

EXPRESIONES

LENGUAJES Y POÉTICAS



Lengua originaria, tradición y creación · Espacios, monumentos y arquitectura · Objetos ·
Narrar con palabras, gestos e imágenes · Enseñanza de lenguas originarias · Aportes de las ciencias sociales

Trigésima Quinta

REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA



REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA, 35

EXPRESIONES
LENGUAJES Y POÉTICAS

Realizada en La Paz del 23 al 27 de agosto de 2021

2022



Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Editor)
Reunión Anual de Etnología, 35. Expresiones: lenguajes y poéticas. -- La Paz: MUSEF, 2022.
320 páginas. —(Anales de la Reunión Anual de Etnología)

D. L.: 4-1-296-2022 P.O.
ISBN: 978-9917-607-04-5

/PUEBLOS INDÍGENAS/POÉTICA/LENGUAJE/ANTROPOLOGÍA/COSMOVISIÓN ANDINA/
/PAISAJE CULTURAL/FILOSOFÍA ANDINA/RELIGIÓN/RITUALIDAD/

CDD: 306.4

ANALES DE LA REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA 2021. Expresiones. Lenguajes y Poéticas.

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Roger Edwin Rojas Ulo: Presidente a.i.
Diego Alejandro Pérez Cueto Eulert: Director a.i.
Gabriel Herbas Camacho: Director a.i.
Gumercindo Héctor Pinto Guzmán: Director a.i.
Oscar Ferrufino Morro: Director a.i.

FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Luis Oporto Ordoñez: Presidente del Consejo de Administración
Guido Pablo Arze Mantilla: Consejero
Susana Bejarano Auad: Consejera
Jhonny Quino Choque: Consejero
Roberto Aguilar Quisbert: Consejero
José Antonio Rocha Torrico: Consejero

Comité editorial MUSEF: Juan Villanueva, Aldo Medinaceli y Salvador Arano

Diseño y diagramación: Tania Prado

Corrección de texto: Aldo Medinaceli

Registro y digitalización del evento: Archivo Central MUSEF

Impresión: Butrón Impresiones - (591) 73076431

Editor: D.R. © MUSEF editores

Correspondencia y canje: La Paz / Calle Ingavi N° 916 – Teléfonos: (591-2) 2408640

Fax: (591-2) 2406642 – Casilla Postal 5817

www.musef.org.bo – musef@musef.org.bo

Sucre / Calle España 74 – Teléfono y fax (591-4) 6455293

Incluye DVD: 1) Ponencia magistral a cargo de Miguel Rocha Vivas titulada “Oralituras”.

2) Ponencias magistrales de Josh “Niso tahtahkwan” Atcheynum de la Comunidad Plains Cree - Nación Indígena Sweetgrass, y Dylan Jennings de la Comunidad Bad River - Nación Indígena Ojibwe.

3) Homenaje al Profesor Hugo Daniel Ruiz.

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

• Los artículos de este volumen son de completa responsabilidad de los autores.

• Todas las ponencias, incluidas las no editadas en este texto, pueden ser consultadas en el Archivo Central del MUSEF.

COMITÉ ORGANIZADOR

COORDINACIÓN: Elvira Espejo y Juan Villanueva

ADMINISTRACIÓN FINANCIERA: Mónica Ventura, Katherine Chávez,
Antonio Condarco y Delma Gutiérrez

SECRETARÍA: Brenda Sanjinés

MODERADORES: Milton Eyzaguirre y Miriam Lima (Mesa 1)
José Luis Paz y Gabriela Behoteguy (Mesa 2)
Ireneo Uturunco, Carola Condarco y Edgar Huanca (Mesa 3)
Patricia Álvarez y Edwin Usquiano (Mesa 4)
Yenny Espinoza y Richard Mújica (Mesa 5)
Ana Calanis y Ladislao Salazar (Mesa 6)

COMISIÓN PERFORMANCES: Vanessa Calvimontes y Magdalena Callisaya

FILMACIÓN: José Orellana, Luis Bolívar, Ricardo Trujillo, Gary Maldonado,
Alexandro Fernández, Ingrid Irigoyen Luis Mejía y Mauricio Mendoza

FOTOGRAFÍA: Primitivo Alanoca, Luis Bolívar, Alfredo Campos y Tania Prado

APOYO EN SALA Y CONTEO: Alfredo Álvarez, Magdalena Callisaya, Yenny Espinoza, Aldo Medinaceli,
Richard Mújica, Carla Nina, Brenda Sanjinés y Fabiola Calderón

PROTOCOLO: Vanessa Calvimontes y Edgar Huanca

**TRANSMISIÓN
Y CIRCUITO CERRADO:** Lucio Mamani

DIFUSIÓN: Milton Eyzaguirre y Vanessa Calvimontes

**INSCRIPCIÓN
DE PARTICIPANTES:** Fabiola Calderón

INSCRIPCIÓN EXPOSITORES: Mary Luz Copari

INSCRIPCIÓN VIRTUAL: Vanessa Calvimontes y Lorna Aguilar

CONTROL DE ASISTENCIA: Lorna Aguilar, Rubén Bautista y Vanessa Calvimontes

PAPELERÍA Y DISEÑO: Tania Prado, Juan Villanueva y Aldo Medinaceli

REFRIGERIOS: Mónica Ventura, Katherine Chávez, Antonio Condarco,
Delma Gutiérrez, Santiago Flores y Florencio Choque

APOYO LOGÍSTICO: David Silva, Miguel Centeno, Santiago Flores, Florencio Choque,
Juan Carlos Ticona, Yuri Veizaga

**INVITADOS Y
AGRADECIMIENTOS:** Miguel Rocha Vivas. Compañía de Cultura y Danza Josh “Niso
tahtahkwan” Atcheynum, Comunidad Plains Cree - Nación Indígena
Sweetgrass y Dylan Jennings, Comunidad Bad River - Nación Indígena
Ojibwe. Colectivo SAMI: Alejandra del Carpio y Yumi Tapia

HOMENAJE: Hugo Daniel Ruiz (+)

CONTENIDO

PRÓLOGO	
Salvador Arano Romero	9
MESA 1. Poéticas en lengua originaria, entre la tradición y la creación	
EXPRESIONES IDIOMÁTICAS EN TORNO A LA PALABRA <i>CHUYMA</i> EN LA LENGUA AYMARA	
Ismael Nina	15
FUNCIONES EMOTIVAS EN EL POEMA <i>NAYRËR MUNASIWI</i> , DE CLEMENTE MAMANI LARUTA	
Edwin Usquiano Quispe	33
LAS RELACIONES SOCIALES EN LA POÉTICA DE LOS APELLIDOS AYMARAS	
Ireneo Eloy Uturunco Mendoza	57
EL CUERPO EN LA COSMOVISIÓN ANDINA. POÉTICA, TEATRALIDAD Y DESCOLONIZACIÓN	
Ramiro Mendoza Quisbert	75
MESA 2. El lenguaje de los espacios, monumentos y arquitectura	
TECNOLOGÍAS HIDRÁULICAS Y MONUMENTOS SIMBÓLICOS. REFLEXIONES EN TORNO A LA APLICACIÓN DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE EN EL CONTEXTO DEL POTOSÍ COLONIAL	
Mirtha R. Gómez Saavedra	91
EL LENGUAJE DEL BARROCO EN LA ARQUITECTURA DE FACHADAS EN SUCRE	
Marcela Casso Arias	103
CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO SOCIAL DE LA COMUNIDAD <i>SIKH</i> DE ROSARIO DE LA FRONTERA EN SALTA, ARGENTINA	
Cecilia Alejandra Corbalán	113
IMPACTOS AMBIENTALES, SOCIOCULTURALES Y ECONÓMICOS DE LAS MEGACENTRALES HIDROELÉCTRICAS DE CACHUELA ESPERANZA EN BENI, BOLIVIA	
Ana Patricia Huanca Paco	123
ACCIONES COLECTIVAS VECINALES SOBRE SEGURIDAD CIUDADANA. URBANIZACIÓN FRANZ TAMAYO, SECTOR C DEL DISTRITO 14 DE LA CIUDAD DE EL ALTO	
Ivan Chambi Pari	135
MESA 3. El lenguaje de los objetos e imágenes	
VIDA Y METAMORFOSIS DE LOS SERES HUMANOS Y NO HUMANOS EN LA COSMOLOGÍA AYMARA	
Mario Pachaguaya Casilla	
Josefa Felipa Choque Calle	153

OBJETOS: MORFOLOGÍA Y NARRATIVA ARQUEOLÓGICA Patricia L. Álvarez Quinteros	167
RECUERDO DOCUMENTAL/EXPERIMENTAL ACERCA DEL PROCESO PRODUCTIVO DE UNA FAMILIA ALFARERA HUAYCULEÑA ASENTADA EN LA PAZ Aurelio Soto Adiba Rojas Fernández	181
EL <i>MATI</i> MÁS ALLÁ DE LOS HUMANOS. UNA ONTOHISTORIA GUARANÍ Y WICHÍ PARA REPENSAR EL <i>MATI</i> COMO CÓDIGO <i>IN VIVO</i> Fabiola Vera Zuñiga	205
MESA 4. Narrar con palabras, gestos e imágenes	
UNA IRREVERENCIA ONTOLÓGICA Y UNA APROXIMACIÓN A LOS MITOS DEL GUAJOJÓ DESDE EL GIRO ONTOLÓGICO Adrián Edmundo Aliaga Sagárnaga Corina Cuevas Magnus	229
“ <i>SAQ’RA SUPAY</i> : CON EL CUERPO ENDIABLADO”. DE LA INVESTIGACIÓN A LA CREACIÓN, NARRATIVAS CORPORALES DE UNA ETNOGRAFÍA ENCARNADA Martín Esquivel Viveros	243
APROPIACIONES DE NARRATIVAS DOMINANTES COMO PARTE DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA EN LA CIUDAD PALPALÁ DE LA PROVINCIA DE JUJUY EN ARGENTINA Ariel Carlos René Benavidez	253
MESA 5. Estudio y enseñanza de las lenguas originarias: estado y perspectivas	
<i>QHICHWA SIMIQA INTERNETPI KUNAN KACHKAN</i> (EL QUECHUA AHORA TAMBIÉN ESTÁ EN INTERNET): ACTIVISMO DIGITAL DEL QUECHUA DURANTE LA PANDEMIA COVID-19 EN BOLIVIA Noelia Nicaela León Coico	267
MESA 6. Aportes desde las ciencias sociales	
LA CASA NACIONAL DE MONEDA DE ORURO (1849-1850) Pablo Daniel Loza Tapia	287
PAISAJE CULTURAL Y NATURAL CHIQUITANO. LAGUNA DE CONCEPCIÓN EN SANTA CRUZ, BOLIVIA Ana Patricia Huanca Paco	297
LA PESTE BUBÓNICA EN LA PROVINCIA DE TOMINA DEL DEPARTAMENTO DE CHUQUISACA (1932-1933) Pedro Salinas Izurza	303
PATRIMONIALIZACIÓN Y SUJETO COLECTIVO INDÍGENA EN EL MUSEO POSTCOLONIAL: PRÁCTICAS DE REPRESENTACIÓN DE LO MAORÍ EN NUEVA ZELANDA María Lois	311

PRÓLOGO

Salvador Arano Romero¹

La Reunión Anual de Etnología y su adaptabilidad al cambio

La Reunión Anual de Etnología (RAE), organizada por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), dependiente de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia (FC-BCB), se celebra desde 1987 sin interrupción. Realizar este evento por 35 años es sin duda un trabajo dedicado, constante y lleno de desafíos. Mismos que se han ido amoldando a las diferentes situaciones que le tocó vivir a nuestro país, sobre todo en los últimos años.

Prosiguiendo con la línea temática del año 2019, que se enmarca en el Ciclo Expresiones, buscamos ir más allá de las cadenas operatorias (2013-2018) para profundizar en las relaciones sensoriales que se tejen entre los diferentes seres que habitamos el mundo (humanos, animales, entornos, entre otros). De ello que, para la gestión 2021, se planteó el tema *Lenguajes y Poéticas* para la museografía y el Catálogo Mayor. Este tópico se centró en el fenómeno de las poéticas, enfatizando en aquellas expresiones materiales que no devengan necesariamente de lo literario. Dentro de esta línea es que también se insertó la RAE, donde se convocaron trabajos de investigadores, pueblos indígenas, comunidades locales y la sociedad en general, que trabajen en torno a esta propuesta.

Antes de proseguir, es necesario comprender algunos aspectos importantes que muchas veces no son visibilizados en todo el trabajo realizado. La pandemia por COVID-19 hizo que muchas de nuestras actividades fueran modificadas y adaptadas a los tiempos que vivimos, y la RAE no fue la excepción. Este evento, que se realizaba siempre de forma presencial y en diferentes ciudades (Sucre y Santa Cruz), sufrió su primera modificación el año 2020 cuando se realizó exclusivamente de forma virtual desde la ciudad de La Paz. Un año después, y gracias a los cambios en las restricciones de circulación y distanciamiento social, se pudo llevar a cabo el evento en formato mixto, es decir, presencial y virtual tanto para expositores como para asistentes, de igual forma con una transmisión desde la ciudad de La Paz.

Esto requirió de un cambio importante en el uso de las redes sociales del MUSEF. Potenciar las plataformas digitales y mantenerlas en constante actualización hicieron que el evento cobre más fuerza gracias a la interacción digital con los diferentes contenidos que produce el MUSEF para su socialización entre el público (museografías, catálogos, producciones audiovisuales, producciones infantojuveniles).

1 Jefe de la Unidad de Investigación, MUSEF.

De esta forma, la RAE del 2021 marcó un precedente importante en la socialización y divulgación del conocimiento, traspasando fronteras que hace algunos años no las hubiéramos imaginado. Producto de todo este trabajo se contó con más de 80 exposiciones realizadas por 96 personas de diferentes ciudades de Bolivia (La Paz, Sucre, Santa Cruz, Cochabamba, Oruro y Potosí) y de otros países (Argentina, España, Venezuela, Colombia, Estados Unidos, México, Ecuador, Nicaragua y Alemania). A su vez, la asistencia también tuvo números importantes, donde más de 1000 personas se inscribieron para apreciar la RAE, tanto de forma presencial como virtual, siendo esta última la que posee la cantidad más significativa.

Es así que, gracias a todos estos cambios e implementaciones, el MUSEF y la RAE han expandido su alcance y convocatoria. Esto avizora un trabajo similar para los siguientes años, donde el principal objetivo seguirá siendo la difusión, socialización y democratización del conocimiento.

Los Anales de la RAE 2021

Es así que, de todas esas ponencias y exposiciones, la presente edición de la serie Anales de la Reunión Anual de Etnología contempla 21 artículos que, como viene siendo en el Ciclo Expresiones, muestran un incremento en la cantidad de aportes recibidos y aprobados, mostrando claramente esa inter y multi disciplinariedad que caracteriza al evento durante la última década.

Esta edición es dividida de acuerdo a las temáticas y mesas planteadas para la RAE 2021. En primera instancia tenemos los aportes dentro de la **Mesa 1: Poéticas en lengua originaria, entre la tradición y la creación**. Aquí Ismael Nina nos presenta un trabajo sobre las características que tienen las expresiones en idioma aymara, específicamente centrándose en la palabra *chuyma*, que, al igual que varios términos, posee significados literales e idiomáticos que devienen de los distintos contextos de comunicación. Edwin Usquiano nos propone un análisis fonético, morfosintáctico y semántico del poema *Nayrir Munasiwi*, de Clemente Mamani Laruta, donde se puede evidenciar cómo la poética aymara trasciende lo formal y se inserta en el mundo de las emociones y lo sensorial. Posteriormente, Ireneo Uturunco hace un estudio histórico, lingüístico y social sobre los nombres y apellidos aymaras, estableciendo que estos forman parte de una relacionalidad entre humanos, naturaleza y lo divino. Para finalizar, en este acápite, Ramiro Mendoza, mediante una reflexión descolonizadora e identitaria, revisa el concepto de cuerpo y cómo este representa flujo y movimiento en estrecha relación con el cosmos.

La segunda parte de la serie introduce trabajos presentados en la **Mesa 2: El lenguaje de los espacios, monumentos y arquitectura**. El aporte de Mirtha Gómez nos trae a la luz las monumentalidades industriales del Potosí Colonial (siglos XVI-XVII) y sus cambios en el paisaje de la época (tanto materiales como simbólicos), en el cual convergen las percepciones españolas e indígenas. Marcela Casso centra su atención en la arquitectura barroca de la ciudad de Sucre, evidenciando cómo estas construcciones, sobre todo sus fachadas, reflejan un lenguaje que mezcla los distintos pensamientos de la época. El análisis del espacio social en la Comunidad Sikh (Rosario de la Frontera, Argentina) es abordado por Cecilia Corbalán, don-

de se muestra cómo la interacción entre los diferentes agentes, y grupos de estos, configuran y reconfiguran, material y significativamente, las diferentes construcciones arquitectónicas existentes en la comunidad. Un cuarto aporte de esta mesa es el trabajo de Ana Patricia Huanca, el cual se centra en una crítica a las megacentrales hidroeléctricas de Cachueta Esperanza (Beni, Bolivia), enfocándose en los impactos negativos que ejercen hacia la naturaleza y las poblaciones locales, mismas que se articulan para la defensa de su territorio, sobre todo encabezado por mujeres. Ivan Chambi hace un análisis de los cambios espaciales acaecidos en la urbanización Franz Tamayo (El Alto, Bolivia) producto de las acciones colectivas vecinales como respuesta a la delincuencia que no es combatida por la policía o el ente municipal.

Prosiguiendo, tenemos los artículos correspondientes a la **Mesa 3: El lenguaje de los objetos e imágenes**. Mario Pachaguay y Josefa Choque, mediante la oralidad aymara (memorias, rememoración y relatos) se adentran en el mundo de la reproducción de la vida, concebida como algo extrauterino y que responde a diferentes corporalidades, humanas y no humanas. A continuación, Patricia Alvarez, nos invita a ampliar la mirada que tenemos de los objetos arqueológicos, más allá de sus características formales, se plantea entenderlos como agentes tanto en el pasado como el presente para la creación de narrativas. La tradición alfarera de la familia Soto, radicada en la ciudad de La Paz (Bolivia), es foco fundamental del trabajo de Aurelio Soto y Adiba Rojas, quienes exploran, de forma visual principalmente, la producción de ceramios (tanto objetos como espacios) de la región de Huayculi (Cochabamba, Bolivia) y su importancia como patrimonio cultural. Fabiola Vera, incorporando los conceptos de código *in vivo*, ontohistoria, y el replanteando el término de mito, centrándose en la sociedad Wichí, plantea repensar el *mati* más allá de sus propiedades alimenticias y simbólicas, e incorporar aproximaciones relacionales que se dan entre humanos y no-humanos en torno a esta infusión.

Una cuarta parte del libro alberga trabajos enmarcados en la **Mesa 4: Narrar con palabras, gestos e imágenes**. En el primer artículo, Adrián Aliaga y Corina Cuevas, en una crítica hacia las “irreverencias ontológicas” que cometemos como investigadores, encaran de diferente forma los mitos, más profundos que solo narraciones fantásticas; para ello se enfocan en el guajojó, un animal que se relaciona de diferentes formas con otros seres y el paisaje. Luego tenemos el aporte de Martín Esquivel, quien, desde una experiencia personal mediante una etnografía encarnada, nos lleva al mundo *sag'ra* y personifica, de alguna manera, al *supay* performatizado durante la celebración del Carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Argentina). Esta parte finaliza con el trabajo de Ariel Benavidez, que, mediante un trabajo bibliográfico, videográfico y etnográfico, nos permite adentrarnos un poco en las memorias colectivas de los habitantes de la ciudad de Palpalá (Argentina) en torno a la fábrica siderúrgica Altos Hornos de Zapla, enfocándose en las diferencias afectivas y emocionales durante la administración Estatal (a cargo del Ejército) y posteriormente con su privatización.

Seguido a ello, se presenta un trabajo enmarcado en la **Mesa 5: Estudio y enseñanza de las lenguas originarias: estado y perspectivas**. El único trabajo bajo esta línea investigativa es el de Noelia León, que, como consecuencia de la pandemia por COVID-19, analiza el

ciberactivismo o activismo digital de la lengua quechua presente en redes sociales y sitios web, que tienen como fin, más allá de sus intereses particulares, promover la cultura quechua.

Para cerrar esta edición, contamos con los artículos pertenecientes a la **Mesa 6: Aportes desde las ciencias sociales**. En primera instancia, Pablo Loza nos trae al debate la importancia de la numismática boliviana, sobre todo aquella acuñada y producida en la Casa de Moneda de Oruro, que en su momento fue de importancia para el departamento y el país, y que actualmente puede ser parte de un trabajo interdisciplinario. Ana Patricia Huanca, en otro aporte investigativo, mediante una reflexión centrada en la gestión participativa y planificada entre las entidades estatales y las poblaciones indígenas, apunta a repensar los paisajes culturales y naturales en la Chiquitanía (Santa Cruz, Bolivia), sobre todo de la Laguna de Concepción. Posteriormente, Pedro Salinas analiza la presencia y desarrollo histórico del patógeno *Yersinia pestis* que desemboca en la infección pandémica conocida como Peste bubónica; se centra sobre cómo y cuándo ingresó esta enfermedad al país, específicamente en el departamento de Chuquisaca. El último aporte es de María Lois, que, mediante una propuesta postcolonial, nos hace un recorrido por diez museos de Nueva Zelanda que albergan en sus colecciones objetos de la sociedad Maorí y cómo estos se insertan en redes de patrimonialización para generar identidad y pluralidad.

Es importante resaltar que esta edición de los Anales vuelve a presentarse en formato mixto (digital e impreso) luego de dos años donde se habían hecho ediciones enteramente digitales. Esto nos muestra que el MUSEF vuelve a entrar a espacios de difusión tradicionales sin dejar de lado las nuevas corrientes, todo esto de la mano de la mejora en la economía del Estado. Por ello, en esta edición, al igual que las anteriores, incorporamos material digital en formato DVD que contiene la ponencia magistral de Miguel Rocha Vivas titulada *Oralituras*; las presentaciones de Josh “Niso tahtahkwan” Atcheynum de la Comunidad Plains Cree - Nación Indígena Sweetgrass, y Dylan Jennings de la Comunidad Bad River - Nación Indígena Ojibwe; y el homenaje que rendimos desde el MUSEF al profesor Hugo Daniel Ruiz.

