanizado Juan Félix Arias para retomar su identidad aymara y su nombre ancestral. Su más reciente libro, publicado en la Universidad de Duke, es *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals* (2014). En este trabajo destaca los esfuerzos de importantes líderes del movimiento de Alcaldes Mayores Particulares, por resistir la avanzada modernizante y desarrollista del Estado en diversas coyunturas.

Beatriz Chambilla Mamani (1969). Socióloga boliviana especializada en los saberes indígenas en general, y femeninos en particular sobre el medio ambiente y la alimentación. Ha publicado *Mujeres aymaras; sus consideraciones sobre el agua en tiempos de Jallu Pacha* (2009); *Saberes femeninos, entorno natural y salud* (2009), y *Práctica y Etiqueta del Apthapi: sus principales características y alcances* (2009).

Cecilia Salazar (s/d). Socióloga boliviana, actual directora de los posgrados en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, CIDES-UMSA. El valor de su trabajo estriba en sus reflexiones sobre la condición de género en la sociedad colonial, con un interesante cruce de la impronta estética en la conformación de las identidades. Ha publicado *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*, “Mujeres indígenas y cohesión nacional en Bolivia” y “Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata: una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes”, entre otros.

Guillermo Delgado Parrado (1950). Antropólogo nacido en Oruro. Desde 1989 enseña en el Departamento de Estudios Latino Americanos de la Universidad de California en Santa Cruz. Es miembro de la directiva del Chicano Latino Research Center. Su interés en el medio ambiente y la identidad indígena se plasman en textos como: “Land, Territory, Entropy” en *Grabbing Back: Essays Against the Global land*

Grab (2014). En coautoría, *Indigeneity: Collected Essays* (2012), y *Conocimiento Indígena y Globalización* (2005).

Zulema Lehm Ardaya (s/d). Socióloga nacida en La Paz. Desde 1987, vive en Trinidad, Departamento del Beni, en la Amazonia boliviana. Desde entonces, su trabajo se ha referido a la investigación-acción con los pueblos Indígenas de la región. Con mayor profundidad, ha trabajado primero con comunidades del Pueblo Mojeño Trinitario especialmente de los Territorios Indígenas Multiétnico (TIM) y el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS); posteriormente, con los sirionós y más recientemente, con comunidades y organizaciones indígenas del Pueblo Tacana que se ubican en la provincia Abel Iturralde del norte paceño.

Subcentral Indígena del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure, TIPNIS. Organización de los pueblos indígenas que habitan el Territorio Comunitario de Origen, TCO, correspondiente al Parque Nacional Isiboro-Sécure. Es parte de la Central Indígena del Oriente Boliviano, CIDOB. El “Manifiesto público de la IX Marcha Indígena Originaria” corresponde a la IX Marcha Indígena de 2012, la que fue violentamente reprimida por el gobierno y marcó la principal interpelación al discurso “indigenista” de Evo Morales.

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Kollasuyo, CONAMAQ. Creado en 1997, representa a los ayllus de Aymaras, Quechuas y Urus de los departamentos de Potosí, Chuquisaca, La Paz y Cochabamba. CONAMAQ está afiliado a la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAO, red de organizaciones indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile, Colombia y Perú. Ha participado en las marchas de lucha por la tierra de los pueblos indígenas del Oriente del país.

Simbiosis Cultural. Colectivo de jóvenes bolivianos migrantes en Buenos Aires. Desarrollan actividades culturales y de reflexión sobre la condición migrante. Poseen una biblioteca, una radio y una editorial.

Leonardo de la Torre Ávila (1979). Nació en Tarija. Comunicador y sociólogo, dedicado a la investigación en migración transnacional boliviana. Publicó *No llores prenda, pronto volveré* (2004), uno de los primeros acercamientos a la comunidad boliviana en Virginia, Estados Unidos. Asimismo, este libro ha sido la base para el documental *Un día más* (2010). Además, ha publicado, en coautoría: *La cheqanchada: caminos y sendas de desarrollo en los municipios migrantes de Arbieta y Toco* (2007).