Para finalizar, solo me resta agradecer a la actual Directora del MUSEF, Elvira Espejo, por la confianza en el trabajo generado desde la Unidad de Investigación y sobre todo por dar continuidad a esta publicación. Una retribución especial a Juan Villanueva, anterior jefe de la Unidad, quien se encargó de organizar la RAE 2021 y dar los primeros pasos para la presente edición, sobre todo en la evaluación preliminar de los artículos. Agradecer a Aldo Medinaceli por la edición y corrección de estilo de todos los trabajos. A Tania Prado, quien realizó la diagramación de la tapa y todo el contenido del libro. El agradecimiento inmenso a las Unidades de Extensión, Museo y Administración, tanto a sus jefaturas como a su personal por toda la ayuda y asesoramiento brindado. Para finalizar, mis retribuciones más sinceras a todos quienes conforman la Unidad de Investigación.

MESA 1

POÉTICAS EN LENGUA ORIGINARIA, ENTRE LA TRADICIÓN Y LA CREACIÓN



EXPRESIONES IDIOMÁTICAS EN TORNO A LA PALABRA *CHUYMA* EN LA LENGUA AYMARA

Ismael Nina¹

Resumen

Las expresiones idiomáticas, sobre todo en el ámbito comunicativo, son poco estudiadas, principalmente cuando se trata de lenguas indígenas. De forma concreta nos referimos a la lengua aymara. Es fundamental su análisis para determinar y conocer sus características para romper las brechas que existen en la comunicación, que es uno de los problemas muy frecuentes en la actualidad. Las expresiones idiomáticas presentan construcciones de palabras que fácilmente pueden generar incompreensión, en vista de que poseen dos significados: literal e idiomático. Por otro lado, es importante resaltar que la mayoría de las lenguas tienen expresiones que son poco comprendidas por los usuarios de esa lengua y el aymara no es la excepción. En este sentido, el presente estudio pretende analizar los usos y los significados que transmiten tales formaciones generadas en torno a la palabra *chuyma*, término que es frecuentemente empleado para formar expresiones idiomáticas en la lengua aymara. Los resultados del estudio reflejan que la palabra *chuyma* tiende a generar muchas expresiones en distintos ámbitos. En algunos casos, se pudo evidenciar que los significados de estas expresiones presentan pérdidas parciales y en otros casos suelen ser totales, mismas que generan problemas de comprensión.

Palabras clave: fraseología; expresiones idiomáticas; comunicación; *chuyma*; aymara.

Introducción

Las expresiones idiomáticas son formas propias de comunicación de una comunidad de hablantes. Una de las características notables de nuestro país es su pluralidad lingüística y cultural. El aymara, como una de las lenguas nativas con un número considerable de hablantes, posee un caudal importante de expresiones y frases que se emplean en el contexto comunicativo, las mismas que no son profundamente estudiadas en nuestro ámbito.

Aunque existan normativas que preserven las lenguas indígenas en el país, y que estas promuevan su uso en la comunicación habitual, el acto comunicativo en lenguas originarias sigue siendo deficiente y poco o nada comprendida por sus receptores. Las políticas lingüísticas que tenemos en la actualidad están elaboradas con la finalidad de fortalecer, revitalizar y para que las lenguas originarias no desaparezcan. Sin embargo, todo esto solamente existe

1 Nativo hablante aymara. Nació en Peñas, provincia Los Andes del departamento de La Paz. Actualmente es egresado de la Carrera de Lingüística e Idiomas y becario tesista del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y de Posgrado (IILP) de la Universidad Mayor de San Andrés. Correo: ismaelnina32@gmail.com

en teorías (documentos escritos) y no así en la práctica. Las leyes en beneficio de las lenguas originaras parecen estar orientadas a la obtención de un certificado; para adquirir el mismo, el participante debe acudir a espacios tales como institutos donde la enseñanza es repetitiva y poco reflexiva acerca de las características lingüísticas que poseen las lenguas indígenas en el plano estrictamente comunicativo.

Pues bien, como se ha mencionado anteriormente, las lenguas originarias poseen características especiales frente al español. De forma específica, el aymara, desde la perspectiva lingüística, se identifica por ser polisémica (deducible a muchas interpretaciones), aspectos que no son abordados de forma clara. Por otro lado, en los institutos de enseñanza de idiomas (del aymara) hay poca información acerca de estos aspectos. Los textos de enseñanza, diccionarios y demás, carecen de una explicación detallada, especialmente para aquella persona que está aprendiendo el aymara como segunda lengua. De forma específica, y como objeto de estudio de este trabajo, vamos a tomar en cuenta la palabra *chuyma*, término que genera muchas expresiones que, en la mayoría de los casos, son mal interpretadas o sencillamente no son comprendidas. Por lo tanto, el desconocimiento de estas expresiones incide negativamente en la comunicación y esta, a su vez, provoca la decadencia del aymara.

En concreto, si no se realizan estudios en torno a las expresiones propias del aymara y tomando como referencia la palabra *chuyma*, un término muy usual, los problemas en el ámbito comunicativo persistirán y esto obstaculizará el progreso y el fortalecimiento de la lengua y la cultura aymara. Por otro lado, los docentes que imparten la enseñanza del aymara continuarán con esa modalidad repetitiva y poco reflexiva.

Por tal motivo, en el presente estudio se aborda el análisis de las expresiones idiomáticas en torno a la palabra *chuyma*, palabra que es utilizada a menudo para formar expresiones o frases idiomáticas en la lengua aymara. Por medio de este trabajo, se pretende dar a conocer a la población, la información que transmiten las expresiones idiomáticas en torno a la palabra *chuyma*. Por otro lado, se espera contribuir y ampliar los estudios fraseológicos existentes en nuestro medio.

El objetivo general es analizar los significados que presentan las expresiones idiomáticas en torno a la palabra *chuyma*, determinar las estructuras gramaticales que presentan las expresiones idiomáticas en torno a esta palabra, identificar el significado literal de las expresiones idiomáticas, así como el significado de las expresiones idiomáticas en torno a la palabra *chuyma*.

Del mismo modo, el presente trabajo pretende estudiar estas expresiones idiomáticas, porque su estudio es fundamental para seguir descubriendo las características que tiene la lengua aymara. El estudio será de beneficio para aquellos que están aprendiendo esta lengua nativa. Por otro lado, será de utilidad para los docentes que imparten la lengua. Esta investigación insta a generar diccionarios especializados en lengua aymara, por ejemplo, un diccionario de

frases idiomáticas, aspecto que contribuiría al desarrollo y al estudio de las lenguas nativas y particularmente del aymara.

Bases teóricas

La fraseología

A lo largo de la historia, surgieron muchas disciplinas vinculadas estrechamente con los estudios del lenguaje, una de ellas es la fraseología. En palabras de Callisaya, la fraseología es “una disciplina lingüística autónoma, pero interconectada con otras, con las cuales coopera de manera estrecha, como la paremiología, la lexicología, la lexicografía, la sintaxis, la semántica, la pragmática, etc.” (Callisaya, 2015: 52). Más adelante, el autor argumenta que la fraseología tiene como objeto de estudio a las unidades fraseológicas (expresiones idiomáticas, refranes, frases hechas, entre otras). Por otro lado, estas mismas ideas son concebidas por las autoras Luna *et al.* (2005), quienes afirman que la fraseología es una disciplina encargada de analizar las frases hechas, expresiones metafóricas o comparaciones fijadas, modismos y refranes que son propios de cada lengua. Es decir, estudia un cúmulo de aspectos expresivos lingüísticos. Por su parte, en el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE), encontramos la siguiente definición: “Parte de la lingüística que estudia las frases, los refranes, los modismos, los proverbios y otras unidades de sintaxis total o parcialmente fija” (definición 5). Esto es el estudio de estructuras léxicas que transmiten un mensaje en específico.

En tal sentido, y siguiendo las ideas expuestas, la fraseología es una ciencia multidisciplinaria, porque se vincula principalmente con la semántica, la sintaxis y la pragmática, entre otras, las mismas que sirven para estudiar el conjunto de palabras o expresiones idiomáticas (unión de dos o más palabras que expresan una idea). Por lo tanto, la fraseología analiza, estudia y determina el componente semántico de tales construcciones. Además, el estudio fraseológico es fundamental en el ámbito comunicativo, puesto que la humanidad a diario emplea expresiones figuradas, modismos, etc., para expresar sus pensamientos. Al mismo tiempo, estas formas comunicacionales varían en cada lengua y con más razón en el aymara.

Los límites de la fraseología

Como se pudo evidenciar con anterioridad, la fraseología estudia un sinnúmero de constructos léxicos, los cuales son denominados como frases hechas, modismos, entre otros. Pues bien, la gran pregunta que surge ahora es ¿hasta dónde puede abarcar el estudio de la fraseología y hasta dónde no? Al respecto, Callisaya aclara lo siguiente:

resulta difícil establecer los límites de la fraseología; ya que, hasta ahora, no existe acuerdo entre los lingüistas sobre la unidad objeto de investigación, ni sobre la clasificación consensuada de estas unidades léxicas, lo que nos muestra un campo bastante amplio y complejo que no será fácil de delimitar ni de caracterizar (Callisaya, 2015: 65).

En este sentido, quizá la complejidad radica en la parte terminológica y la amplitud de la misma; porque, sencillamente, una metáfora o frase idiomática puede ser analizada por la literatura, la semántica o por lo que venimos sustentado, la fraseología. Sea cual sea la disciplina específica, la fraseología, así como lo menciona Corpas, es el estudio que “incluye todas aquellas combinaciones que presentan características (...), por otra parte, es más restringida, ya que se excluyen todos los posibles usos o maneras individuales que no pertenecen a la lengua en general” (Corpas, 1996: 17). En este sentido, el estudio de las distintas formas de expresión común en una lengua en particular son atribuciones específicas de la fraseología.

El concepto de expresión idiomática

La terminología designada al objeto de estudio de la fraseología varía de un investigador a otro. Es así que podemos encontrar designaciones variadas, tales como expresiones idiomáticas, frases hechas, unidades lingüísticas complejas, unidades fraseológicas, unidades léxicas, modismos, entre otros. En el presente estudio emplearemos la denominación expresión idiomática. Según la apreciación de Corpas, se denomina expresión idiomática, o unidad fraseológica en palabras del autor, a la suma de dos o más palabras que poseen las siguientes particularidades:

se caracterizan por su alta frecuencia de uso, y de coaparición de sus elementos integrantes; por su institucionalización, entendidas en términos de fijación y especialización semántica; por su idiomatidad y variaciones potenciales; así como por el grado en el cual se dan todos estos aspectos en los distintos tipos (Corpas, 1996: 20).

Por lo tanto, estos constructos son elementos comunicativos que son concebidos por una comunidad específica de hablantes. Por otro lado, las expresiones idiomáticas, según las apreciaciones de Bustos (2007), surgen por la unión de palabras que no son percibidas por separado, sino por el todo. La unión de estas palabras transmite un contenido semántico que puede ser literal o figurado, siendo así la segunda la más recurrente en el plano comunicativo.

En concreto, y tras las aseveraciones anteriores, las denominadas expresiones idiomáticas son segmentos léxicos que tienen una carga semántica (significado) que puede ser significado literal y significado asociado. Además, si no se tiene un conocimiento amplio, esta agrupación de palabras pueden generar dudas o problemas en la comprensión. Por otro lado, la riqueza de una lengua está en sus expresiones y tal vez estas formas de comunicación no están consideradas en los diccionarios y, si lo están, no son tratadas de forma adecuada. Por ejemplo, la lengua aymara tiene un caudal muy amplio en torno a estas unidades fraseológicas, expresiones como *jaraph q'ar jaqi* que literalmente significa “persona que tiene la costilla pelada” y, por más que sepamos el significado, de *jaraphi*, *q'ara* y *jaqi*, seguimos sin comprender lo que realmente quiere decir *jaraphi q'ar jaqi* (pobretón).

Características de las expresiones idiomáticas

Es de vital importancia saber las particularidades que tienen o que podrían presentar los elementos idiomáticos. Como se sabe, las denominadas expresiones idiomáticas, objeto de estudio de la fraseología, han sido tratadas por diversos estudiosos con el fin de identificar los rasgos que presentan estos elementos y así delimitar y comprender qué se entiende por expresión idiomática y hasta qué punto se lo considera como tal. Sobre este punto, Callisaya (2015), en su estudio *La investigación en Bolivia, la fraseología boliviana y los diccionarios fraseológicos del español*, identifica a la suma de palabras como una de las características principales de las expresiones idiomáticas. En tanto, Corpas (1996)², en su *Manual de fraseología española*, identifica seis características específicas que hacen de una expresión idiomática, las que a continuación detallamos:

- a. **Frecuencia.** Con frecuencia nos referimos a la recurrencia o repetición con las que suelen aparecer las expresiones idiomáticas. Estas pueden ser frecuencia de coaparición y frecuencia de uso. La primera hace énfasis al número de apariciones en el plano de la lengua (sistema de comunicación utilizada por un grupo de hablantes). Por otro lado, la segunda hace énfasis al número de apariciones en la que un individuo emplea tales expresiones.
- b. **Institucionalización.** Se entiende a este aspecto cuando las expresiones ya son consolidadas en la lengua. Por lo tanto, los diccionarios avalan su existencia y el empleo de las mismas.
- c. **Estabilidad.** Este rasgo caracteriza a las expresiones idiomáticas por ser elementos fijos e indivisibles y se pueden identificar dos aspectos: la fijación y la especialización semántica. Para el primer caso Corpas (1996) recoge los estudios de Thum (1978) y Zuluaga (1975, 1980) donde establece dos tipos de fijación: interna y externa. La primera se refiere a que estas expresiones tienen un orden establecido e inalterable, las estructuras no presentan accidentes gramaticales (género, persona, tiempo, número), no se pueden omitir o añadir partículas y, finalmente, no se pueden sustituir sus componentes por otras unidades. Por otro lado, en la fijación externa se pueden identificar los siguientes rasgos: fijación situacional (combinaciones en situación sociales específicas), fijación analítica (es el resultado de ciertas combinaciones establecidas universalmente, frente a otras construcciones que podrían ser viables), fijación pasemática (el uso de estas unidades en el plano comunicacional según el rol del individuo) y fijación posicional (el uso que se da en el plano de la escritura, como en la despedida de las cartas, por ejemplo).

2 En el presente estudio tomamos como referencia a Corpas (1996), puesto que dilucida detalladamente las características constitutivas de las expresiones idiomáticas.

En cuanto a la especialización semántica, Corpas se apoya en los estudios de David (1989) y sostiene que una expresión idiomática va adquiriendo un significado de manera gradual para luego estabilizarse globalmente. Es decir, primero ocurre la fijación y, posteriormente, el cambio de significado, la dirección va en ese sentido y no al revés.

- d. Idiomaticidad.** El término idiomaticidad es uno de los rasgos potenciales de estas expresiones, puesto que transmiten un sentido figurado, aunque no todas estas expresiones suelen ser idiomáticas. Es decir, se dice que un término es idiomático cuando está al interior de un conjunto de palabras. Si estas son excluidas del grupo pierden la idiomaticidad, como en el ejemplo de la presente expresión aymara *laqa achachachilanaka* (antepasados).
- e. Variación.** La fijación de las expresiones idiomáticas es relativamente fija, puesto que pueden presentar ciertas modificaciones lexicales (alternancia de palabras), pero siguen teniendo el mismo sentido idiomático. Por ejemplo, esta expresión en aymara *apnaqasir/amparan jaq'inaka* (ladrones).
- f. Gradación.** La gradación es la escala estructural de mayor a menor. Al respecto, Corpas toma los estudios de Carter (1989) y menciona que las expresiones idiomáticas pueden presentar contenidos complejos. Por ejemplo, la expresión aymara *yanap'atamax yanap'atamapuniwa* ("tu ayuda ha sido muy beneficiosa", en sentido irónico) ocuparía la complejidad más alta. En cambio, *uta wank'u* (persona que no sale de su casa) estaría en el rango inferior por presentar menor complejidad semántica.

Las unidades fraseológicas en la comunicación

Uno de los aspectos más importantes en la sociedad y parte inherente de la humanidad es, sin duda alguna, la comunicación. Al respecto, Limachi afirma:

la comunicación puede ser entendida como un proceso, donde un agente denominado emisor transmite una señal o mensaje (...) hasta el otro agente receptor en quien puede causar un efecto la señal, viéndose este motivado a retroalimentar, porque todo proceso comunicativo tiene una funcionalidad u objeto (Limachi, 2007: 12).

En este sentido, la comunicación consiste en transmitir nuestras ideas a un interlocutor. El objetivo de la misma es interactuar y que esta fluya sin ningún problema. Pero ¿qué sucedería si el oyente no logra decodificar el mensaje? La respuesta es simple, no habría comunicación. Ahora bien, los estudios en torno a la fraseología están estrechamente ligadas a la comunicación, al respecto, Callisaya pone en manifiesto lo siguiente:

En la comunicación [énfasis añadido], la importancia de las unidades o expresiones fraseológicas es fundamental, puesto que estas reflejan las realidades culturales, experiencias y tradiciones

de varios grupos lingüísticos y étnicos. Por eso son interesantes, no solo para las disciplinas lingüísticas, sino también para otras áreas, como la historia, la antropología, la etnología o la psicología (Callisaya, 2015: 65).

En tal sentido, es fundamental el estudio fraseológico con fines que contribuyan al aspecto comunicativo, sobre todo de las lenguas originarias y en especial del aymara. Como es de conocimiento, la lengua aymara se mueve en torno a las expresiones orales, las mismas no suelen ser términos comunes, sino unidades fraseológicas que contienen un significado profundo (dichos, proverbios, etc.) desechando la literalidad.

El significado literal frente al significado idiomático

Las expresiones idiomáticas, como se ha mencionado anteriormente, expresan dos manifestaciones semánticas: significado literal y significado idiomático. En cuanto al primero, Poggi manifiesta: “el significado literal entendido como significado semántico-gramatical es el significado no correctivo de un enunciado, es decir el significado que no amplía, ni reduce, sino que corresponde al significado establecido por las reglas semánticas y sintácticas del idioma” (Poggi, 2007: 263-264). Esto es la percepción tal y cual de los enunciados. En cuanto al segundo significado, Callisaya sostiene:

El significado fraseológico o idiomático hace referencia a la desigualdad entre la suma de los significados de cada uno de los elementos que componen la unidad fraseológica y el significado global de la misma, ya que los componentes mantienen relaciones sintácticas y semánticas especiales (...), dando lugar al surgimiento de un nuevo significado [énfasis añadido]. (Callisaya, 2015: 68).

Por lo mencionado, el significado idiomático establece una interpretación, puesto que la transmisión semántica de la misma no se refiere a las unidades independientes que constituyen tales expresiones idiomáticas, sino al conjunto de términos que transmite lo manifestado. Por ejemplo, la expresión *ch'ina patar sirkini*³ (tacaño) posee un significado interpretativo o idiomático, mismo que no se puede analizar independientemente, sino de forma unitaria. Por otro lado, se desconoce el origen de tales expresiones, ya que ha ido consolidándose en el uso de generación en generación.

Características de la lengua aymara

Desde la perspectiva comunicativa, todas las lenguas comparten un objetivo en común, que es transmitir mensajes, pero quizás esta idea va más allá de lo mencionado. Al respecto, Apaza comenta: “La lengua es el marcador simbólico de la identidad cultural, no hay lengua que no esté relacionada con los aspectos valóricos y la visión del mundo de cada cultura” (Apaza, 2016: 143). Por lo mencionado, no todas las lenguas son iguales, ni existe culturas homogéneas, sino estas divergen de acuerdo al pensamiento de cada pueblo. Específicamente, y desde el punto de vista lingüístico, la lengua aymara tiene características especiales.

3 Literalmente significa “el que tiene verruga encima de los glúteos”.

Desde la perspectiva de Gallego (2008), una de las particularidades fundamentales del aymara es que emplea un lenguaje atenuante y simbólico. Por otro lado, Mamani y Chávez (2014) argumentan que el aymara es expresivo en sus enunciados y en muchas ocasiones las palabras representan un sentido figurado. Por ejemplo, la expresión *ch'am jiw'tayaña*, literalmente es “matar la fuerza”, pero de forma concreta quiere decir “desanimarse”. Por otro lado, Apaza (2016) sostiene que la lengua aymara es muy distinta de las lenguas occidentales, porque vive en estrecha relación con la naturaleza y esta se refleja en su vida espiritual. Por eso en el aymara existen términos que son parte de su entorno y, los que no existen, igual trata de expresarlos de acuerdo a su forma, función o algún rasgo en específico. En concreto, la lengua aymara refleja el entorno en que vive, expresa las ideas de manera clara, puede ser muy directo en ciertas circunstancias, pero escoge la forma atenuada y muchas veces el sentido idiomático o simbólico es lo que suele primar.

Metodología

El presente trabajo se enmarca en la metodología descriptivista, puesto que la información recolectada muestra los datos tal como suceden en la realidad. De acuerdo con Arias, este estudio “consiste en la caracterización de un hecho, fenómeno o grupo con el fin de establecer su estructura o comportamiento” (Arias, 1999: 46).

En tal sentido, nuestro estudio demostrará las expresiones idiomáticas tal como son manifestadas en los datos de la investigación y, de esta forma, se pretende obtener una valiosa información que será de vital importancia para reflejar el patrimonio lingüístico que conserva la lengua aymara a través de sus expresiones que surgen en distintos ámbitos de la comunicación. En cuanto al universo de estudio, este contempla diccionarios, canciones y experiencias vividas por el investigador, además, esta información será contrastada por los hablantes mayores de 50 años de la localidad de Jahuira Pampa, provincia Ingavi del departamento de La Paz.

Análisis e interpretación de los datos

Expresiones en torno a la conducta

Se entiende por conducta a las maneras o formas en que la persona actúa frente a un determinado suceso. Esto se demuestra mediante una acción que puede ser percibida por el interlocutor. En este sentido, la cultura muchas veces determina el actuar de las personas. Por ejemplo, en la cultura aymara existe la expresión *janiw q'ususiñäkiti* (no se debe ser escogedor de alimentos a la hora de comer o demostrar conductas inapropiadas en el acto). Por lo tanto, muchas veces, estas formas de actuar son sancionadas por la comunidad. Pero también existen conductas positivas que deben ser replicadas por el entorno. Bajo esas premisas, a continuación, se analizarán algunas expresiones que aluden a la conducta.

Expresión: *luqhi chuyma*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Pulmón loco	Torpe/tosco	Adjetivo + sustantivo
Contextualización		
Aym. Khä jaqix mawk' luqhi chuymaw , k'achakiw jumax kuns luräta. ⁴		
Cast. Aquella persona es un poco torpe , tú vas a realizar las cosas con cuidado. ⁵		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *luqhi chuyma* está compuesta por dos categorías gramaticales: el adjetivo *luqhi* (loco) y el sustantivo *chuyma* (pulmón o pulmones), literalmente quiere decir “pulmón loco o pulmones locos”, pero el significado no es precisamente ese, sino que comunica otro sentido. Pues bien, esta expresión realmente significa “torpe o tosco” y es perfectamente aplicado a personas con un comportamiento poco agradable. Este actuar y el hecho de ser *luqhi chuyma* no es de buen agrado para las comunidades aymaras. Por lo menos, eso se pudo apreciar según los datos de nuestra investigación.

Contexto específico. Reuniones comunales y familiares. El *luqhi chuyma* es aquella persona que no es concertante (problemático).

Individuos que la emplean. La mujer en relación al marido y padres de familia.

Expresión: *laqa chuyma*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Pulmones rápidos	Realizar algún acto sin premeditación	Adjetivo + sustantivo
Contextualización		
Aym. Laqa chuyma kirakis lurtaxa, amuyt' asismaya. ⁶		
Cast. Haces las cosas sin premeditación , date cuenta pues. ⁷		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *laqa chuyma*, desde la perspectiva gramatical, está formada por el adjetivo *laqa* (rápido) y el sustantivo *chuyma* (pulmón/es), en su sentido literal significa “pulmón rápido”. En cuanto al significado idiomático, *laqa chuyma* quiere decir “realizar alguna acción sin premeditación”. En la cultura aymara, antes de realizar cualquier acto, es fundamental ponerse a

4 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

5 El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

6 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

7 El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

reflexionar y analizar, no en vano existe la frase *amuyumpipuniw kunas lurañaxa* (hay que hacer las cosas pensando). Por lo tanto, ser *laqa chuyma* tiene sus consecuencias en la vida.

Contexto específico. Reuniones comunales, familiares y en el trabajo.

Individuos quienes la emplean. Personas adultas, hombres y mujeres, padres de familia en relación a los hijos, la esposa en relación al marido.

Expresiones en torno a la afectividad

Una de las cualidades que posee el ser humano es, sin duda alguna, la afectividad. Por esta palabra podemos entender como una especie de inclinación o gusto favorable (cariño) que se tiene hacia una entidad, estas pueden ser personas, animales, entre otras. Por ejemplo, actualmente se puede observar personas que le dan muchísimo cariño a sus mascotas, algunos a los obsequios, se da afecto a los hijos, en fin. En tal sentido, a continuación, se analizarán expresiones que involucren la afectividad.

Expresión: *uraq(i) chuyma*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Pulmones de tierra/terreno	Tener afecto y amor al terreno	Sustantivo + sustantivo
Contextualización		
<p>Aym. Khä jilatax janipuniw La Paz amtxiti, uraq chuymätapawa.⁸</p> <p>Cast. Aquel hermano, ya ni se acuerda de ir a La Paz, al parecer, tiene mucho afecto al terreno (tierra donde se cultiva).⁹</p>		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

Gramaticalmente, la expresión *uraq(i) chuyma* está formada por el sustantivo *uraqi* (terreno) y el sustantivo *chuyma* (pulmón/es), literalmente significa “pulmón de terreno o tierra”. Pero en el sentido idiomático quiere decir “tener afecto, cariño y amor al terreno”. Es una expresión muy usual en el mundo aymara, quien no se considera *uraq chuyma* pierde su tiempo en el campo, por lo menos así lo expresan los que viven en áreas rurales. El ser *uraq(i) chuyma* es algo positivo, porque también significa progreso. Lamentablemente, estas ideas no son percibidas de la misma forma por las generaciones actuales.

Contexto específico. En el área rural (campo).

Individuos que la emplean. Padres de familia y personas adultas mayores.

⁸ Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos de la investigación.

⁹ Esta traducción se realizó según el significado idiomático que transmite la expresión.

Expresión: *uywa chuyma*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Pulmones de ganado/animal	Tener afecto hacia el ganado/animal	Sustantivo + sustantivo
Contextualización		
Aym. <i>Uywa chuymaw</i> akan qhiphartha. ¹⁰		
Cast. Por tener afecto hacia mis animales me quedo. ¹¹		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *uywa chuyma*, gramaticalmente está formada por el sustantivo *uywa* (animal o ganado) y el sustantivo *chuyma* (pulmón/es). De forma literal quiere decir “pulmón de ganado o animal”. Sin embargo, realmente esta expresión manifiesta “cariño o afecto hacia los animales o el ganado”. Como se sabe, en la cultura andina, es normal tener un afecto hacia los animalitos, de ahí que es típico emplear el término *wawa* para con los animales, tales como *waka wawa*, *anu wawa*, *khuchhi wawa*, en fin. Por tanto, esto nos da a entender que los animales en el campo son tratados como seres importantes y cobran características humanas, puesto que es la compañía y la razón de ser del aymara.

Contexto específico. En el área rural (campo).

Individuos que la emplean. Personas adultas, hombres y mujeres jóvenes que no les agrada la ciudad y ven en el campo un futuro mejor (buen ingreso económico).

Expresiones en torno a las emociones o sentimientos

Las emociones o sentimientos se reflejan a través de los estados de ánimo que pueden ser provocados por circunstancias de distinta índole. Por ejemplo, una persona puede estar triste cuando alguien se nos va al más allá o puede estar feliz cuando recibe una buena noticia. El ser humano experimenta a diario emociones. En un determinado momento podemos estar llorando o riendo. En tal sentido, a continuación, se analizarán expresiones que están relacionadas con estas sensaciones.

Expresión: *chuym(a) usuyaña*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Lastimar los pulmones	Herir los sentimientos	Sustantivo + verbo
Contextualización		

¹⁰ Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

¹¹ El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

Aym. Kunayman jan walinakaw aka uraqpachan uñstaski, ukakanaw **chuym usuyistu**.¹²

Cast. Distintos males están ocurriendo en el mundo entero, eso **nos lastima**.¹³

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *chuym(a) usuyaña* está compuesta por el sustantivo *chuyma* (pulmón/es) y el verbo *usuyaña* (lastimar o herir), literalmente quiere decir “lastimar los pulmones”, pero el aymara emplea esta expresión con el sentido de “herir o lastimar los sentimientos”. En la lengua aymara, como se sabe, los sentimientos emergen del *chuyma* y en ocasiones este es herido con palabras ofensivas y actitudes negativas.

Contexto específico. Se emplea en riñas familiares o discusiones sentimentales.

Individuos que la emplean. Mujeres mayores (mamas) y jovencitas (cholitas) en relación con sus enamorados.

Expresión: *chuym(a) ch'isiyasiña*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Hacerse arder los pulmones	Ofenderse/ofensa	Sustantivo + verbo
Contextualización		
Aym. Jan walpun arsuwayi, arunakapax chuym ch'isiyitu . ¹⁴		
Cast. Habló incoherencias, sus palabras me ofenden . ¹⁵		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *chuym(a) ch'isiyasiña*, gramaticalmente está formada por el sustantivo *chuyma* (pulmón/es) y el verbo *chisiyasiña* (hacerse arder). En su sentido literal significa “hacerse arder los pulmones”. En la lengua aymara es usual emplear esta expresión cuando las palabras vertidas causan malestar en el receptor, es así que *chuym(a) ch'isiyasiña* realmente expresa “ofensa u ofenderse”. Por lo tanto, el hablar mal de alguien es sinónimo de ardor e inquietud (ofensa).

Contexto específico. Se emplea en riñas familiares o discusiones sentimentales.

Individuos que la emplean. Mujeres y hombres mayores y padres de familia.

12 El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

13 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

14 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

15 El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

Expresiones en torno a la insatisfacción y la incapacidad

Muchas veces, como seres humanos no podemos estar complacidos con lo que deseamos. Por lo tanto, la insatisfacción nos mantiene inquietos. Por otro lado, la palabra incapacidad se puede entender como la carencia o la falta de posibilidad de efectuar una determinada labor. En este entendido, se analizarán aquellas expresiones que se refieren a la insatisfacción o la incapacidad.

Expresión: *chuyma p'iya*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Pulmones agujeros	Decepción, desilusión	Sustantivo + adjetivo
Contextualización		
<p>Aym. Ukhamakiw aka yatichäw tukt'aytan, inas yaqhipanakax chuyma p'iyak sarxapchita.¹⁶ Cast. Así nomás hemos concluido esta clase, tal vez algunos se irán decepcionados.¹⁷</p>		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *chuyma p'iya* gramaticalmente está constituida por el sustantivo *chuyma* (pulmón/es) y el adjetivo *p'iya* (agujero) como sintagma nominal. Literalmente significa “pulmón agujero”. Pero el contenido va más allá de lo mencionado, cualquier individuo que tiene poco conocimiento del aymara podría entenderlo de esa manera. En el ámbito comunicativo, la expresión *chuyma p'iya* posee un significado idiomático que significa “desilusión o decepción” y se emplea en contextos específicos, por ejemplo, cuando la expectativa no condice con la realidad. El aymara es muy optimista en todo, cuando al hombre aymara le prometes algo, pues tienes que cumplir, sino el aymara se siente *chuyma p'iya* (decepcionado). Por eso también existe la típica frase *jaqjamaw kunas arsuñaxa* (hay que hablar como un individuo responsable para con el otro y para con la comunidad).

Contexto específico. Lugares de enseñanza, sitios donde hay mucha expectativa, pero la realidad es otra.

Individuos quienes la emplean. Personas adultas, hombres y mujeres.

Expresión: *pä chuymäña*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Ser/estar de dos pulmones	Dudar	Determinante + verbo
Contextualización		

16 Fragmento expresado por el docente de aymara en la Radio San Gabriel el año 2006.

17 Traducción realizada de acuerdo al análisis de los datos.

Aym. Janjakiw lurañ wakiskaspati, **pä chuymakítwa**.¹⁸

Cast. Creo que no es necesario realizar, **estoy dudando**.¹⁹

Fuente: elaboración propia según los datos de la investigación.

En la expresión *pä chuymäña* se identifica la presencia del determinante *pä* (dos); esta, a su vez, es un acortamiento de la palabra *paya* (dos), seguidamente se evidencia la palabra *chuyma*, pero se encuentra en su estructura verbalizada *chuymäña* (ser pulmones o estar pulmones). El resultado de esta construcción, literalmente manifiesta “ser/estar de dos pulmones”, pero en su sentido real, *pä chuymäña* expresa “duda”. Por lo tanto, en la lengua aymara el número dos (*pä*) relacionado al *chuyma*, implica duda o incertidumbre.

Contexto específico. Lugares de enseñanza, sitios donde hay mucha expectativa, pero la realidad es otra.

Individuos quienes la emplean. Personas adultas, hombres y mujeres.

Expresiones en torno a la satisfacción

La satisfacción en su sentido más concreto es el cumplimiento a un deseo. Esto se refleja en la tranquilidad que esta provoca en la persona. Por tanto, la satisfacción se puede entender como un estado positivo. A continuación, se analizarán expresiones relacionadas con la palabra insatisfacción.

Expresión: *chuym(a) utt'ayasiña*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Establecerse los pulmones	Tranquilizarse/estar satisfecho	Sustantivo + verbo
Contextualización		
Aym. Papitur irpakipuniñasawa, jan ukax janiw chuym utt'ayaskaniti . ²⁰		
Cast. Tenemos que llevarle nomás al papá, sino no va a estar tranquilo . ²¹		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

Gramaticalmente, la expresión *chuym utt'ayasiña* está formada por el sustantivo *chuyma* (pulmón/es) y el verbo *utt'ayasiña* (establecerse). Esta, a su vez, procede del verbo *utt'ayaña* (establecer), literalmente quiere decir “establecerse el pulmón”. Pero el mensaje no va por ese lado, porque lo que prima en *chuym utt'ayasiña* es su sentido idiomático. Por lo tanto, esta expresión significa “tranquilizarse o estar tranquilo” y se emplea en contextos específicos, por ejemplo,

18 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos de la investigación.

19 La traducción es de acuerdo al significado idiomático.

20 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

21 El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

cuando las situaciones no marchan nada bien, entonces, el hombre aymara tiene el pulmón “insatisfecho”. Así que, si escuchamos tal expresión, debemos comprenderla de esa manera.

Contexto específico. Discusiones o problemas resueltos, puede ser también en el trabajo, por ejemplo, cuando recogen la siembra en su debido tiempo.

Individuos quienes la emplean. Personas adultas mayores y jóvenes.

Expresión: *chuyma phuqht'ata*

Significado literal	Significado idiomático	Estructura gramatical
Pulmones llenados	Satisfecho	Sustantivo + adjetivo
Contextualización		
<p>Aym. Yapux apthapitäxiwa, jichhax chuyma phuqht'atätwä.²² Cast. Ya está recogida la cosecha, ahora estoy satisfecho.²³</p>		

Fuente: Elaboración propia según los datos de la investigación.

La expresión *chuyma phuqht'ata*, gramaticalmente está estructurada por el sustantivo *chuyma* (pulmón/es) y el adjetivo *phuqht'ata* (llenado), de forma literal significa “pulmones llenado”. El aymara emplea esta expresión para transmitir lo satisfecho que está una persona, el *chuyma phuqht'ata* (satisfecho) está tranquilo porque el vacío que tenía se ha llenado. Por lo tanto, en el aymara llenar es satisfacer.

Contexto específico. Problemas resueltos.

Individuos quienes la emplean. Personas adultas mayores y jóvenes

Conclusiones y recomendaciones

De acuerdo al análisis de las expresiones idiomáticas en torno a la palabra *chuyma*, se concluye que, en la lengua aymara, la palabra *chuyma* es fuente de creación de expresiones idiomáticas. Estas formaciones manifiestan una serie de contenidos semánticos que hacen énfasis a la conducta, la afectividad, los sentimientos y emociones, la satisfacción personal, así como la insatisfacción y la incapacidad. Por otro lado, en lo que concierne a la perspectiva gramatical, el eje fundamental es el sustantivo *chuyma* que, unido a otras categorías gramaticales, forman las denominadas expresiones idiomáticas. Otro de los detalles es que estas expresiones suelen ser empleadas en contextos específicos de la comunicación. Además, se puede deducir que en la lengua aymara la razón no es producto del cerebro, sino del *chuyma*, así como en la expresión *chuym ch'amakt'ayasina* que significa “perder la razón”. Por tanto, el *chuyma* representa la percepción del lenguaje y es un elemento característico de la cultura aymara.

22 Fragmento contextualizado de acuerdo a los datos obtenidos durante la investigación.

23 El contexto en español se realizó de acuerdo al significado idiomático que transmite la expresión.

En las expresiones idiomáticas en torno a la palabra *chuyma*, se pudo constatar que estas formas comunicativas son parte del repertorio lingüístico y poseen los siguientes rasgos: las expresiones estudiadas aparecen con frecuencia y los hablantes la emplean sobre todo en contextos determinados. Estas expresiones forman parte del acervo comunicativo, las mismas que se contrastaron con los diccionarios, por lo que existe su institucionalización. Las expresiones identificadas presentan estabilidad, es decir, son constructos inalterables que no se pueden modificar gramaticalmente. Tales expresiones presentan significados connotativos más que denotativos, en otras palabras, las formaciones no tienen ninguna relación con las unidades que las componen, por lo que poseen una carga de idiomatización (lenguaje simbólico). Finalmente, y como sostiene la fraseología, ninguna expresión es estática, puesto que existe también variación y con seguridad que las hay, debido a que el estudio se ha circunscrito en una población en específico. Por todas estas consideraciones, las expresiones en torno al *chuyma* cumplen con las características planteadas por la fraseología.

Por otro lado, los resultados de este trabajo instan a seguir explorando la lengua aymara que, dicho sea de paso, no está del todo estudiada. En este sentido, es fundamental seguir ampliando este tipo de estudios que involucren a otras lenguas originarias de nuestro país y de esta manera seguir aportando con estudios que perfectamente pueden ser aplicados en la pedagogía (enseñanza de lenguas). En cuanto a la fraseología, es una de las disciplinas poco abordadas en nuestro ámbito. Por tanto, se recomienda incursionar profundamente en este campo porque muchos suelen decir que el aymara carece de palabras para expresarse, pero puede que estén implícitamente en las expresiones idiomáticas.

Además, cabe destacar que la lengua es el reflejo de nuestros pensamientos. Cada cultura atribuye un sentido especial a ciertos elementos y un claro ejemplo de ello es la lengua aymara, así como Saavedra (2010) indica que los aymaras tienen al *chuyma* (corazón) como el dispositivo que guarda toda la información del pensamiento andino; o las percepciones de Ajata (2017), quien sostiene que el *chuyma* es el sitio por donde nacen los sentimientos del hombre aymara, de ahí que surge la expresión *chuym ust'atiyu* (me hirió los sentimientos). Ahora bien, en torno a las expresiones, que son producto del lenguaje, Burman (2011) sustenta que los aymaras, sobre todo los mayores, asocian el lenguaje con los pulmones y el corazón. Aunque el lenguaje como una facultad comunicativa esté relacionada con la cabeza y esta, a su vez, se concretiza en la lengua. Pero esta se percibe como un conocimiento que se origina en los pulmones y el corazón.

Agradecimientos

Agradezco a todos quienes me apoyaron en la realización de este trabajo, en especial al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) que me permitió formar parte del programa Jóvenes Investigadores, cuyo producto es el presente artículo. Asimismo, me es grato felicitar a los organizadores y agradezco por haberme hecho partícipe de la XXXV Reunión Anual de Etnología (RAE), un evento donde aprendí mucho.

Bibliografía

- AJATA, Elías Reynaldo.
2017. *Munasiñ arunaka – frases de amor - aymara*. <http://eliasreynaldo.blogspot.com> (consultado el 3 de junio de 2021).
- APAZA APAZA, Ignacio.
2016. Patrimonio lingüístico y obras maestras en el pensamiento de los pueblos indígenas. *Revista de Investigación en Lingüística Teórica y Aplicada (RILTA)* 3: 103-152.
- ARIAS ODÓN, Fidias.
1999. *El proyecto de investigación: Guía para su elaboración* (3.ª ed.). Episteme, C.A. Caracas, Venezuela.
- BURMAN, Anders.
2011. *Descolonización aymara Ritualidad y política*. Plural editores. La Paz, Bolivia.
- BUSTOS, Alberto.
2007. ¿Qué son las expresiones idiomáticas? <https://blog.lengua-e.com/2007/que-son-las-expresiones-idiomaticas/> (consultado el 12 de junio de 2021)
- CALLISAYA APAZA, Gregorio.
2015. *La investigación lingüística en Bolivia, la fraseología boliviana y los diccionarios fraseológicos del español boliviano*. Artes Gráficas Márquez. La Paz, Bolivia.
- CORPAS PASTOR, Gloria.
1996. *Manual de fraseología española*. Credos. Madrid, España.
- GALLEGO, Saturnino.
2008. *K'isimira – 1. Gramática de la lengua aymara*. Radio San Gabriel. La Paz, Bolivia.
- HUMEREZ TAMBO, Natalio.
2016. Wat'a jach'a yatiña utana sawumpi comunitaria lurawi amuyu sawukipasa achuqayaña. *Huellas Pedagógicas* 1 (2): 86-98.
- La Santa Biblia Reina Valera.
1996 [1960]. Sociedades Bíblicas Unidas. Corea.
- LIMACHI, Ramiro.
2007. *Taller de lenguaje y gramática*. (s. l.).
- LUNA TRAILL, Elizabeth, Alejandra VIGUERAS ÁVILA y Gloria Estela BAEZ PINAL.
2005. *Diccionario básico de lingüística*. Instituto de Investigaciones Filológicas. México.
- MAMANI PARIGUANA, Mario y Virginia CHÁVEZ PACHURI.
2014. *Diccionario bilingüe aymara castellano*. Artes Gráficas Catacora. La paz, Bolivia.
- POGGI, Francesca.
2007. Significado literal: una noción problemática. *DOXA, Cuaderno de Filosofía del Derecho* 30 (2007): 617-634.
- Qullan Arunaka.
2013. Sociedades Bíblicas Unidas. Corea.
- Real Academia Española.
(s.f). Fraseología <https://dle.rae.es/fraseolog%C3%ADa> (consultado el 28 de junio de 2021).

SAAVEDRA, José Luis.

2010. En torno al pensamiento del intelectual aymara Simón Yampara. *Reflexión Política* 12 (24): 52-59.

Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.

2001. *Nayasti [...] al'at chuymanitwa*. <https://bit.ly/3xOoMrF> (consultado el 3 de junio de 2021).

2001. *Taqi luräwinakam sumaru sarañapatakix ¿kunas yanap'iristamxa?* <https://bit.ly/3x-QIVhY> (consultado el 20 de junio de 2021).

FUNCIONES EMOTIVAS EN EL POEMA *NAYRİR MUNASIWI*, DE CLEMENTE MAMANI LARUTA

Edwin Usquiano Quispe¹

Resumen

En el presente artículo se realiza la descripción del poema *NayrİR munasiwi* (*El primer amor*) escrito por Clemente Mamani Laruta. La descripción se realiza desde la óptica de las figuras literarias, considerados como recursos estilísticos, ya que estas figuras ayudan a comprender de mejor manera la construcción del poema y su correspondiente poética. En ese sentido, las figuras retóricas consisten en una desviación del uso normal del lenguaje para lograr un efecto estilístico, donde se perciben los sentimientos, emociones o sensaciones, tomando en cuenta *qamasa*, *amuyu* y *chuyma*. Entre ellos se pueden evidenciar la repetición de elementos, intensificación, embellecimiento del mensaje, estructuras temáticas y entre otros. En el poema estos detalles aparecen con más abundancia. Estos recursos se agrupan en: figuras retóricas fonéticas, morfosintácticas y semánticas. Desde la función emotiva en la pronunciación, la poética se resalta a través de la sonorización y el empleo de los fonemas para construir los versos. Mientras que, desde la función emotiva, en la estructura y forma los poemas están configurados desde el punto de vista morfosintáctico. En aquello intervienen la morfología, gramática y sintaxis. Finalmente, desde la función emotiva en el significado, los poemas se desarrollan sobre los recursos semánticos. Desde la mirada semántica, las figuras de significación son aquellos habitualmente denominados tropos. Estos recursos se emplean, en el género de la poesía, para llamar la atención del oyente, poner énfasis, ennoblecer o embellecer sobre algunos elementos.

Palabras clave: funciones emotivas; pronunciación; estructura; forma y significado.

Introducción

A través de la poesía se expresa una idea, sentimiento, pensamiento o emoción, entre otros. Los mismos se manifiestan con mucho más énfasis a través de la oralidad. A través de aquello, se transmiten las vivencias diarias. Por lo que son expresiones de hechos reales. Por estas razones, en nuestro contexto social, las poesías son expresiones que se manifiesta desde el *qamasa*, *amuyu* y *chuyma*. Para esto, se toma en cuenta a los seres vivientes de la *Pachamama*, como la flora y fauna. Además, también intervienen los fenómenos naturales como ser *qinaya*, *urpu*, *thaya*, *juypfi*, *willka tata*, *phaxsi mama*, *mama quta* y otros. Es así que en las poesías o *quña arump arsut arunaka*, existe una relación íntima entre los seres del *akapacha*. Además, esto se siente mucho más cuando es expresado en su propio idioma o idioma nativo.