Alfonso Hinojosa Gordonava (s/d). Sociólogo boliviano que ha especializado su trabajo en la migración transnacional de bolivianos/as a España, Argentina, Estados Unidos, Brasil e Italia. Es docente universitario y ha publicado, entre otros: *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España* (2009), *Migraciones Transnacionales. Visiones de norte y Sudamérica* (2004) e *Idas y Venidas: campesinos tarijeños en el norte argentino* (2000).

SOBRE LAS ANTOLOGISTAS

Silvia Rivera Cusicanqui. Historiadora y socióloga aimara. Es profesora emérita de la Universidad Mayor de San Andrés y de la Universidad Andina Simón Bolívar, y profesora visitante en la Universidad de Columbia, Austin, La Rábida y FLACSO. En 1990 ganó la beca Guggenheim. Fue directora y miembro fundadora del Taller de Historia Oral Andina. Tiene una larga trayectoria como activista junto a distintos movimientos indígenas bolivianos. En 1983 creó junto con otros intelectuales aimaras el Taller de Historia Oral Andina (THOA), donde se estudian diversas temáticas vinculadas a la historia oral, identidad y movimientos sociales indígenas.

Virginia Aillón Soria. Poeta, bibliotecóloga e investigadora literaria. Docente universitaria y Responsable del Centro de Documentación en Artes y Literaturas Latinoamericanas (Cedoal) con sede en la ciudad de La Paz (2003-2005). Colaboradora de publicaciones especializadas y productora de programas radio y televisión sobre temas culturales. Posee una amplia producción literaria.

COLECCIÓN ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [BOLIVIA]

La Antología que presentamos se estructura sobre la base de cuatro ejes de negación ante la centralidad absorbente de la narrativa oficial. Nos negamos al eurocentrismo, convocando a pensadores y pensadoras indígenas de diversas vocaciones teóricas y prácticas metodológicas. Nos negamos al antropocentrismo, introduciendo textos que hablan de la relación humana con el paisaje, con la espiritualidad y con la naturaleza. Lxs protagonistas de este libro profesan formas análogas a la praxis de los “antiguos caminantes” que recorrieron los espacios andinos y amazónicos en pos del “buen gobierno” y del “buen vivir”. Pero este eje tiene sus propios márgenes.

Nos negamos al logocentrismo del discurso oficial y proponemos el ámbito de la música, la imagen y la reflexión poética como grietas que abren caminos hacia un pensar más acorde con los tiempos y ritmos de la crisis planetaria. Y nos negamos al androcentrismo, prestando atención a las voces del cuerpo: mujeres transgresoras, transformistas y homosexuales. Estas cuatro negaciones quieren ser también afirmaciones: grietas en el poder monológico del Estado, por donde broten aguas renovadas de pensamiento y práctica, desde espacios descentrados y diversos.

De la “Introducción” de Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria.

Patrocinado por
 **Asdi**
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

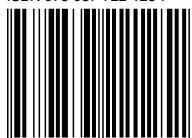
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Gunnar Mendoza Loza
Sergio Almaraz Paz
Oscar Zapata Zegada
Arturo Borda
Jaime Sáenz
Alberto Villalpando
Gilka Wara Céspedes
María Galindo
Julieta Paredes
David Aruquipa Pérez
Mónica Navia Antezana
Esteban Ticona Alejo
Waskar Ari Chachaki
Beatriz Chambilla
Mamani
Cecilia Salazar
de la Torre
Guillermo Delgado
Parrado
Zulema Lehm Ardaya
TIPNIS
CONAMAQ
Colectivo Simbiosis
Cultural
Leonardo de la Torre
Ávila
Alfonso Hinojosa
Gordonava

ISBN 978-987-722-125-1



9 789877 221251