1 Lingüista. Desempeña funciones en la Unidad de Museo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Docente en la Universidad Pública de El Alto. Correo: ecoedwin1@gmail.com

En el presente trabajo se desarrollan las funciones emotivas que se evidencian en el poema *Nayriri munasiwi (El primer amor)*, escrito por Clemente Mamani Laruta². Para concretar esto, se realiza la interpretación del poema desde una mirada a través del uso de las figuras retóricas empleadas por el autor y poeta. Tomando en cuenta que la literatura se encuentra sobre todo tipo de materiales que versan sobre el mundo andino, entre ellos, obras literarias escritas por investigadores o cronologistas que no son indígenas pero que tematizan el mundo andino. Aunque aquello no es nuestro propósito de investigación. De esta manera, en los siguientes apartados se revisan las figuras retóricas que se evidencian en el interior del poema *Nayriri munasiwi*.

El poema está constituido por cuatro estrofas. Cada estrofa está compuesta por cinco versos. Pero el orden de los elementos fónicos y morfosintácticos de estos versos están constituidos de manera libre. A su vez, este poema es dedicado al primer amor que en la vida tuvo. En aquello se pone énfasis, el lugar donde nace la nueva esperanza de conocer a una persona, los sentimientos encontrados, los recuerdos que lo llevarán por siempre, el proceso para enamorar, las insistencias que se realizan a través del tiempo, los recuerdos y esperanzas que se concretan al escuchar la voz. Para interpretar aquello, se toman las figuras retóricas fonéticas, morfosintácticas y semánticas.

Fundamentación teórica

La poesía se considera como una expresión de las artes más antiguas y difundidas. Inicialmente unida a la música en la canción. Posteriormente se fue independizando, poniendo su propio ritmo lingüístico. A través de ella se manifiesta el lenguaje humano emocional, sentimental y sensualmente significativo, al ser un buen recurso para romper las normativas estructurales. Ya que, un simple verso llama la atención del oyente por el sentido de una palabra emotiva en el interior de un enunciado. En ese sentido, “la poesía, como el arte en general, se puede entender como un juego, es decir, no tiene una finalidad práctica, sino vale por sí misma” (Úbeda, 2014: 4). La poesía es la revelación de la inocencia que alienta en cada hombre y en cada mujer; y toma en cuenta la situación cultural y social para la construcción del poema.

En el contexto andino, las construcciones poéticas van de la mano, de acuerdo al tiempo o época. A su vez, aquello tiene mucha relación con el ciclo agrícola y la ganadería, sin dejar de lado a los participantes, es decir a la sociedad. En muchas situaciones, con la derivación de la ganadería, como actividades diarias, se interpretan y nacen nuevas emociones. El más claro sentir es con los textiles. Ya que aquellos son prendas que identifican a la población y a un determinado *ayllu*, *marka* o *suyu*. Por esta razón, la poesía también expresa los sentimientos, emociones y la belleza de un *ayllu*, *marka* o *suyu*. Además, suelen combinarse con los *ajayus*, *achachilas*, *wak'as*, *kuntur mamani* y *uywiris*.

2 Clemente Mamani nació en la provincia los Andes, La Paz, Bolivia (1959). Es poeta, radialista, profesor rural de lenguaje y literatura con estudios en la Normal de Warisata. Participó del curso de Comunicadores Populares Nativos (1984-1987) de la Universidad Católica en La Paz e hizo un Postgrado de etnología en la FLACSO. Trabaja en la Radio San Gabriel como guionista de cuentos y leyendas en ayмара.

En ese sentido, la poesía es el género literario cuyo fin es la expresión artística de la belleza, mediante el uso de la palabra de acuerdo a las regiones. Es un arte literario que se escribe en verso con diferentes rimas y cuyo contenido alude a los sentimientos de quien lo escribe. Está constituido por versos, estrofas, rimas (consonante y asonante). Además, el verso está constituido por el conjunto de palabras combinadas según un ritmo y, a menudo, también una medida. A su vez, un verso representa a cada línea de un poema.

La poesía se diferencia del poema. La poesía es un género literario, un arte de componer en prosa o en verso, y el poema es una composición poética. Por lo que la poesía se manifiesta por todos los poros en el comienzo de este conmovedor relato del escritor, poeta, ensayista y periodista. Por su parte, el poema es una obra escrita en verso, que busca expresar las emociones o impresiones del mundo para el autor, donde es común el uso de la rima y otras herramientas del lenguaje (Verdugo, 1982).

Literatura en el mundo andino

En este apartado se revisan algunas teorías sobre la literatura andina, específicamente de los poemas que se evidencian en el mundo andino. Aunque no es el propósito de la presente investigación. En ese sentido, en la literatura se encuentran todo tipo de materiales bibliográficos acerca del mundo andino o indígena. Entre ellos, obras literarias escritas por investigadores o cronologistas que no son indígenas pero que tematizan el mundo andino. Al respecto, Ayllón (2007: 83) señala que “se ha generado la categoría de literaturas indigenistas o indianistas”. De esta manera, Rodríguez y Monasterios (2002) manifiestan que el mundo andino se considera como “la representación y explicación desde afuera del mundo indio para un lector que lo desconoce, la defensa a ultranza de ese mundo y el pretendido esfuerzo por sacar el tema indígena de la marginalidad”.

En el contexto de la región de los Andes o en el mundo andino, antes de la colonización, se tenía la literatura, tal vez, más conservada que en la actualidad. Esto porque estaban grabadas y guardadas en las cerámicas, tejidos y en otros elementos. Ante esto, Sánchez (1995: 35) manifiesta que el “espesor de significaciones del tejido andino rebasa el de sus técnicas y valores artísticos, por ello no basta hacer del tejido un texto y limitarse a una lectura literal de los signos, figuras y colores”. De esta forma, los textiles expresan, indican, manifiestan las tradiciones, los valores en un determinado *ayllu*, *marka* o *suyu*. Asimismo, ahí están las sabidurías de esta parte del mundo.

Además, Sánchez señala que el tejido andino se presenta como “un texto especular, en el que la escritura de cada una de las piezas se encuentra sujeta a través de la libre creación de cada artesano y de cada pieza a un imaginario colectivo, cuyo discurso invariable se modula con una diversidad ilimitada” (1995: 36). La interpretación de los signos inscritos al interior del tejido son indicadores válidos, pero no suficientes para comprender el discurso textil, y cuya organización de sentido está dada por la estructuración de todas las posibles variables. Por esto, para

comprender estos signos, uno debe formar parte de esta cultura y que no sea por el proceso de aculturación³. Ya que un aculturado poco o nada comprenderá de la literatura que se expresa a través de los tejidos. Pero sí podrá describir el tejido sin tomar en cuenta el *ajayu* del mismo.

A su vez, antes de la colonia, la literatura era expresada a través de la oralidad, donde actualmente es almacenada utilizando los signos latinos de manera escrita. La realidad del mundo andino, de acuerdo a Salazar (2017: 92), la “inclusión de numerosas narraciones orales es una característica que distingue su arte creador”. Asimismo, el autor manifiesta que la literatura, construida a través de la oralidad, evidencia el empleo de numerosas marcas orales, que se expresan en el plano fonético, mediante la reproducción de fenómenos propios de la oralidad, la entonación lugareña y los matices del habla local; el uso de un léxico local y regional, lo que revela un sustrato andino; y la sintaxis fragmentada, que reproduce la conversación y el habla regional.

Asimismo, las culturas andinas utilizaban algunos sistemas de fijación de los discursos que existían antes de la llegada de los españoles. Uno de los casos más estudiados es, evidentemente, el *kipu*⁴, *qiru*, tejidos (*sawuta* y *p'itata*) y las pinturas. De esta manera, la literatura oral fue registrada, entre ellos, mediante *siwsäwi*, *säwi*, *ch'apar aru*, *jaylli*, *laxra chinja*, *jamusiña*, *iwxwa* y otros.

Características de los poemas nativos

En la poesía se encuentra el sentimiento que se quiere expresar a través de la oralidad. De esta manera, los poetas transmiten sus vivencias más íntimas en esta vida real. En ello manifiestan los sentimientos, emociones o sensaciones, tomando en cuenta *qamasa*, *amuyu* y *chuyma*. Además, el poeta realiza la alusión a los prójimos más cercanos o comprometedores (*wila masinaka*, *munasita*), los elementos de la naturaleza (*pacha mama*, *phaxsi*, *willka*, *wak'a*, *achachila*, *kuntur mamani* y entre otros), a los acontecimientos (pastoreo, ciclo agrícola y otros), a los objetos (*illa*). Además, estas palabras, que nacen desde el corazón, recuerdan a las personas que viajaron a *wiñay pacha* (mundo eterno, tiempo eterno).

Si en los poemas nativos se expresan la alegría, la tristeza y el dolor, entonces desde la época prehispánica ya se incluía en esta parte del mundo el género lírico. Sucari (2017: 42) manifiesta que “la función del sujeto lírico es dar a conocer las características y las funciones del *Ajayu* en el hombre andino. Indica que el *ajayu* es el espíritu principal que habita en todo su ser: *hay una fuerza vital en cuerpo / que anima y hace actuar / es el Ajayu, el espíritu principal del hombre / que habita en todo su ser*”.

3 Por aculturación se comprende al proceso a través del cual un individuo, grupo de personas o un pueblo, adquiere y asimila los rasgos y elementos de otra cultura diferente a la propia.

4 Según Acosta (2008) los *kipus* son unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversos colores significan diversas cosas.

De esta manera, la poesía lírica es comprendida como la expresión de los sentimientos por medio de la palabra y también de manera oral. Desde este punto de vista, la lírica se caracteriza por la subjetividad, es decir, el poeta nos ofrece una parte de su sentimiento, de su interior, de su visión de la realidad a través de la entonación y el ritmo de las palabras. En ese sentido, el lenguaje poético pretende crear un mundo connotativo, sugerente y polisémico, de manera que el resultado es un texto muy elaborado, lleno de artificiosidad y densidad expresiva.

La máxima expresión del género lírico es la construcción del poema. El poema es un conjunto de versos reunidos en estrofas y algunos de sus rasgos más importantes son la musicalidad, el simbolismo y la evocación, mientras que el uso del verso es una consecuencia natural del artificio al que antes nos referíamos. Puede representar el grado máximo de desvío respecto al lenguaje cotidiano. Además, el verso permite un mayor ritmo musical, lo que favorece a la expresividad del texto. El ritmo del verso presenta las siguientes características: cómputo silábico, rima y acentuación. En la poesía de la lengua aymara hay que tomar en cuenta que los versos están contruidos de manera libre (sin rima ni medida preestablecida), que es una de las formas más habituales de la poesía contemporánea. En ella se mantienen los elementos rítmicos, pero no dependen de esquemas previos; más bien son fijados libremente por el poeta (Quispe, 2014).

Figuras retóricas

Las figuras retóricas –también consideradas como recursos estilísticos– consisten en una desviación del uso normal del lenguaje para lograr un efecto estilístico. Entre ellos se pueden evidenciar la pronunciación o los sonidos, la estructura y la forma de los signos o la organización de los elementos lingüísticos y el significado que causan estos signos lingüísticos. En la poesía, estos detalles aparecen con más abundancia.

De acuerdo a Gallucci (2015: 8) las figuras retóricas son la “palabra o grupo de palabras utilizadas para dar énfasis a una idea o sentimiento. El énfasis deriva de la desviación consciente del hablante o creador con respecto al sentimiento literal de una palabra o al orden habitual de esa palabra o grupo de palabras en el discurso”.

De esta manera, la retórica pone en juego dos niveles de lenguaje: el lenguaje propio (denotativo) y el lenguaje figurado (connotativo). La figura retórica es la que permite pasar de un nivel del lenguaje a otro. Es decir, supone lo que se dice de un modo figurado. El mismo se concreta para poner énfasis en una parte o en todo el verso de un determinado poema. A su vez, al utilizar estas figuras, los mensajes o los versos podrían haberse dicho de un modo más directo, simple y neutro. Sin embargo, no se realiza de esa manera.

El paso de un nivel a otro se puede realizar en dos momentos simétricos: en el momento de la creación (el emisor del mensaje parte de una proposición simple para transfor-

marla con una figura retórica) y en el momento de la recepción (el oyente capta el mensaje en un sentido figurado y restituye la proposición a un lenguaje propio).

El análisis de las figuras retóricas nos indicará cuáles son los elementos constituyentes y cuáles son las relaciones entre ellos. Estos elementos no solo son el conjunto de unidades de significación que están contenidas en la proposición, sino también aquellas unidades que el creador utilizó conscientemente en su juego retórico. La división más simple de estas unidades incluye dos elementos: forma y contenido.

Por su parte, para Montes (2002: 562), las figuras retóricas en el uso del signo lingüístico, como es el caso de la poesía, admiten “una triple semiosis relacionada con las tres dimensiones: sintáctica (relación signo-signo), pragmática (relación signo-emisor/receptor) y semántica (relación signo-‘realidad’)”. En ese sentido, la primera implica un modelo gramatical, mientras que las otras dos son modelos de comunicación y de realidad, o de referencia.

Función emotiva

Se trata de la función emotiva, también considerada expresiva. Esta función se centra específicamente en el destinatario u oyente. Aquello tiene que ver con la expresión y la actitud del hablante en sus propios mensajes. En ese sentido, el hablante tiende a producir sus mensajes con una impresión y cierta emoción, sea verdadera o con rasgos de ironía. De ahí el uso del término emotivo ya que las palabras se manifiestan como las interjecciones. Donde difieren del lenguaje referencial y hasta consiguen sentidos secundarios. Aquello se concreta en el sistema fónico (secuencias fónicas donde se resalta la pronunciación a partir de los contextos), morfosintáctico (por adición, omisión, repetición o cambio de orden de las palabras) y en el significado (tiene que ver con el cambio o énfasis en el sentido).

De esta manera, en los poemas, la función emotiva sazona hasta cierto punto todas nuestras elocuciones, a nivel fónico, gramatical y léxico. Si analizamos el habla desde el punto de vista de la información que vehicula, no podemos restringir la noción de información al aspecto cognoscitivo del lenguaje.

Haciendo poesía *aruskipt’asiñäni*

A diario nos comunicamos a través de cartas, *chat*, *email*, diario, historias, lista de útiles. Agradecemos, regalamos presentes, firmamos, *grafiteamos*, agendamos, notificamos, realizamos contratos, recibimos nombramientos, recibimos certificados, escribimos ensayos, cuentos, tesis (licenciatura, especialidad, magister, doctorado). En todo momento estamos pensando. Hacemos anotaciones, escuchamos noticias, entre otros actos más. De esta manera, lo comunicativo fluye por el sistema de la escritura y la oralidad. En todo ello, se manifiesta el estilo (la singularidad) de cada persona o autor (escritor).

Para Vygotski (1934 [1984]: 186), la comunicación es “la forma más elaborada de lenguaje”. En ese sentido, en su mayoría, las manifestaciones para el acto comunicativo, pasan de boca en boca. Aquello implica que en otras circunstancias se puede utilizar las mismas palabras que hemos oído en un tiempo anterior, pero con otras intenciones y expresadas de una manera distinta, ya que el habla es algo individual, diferente en cuanto a la entonación y el ritmo. Por esta razón, la duración de la palabra de la escritura no es la misma que la de la voz, puesto que la voz es algo particular y singular. Escribir no es hablar, no se escribe como se habla, escribir es otra cosa, una actividad distinta. Por lo que, sin el habla y la oralidad, no existiría la escritura. La escritura no es posible sin el juego dinámico de la conversación, murmullo permanente que nos mueve de dónde pensábamos que íbamos a estar, que no nos deja quietos.

Aquello se comprueba a partir de los actos realizados por los *yatiris*, *ch'amakanis*, *qulliris*. Ellos conversan con los *uywiris*, *apus*, *apachita*, *kuntur mamani*. A través de los actos rituales, como son la *ch'alla*, *waxt'a*, *wilancha*. Ahí es en donde se ve la conversación con los seres animados y no animados. Además, la oralidad es pues empleada en el espacio esencial, a partir de un contexto determinado. En ello, ingresa el juego del lenguaje, de creación simbólica, de generación de cuerpos y de mantenimiento de las formas instituidas.

En las conversaciones se practica la ironía, el albur, el sarcasmo, el chiste, se poblan las conversaciones de dobles sentidos, desviaciones semánticas, palabras inventadas (neologismos, barbarismos), efectos sonoros, conflicto de intenciones, intereses, pasiones (Hoyos, 2012). De ahí es que nace la poesía, ya que es un género literario que se manifiesta a través de las palabras y los gestos, donde se expresan sentimientos, emociones y reflexiones. A su vez, manifiesta la belleza, la vida en este mundo o en el mundo eterno (*wiñaypacha*). Además, presenta la relación entre el *alaxpacha*, *akapacha* y *manqhapacha*. En ese sentido, las palabras empleadas en los actos comunicativos se manifiestan a partir de significados referenciales y connotaciones.

Específicamente, la poesía no se dice como se habla, en el diario vivir. En especial, la poesía interpretada en lenguas nativas no es simplemente leer los poemas. Sino que ahí se manifiesta a través de sentimientos puros, expresados melódicamente. Por esta razón, la poesía no es como cuando una abuela da recomendaciones a los nietos, o como una madre les da la paliza a sus hijos, o como conversamos por el teléfono. No. En la poesía se dice de una forma particular y regionalizada. Ya que “la poesía suena muy distinta entre lectores, tiene algo de partitura de música y de ejecución” (Hoyos, 2012: 70).

De esta manera, los poemas interpretados en lenguas nativas, en especial en la lengua aymara, son manifestaciones de *chuyamat mistkir arunaka* o *chuyamaru*, *ch'akahru*, *parpar purkir arunaka* (palabras que salen del corazón o se emplean palabras que llegan al corazón), *chuyma* empleado metafóricamente como corazón.

Interpretación del poema *NayrİR munasiwi*

En el contexto andino, la mayoría de los poemas están concretados en verso libre, donde el poeta o el autor tiene la libertad para organizar los versos, acorde a la alusión o dedicación que se quiera realizar. Los poemas se dedican a seres animados o inanimados, se recuerdan o se pone énfasis en un acto social. En ese sentido, los autores describen a través de los textos para realizar el acto ceremonial a la Pachamama, lugares sagrados (*wak'a, uywiri, kuntur mamani, apachita*), a las personas que en su momento han sido líderes y que siempre son recordados (Túpak Katari, Bartolina Sisa, entre otros), a los seres que han sido parte de sus vidas (*awki, tayka, achachila, awicha, jila, kullaka, wawa*) y a las personas que han sido parte de sus vidas (*munata jila, munata kullaka*).

Además, los poemas son contruidos a partir de las finalidades que se buscan. Por eso, presentan sus propios ritmos sin ataduras de rimas o métricas. A su vez, son palabras que nacen en uno y que se componen con melodía y se expresan como interjecciones. Ya que se pretende que el valor semántico de las palabras esté direccionado a alguien o a algo, de acuerdo al contexto social y cultural.

Para la presente interpretación, se toma en cuenta el poema *NayrİR munasiwi*, construido e interpretado por el hermano Clemente Mamani Laruta. El poeta nació en la comunidad aymara de Qatawi, provincia Los Andes, situada en el altiplano boliviano. Él, siendo un niño inició su larga amistad con la literatura y con la declamación de poemas en distintos ámbitos sociales. Esta habilidad le permitió participar en festivales poéticos de carácter regional. Pero, siempre llevando los valores y conocimientos de la región andina y el habla aymara.

Clemente Mamani Laruta tiene varias obras publicadas entre las cuales resaltamos *Parlanaka. Cuentos y leyendas aymaras del altiplano boliviano*, publicada en francés por la Asociación *La porte du soleil* en París. Mamani Laruta ha publicado también el libro de poemas *Jallalla Warminaka (Viva a las mujeres)*, publicado por la Subsecretaría de Asuntos de Género y dedicado al espíritu femenino muy respetado en la cultura aymara. A continuación, se versa el poema *NayrİR munasiwi*:

NAYRİR MUNASIWI

Qillqiri (escritor): jilata Clemente Mamani Laruta

*Phunchhawinxä mä chimpuwa yuri.
sarir jakawinxä chuymaw qharxti
janchin amuyt'awik phixtayasina
lluqun imantat qinayanak jaylliyasa
munasiña amta sawuntas walipuni.*

*Jani armkañ phust'awinaka iskt'asaxa,
pachax jan kuns kawts siriw tuku,
uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa.
uruy arumaw ajanumax unnaqixa
phuqasina mä jani armaskañ wiñay aru.*

*Qaltaxa janiwa kuna aphallakikiti.
kunas akaxa, suyak suykamiru
uksan aksan jumar uñxch'ukkamixa
awti pangaranakas murqurxiwa
qhana kikip aruma ist'añlayku.*

*Nayriri aski munasiwi.
qamasam churitasma, ay ililu.
nayax ukwa, taqi chuyma maysma.
janikiy muspanpix ajuntayistatixa
wali chaninchat munirija.*

El poema está constituido por cuatro estrofas. Cada estrofa está constituida por cinco versos. Pero el orden de los elementos fónicos y morfosintácticos de los versos están constituidos de manera libre. A su vez, este poema es dedicado al primer amor que en la vida tuvo. En aquello se pone el énfasis, el lugar donde nace la nueva esperanza de conocer a una persona, los sentimientos encontrados, los recuerdos que lo llevarán por siempre, el proceso que fue para enamorar, las insistencias que se realizan a través del tiempo, los recuerdos y esperanzas que se concretan al escuchar la voz. Para interpretar aquello, se toman las figuras retóricas fonéticas, morfosintácticas y semánticas.

Función emotiva en la pronunciación

Naturalmente, durante la interpretación de los poemas se resalta la pronunciación. Aquello surge de acuerdo a las circunstancias donde es interpretado el poema. Ya que los poetas tratan de que las palabras salgan con todo su sentimiento. Por esto se sabe que en la poesía las palabras salen desde el corazón: *chuymat mistkir arunaka*. En este apartado se concreta todo lo referente a la emisión y repetición de los elementos fónicos en el interior del poema.

a. Aliteración

La aliteración es una de las figuras retóricas que presenta la característica de realizar la repetición sucesiva de un determinado fonema o sonido.

- (1) *Uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa*
(2) *Uruy arumaw ajanumax unnaqixa*

- (3) *Qaltaxa janiwa kuna aphallakikiti*
 (4) *Awti panqaranakas murqurxiwa*
 (5) *Nayiriri aski munasiwi*
 (6) *Nayax ukwa, taqi chuyma maysma*
 (7) *Walí chaninchat munirija.*

La finalidad de las aliteraciones es producir diversas sensaciones ante el oyente. Por lo que su uso es para embellecer la prosa y la poesía con el objetivo de producir cierto efecto en los sonidos, en la armonización y la musicalidad. A su vez, a partir de la aliteración, se permite recrear imágenes asociadas a los sentidos. Aunque el poema está construido de manera libre. Por esta razón fue complejo fijar la aliteración de los elementos fónicos en los versos. Pero se identificaron los casos del (1-7).

- En el verso (1), como se puede observar, existe la presencia de los fonemas nasales /m/, /n/ y /ñ/ repetidos en todas las palabras que se encuentran en el verso.
- Mientras tanto en el verso (2), el fonema vocálico /u/ se repite en todas las palabras en el interior del verso.
- En cuanto a los versos (3), (4) y (6), el fonema vocálico /a/ se repite en todas las palabras en el interior del verso.
- Finalmente, en los versos (5) y (7), el fonema vocálico /i/ se repite en todas las palabras en el interior del verso.

b. Paronomasia

La paronomasia es una de las figuras retóricas que presenta la característica de expresar sonidos semejantes, pero con significados diferentes.

- (8) *Uksan aksan jumar uñch'ukkamixa.*

La finalidad de la paronomasia es distinguir el significado. Aparentemente se evidencian dos o más palabras similares con el cambio o variación de una consonante o en una vocal. Como podemos apreciar en *aksan* (en este lado) y *uksan* (en ese lado). Donde ambas palabras tan solo se diferencian en el sonido de la primera de sus sílabas, específicamente en la primera vocal de la palabra /u/ y /a/, a partir de aquello el significado entre ellas es muy distinto.

c. Clímax o *gradatio*

El clímax es una figura retórica que consiste en expresar la enumeración de palabras según el orden de importancia, según un criterio de gradación ascendente o literario.

- (9) *Uruy arumaw ajanumax unnaqixa.*

El propósito del uso de esta figura literaria es crear un estilo de comunicación y de esta manera expresa el carácter literario, como se evidencia en el (8), donde no expresa una gradación ascendente o descendente. Ya que el referente de ambas palabras, *uruy* (día) y *arumaw* (noche) tienen el mismo valor cognoscitivo.

Función emotiva en la estructura y forma

Los poemas también están configurados desde el punto de vista morfosintáctico. En aquello intervienen la morfología, gramática y la sintaxis. Desde este punto de vista en los versos se evidencian la adición de palabras, omisión de palabras, repetición de las palabras o la alteración en el orden básico. En el poema *Nayrir munasiwi* se evidencian los siguientes casos:

a. Pleonasma

El pleonasma es una de las figuras retóricas. Es decir, aquello tiene que ver con la estructura y forma de los elementos que conforma el poema, específicamente, con la adición o redundancia del uso de los términos innecesarios para intensificar la expresión de lo que se quiere decir.

- (10) *Sarir jakawinxá chuymaw qharxti*
 (11) *Lluqun imantat qinayanak jayllyasa*
 (12) *Jani armkañ phust'awinaka iskt'asaxa*

Como se puede apreciar, en el verso (10) evidencia el pleonasma sobre los términos *sariri* (agente pasajera) *jakawi* (vida o lugar donde se vive). El signo lingüístico *sariri* tiene que ver con el tiempo que pasa en el espacio *akapacha*. A su vez, se interpreta como el pasar de los tiempos. Por su parte, *jakawi* (la vida) también hace referencia a una vida prestada y pasajera. A partir de allí, estos dos términos se consideran como un pleonasma o constituyentes redundantes en el verso. Sin embargo, el uso de esta figura retórica produce una mayor intensidad en el verso. Morfosintácticamente, será innecesario, pero en la literatura añade matices de relieve, a través del uso de términos redundantes.

De esta misma forma ocurre en el verso (11), donde existe pleonasma entre los términos *lluqu* (corazón) y *imantata* (escondido). El constituyente *lluqu* es el lugar donde se guardan los sentimientos a los que nadie, absolutamente nadie, tiene acceso. Por su parte, *imantata* hace referencia a que algo está escondido. Entonces, el uso de estos dos términos de manera continua se considera pleonasma. Específicamente, la palabra *imantata* se considera un término redundante, ya que el término *lluqu* y sus sentimientos guardados, ya es considerado como algo que no se puede ver. El uso de esta repetición o redundancia ayuda mucho a concretar el sentido al que alude el verso. Además, desde la mirada de la literatura, se añade el matiz de relieve sobre el referente *lluqu*.

Es similar el caso del verso (12). En el verso *jani armkañ phust'awinaka iskt'asaxa* (escuchando la música inolvidable), se evidencia el pleonasma sobre las palabras *phust'awi* (melodías de viento o melodías interpretadas a través de los instrumentos de viento) e *iskt'asa* (escuchando). *Phust'awi* hace referencia a la melodía sonorizada a partir del uso de los instrumentos de viento. Por su parte, *iskt'asa* alude a la acción de percibir algo a través del sentido del oído. Entonces, ¿cuándo se manifiesta *phusart'awi* que no sea captado por el órgano auditivo? Al menos, todas las melodías son transformadas a través de acústica. No existe *phusart'awi* que no sea acústico. A partir de esto, el constituyente *iskt'asa* se considera pleonasma. Pero en la literatura esto ayuda bastante en concretar el ritmo y la rima. A su vez, es puesto de énfasis para llamar la atención del oyente.

b. Epíteto o adjetivación

El epíteto o también denominado adjetivación es otra forma de expresar los sentimientos, poniendo énfasis en el sustantivo. Desde la mirada formal, es un recurso lingüístico innecesario, pero en la literatura es una de las cualidades que pone énfasis sobre el sustantivo. Al poner énfasis o resaltar una idea que expresa elogio, intensifica o denigra algunos aspectos o rasgos del sustantivo.

- (13) *Munasiña amta sawuntas walipuni*
 (14) *Phugasina mä jani armaskañ wiñay aru*
 (15) *Qhana kikip aruma ist'añlayku.*
 (16) *Wali chaninchat munirija*

Los versos, expuestos de (13) a (16), se evidenciaron en el último verso de las estrofas. Tomando en cuenta que el poema está constituido por cuatro estrofas y se tiene cuatro versos adjetivados. Los adjetivos *walipuni* (demasiado siempre o hermoso siempre), *wiñaya* (toda la vida o eterno), *qhana* (claro), *kikipa* (idéntico o único) y *wali* (demasiado o hermoso) o *chaninchat* (apreciable), cumplen la función calificativa sobre el nombre o sustantivo en el interior del verso. Por ello, aparentemente, no añade ninguna significación, ya que la misma está incluida de manera implícita en el propio sustantivo. Por esta razón, desde el sentido formalista, se consideran adjetivos innecesarios. Pero, en la literatura, es una de las figuras retóricas empleadas de manera abundante, esto con la finalidad de poner énfasis sobre el sustantivo y llamar la atención al oyente. A su vez, estos elementos se utilizan comúnmente para reforzar el sentido de un determinado sustantivo, puesto que estos adjetivos no aportan información nueva.

En el caso (13), *munasiña amta sawuntas walipuni* (tejiendo el deseo de amar en gran altura), el adjetivo *wali* (demasiado o hermoso) pone énfasis sobre el verbo sustantivado *munasiña* (amarse) reflexivo, que denota la acción mutua de ambas partes. Además, *wali* expresa el significado connotativo, donde manifiesta demasiado y hermoso. A partir de esto, la frase *wali munasiña* (querer demasiado y con el sentimiento hermoso), se interpreta: que alguien empieza a amar demasiado a alguien, donde los sentimientos se sienten hermosos. A su vez, el adjetivo

wali aparece con énfasis por el elemento morfológico *-puni* (siempre) enfático. Entonces, el sustantivo *munasiña* (quererse) aparece con énfasis por el doble marcador: por el adjetivo *wali* y el elemento morfológico *-puni*, donde enfatiza al constituyente *wali* y, a su vez, resalta el sentido expresivo y emotivo del sustantivo. A partir de esto, el verso se interpreta de la siguiente manera: que alguien inicia amar a alguien demasiado y de manera hermosa siempre y no de otra manera. Además, ese sentimiento es reflexivo con la participación de ambas partes.

En el verso (14), *phuqasina mä jani armaskañ wiñay aru* (cumpliendo una promesa de una palabra eterna), el adjetivo *wiñaya* (eterno) pone énfasis sobre el sustantivo *aru* (palabra). En este caso, *aru* hace referencia a algún compromiso que con anterioridad se realizó. A partir de aquello, con la frase *wiñay aru* (promesa eterna), se comprende que la promesa es para toda una eternidad o para toda la vida.

Por su parte, en el verso (15), *ghana kikip aruma ist'añlayku* (por solo escuchar tu voz sonora de promesa), los adjetivos *ghana* (claro) y *kikipa* (idéntico o único) ponen énfasis en el sustantivo *aruma* (tu voz). *Aruma* hace referencia a que la sonorización de la persona amada ya es conocida. Sobre esta expresión se pone énfasis a través de dos adjetivos calificativos *ghana kikip aruma* (tu voz clara y única). A partir de esto, la frase que se evidencia en el verso manifiesta que la voz que tiene es la única, clara e inconfundible con la sonorización de otras personas.

Finalmente, en el caso (16), *wali chaninchat munirija* (mi muy apreciada querencia), aparecen dos adjetivos calificativos *wali* (demasiado o hermoso) y *chaninchata* (apreciable). Ambos elementos lingüísticos ponen énfasis sobre el constituyente sustantivo *munirija* (mi amada). Entonces, se puede comprender de dos maneras: *wali munirija* (hermosa amada) y *chaninchat munirija* (apreciada amada). A partir de esto, en el verso se comprende que la amada es hermosa, a su vez muy apreciada y que no tiene comparación alguna.

De esta manera, los adjetivos que se consideran innecesarios, desde el punto de vista formal, aparecen en los versos del poema. Pero la finalidad del uso de aquellos adjetivos es puramente para poner énfasis sobre el sustantivo que se expresa y, a su vez, es para llamar la atención emotiva del oyente.

Hipérbaton o tematización

El hipérbaton es otra de las figuras retóricas empleada por los escritores de poemas. Consiste en intercambiar o alterar el orden básico de la sintaxis en el interior de cada verso. A su vez, este recurso se emplea para poner énfasis a algunos elementos gramaticales al inicio o al final del verso. Es así que algunos elementos gramaticales se tematizan o bien se rematizan. Además, estos constituyentes se focalizan tomando otras posiciones en el interior de la oración, con el fin de llamar la atención emotiva de los oyentes. Se pueden evidenciar en el poema los siguientes casos:

(17) *Munasiña amta sawuntas walipuni*

(18) *Phuqasina mä jani armaskañ wiñay aru*

En este apartado se examinan aquellos versos que están contruidos con la alteración del orden básico de la sintaxis. Con la finalidad de poner énfasis sobre ciertos elementos gramaticales. A su vez, esta figura retórica se utiliza por las razones métricas, puesto que permite modificar o facilitar los fenómenos del lenguaje.

En el caso (17), el verso *munasiña amta sawuntas walipuni* (tejiendo el deseo de amar en gran altura), se manifiesta a través del siguiente orden sintáctico → *munasiña amta* (CD), *sawuntas* (V) y *walipuni* (AdvM). Se conoce que el orden básico del idioma aymara es Adv+S+C+V, donde el verbo siempre se registra en el final del enunciado, tomando en cuenta la construcción formal. Pero, en este caso, el constituyente que se ubica al final del verso es el adverbio que manifiesta la modalidad, forma o manera. Ya que el constituyente verbo se antepone al constituyente adverbio de modo. Por lo que la estructura formal que se tendría que manifestar es la siguiente: *munasiña amta* (CD) *walipuni* (AdvM) *sawuntaskta* (V). De esta manera, en el verso se evidencia la dislocación del adverbio de modo. Aquello ocurre por lo que el signo *walipuni* hace referencia a demasiado o hermoso siempre. El constituyente es lo que se enfatiza al final del verso, a su vez, se manifiesta con una sonorización melódica y diferente ante otros elementos, donde la finalidad es llamar la atención emotiva del lector u oyente.

Por su parte, en el caso (18), el verso, *phuqasina mä jani armaskañ wiñay aru* (cumpliendo una promesa de una palabra eterna), también presenta la alteración en cuanto al orden sintáctico → *phuqasina* (V) *mä jani armaskañ wiñay aru* (CD). Como podemos apreciar, el verbo se antepone al constituyente que expresa el complemento directo. Por lo que se considera una estructura con alteración en el orden básico. A su vez, la estructura formal del verso sería *mä jani armaskañ wiñay aru* (CD) *phuqasina* (V). Pero tal situación no ocurre con el verso. Ya que el verbo se disloca al inicio del verso y el núcleo constituyente complemento directo se evidencia al final del verso *uru* (día o tiempo). Esto sucede con el propósito de poner matices emotivos sobre el constituyente complemento directo. Además, este constituyente aparece puesto de énfasis y matices de varios adjetivos, entre ellos: *mä jani armaskañ wiñay* (algo que no se puede olvidar por la eternidad).

c. Dilogía

La dilogía o también conocida como doble sentido es una de las figuras retóricas que también es empleada en la construcción de los poemas. En esto se emplean los elementos lingüísticos que presentan el doble o más sentidos. El significado se consigue a partir de la situación y el contexto donde sea interpretado el poema. Además, el sentido puede variar entre un contexto social y otro o entre una cultura y otra. En el poema *Nayrür munasiwi*, hay versos contruidos con doble sentido. Por esta razón, solo tomaremos el primer párrafo que está construido por cinco versos:

- (19) *Phunchhawinxä mä chimpuwa yuri*
 (20) *Sarir jakawinxä chuymaw qharxti*
 (21) *Janchin amuyt'awik phisxtayasasina*
 (22) *Lluqun imantat qinayanak jaylliyasa*
 (23) *Munasiña amta sawuntas walipuni*

Para concretar el sentido de las palabras, se toma en cuenta el contexto lingüístico. A partir de allí podemos obtener el referente del verso. Para esto se toma en cuenta también el significado denotativo o conceptual de los términos. Esto uniéndose a otros signos, se obtienen sentidos diferentes al primario.

En el verso (19) *phunchhawinxä mä chimpuwa yuri* (en la fiesta nace una señal de alerta), el constituyente que presenta el doble sentido es *chimpu* (adorno de lana, marca, señal o firma). Entonces, el verso enuncia que en la fiesta nace una señal, donde la señal no es observable, ya que no se manifiesta a través de un adorno, marca o por otras señaléticas. Por lo que, en un segundo sentido, hace referencia a que nace un nuevo sentimiento para amar a alguien –ser prójimo.

- **Denotativo:** *Chimpu* → hace referencia a tener una marca.

- **Connotativo:** *Chimpu* → a partir del contexto, hace referencia a que es el inicio de un sentimiento que no se esperaba.

En el caso del verso (20), *sarir jakawinxä chuymaw qharxti* (con que la vida marcha y el corazón despierta), el constituyente *chuyma* presenta un doble sentido. Desde el punto de vista conceptual, la palabra *chuyma* hace referencia al pulmón, órgano fisiológico. Pero es normal y corriente realizar la traducción al corazón, que ciertamente es una razonable aproximación figurativa a su verdadero sentimiento. Esto ocurre desde la mirada literaria y poética. Por lo que la interpretación primaria o conceptual del verso sería: en la vida pasajera el pulmón amanece o despierta. Desde el plano secundario o connotativo, se comprende como: en la vida pasajera, solo en una parte y no en toda su vida, nace o despierta un nuevo sentimiento que se siente en el corazón.

- **Denotativo:** *Chuyma* → hace referencia al órgano fisiológico pulmón.

- **Connotativo:** *Chuyma* → a partir del contexto, hace referencia que nace un nuevo sentimiento a partir de un evento.

En el verso (21), *janchin amuyt'awik phisxtayasasina* (haciendo notar el despliegue de la piel) también se interpreta en su doble sentido. El constituyente *amuyt'awik* (pensamiento) expresa su doble sentido a partir del contexto lingüístico. De manera individual, la palabra *amuyt'awik* se interpreta como pensamiento. Pero aparece antecedido por el término *janchin* (piel) y pospuesto por *phisxtayasasina* (reducir la tirantez o presión), donde literalmente se interpreta como: se soltó la presión de los pensamientos en la piel. Sin embargo, a partir de la sonorización y la intención que se pretende expresar, el sentido del verso es otro, para el cual se toman en cuenta los sentidos secundarios. De esta manera, se hace referencia a que cuando los

sentimientos presentaban una ausencia de evolución en la experimentación de emociones, el corazón encontró otras sensaciones, pensamientos y emociones, y se soltó la presión sentimental por la felicidad que encontró. Y no donde la piel o *janchi*, desde la concepción occidental, no piensa. Porque esto se refiere directamente a los sentimientos que se toma en el corazón.

- **Denotativo:** *janchin amuyt'awik phisxtayasasina* → se soltó la presión de los pensamientos en la piel.
- **Connotativo:** *janchin amuyt'awik phisxtayasasina* → cambio en los sentimientos del corazón.

Otro de los casos que se tiene es el verso (22), *lluqun imantat qinayanak jaylliyasa* (que posibilita el cantar de las nubes secretas), que también presenta su doble sentido. El término *qinaya* (nube) hace referencia a las nubes que se encuentran en el espacio. Pero ahí se manifiesta *lluqun imantat qinayanak jaylliyasa*, que se interpreta como: hacer cantar a las nubes escondidas en el corazón. Donde es algo imposible hacer cantar a las neblinas. A partir de esto, el término *qinaya* (nube), a partir del contexto, aparece con su segunda acepción y hace referencia a las palabras. Como se trata de una nube, que es algo incontable, entonces se refiere a varias palabras que están en el corazón. Por lo que la interpretación del verso sería: cantando con las palabras que estaban escondidas en el corazón y que nunca antes han sido empleadas.

- **Denotativo:** *qinaya* → nube.
- **Connotativo:** *qinaya* → a partir del contexto, hace referencia a las palabras que estaban escondidas, sin utilizarlas, en el corazón o *lluqu*.

Finalmente, en el caso (23), *munasiña amta sawuntas walipuni* (tejiendo el deseo de amar en gran altura), el verso también se expresa en su doble sentido o en el sentido secundario. En este caso, se toma en cuenta *sawuntas* (tejiendo). El mismo hace referencia al proceso del tejido en el telar. Entonces, el verso se interpreta como: la idea de amar se teje, en el telar, muy bien. Pero el autor o poeta no se refiere a aquello. Por lo que el término *sawuntas* hace referencia a que al conocer a alguien se tiene que ir en el ritmo, sin emplear palabras, como jergas y tabúes, así como cuidar el factor del tiempo y otros aspectos más que son esenciales para el proceso de enamoramiento. En ese sentido, el verso se interpreta como: pensando amar a alguien como corresponde y de manera hermosa.

- **Denotativo:** *sawuntas* → tejiendo.
- **Connotativo:** *sawuntas* → a partir del contexto, hace referencia a que debe tener mucho cuidado en el proceso de enamoramiento.

De esta manera, el recurso de la dilogía es utilizado en el poema. La finalidad del mismo es que los versos estén contruidos de manera sentimental. Por lo que emplean términos que tienen dos o más significados dentro del mismo verso. Es así que en el idioma aymara las palabras poetizadas, generalmente, expresan doble sentido o referencia.

d. Perífrasis

La perífrasis, también denominada circunloquio, es otra de las figuras retóricas que se emplean en la construcción del poema. Consiste en utilizar más palabras de las necesarias para expresar una idea. Por esta razón, su función es evitar una expresión estereotipada o común, utilizando otras palabras. Es decir, se expresa de manera indirecta una idea. En el poema se pueden evidenciar los siguientes casos.

- (24) *Uruy arumaw ajanumax unnaqixa (jumatak lup'isktxa)*
 (25) *Awti panqaranakas murqurxiwa (wiñaya)*
 (26) *Nayax ukwa, taqi chuyma maysma (mat'asinsma)*

Esta figura literaria se emplea para concretar el sentimiento en los versos a través de las palabras. Además, trata de ampliar y dar rodeo para evitar expresiones estereotipadas, utilizando para ello muchos signos lingüísticos que evocan sin mencionar de manera directa. Este caso se puede evidenciar en el verso (24), *uruw arumaw ajanumax unnaqixa* (de día y de noche tu cara se desvela). El verso está constituido por cuatro palabras, en lugar de aquello, podría haber indicado *jumatak lup'iktxa* (en todo momento estoy pensando en ti).

De la manera similar, el verso (25), *awti panqaranakas murqurxiwa* (desgastando las flores del tiempo seco), se manifiesta a través de una perífrasis. El verso está constituido por tres palabras, pero en lugar de aquello se manifiesta a través de *wiñaya* (eternidad). Ya que el verso expresa que ya están desgastadas hasta las flores de invierno, donde indica tiempo eterno.

Finalmente, en el caso del (26), el verso *nayax ukwa, taqi chuyma maysma* (yo de todo corazón, eso te lo pido), también se manifiesta a través de una perífrasis. Donde rodea, utilizando varias palabras para decir solo una idea. Por lo que el verso se manifiesta a través de la palabra *mayt'asinsma* (te lo pido).

- *Uruy arumaw ajanumax unnaqixa* → *jumatak lup'iktxa*
 - *Awti panqaranakas murqurxiwa* → *wiñaya*
 - *Nayax ukwa, taqi chuyma maysma* → *mat'asinsma*

De esta manera, los versos se expresan a través de la perífrasis, para expresar una idea utilizando varias palabras y sin manifestar una sola idea de manera directa. Al contrario, realizando un rodeo para llegar a la idea principal.

Función emotiva en el significado

En este apartado se desarrollan los recursos semánticos que se emplearon para construir el poema *Nayrir munasiwi*. Desde la mirada semántica, las figuras de significación son aquellas habitualmente denominadas como tropos. Estos recursos semánticos afectan a las

figuras literarias, específicamente, en la construcción de las ideas o en el sentido de los versos al interior del poema. Es así que tienen que ver con la sustitución de unos términos, para dar el sentido distinto al texto. Se evidencian los siguientes casos:

a. Paradoja

Paradoja, también denominada oxímoron, es una de las figuras retóricas que también es utilizada en la construcción de los poemas. Esta figura consiste en que un hecho o una frase que parece oponerse a los principios de la lógica de la vida real. En este sentido, una paradoja puede ser un hecho que, en apariencia, es contrario a las evidencias en el mundo real.

(27) *Pachax jan kuns kawts siriw tuku*

(28) *Janikiy muspanpix ajuntayistatixa*

(29) *Wali chaninchat munitirija*

En el verso (27), *pachax jan kuns kawts siriw tuku* (el tiempo indica y se hace el que no sabe nada), el verso resulta absurdo para el sentido común o para las ideas preconcebidas. Ya que en la vida real el tiempo no depende de los seres humanos. Al contrario, nosotros nos ajustamos al tiempo para concretar las acciones de la vida diaria. De esta manera, la interpretación del verso es la siguiente: el tiempo se hace al que no le importa, no sabe nada. A partir de esto se comprende como una paradoja. Pero esta figura literaria es utilizada para poner énfasis sobre el tiempo, ya que al pasar el tiempo no le hace caso a todos los esfuerzos que uno realiza para conquistar a quien pareciera ser la indicada. Además, la intención de la misma es para llamar la atención emotiva del oyente.

Por su parte, en el verso (28), *janikiy muspanpix ajuntayistatixa* (por favor no me pongas el rosario de penas), también resulta algo que no ocurre en los hechos reales. Una interpretación es que alguien pone un collar de penas en el cuello. Entonces, a partir de esto, podemos pensar en la existencia de collares de felicidad, alegría, tristeza, amargura y otros más, donde tal cosa no existe, ya que no se evidencia en los hechos reales. En ese sentido, en el verso se manifiesta en la manera de paradoja, donde la expresión hace referencia a que no es necesario vivir en penas y tristezas.

Finalmente, en el verso (29), *wali chaninchat munitirija* (mi muy apreciada querencia), el verso a partir del *chaninchata* (precio o valor económico), se interpreta como que la enamorada tuviera un valor económico, donde en la vida real tal situación no ocurre. Pero en este caso está en función de indicar la cualificación de apreciable y se comprende como que su amada no tiene ninguna comparación y es la única.

b. Hipérbole

La hipérbole es una figura retórica o literaria para expresar una exageración desproporcionada, es decir, consiste en aumentar o disminuir de manera excesiva un aspecto, característica o propiedad en aquello que se comenta. En el poema se registran los siguientes casos:

- (30) *Uruy arumaw ajanumax unnaqixa*
 (31) *Uksan aksan jumar uñxch'ukkamixa*

En el verso (30), *uru y arumaw ajanumax unnaqixa* (de día y de noche tu cara se desvela), manifiesta que la cara de la persona que se pretende enamorar se desvela de día y de noche, es decir que ve su cara en todos los momentos. Tal situación es una exageración, porque en la vida real no podemos estar viendo algo en todo el momento. A excepción de si estuviéramos pensando en todo momento y en los sueños, aunque en los sueños podrá aparecer solo en un determinado momento, ya que no podemos estar soñando desde el inicio hasta el final en la acción de dormir. Por esta razón, se comprende el verso como una hipérbole. De modo que, se interpreta que la persona piensa en todos los momentos posibles en la persona a quien pretende enamorar, y no así siempre está viendo.

Por su parte, en el verso (31), *uksan aksan jumar uñxch'ukkamixa* (mirando por todos lados a ti no te molesto), se comprende que está viendo por aquí y por allá, a la persona indicada, lo que implica que la ve en todos los lados. Tal situación no ocurre en los hechos reales y se comprende como una exageración. Entonces, este verso también está implicado con el pensamiento, donde el conquistador piensa en todos los momentos, a excepción cuando está dormido.

Este tipo de figuras literarias se emplean en los poemas para poner énfasis sobre algunos aspectos, pero de manera exagerada. Y, de esa manera, llamar la atención emotiva de los oyentes.

c. Eufemismo

El eufemismo es una figura retórica. Esta figura literaria consiste en sustituir una palabra o expresión desagradable o indecorosa por otra de connotaciones menos negativas, más delicadas o inofensivas. En el poema se evidencia el siguiente caso:

- (32) *Awti panqaranakas murqurxiwa*

El verso (32), *awti panqaranakas murqurxiwa* (desgastando las flores del tiempo seco), la palabra *murqurxiwa* (desgastado) es el constituyente que ha sufrido la connotación. Ya que la palabra está en lugar de otras palabras que se considerarían como eufemismos o palabras con sentido desagradable. Estas palabras serían: *jiwarxiwa* (ya se marchitaron o ya se murie-

ron) o *chhaqxiwa* (desaparecieron). En ese sentido, los términos *jiwarxiwa* y *chhaqxiwa* son constituyentes que hacen referencia a algo desagradable. Por esta razón, se conmutarían con *murqurxiwa* (desgastado).

awti panqaranakas jiwaxiwa → *awti panqaranakas murqurxiwa*
awti panqaranakas chhaqxiwa → *awti panqaranakas murqurxiwa*

d. Metáforas

La metáfora es también una de las figuras retóricas más empleadas en la construcción de los poemas. En esta oportunidad identificaremos las metáforas empleadas en el poema *Nayriri munasiwi*.

A partir de esta figura retórica, las manifestaciones poéticas contrastan un elemento real con otro imaginario. En ese sentido, en las metáforas, se le atribuye el significado de un concepto a otro, estableciendo entre ambos una analogía. Es decir, la metáfora intercambia los conceptos evidenciando entre ellos una semejanza. En el poema estudiado se evidencian varias metáforas, pero se seleccionaron las más relevantes.

- (33) *Phunchhawinxä mä chimpuwa yuri.*
 (34) *Uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa*
 (35) *Wali chaninchat munirija*

El uso de las metáforas, palabras, frases y enunciados figurados, son abundantes en la expresión y literatura en aymara. Los mismos se expresan en las acciones que se realizan en los hechos reales. A su vez, indican la interacción con los objetos, animales, acciones o seres sobrenaturales. Reflejan los pensamientos y las acciones que realizamos en el mundo real. De esta forma, este recurso se emplea para expresar una cosa o idea de otra forma. Aquello ocurre con la finalidad de ennoblecer y embellecer con un resultado estético.

De esta manera, el verso (33), *phunchhawinxä mä chimpuwa yuri* (en la fiesta nace una señal de alerta), se manifiesta en un doble sentido. Con la frase *phunchhawinxä* se refiere al evento festival. Por su parte, la frase *mä chimpuwa* hace referencia a una marca. Finalmente, *yuri* hace mención de nacer. Por lo que, desde el sentido denotativo o conceptual, se refiere que algo nace en la fiesta. De modo que, el verso expresa que en la fiesta nace una marca.

Donde la frase *mä chimpuwa* (una marca), en su doble sentido, se interpreta como el nacimiento de una nueva esperanza, nuevas emociones y nuevas ilusiones al estar enamorado de alguien. Sin embargo, aquello depende de la edad. Ya que, de las fiestas sociales, generalmente, participan las personas que ya son consideradas mayores de edad. Además, hace referencia a las personas que son solteros y sin compromisos. A partir de aquello, se interpreta que en la fiesta nace una nueva esperanza, nuevas emociones y nuevas ilusiones de estar enamorado de alguien.

	Significado conceptual (literal)	Significado connotativo (Metafórico)
<i>phunchawinxä mä chimpuwa yuri</i>	En la fiesta nace una marca.	En la fiesta nace una nueva esperanza, nuevas emociones y nuevas ilusiones de estar enamorado de alguien.

En el verso (34), *uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa* (vistiendo de sueños tu rostro silente), también se manifiesta un sentido figurado, es decir en un doble sentido. Tomando en cuenta el sentido denotativo o conceptual, se refiere a vestir la cara con los sueños, cuando en los hechos reales aquello no se concreta o no se realiza. Sí se puede vestir la cara con la ropa, pero no con los sueños. Ya que la frase *samkanakamp* hace referencia (con los sueños).

El verso *uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa* (vistiendo de sueños tu rostro silente) alude a un doble sentido, por lo que manifiesta que el joven enamorado de la doncella tiene bien identificada la silueta en su mente. A partir de allí, crea imaginaciones para el futuro. También se puede señalar que el enamorado marca los destinos que podrían ocurrir en el futuro y aquello es la esperanza para su vida, tomando en cuenta a la doncella. De esta manera, los sentidos se identifican a partir del contexto lingüístico. En el caso que nos ocupa se referiría a la convivencia que realizarían, a los bienes materiales que conseguirían y a la forma en que vivirían. Por esto, la interpretación connotativa sería que el joven enamorado sueña con todas las cosas que le tocaría y querría vivir, en caso de lograr el objetivo de enamorar a la hermosa chica.

	Significado conceptual (literal)	Significado connotativo (Metafórico)
<i>uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa</i>	Vestir la cara con los sueños.	A la convivencia que realizarían, a los bienes materiales que conseguirían, a la forma en que vivirían y otros. Viéndola en la mente, sueña con todas las cosas que le tocaría y querría vivir.

Por su parte, en el (35) *wali chaninchat munirija* (mi muy apreciada querencia), el verso hace referencia denotativa a que el amor tiene precio y el precio es muy elevado. Por ello manifiesta *wali chaninchata* (muy cotizado), la que hace referencia a presupuesto económico. A partir de aquello, el sentido literal se obtiene de la siguiente manera: la enamorada que es muy cotizada.

Pero el verso *wali chaninchat munirija* (mi muy apreciada querencia) alude a su doble sentido. Por lo que la interpretación de *wali chaninchat* hace referencia a demasiado hermoso, apreciable, la única, incomparable. De esta manera, el verso connota que la amada o la doncella es hermosa, apreciable, la única de quien se podría enamorar.

	Significado conceptual (literal)	Significado connotativo (metafórico)
<i>wali chaninchat munirija</i>	El amor tiene precio y el precio es muy elevado.	La amada o la doncella es hermosa, apreciable, la única de quien se puede enamorar.

De esta manera, se evidencian las metáforas en el interior de los poemas. Esta figura literaria se interpreta a partir del contexto lingüístico, como en este caso se realizó, y sería de mucha importancia realizar lo mismo a partir de otros poemas. De esta manera, se pueden interpretar los versos a partir de un contexto extralingüístico. Por lo que es de gran utilidad la siempre ardua tarea de explicar lo que hace el lenguaje y cómo se lo emplea en el medio social.

Conclusiones

De esta manera se ha realizado la descripción del poema *Nayrir munasiwi* (*El primer amor*), escrito por Clemente Mamani Laruta. El poema, en el contexto andino, va de la mano con lo que se hace en un tiempo o época. A su vez, muchos poemas suelen combinarse con los *ajayus*, *achachilas*, *wak'as*, *kuntur mamani* y *uywiris*. A través de ellos se manifiesta el lenguaje humano emocional, sentimental y sensualmente significativo, por lo que se denominan *chuyamat mistkir arunaka* o palabras que nacen desde el corazón.

Como en todo poema o literatura, acá se emplean figuras retóricas. Estos elementos son utilizados para dar énfasis a una idea o sentimiento. El énfasis deriva de la desviación consciente del hablante o creador con respecto al sentido literal de una palabra o al orden habitual de esa palabra o grupo de palabras en el discurso. A partir de esto, en el poema *Nayrir munasiwi*, también se evidencian diversas figuras retóricas: la pronunciación, estructura, forma y significado.

Desde la función emotiva en la pronunciación, los poemas resaltan a través de la sonorización y el empleo de los fonemas para construir los versos. A su vez, aquello surge de acuerdo a las circunstancias en las que es interpretada la poesía. Ya que los poetas tratan de que las palabras salgan con todo el sentimiento que uno quisiera interpretar. Por esto se conocen que en la poesía las palabras salen desde el corazón, *chuyamat mistkir arunaka* y *qhana arunakamp arxatt'ata*.

Mientras que, desde la función emotiva, esto es en la estructura y forma, los poemas están configurados desde el punto de vista morfosintáctico. En aquello intervienen la morfología, gramática y la sintaxis. Desde este punto de vista, en los versos se evidencian la adición de palabras, omisión de palabras, repetición de palabras y la alteración en el orden básico. Este recurso se emplea para llamar la atención del oyente.

Finalmente, desde la función emotiva en el significado, los poemas se desarrollan sobre los recursos semánticos. Desde la mirada semántica, las figuras de significación son habitualmente denominadas como tropos. Estos recursos semánticos afectan a las figuras literarias, específicamente, en la construcción de ideas o en el sentido de los versos al interior del poema. Es así que dar un sentido distinto al texto tiene que ver con la sustitución de los términos. De esta manera, la finalidad de estos recursos es poner énfasis, ennoblecer o embellecer algunos elementos.

Anexo

CHAPAR ARU Qillqt'iri: Clemente Mamani Laruta	
<p>NAYRĪR MUNASIWI</p> <p><i>Phunchawinxä mä chimpuwa yuri. sarir jakawinxä chuymaw qharxti janchin amuy'awik phixstayasina lluqun imantat qinayanak jaylliyasa munasiña amta sawuntas walipuni</i></p> <p><i>Jani armkañ phust'awinaka iski'asaxa, pachax jan kuns kawts siriw tuku, uñnaqamar samkanakamp isintayasaxa. uruy arumaw ajanumax unnaqixa phuqasina mä jani armaskañ wiñay aru</i></p> <p><i>Qaltaxa janiw kuna aphallakikiti. kunas akaxa, suyak syukamiru utsan aksan jumär uñch'ukkamixa awti pangaranakas murqurxiwa qhana kikip aruma ist'añ layku.</i></p> <p><i>Nayriri aski munasiwi. qamasam churitasma, ay ililu. nayax ukwa, taqi chuyma mayasma. janikiy muspanpix ajuntayistatixa wali chaninchat munirija.</i></p>	<p>EL PRIMER AMOR</p> <p>En la fiesta nace una señal de alerta. con que la vida marcha y el corazón despierta haciendo dar de cuenta que es despliegue de la piel que posibilita el cantar de las nubes secretas tejiendo el deseo de amar en gran altura</p> <p>Escuchando la música inolvidable, El tiempo indica y se hace el que no sabe nada, vistiendo de sueños tu rostro silente. De día y de noche tu cara se desvela cumpliendo una promesa de una palabra eterna.</p> <p>El comienzo no es nada fácil. Que es esto, al esperar demasiado mirando por todo lado a ti no te molesto desgastando las flores del tiempo seco por solo escuchar tu voz sonora de promesa.</p> <p>Primer amor benéfico. Imploro que me des tu coraje, Ay ililu. Yo de todo corazón, eso te lo pido. Por favor no me pongas el rosario de penas mi muy apreciada querencia.</p>

Bibliografía

ACOSTA, José de.

2008 [1592]. *Historia natural y moral de las Indias*. Fermín del Pino-Díaz, editor. De acá y de allá ediciones. Madrid, España.

- AYLLÓN, Virginia.
2017. Aruskipasipxañanakasakipunirakisipawa: notas sobre dos poetas indígenas bolivianos contemporáneos. En *Revista Nuestra América* nº3: 67-78.
- BRAVO GARCÍA, Eva María.
2010. La Construcción Lingüística de la Identidad Americana. *Boletín de Filología*. Universidad de Chile. N°. 1: 75-101.
- ESPINOZA, Diana.
2006. El sujeto enunciador lírico: aproximaciones a su problemática. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*. Nº33: 65-77.
- GALLUCCI, L.
2015. *Las figuras retóricas como técnicas de creación publicitaria y su aplicación en el campo de la comunicación visual*. Proyecto de tesis de grado. Universidad Abierta Interamericana. (s. l.).
- HOYOS, P.
2012. *Devenir poesía: un estudio del discurso poético desde la noción de dispositivo*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- MONTES, F.
2002. Para una nueva aproximación a la clasificación de las figuras retóricas. En: *Actas XV Congreso AIH* (Vol. III): 557-570.
- QUISPE, A.
2014. *El análisis del discurso como modelo de interpretación del poemario 'Canción Infinita' de Alberto Mostajo*. Trabajo fin de Grado. Universidad Nacional del Altiplano. (s. l.).
- RODRÍGUEZ, Rosario y Elizabeth MONASTERIOS.
2002. «Indiscreciones de un narrador: Raza de bronce». En: Wiethüchter, Blanca (ed.): *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. PIEB, Vol I: 106-118. La Paz, Bolivia.
- SALAZAR, A. N.
2017. La oralidad andina y el cuento popular en la novelística de Ciro Alegría. En: *Umbral*, nueva etapa, 3 (3): 89-119.
- SÁNCHEZ, J.
1995. *Textos textiles en la tradición cultural andina*. IADAP. Ecuador.
- SUCARI, W. G.
2017. *Categorías terrígenas o simbólicas desde la óptica de los valores andinos en la obra "Gamaliel y el Oráculo del Agua" de Boris Gilmar Ezpezúa Salmón*. Memoria para optar al título de licenciatura. Universidad Nacional del Altiplano. Puno, Perú.
- ÚBEDA, P.
2014. Análisis e interpretación del sentido del poema "la muerte en Beverly Hills" de Pere Gimferrer. En: *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* Volumen 9, Nº 31: 3-11.
- VALÉRY, Paul.
2009. *Teoría poética y estética*. Machado libros. Madrid, España.
- VERDUGO, I.
1982. *Hacia el conocimiento del poema*. Hachette. Buenos Aires, Argentina.
- VYGOTSKI, L. S.
1984 [1934]. *Pensamiento y lenguaje*. La Pléyade. Buenos Aires, Argentina.

LAS RELACIONES SOCIALES EN LA POÉTICA DE LOS APELLIDOS AYMARAS

Ireneo Eloy Uturunco Mendoza¹

Resumen

El artículo trabaja los actuales apellidos aymaras desde un punto de vista histórico y lingüístico. Partiendo desde las particularidades de la lengua aymara, considerada como lengua sufijante y aglutinante, analiza la construcción de nombres y términos a lo largo de los períodos históricos: precolonia, colonia y república. En la precolonia, los actuales apellidos aymaras fueron nombres o seudónimos; en la colonia, mediante las resoluciones del Tercer Concilio Limense de 1584, pasaron a convertirse en apellidos bajo la forma del sistema nominativo español, con la particularidad de la transición paralela de apellidos (patronímico y matronímico). También, desde una perspectiva lingüística, se analizan los distintos tipos de modificaciones de los actuales apellidos aymaras, muchos de ellos perdiendo su semántica inicial. Finalmente, se presenta una tipología de los apellidos aymaras, elaborada en base a estudios de investigadores de la cultura aymara, misma que permite desarrollar la caracterización de las relaciones sociales aymaras.

Palabras clave: nombres; apellidos aymaras; semántica de los apellidos; lengua aymara; relaciones sociales.

Nombres y apellidos

Los seres humanos, por naturaleza, a decir de Aristóteles, pretendemos alcanzar el conocimiento, aprehender los sentidos y significados de la realidad y, para ello, nos valemos de una serie de herramientas, por ejemplo, el lenguaje. Basados en la oralidad y la textualidad, desde los albores de la humanidad, las personas utilizamos nombres o conceptos como elementos identificatorios de objetos, seres vivos y seres abstractos; pero también utilizamos los nombres para caracterizar y diferenciar a las personas como miembros de un entorno social. De esta forma, los nombres, seudónimos o apellidos expresan sentidos, significados, simbologías, referencias, interpretaciones, visiones del mundo, entre otras.

En este contexto, históricamente hablando, antes que los nombres sean definidos en base a un santoral cristiano (por ejemplo, en base al calendario Bristol), la designación de seudónimos de las personas se realizaba de acuerdo a la identificación de una condición asociada con la procedencia geográfica (toponímicos y gentilicios), atributos de animales (totémicos) o a una

¹ Licenciado en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Curador del MUSEF. Correo: irineo.uturunco@gmail.com

cualidad o valor humanos (bondad, fuerza, humildad, otros); más adelante también surgirán los patronímicos y matronímicos, apellidos heredados del padre y de la madre, respectivamente.

Las sociedades andinas no fueron ajenas a este esquema de elaboración y designación de nombres (entendida como poética, en tanto, son composiciones literarias de amplio significado), mucho menos la cultura aymara, por cuanto, en las expresiones terminológicas aymaras podemos encontrar una tipología de nombres asociados con el carácter de los animales (*Katari*, serpiente, con características de fortaleza, *Mamani*, halcón, con significado de buen observador, *Kunturi*, Cóndor, ave majestuosa que visualiza todo desde el cielo, otros), o con cualidades humanas (*Aruni*, dueño de la palabra, el representante o portavoz, *Akharapi*, designaría a la persona con buen augurio de futuro, otros); por ende, la nominación implica una interpretación y aprehensión del mundo.

De acuerdo con Ximena Medinacelli, entre 1050 y 1150, en la Edad Media europea, es donde se formaliza el moderno sistema de designación de las personas: “a un nombre único se le agregó un apelativo primero individual y luego hereditario lo cual dio lugar al apellido ‘patronímico’.” (Medinacelli, 2003: 158). De ahí en más, hasta nuestros días, este tipo de estructura nominativa se fue consolidando y refinando.

Con la llegada y posterior invasión de los españoles a estas tierras, existió una serie de imposiciones que derivaron en la designación de nombres cristianos antes del nombre aymara que, a partir de entonces, pasó a convertirse en apellido, según el esquema nominativo español. Sin embargo, esta imposición no anula que se mantuvieran distintos sentidos de los antiguos nombres aymaras, aunque, actualmente, ya no se comprenda el original significado del valor subyacente ligado al pensamiento andino.

En este marco, la investigación se enfoca desde la perspectiva diacrónica, en el campo de la historia y la lingüística, asimismo, busca analizar las concepciones acerca de las relaciones sociales en la cultura aymara, derivadas del significado de los apellidos; es decir, basado en el método analítico y semántico, procede a describir el significado de los otrora nombres aymaras, construidos en relación al contexto de su visión del mundo, es decir, su cosmovisión. En este sentido, la investigación responde a las siguientes cuestiones: ¿cómo se componen los nombres aymaras?, ¿qué raíces etimológicas participan en su composición?, ¿qué tipologías sociales podemos encontrar al caracterizar los nombres aymaras?, ¿qué significados poseen los nombres/apellidos aymaras en correspondencia a las relaciones sociales aymara?, ¿cuáles son los sentidos ontológicos de las relaciones sociales aymaras?, ¿qué tipo de sociedad definen los nombres aymaras?

La investigación trabaja en base a bibliografía referencial. Por ejemplo, para la elaboración de las tipologías sociales, se tomaron en cuenta los diccionarios aymaras que definen los significados de algunos apellidos. Así, el *Diccionario aymara-castellano* de Manuel De Lucca (1983), toma en consideración el *Vocabulario de la lengua aymara* [1612] de Ludovico Bertonio y otros documentos de archivo. En base a estas fuentes, De Lucca realiza una clasifi-

cación de los apellidos. También tomamos en consideración, el *Diccionario aymara-castellano* de Félix Layme (1994), además, otras fuentes primarias importantes, no descuidando las investigaciones desarrolladas en el campo de los nombres o apellidos.

Como aporte de la investigación, se construye un cuadro de tipologías de apellidos aymaras (principalmente, aquellos nombre-apellidos referidos a las relaciones sociales) y cómo los distintos autores la comprenden y qué implicaciones comportan para la caracterización de la sociedad aymara. Luego, se esboza una interpretación de las relaciones sociales en el contexto aymara.

El presente trabajo se realizó para comprender cómo en un espacio y tiempo determinado, se concibieron y construyeron los nombres aymaras para dotarlos de significados en el marco de su cosmovisión, además, de la comprensión de las relaciones sociales en ese entorno. Actualmente, se conoce poco de aquella caracterización, principalmente, debido a los cambios que la modernidad impone e impuso, permitiendo, en algunos casos, el cambio de apellidos mediante la traducción al castellano, en otros, adecuándose fonéticamente al castellano, finalmente, conservando la grafía aymara, pero sin ningún significado contextual.

Estructura de los nombres y apellidos aymaras

La lengua aymara

La investigadora Lucy Briggs (1986), quien por varios años trabajó con aymara hablantes en el altiplano boliviano, apoya la hipótesis de que el idioma aymara pertenece a la familia *Jaqi* (afirmación de Martha Hardman) o *Aru* (según Alfredo Torero) (Briggs, 1986: 1), y que posee prestaciones con el idioma quechua más no así una filiación genética (Briggs, 1986: 6). Además, distingue entre variedades del idioma aymara en tres regiones: el aymara norteño (circunscrito a los departamentos de La Paz, Bolivia y Puno, en Perú), el aymara sureño (región de Oruro) y el aymara intermedio (Tacna y Moquegua, en Perú, y Arica en el norte de Chile).

Por su parte, Cerrón Palomino (2009) caracteriza al aymara como una familia idiomática que, actualmente, sobrevive en dos ramas, separadas en el vasto territorio serrano: por un lado, al centro de Perú, por el otro, al occidente de Bolivia, sur de Perú y norte de Chile:

De todo ese vasto territorio centro-andino, ocupado por el aymara histórico, hoy quedan solo dos emplazamientos en los cuales persiste la lengua o, mejor, sus descendientes modernos, que forman dos ramas alejadas en el espacio y en el tiempo: a) la rama *tupina* o central, actualmente representada únicamente por dos dialectos supérstites, hablados en la provincia limeña de Yauyos (Perú): el cauqui y el jacaru, el primero en su fase final de extinción; y (b) la rama altiplánica o sureña, de gran vitalidad y mayor difusión, hablada en el Perú, Bolivia y Chile. Las diferencias estructurales que guardan entre sí ambas ramas son de tal calibre que entorpecen toda intercomunicación entre sus hablantes, por lo que hay que ver en ellas no dos dialectos de una lengua sino más bien dos lenguas de una misma familia idiomática. (Cerrón-Palomino, 2009: 172).

Félix Layme concuerda con los planteamientos de Cerrón Palomino, además, de la lingüista Martha Hardmann, mencionando que:

De acuerdo con varios estudios de la lingüística andina, el Aymara tiene parentesco con tres lenguas, dos todavía vigentes y uno por extinguirse en el mundo centro andino... Las lenguas *jaqaru* y *kawki* aún es hablada en el Perú, el área se encuentra a unos 250 kilómetros al Sur de Lima. Según la lingüista Martha Hardman el idioma *jaqaru*, hasta hace unas cuatro décadas, tenía unos 2.000 hablantes, mientras que el *kawki* ya solo contaba apenas con unos 20 hablantes ancianos. El aymara es todavía es apenas defendido en Bolivia [sic.], una inclenque [sic.] persistencia en el Sur de Perú y una estadía a duras penas en Norte de Chile. (Layme, 2017: 10).

A partir de estos datos, existe la certidumbre de que la lengua aymara está emparentada con el *kawki* y *jaqaru* y que, todas ellas, pertenecen a una sola familia². Con base en esta afirmación, Paul Heggarty asevera que el origen de estas lenguas sería los Andes centrales: “si tratamos de encontrar dónde probablemente surgió el aymara originario, resulta que con toda probabilidad no surgió en el altiplano, sino mucho más cerca de la parte central de los Andes donde aún se habla el jacaru-cauqui. De allí se propagó hacia el sur, y solo siglos después alcanzó las regiones sureñas como el altiplano.” (Heggarty, s.a., s.p.).

En cuanto a las características de la lengua aymara, cabe mencionar que es una lengua sufijante y aglutinante debido a que, añadiendo sufijos a una raíz nominal, verbal o partícula, se pueden construir términos u oraciones, para expresar diversos sentidos. Así, por ejemplo, de acuerdo a la estructura que muestra Ignacio Apaza, la expresión *utanakajapuniwa* (“son mis casas siempre”), tiene la siguiente ordenación:

Uta ‘casa’
 Uta-naka ‘casas’
 Uta-naka.ja ‘mis casas’
 Uta-naka.ja.puni ‘siempre mis casas’
 Uta-naka.ja.puni.wa ‘son siempre mis casas’. (Apaza, 2010: 12).

Bajo este esquema, desde el periodo precolonial, la designación de nombres aymaras se realiza de acuerdo a una estructura de raíz nominativa, pero también añadiendo sufijos a este tipo de raíces, que se constituyen en nombres de personas, animales o cosas.

Nombres aymaras en el periodo precolonial

Antes de la llegada de los españoles al espacio andino, existía toda una tradición nominativa para las personas recién nacidas que, en muchos casos, varían de región a región por factores de comprensión del contexto medioambiental. Siguiendo a Gustavo Soliz, por ejemplo, menciona que el sistema de denominación quechua estuvo relacionado con personajes de

2 Para poder comprobar tal parentesco, la pronunciación de algunos términos y números en las tres lenguas, recomendamos visitar la página web: <https://www.quechua.org.uk/Sp/Sounds/Home/HomeWords.htm>

la mitología, personajes epónimos (nombre de personaje distinguido), valentía u otros rasgos positivos, hechos anecdóticos de la vida cotidiana, rasgos etológicos relacionados con aves, animales, plantas, otros (Soliz, 2012: 51). Lo mismo sucedía en la cultura aymara.

Entre los aymaras, la designación de nombres se realizaba de acuerdo al rito del *sukullu* (Bertonio, 1612), una especie de ritual de bautizo colectivo de niños una vez finalizado el ciclo de cosechas; según Cieza de León (1545), se designaban nombres a los 15 o 20 días de nacido, pero también se podía otorgar un nombre en el primer corte de cabello, generalmente a los cuatro o cinco años (Arriaga, 1621).

Uno de los documentos de archivo del Arzobispado de Lima, revisado por Carmen Salazar-Soler (1993), menciona: “Quando nazen los muchachos el echisero de su ayllu pide ofrendas a sus padres para llevarles a sus ídolos y malquis y preguntalles qué nombre le han de poner al muchacho y que los ydolos y malquis dizen que se les ponga el nombre de tal guaca o ydolo como Libiac, Guari, Vilca y otros a su tenor...” (en Medinacelli, 2003: 168). En este sentido, la designación de nombres estuvo muy ligada a la religión local.

De acuerdo con Ximena Medinacelli (2003: 169), la otorgación de nombres estaba sujeta a la sugerencia del hechicero, previa consulta a las *wak'anaka*, ídolos o *mallki*. Por otro lado, en base a Bertonio y a Guamán Poma de Ayala, también era importante la designación mediante los padrinos. Estos eran personas muy ligadas a las familias, puesto que compartían con ellas las variadas actividades agrícolas o apoyar en las fiestas.

Siguiendo a la misma autora, es importante destacar algunas características generales en relación al sistema nominativo pre colonial:

- No había apellidos en las culturas andinas. “Las personas llevaban solamente un denominativo que podía ser simple (una sola palabra) o compuesto (dos y algunas veces más).” (Medinacelli, 2003: 170).
- Existía la posibilidad de que las personas tuvieran distintos nombres a lo largo de su vida, quizá de acuerdo a la trayectoria de la persona.
- “Hubo dos sistemas paralelos de nombres (Zuidema, Lounsbury, Silverblatt, Salazar y Lestage, Salomón), uno femenino y otro masculino que, sin embargo, no se transmitían necesariamente de padres a hijos. Esta transmisión paralela implicaba internamente la combinación con otras reglas como señala Zuidema, por ejemplo: 1) la transmisión cruzada de HNO.M. a HJO.HNA y de HNA.PA a HJA.HNO, 2) la mantención de rangos entre *siblings* (hermanas y hermanos) que diferenciaba a hijos primeros y segundos, 3) el uso de nombres vinculados al rol en la sociedad, 4) razones religiosas, 5) circunstancias de tiempo y lugar incorporadas al nombre y simple elección que podía incluir eventualmente nombres incas que podían mostrar prestigio político (Salomón) 6) Probablemente también nombres de los padrinos.” (Medinacelli, 2003: 172).

- Los nombres femeninos tendrían más regularidad que los masculinos.
- Tradiciones localizadas para la elección de los nombres.
- Los nombres nativos venían de una larguísima tradición.

Nombres y apellidos aymaras después de la invasión española

Una vez que los españoles ocuparon el territorio andino, después de la invasión de 1532, los nombres aymaras también sufrieron modificaciones. En este marco, el sistema nominativo precolonial se modificó y la designación del nombre será complementada con la imposición de los apellidos. Así, los nombres o seudónimos precoloniales se convirtieron en apellidos en el periodo colonial, mediante la política del Tercer Concilio Limense (1582-83), que regulaba la designación de nombres mediante el bautizo católico (Acción II, Capítulo 11, De los nombres de los indios).

Conocemos la insistencia de los concilios limenses para que los bautizados se anoten en el libro de la iglesia, que fueran los curas, más los caciques y alguaciles los que vean si toda la población estaba bautizada y que no se bautice a los viejos que no sabían la doctrina (Primer Concilio Limense de 1551-2). En el Segundo Concilio (1567), se recalca en varios artículos sobre los padrinos y madrinan, especialmente para que ‘no fueran mozuelos’, para no bautizar contra su voluntad a los adultos... pero a los que no dejaran bautizar a sus hijos se los ‘castigue con rigor’. Finalmente, en el Tercer Concilio de 1583 se norma el uso paralelo de nombres femeninos y masculinos. (Medinacelli, 2003: 177).

Es importante destacar el último aspecto, en relación al uso de nombres (apellidos) de transición paralela. De acuerdo a las resoluciones del Concilio, Medinacelli cita lo siguiente:

Para que se eviten los yerros... totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el baptismo cuales se acostumbran entre christianos... Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencien, procurense que los varones procuren los de sus padres, las mugeres los de sus madres. (Medinacelli, 2003: 177).

De esta cita se deduce que se daba inicio a la transición paralela de apellidos, como una innovación colonial.

Pensamos que la transmisión paralela de los apellidos no es andina ni hispana, sino más bien una auténtica creación colonial. Los nombres femeninos y masculinos que formaban parte de dos “universos” paralelos, pasaron a ser los apellidos del período colonial. El concepto de apellido, como lo entendemos hoy, hereditario y privativo no existía en el Perú prehispánico y en España misma se estaba recién consolidando. El Tercer Concilio, entonces, autorizó seguir una descendencia paralela pero con la prohibición expresa de usar los nombres ‘de su gentilidad’. (Medinacelli, 2003: 179).

Siguiendo esta línea de la transmisión paralela de apellidos, es importante mencionar las indagaciones históricas de Xavier Albó, en el archivo parroquial de Mocomoco, para el siglo XVIII. Entre los datos se indicarían que entre las mujeres de mediados del siglo XVIII (1750) aún prevalecía el uso de apellidos de la madre (matrilinealidad), “aun cuando constaran como hijas legítimas de padre conocido” (Albó, 1976: 9). Haciendo un desglose de los datos, Albó detalla lo siguiente: “De 28 mujeres casadas en Mocomoco en 1750, solo 15 llevaban el apellido de su padre. Otras habían adoptado un nuevo apellido, probablemente de su padrino o tutor. Las otras 12 mantenían el apellido de su madre. No hay ningún caso comparable entre los varones casados el mismo año.” (Albó, 1976: 58).

A lo largo de los siglos, esta tendencia iría en decadencia, quizá por la acción de la misma iglesia en favor de los apellidos patrilineales, o quizá, como lo menciona Albó para la década de 1970 (en su estudio sobre las comunidades de Merq'e Achacachi y Ch'ejjekuchu de Omasuyos), debido a que los varones de una comunidad preferirían, en algunos casos, mujeres de otras comunidades, lo que permitiría una dispersión y variedad de apellidos maternos (Albó, 1976: 18-19).

Contemporáneamente, Denise Arnold (1998) menciona que varios estudios etnográficos demuestran que aún existen prácticas de descendencia paralela, en “líneas sexuadas paralelas”, relacionadas con los aspectos nominativos, la transmisión de bienes, animales y propiedad, prácticas que aún perviven en comunidades rurales de Perú y Bolivia (Arnold, 1998: 37). Para ello, cita estudios de Núñez del Prado, Isbell, Wolf y Collins, en Perú, y de Albó y Mamani en Bolivia.

Sin embargo, actualmente no se contempla la persistencia de la transición o transmisión paralela de apellidos, debido quizá al paulatino abandono de esa tradición o, también, por la acción del Estado cuando en 1927 crea las libretas de identidad personal obligatoria para todos los estantes y habitantes de la República, por consiguiente, la cedulación bajo la prevalencia del apellido paterno antes que el materno.

Apellidos aymaras en la actualidad

A lo largo del siglo XIX y XX, incluso en la actualidad, asistimos a una etapa de cambios en la designación de apellidos aymaras, debido a distintas influencias que ponen en encrucijada la pervivencia de los nombres (apellidos) aymaras. Las políticas de la Ley de vinculación (1874) provocaron la venta forzada de comunidades enteras y el sometimiento de los indígenas a la voluntad del patrón quien, para vigilarlos, obligó a que se cambiaran de apellidos. Pero también la necesidad de acceso a la educación permitió que, a lo largo del siglo XX, haya una especie de “compra” de apellidos no aymaras.

Es así que Jorge Luís Coaquira (2014: 14-24), desde el campo lingüístico, identifica siete tipos de modificaciones de los apellidos aymaras en los campos fonológico, semántico y de la traducción:

- Por adición de fonemas castellanos, mismas que tendrían tres formas básicas: prótesis, epéntesis y paragoge. Por ejemplo, en forma de prótesis: “*Usnayo* → *Husnayo*”, “*Achuta* → *Ichuta*”, “*Waychu* → *Huaychu*”; epéntesis: “*Mamani* → *Madani*”, “*Sari* → *Sauliri*”, “*yampa* → *Yanapa*”; paragoge: “*Axlla* → *ajllata*”, “*Yana* → *Yanarico*”, “*Sullca* → *Sullcani*”.
- Por eliminación de fonemas, también en base a tres formas básicas: por eliminación de secuencias básicas: “*Ninaquispe*” fue un apellido aymara compuesto por dos patronímicos, con el pasar del tiempo, no se conoce la causa, se eliminó “*nina*”, la primera parte, y quedó solamente “*Quispe*”; también, “*Jamachi* → *Amachi*”, “*Jalanuqa* → *Alanoca*”; por síncope: “*Sullacani* → *sull(a)cani*”, “*Arkutipa* → *Ar(u)kutipa*”, “*Mit’a* → *Mita*”, “*P’agu* → *Paco*”, “*K’achi* → *Cachi*”, “*K’awna* → *Cauna*”, “*T’it’u* → *Tito*”; por apócope: “*Limachi* → *Lima(chi)*”, “*Tintaya* → *tinta(ya)*”, “*Ninarwa* → *Nina(rwa)*”.
- Por refonemización de sílabas aymaras en castellano, por ejemplo, “q” en “k”, que se convierte en la grafía “c”, “*Paqu* → *Paco*”, “*Qantuta* → *Cantuta*”, “*Kisugala* → *Quisocala*”, “*Sunqu* → *Sonco*”, “*Qullqi* → *Colque*”
- Por reducción de secuencias fonológicas, tal es el caso de “*Tola* → *T’ula*”, “*Khunu* → *Cuno*”, “*Uthurunku* → *Uturunco*”.
- Por diptongación. “Los apellidos como *Payllu*, *Mayta*’ son patronímicos antecedi-dos por una vocal y pospuestos por un consonante, pero esta situación implica que el /y/ se vuelva vocal /i/, quedando como *Paillo*, *Maita*.” (Coaquira, 2014: 24)
- Mantención semántica. Esta forma sería una pervivencia de los apellidos aymaras actuales, aunque sin conocerse mucho sobre su semántica inicial.
- Por traducción literal. En esta forma radicaría la gran mayoría de los apellidos ay-maras que, por diferentes factores, encuentran alguna forma de traducción literal, por ejemplo: “*Panqara*, *Paxsi*, *K’achita*, *Janq’u*, *Qullqi*” por “Flores, Luna, Hermosa, Blanco y Plata”; pero también existiría una traducción libre o aproximada, así *Wila*, *Ch’uqi*, *Sariri*, *Mamani*, derivaron en “Velasco o Velásquez”, “Chuquimia”, “Camino”, “Aguilar” o “Alcón”.

Las relaciones sociales en los nombres y apellidos aymaras

De acuerdo con Manuel Herrera (2000), toda relación social se sitúa en el ámbito de la realidad inmaterial de lo interhumano, aquello que está presente entre los sujetos agentes de una colectividad. “Como tal, constituye su orientarse y obrar recíproco, distinguiéndose de lo que está en los singulares actores –individuales o colectivos– considerados como polos o términos de la relación” (Herrera, 2000: 38). En este entendido, desde el “paradigma de redes”, lo que plantea es una “pragmática relacional” en el que toda relación social, a partir de una nueva sociología, considere que:

- a. No existen sujetos y objetos *aislados*, sino complejas tramas relacionales en las que sujetos y objetos se definen relacionalmente, auto y poiéticamente [acción productora, creadora]. Esto no significa de manera relativista, como si todo fuese

modificable a placer o según el caso; el problema de la relatividad se resuelve especificando las relaciones entre los diversos sistemas de referencia (...)

- b. Cuando se interviene en un sujeto u objeto *se debe actuar en la trama relacional* en que se contempla que está insertado, es decir, considerando otros sujetos y objetos del entorno y los “efectos de red” que las acciones pueden implicar.
- c. Siempre se debe ser consciente de que existe una *relacionalidad entre quien observa y quien es observado, entre quien actúa y sobre quien se actúa*. Dicha relacionalidad posee una connotación de círculo hermenéutico, pero no indeterminado *ad infinitum*. (Herrera, 2000: 70).

Todo lo anterior permite comprender que, desde un nuevo paradigma sociológico, toda sociedad está al interior de un sistema de redes individuales, podríamos decir en una relacionalidad social, pero no solamente entre individuos, sino también entre los seres de la naturaleza. En este mismo sentido, de acuerdo con Josef Estermann (2006), existen cinco principios de la racionalidad andina (lógica) que definen la forma de comprender la realidad, pero también el ámbito social, entre ellos los nombres o apellidos, a saber: relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad.

Respecto a la relacionalidad, Estermann manifiesta lo siguiente:

Ya he destacado la relacionalidad del todo como el rasgo fundamental (arjé) de la racionalidad andina. Esta característica se expresa en el ‘principio de relacionalidad’ o el ‘principio holístico’. Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. Como ya dije, la entidad básica no es el ‘ente’ sustancial, sino la relación; por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionan en un segundo momento y llegan a formar un ‘todo integral’ (holon), una red de interrelaciones y conexiones. Al contrario: recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como ‘entes’ (Estermann, 2006: 126).

A partir de esta cita, se puede comprender que el principio de la relacionalidad andina inter-conecta todos los elementos de la realidad, ya sea material o social, naturaleza e individuo en un solo sentido de entendimiento. Estermann menciona que es una estructura relacional primordial, axiológica y vivencial, y sobre ella se desplegaría la realidad y los entes (acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad), por tanto, no existirían entes desvinculados; en otras palabras, la entidad de la realidad social no se entendería sin la relación con los demás partícipes. Como veremos más adelante, los apellidos aymaras están permeados de este principio relacional.

Por otra parte, la correspondencia implicaría, de manera general, que los distintos aspectos, regiones o ámbitos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa. Según Estermann, correspondencia no es lo mismo que “connaturalidad” o “equivalencia”, ni “identidad” o “mediación”. “Correspondencia’ (con + respondere) etimológicamente implica una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos ‘campos’ de la ‘realidad’.” (Estermann, 2006: 136). Es decir, la correspondencia se da en un sentido mutuo, bidireccional. Por ejemplo, los ritos de la *waxt'a* (ofrenda), que realizan los sabios aymara (*yatiri*), serían el medio para resguardar el equilibrio en la correspondencia del ser humano y la madre tierra.

El principio de complementariedad es la concretización de los principios de relacionabilidad y correspondencia: “Ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’, sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ (con + plenus) es el elemento que recién ‘hace pleno’ o ‘completo’ al elemento correspondiente.” (Estermann, 2006: 139). Así presentado, la complementariedad enfatiza la inclusión de opuestos complementarios en un ente completo e integral, que no es indivisible. Así planteado: “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino para el *runaljaqi* no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral.” (Estermann, 2006: 142).

Por su lado, el principio de reciprocidad expresaría, en un nivel pragmático y ético, el principio de correspondencia. De tal manera que a cada acto le correspondería como contribución complementaria un acto recíproco. “Este principio no solo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino.” (Estermann, 2006: 145). Estos últimos elementos, bajo el principio de relacionalidad, permiten comprender la interacción complementaria entre el hombre y el universo, el equilibrio cósmico a todo nivel, metáfora muy importante en la realidad andina, por ejemplo, para comprender el *ayni* y las formas de trabajo colectivo.

En la obra *Introducción al pensamiento filosófico* (2011) del mismo autor, añade un principio más a los cuatro anteriormente mencionados: el de la ciclicidad, concepción holística y relacional inherente a la temporalidad andina. Como el mismo Estermann indica: “La ciclicidad andina no es individual ni personal, sino esencialmente colectiva y cósmica. El ‘ciclo vital’ de un ser humano individual se relaciona a los ciclos ‘históricos’ y cósmicos mucho mayores de los que forma parte y los que están presentes en cada ciclo vital personal.” (Estermann, 2011, t. I: 295).

La ciclicidad permite comprender una temporalidad continua entre pasado, presente y futuro, por ejemplo, en los rituales donde se hace una reminiscencia de acontecimientos que pasaron pero que están presente en ese acto de evocación, por tanto, no serían anulados, más bien serían copresenciales en un determinado estar u horizonte temporal.

A partir de la caracterización de estos cinco principios de la lógica y racionalidad andina, se puede entender que las relaciones sociales aymaras están interrelacionados e interconectados, en un sentido holístico. Precisamente es eso lo que los apellidos aymaras expresan cuando se hace un análisis etimológico y semántico: los apellidos aymaras, no pueden comprenderse únicamente de manera aislada, sino en permanente relación a los demás elementos del *ayllu*. En este sentido, para poder explicar la pervivencia de los apellidos aymaras y su semántica, especialmente aquella referida a las relaciones sociales, presentaremos un cuadro que explica los significados de los apellidos más conocidos y la definición que los distintos investigadores les atribuyen. Sobre esta base interpretamos las cualidades de los apellidos aymaras, haciendo énfasis a una característica particular relacionada a los principios de la lógica andina, más no así anulando el sentido holístico.

Tipología de nombres o apellidos aymaras referido a las relaciones sociales

Apellidos aymaras actuales	Apellidos aymaras, según norma D.S. 20227	Manuel De Lucca (en base a Bertonio, Murúa y otras fuentes)	Gustavo Soliz en Registro Nacional de Identificación y Estado Civil – RENIEC	Félix Layme	Explicación
Acarapi	<i>Aqarapi</i>	Anuncio de prosperidad. // Hombre favorecido por la suerte.	Campo cubierto con nieve, granizo o flores; campo completamente florido.	Los copos de la nieve. // Escarcha, llovizna o poca nevada de la noche anterior congelada en la mañana.	Para las culturas andinas, la nieve es señal de buen augurio, pues trae un nuevo ciclo, por tanto, Acarapi designaría a la persona con buen augurio de futuro, por tanto, expresaría ciclicidad.
Aduviri	<i>Aruwiri</i>	Poeta, compositor de canciones.	Poeta, compositor, productor de arte literario. Derivado de Aru: palabra.		Aduviri sería alguien que siembra (<i>wiri</i>) la palabra, por tanto, aplicable a compositores o líderes. Expresaría evocaciones, en sentido ético y de complementariedad.
Ali	<i>Ali</i>	Erguido, altivo. // El que se acomoda con facilidad a las circunstancias.	Altivo	Planta, nombre genérico de todo lo que vive adherido al suelo por medio de raíces	Ali designaría a la persona con una condición de liderazgo y preparado para la conducción como autoridad. Expresaría la relacionalidad cósmica.

Amaro	<i>Amaru</i>	Duro, fuerte, incorruptible.	Duro, tenaz. Dios serpiente.	Tierra seca y dura. Duro y fuerte.	Alude a la serpiente en lengua quechua, <i>Katari</i> en aymara. Lo duro hace referencia al carácter y la cualidad de resistencia. Pero también expresa la ciclicidad pasado presente.
Ancalle	<i>Ankalli</i>	Ligero, rápido en el andar.	Ligero de pies, rauda, rápido en andar.		Persona con capacidad para emprender exitosamente las tareas que se le designan. Enunciaría la correspondencia y complementariedad en el ayllu.
Anco	<i>Anku</i>	Indomable, que no se acomoda fácilmente al dictamen de otros.	Refractario, rebelde, fuerte, resistente.	Tendón. cordón de fibras que une los músculos a los huesos. //Flexible. // Nervio.	Rebelde y poco sumiso. Persona que muestra dignidad, desafiante ante los adversarios, pero no por goce, sino por justicia, por tanto, busca correspondencia.
Aruni	<i>Aruni</i>	El dueño de la palabra, el representante.	Elocuente, Aruni procede de <i>aru</i> , que significa discurso, el acto de hablar, y el sufijo –ni que marca al posesionario. Un Aruni, es un parlero, un hablador, un orador; una persona dotada para el discurso.	Facundo. Fácil y afluente en el hablar.	Bajo esta comprensión, se desprende la fundamental tarea de la persona como comunicador, político, líder, orador; buscaría la relación y complementariedad en las relaciones sociales de la cultura aymara.
Aruni	<i>Aruni</i>	El dueño de la palabra, el representante.	Elocuente, Aruni procede de aru, que significa discurso, el acto de hablar, y el sufijo –ni que marca al posesionario. Un Aruni, es un parlero, un hablador, un orador; una persona dotada para el discurso.	Facundo. Fácil y afluente en el hablar.	Bajo esta comprensión, se desprende la fundamental tarea de la persona como comunicador, político, líder, orador; buscaría la relación y complementariedad en las relaciones sociales de la cultura aymara.

Condori	<i>Kunturi</i>	Representante de los dioses. // Enviado de los espíritus ancestrales. // El que difícilmente se confía en otros.	El apellido Condori es un quechuismo aymarizado. Como se sabe, el aymara no permite palabras que terminan en consonante. Al prestarse una con dichas características, se le añade una vocal al final. De este modo, la palabra kuntur, cóndor, el mayor buitre andino, fue ligeramente modificada con una vocal final, y luego sufrió el ajuste fonológico al español.	Cóndor. Ave rapaz diurna, la más grande de todas. <i>Mallku.</i>	El apellido Condori hace referencia a un ave considerada sagrada en el mundo andino; por tanto, está ligada a una divinidad suprema presente en muchos mitos. Como tal, es un indicador de liderazgo que buscaría relacionalidad.
Choque	<i>Chuqi</i>	Lanza o alabarda. // Duro, indestructible. // Unificador, el que une.	Oro, cosa de gran valor. Persona de gran valor; deseada por todos, buscada y reconocida por su resplandor y su calidad humana.	Oro.	En la cosmovisión Inka, el oro está relacionado a la divinidad solar, por tanto, es un elemento sagrado, por ende, apreciado. La cualidad del oro permite caracterizar a las personas con rasgos sobresalientes.
Catari	<i>Katari</i>	Hombre de personalidad dominante.	El dios serpiente; la serpiente mitológica. Fuerte, resistente, anuncio de gloria y poder. En la cultura aymara milenarista, el héroe Tupaq Katari.	Crótalo, cascabel. Apellido de líderes aymaras.	Relacionado a la divinidad mitológica que también es señal de renovación, ciclicidad y cambio.
Laura	<i>Lawra</i>	Derecho, recto, erguido. // Hombre de gran influencia.	Cosa recta, erguida, derecha, verticalmente bien puesta.	Pescadillo que se desplaza con prisa.	Persona justa, alineada con el derecho y los juicios correctos. Buscaría la complementariedad.

Mamani	<i>Mamani</i>	Gavilán, halcón. // Distrito, región. // Mojón, hito entre dos heredades. // El creador. // El primero en todo. // Distrito, gran división territorial. // Cosa excepcional.	Mamani y Huamani, que proceden del quechua <i>waman</i> , y <i>maman</i> , alomorfos del nombre del halcón.	Halcón. Género de aves rapaces.	Este nombre también es totémico. Mamani es de menor envergadura que el cóndor, por tanto, ocupa un rango menor, sin embargo, cualitativamente es una persona visionaria.
Marca	<i>Marka</i>	Pueblo, país, nación. // De gran prestigio, conocido por todos.		Pueblo, ciudad. Nación, comunidad humana, establecida en un mismo territorio, unida por lazos históricos, lingüísticos, religiosos, económicos en mayor o menor grado.	Se refiere a una denominación de pueblo, probablemente a una forma de gobierno. La <i>marka</i> es un espacio donde confluyen y participan distintos ayllus circundantes, por tanto, implica un centro, <i>taypi</i> , en el que pueden manifestarse los principios de la racionalidad andina.
Mita	<i>Mit'a</i>	Persistente, tenaz. // El que se renueva constantemente.		Época de la cosecha de coca. Turno de trabajo. Servicio de turno.	Hace referencia a la renovación, por tanto, la ciclicidad. Como sistema de trabajo fue aprovechado por los españoles para explotar sistemáticamente a los indígenas en las minas de plata, obrajes, haciendas y otros.
Mollo	<i>Mullu</i>	Talismán de la buena suerte. // Persona cuya presencia trae buena suerte.	Talismán hecho de conchas marinas. Buena suerte.	Ídolo diminuto de una especie de piedra fina y blanca que se denomina <i>titi mullu</i> . // Piedras rojas que antiguamente se empleaban para ser collares.	Persona que da la buena suerte; bienhechora, ayuda en momentos de dificultad. Manifestaría la cualidad de correspondencia en el ayllu.

Nina	<i>Nina</i>	Inquieto, vivaz.	Fuego, fogata. metafóricamente, algo vivaz y difícil de asir.	Fuego. // Lumbre. Cualquier combustible encendido.	Símbolo de la eternidad. El fuego es tomado como la fuerza que calienta y regenera. Persona que ilumina y protege a la comunidad.
Paucara	<i>Pawqara</i>	Fruto excelente e incomparable. // Excelente, divino, cosa de los dioses.	Páucar, oro-péndola, ave de color negro y amarillo. Sus plumas eran muy apreciadas como ornamento.	Clavel, planta cuyas flores de hermosos colores son muy apreciadas.	Relacionado con alguna cualidad divina, por tanto, algo aproximado entre lo humano, naturaleza y lo divino.
Quispe	<i>Qhispi</i>	Cristal, espejo. // Cosa resplandeciente. // El que siempre sobresale entre los demás. // El que trabaja con interés. // El hombre a quien los poderosos piden ayuda.	Cuarzo, cristal de roca, objeto transparente, espejo. En la literatura catequística colonial, significa perdón divino. Metafóricamente, luz, luminosidad.	Diamante. Cristal. Vidrio incoloro. Cuerpo sólido, transparente y frágil.	Se refiere al liderazgo, con una visión sobresaliente y transparente que buscaría la relacionalidad y reciprocidad.
Yupanqui	<i>Yupanki</i>	El que sirve de ejemplo y guía.	Rey, noble, poderoso digno de recuerdo (nombre de origen <i>pukina</i>). Noble, aristócrata.		Para muchos autores está relacionado con un apellido de nobleza, por lo tanto, tendría un prestigio social por su influencia moral.

Conclusión

El artículo indagó en los significados de los nombres y apellidos aymaras, desde un punto de vista histórico y lingüístico, pero también social. Se realizó un análisis de las características de la lengua aymara, considerada como lengua sufijante y aglutinante, y cómo ella permitió la construcción de nombres a lo largo de los periodos históricos de la precolonia, colonia y república. En la precolonia, los actuales apellidos aymaras fueron nombres socialmente aceptados bajo una significación holística, que puede comprenderse bajo los principios de la racionalidad andina planteado por Josef Estermann.

Los nombres precoloniales pasarán a convertirse en apellidos mediante resoluciones del Tercer Concilio Limense de 1584, bajo el esquema del sistema nominativo español, con la particularidad de la transición paralela de apellidos (patronímicos y matronímicos).

Posteriormente, se analizaron los distintos tipos de modificaciones de los actuales apellidos aymaras, muchos de los cuales perdieron la semántica y grafía inicial.

Como desarrollo mismo del trabajo, se elaboró una tipología de los apellidos aymaras, construido en base a estudios de Manuel De Lucca (en base a Bertonio, Murúa y otras fuentes), Gustavo Soliz, quién investigó para la publicación del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil – RENIEC del Perú, y Félix Layme. Estas fuentes permitieron desarrollar la caracterización de las relaciones sociales aymaras a partir de la semántica de los apellidos aymaras. En tal sentido, a partir del cuadro elaborado, se puede colegir que existe un equilibrio de apellidos referentes a las relaciones sociales, pero también a las relaciones naturaleza-humano-divino. Es decir, los apellidos tienen que ver tanto con aspectos de la vida en sociedad, como con el respeto a las divinidades y a la naturaleza.

Las principales características de los apellidos tienen que ver con aspectos de liderazgo a partir del manejo de la palabra, principalmente aquellas ligadas a la raíz *aru* (Aruni, Aduviri, Aruquipa y otros), que dan la connotación de ser gran comunicador; también, aquellas ligadas al cambio y a la renovación (*Amaru*, *Katari* y otros), el buen augurio (*Acarapi*), el ser emprendedor o poseer dignidad. Pero también están aquellos apellidos ligados a los espíritus ancestrales, divinidad solar, divinidad mitológica, así como el de equiparar su carácter al de las cualidades divinas: resplandor, sobresaliente o nobleza.

De esto se desprende que la construcción de los nombres-apellidos aymaras, reflejan una concepción de la lógica relacional entre lo humano-divino-naturaleza: relacionalidad del todo (sentido ontológico de las relaciones sociales aymaras). A partir de lo anterior, se pueden entrever los principios de la racionalidad andina planteados por Josef Estermann. Así la relacionalidad, complementariedad, armonía, equilibrio, regulación, reciprocidad, respeto, comunidad, responsabilidad, criador, cuidador y servir al otro, son conceptos y categorías vitales, que manifiestan la comprensión de un horizonte de sentido del mundo a partir de lo aymara y lo andino. Estos conceptos, ligados a la naturaleza, al ser humano y al cosmos, en una concepción holística del hombre y el universo, explican la naturaleza de la convivencia aymara, regidos por los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad. En esto precisamente consistiría el sentido de los nombres y apellidos aymaras, que recalcan en principios ético morales manifestados en el *ayllu*.

Bibliografía

- ALBÓ, Javier y Mauricio MAMANI.
1976. *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. CIPCA. La Paz.
- APAZA, Ignacio.
2010. *Aspectos generales de la gramática aymara*. IEB. La Paz.
- ARNOLD, Denise (Comp.)
1998. *Gente de Carne y Hueso: Tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE e ILCA.

- ARRIAGA, Josep de.
1621. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Lima: Gerónimo de Contreras (impresor).
- BERTONIO, Ludovico.
1879 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Julio Platzmann (Editor). Leipzig.
- BUSTOS ARGANARAZ, Prudencio.
2014. Orígenes de los apellidos hispanoamericanos. www.ramhg.es/index.php/boletin/anales (15 de junio de 2021)
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo y Juan CARVAJAL.
2009. Aimara. En *Lenguas de Bolivia. Tomo I: Ámbito andino* (editado por Mily Crevels y Pieter Muysken): 169-213. Embajada del Reino de los Países Bajos en La Paz/MUSEF/PIEB. La Paz, Bolivia.
- COAQUIRA, Jorge Luis.
2014. Apellidos aymaras desde el enfoque lingüístico. <http://aymarajorgeluis77.blogspot.com/2014/08/apellidos-aymaras-desde-el-enfoque.html> (10 de agosto de 2021)
- CIEZA DE LEÓN, Pedro.
2005 [1545]. *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Ayacucho. Caracas, Venezuela.
- DE LUCCA, Manuel.
1983. *Diccionario Aymara-Castellano. Castellano-Aymara*. CALA. La Paz, Bolivia.
- ESTERMANN, Josef.
2006. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT. La Paz, Bolivia.
2011. *Compendio de la Filosofía Occidental en Perspectiva Intercultural*. 5 tomos. ISEAT. La Paz, Bolivia.
- GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ.
1998. *Los nombres de Chuquiago. Toponimias, antroponimias, hidronimias de la ciudad de La Paz*. Casa de la Cultura. La Paz, Bolivia.
- HEGGARTY, Paul.
(s.a.). Orígenes y Diversidad del Aimara ¿Cómo y por qué es el aimara diferente en diferentes regiones? www.quechua.org.uk/Sp/Sounds/Home/HomeAymaraAbout.htm (10 de agosto de 2021)
- HERRERA, Manuel.
2000. La relación social como categoría de las ciencias sociales. En *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 90: 37-77. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, España.
- JULIEN, Catherine.
2000. El otro sentido de la palabra aymara durante el incanato. En *XIII Reunión Anual de Etnología 1999*. MUSEF. La Paz, Bolivia.
- LAYME PAIRUMANI, Félix.
2004. *Diccionario bilingüe aymara castellano*. CEA. La Paz, Bolivia.
- LAYME PAIRUMANI, Félix.
1992. El idioma aymara. En: *La cosmovisión aymara*. Hans van den Berg, et al. (compilador). La Paz, Bolivia.

MEDINACELLI, Ximena.

2003. ¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. *Sacaca, siglo XVII*. IFEA – IEB. La Paz, Bolivia.

SOLIZ, Gustavo.

2012. *Introducción a un tesoro de nombres quechuas en Apurímac*. RENIEC, ONLUS, Terra Nuova. Lima, Perú.

VAN DEN BERG, Hans & SCHIFFERS, Norbert (comps.)

1993. *La cosmovisión aymara*. HISBOL - UCB. La Paz, Bolivia.

EL CUERPO EN LA COSMOVISIÓN ANDINA. POÉTICA, TEATRALIDAD Y DESCOLONIZACIÓN

Ramiro Mendoza Quisbert¹

Resumen

El presente trabajo de investigación busca entender el concepto del cuerpo, desde la revisión documental producida acerca de la Cosmovisión Andina y, de esta manera, plantear las nociones que circundan al entendimiento del cuerpo para el ser humano andino. La hipótesis planteada señala que la noción de cuerpo en el mundo andino trasciende el entendimiento racional de Occidente sobre el mismo. Solo reconociendo una fenomenología andina es que podemos involucrarnos en cómo el cuerpo construye sus relaciones con el entorno para su autoconsciencia, y de ahí, derivar en un sistema de representación a través del lenguaje. Con todo ello, se evidencia que existe una función poética en la construcción del concepto cuerpo, similar a la naturaleza y al cosmos, otorgando una visión estética, y a la vez ética, sobre su representación en manifestaciones culturales, propias de su teatralidad. Finalmente, este bagaje teórico no solo es una descripción conceptual o antropológica, sino una búsqueda continua de identidad andina y descolonización del cuerpo para volver a la Madre Tierra, la Pachamama.

Palabras clave: cosmovisión andina; cuerpo; poética; teatralidad; descolonización.

Introducción

El ser humano construye la realidad según su cosmovisión (Zenteno, 2009), condicionando la forma de actuar ante el mundo. “El individuo actúa simbólicamente sobre el mundo que lo rodea. Busca su unidad como sujeto componiendo signos en los que busca producir su identidad y su reconocimiento social” (Le Breton, 2002: 172). De esta manera, el ser humano se narra a sí mismo para reconocerse a través del lenguaje y así configurar todos los aspectos, nociones y relaciones de la vida y del cuerpo.

El pensamiento occidental ha creado sobre los cuerpos la metáfora de la máquina, es decir cuerpos desvinculados de las capacidades corporales en el entorno natural. Hoy es un cuerpo individualizado, narcisista y mercantilizado. Las narraciones de Occidente sobre el cuerpo, también han catalogado al cuerpo del “indio”, como un cuerpo sin alma, un animal-máquina (Le Breton, 2002:75), negado de cualquier sensibilidad.

1 Estudió la Carrera de Comunicación Social. Es licenciado en Ciencia Política y Gestión Pública de la Universidad Mayor de San Andrés. Realizó cursos de especialización en Comunicación Política, Gestión Cultural y Cultura de Paz. Ha trabajado como locutor radial y periodista en medios de comunicación de La Paz. Es tallerista de teatro, y director del proyecto “Teatro para el Buen Vivir”. Correo: ramiro.md10@gmail.com

Si bien no existe una traducción literal del concepto cuerpo en el mundo andino, tal y como lo entendemos en la racionalidad occidental (Sánchez, 1992), los conceptos *janchi* en aymara, y *uku* en quechua, han sido utilizados para referirse al mismo en la búsqueda de compactar el lenguaje a su asimilación occidental. “Hasta que llegó el castellano, ¿cuál habría sido el nombre de cuerpo?, posiblemente no se necesitaría llamar cuerpo a nuestro cuerpo, pero ahora sí” (Mujica, 2019: 20).

Mujica entiende que el concepto *uku*, el cual también significa “interior”, usado para referirse al cuerpo, solo puede ser entendido en los usos gramaticales del quechua a través del entrelazado de sufijos que denotan su convivir con el sistema de vida. El concepto cuerpo en dualidad con el alma y la mente, como se conoce en Occidente, no existe en el mundo andino, ya que no se puede entender un cuerpo fragmentado, sino:

el cuerpo (*uqbuntin*) es solo todas y aquellas partes que forman un mismo interior... no conceptualizan las facultades interiores para las emociones y pensamientos como si fueran distintas de los órganos del cuerpo. Más bien, se refieren a sus cuerpos como dentro o interior (*uqbu*). El cuerpo incluye al yo interior, y las experiencias no son percibidas dualmente como aquellas de la mente y aquellas del cuerpo (Bastien, 1996: 80).

Lo mismo sucede en la noción de persona, *runa* en quechua y *jaqi* en aymara, ya que “se lo toma y se lo ve como la unidad indivisible entre el *ajayu* y su *janchi* o su *janchi* y su *ajayu*” (Quispe, 2008: 13). Entender la noción de cuerpo en los Andes requiere entonces una visión multidimensional y multidisciplinaria de la antropología, para develar la trama corporal en la cosmovisión del humano andino, “pues este se me presenta como *illa* (símbolo-signo) de lo que es la vida en el mundo andino” (Mujica, 2019: 17).

Las corporalidades poéticas en la cosmovisión andina

El fenómeno de conocer algo no es solo un acto del pensamiento, sino que es un fenómeno biológico del cuerpo, con lo cual se encarna la realidad natural bajo las condiciones del entorno:

Esto es, que el surgimiento de la autoconciencia en el lenguaje humano surge mediante la comunicación de “representación” del mundo, que los organismos humanos adquieren mediante mecanismos seleccionados (de cogniciones del propio mundo) a lo largo de la filogenia de la especie, y que la ontogenia individual “adopta” (dentro del límite posible) a su propia sobrevivencia. (Maturana y Varela, 2003: XIV-XV).

El cuerpo es la representación continua del mundo y sus formas de vida, las que el hombre calca sobre su corporalidad. La relación cuerpo-mundo es unitaria.

Tal pensamiento, surge igualmente desde la cosmovisión andina, donde “el sistema de pensamiento andino expresa una ontología andina del cuerpo en la que el ser humano y sus

categorías fundamentales se definen de manera similar a la naturaleza” (Díaz, 2016: 153); y a diferencia del pensamiento occidental, en el mundo andino “la realidad nos conoce en ella, y nosotros conocemos a la realidad en nosotros; tanto sujeto como objeto poseen intelectualidad” (Estermann, 2006: 135).

En los estudios sobre cosmovisión andina, se ha llegado a entender al cuerpo en la misma relacionalidad unitaria, sobre el entendimiento metafórico de un símil a la naturaleza, entre ellas: la metáfora cuerpo montaña (Bastien, 1996), la metáfora biológica (Silverman, 1994), la metáfora cuerpo vegetal (Díaz, 2016), entre otras; las cuales no pueden ser completamente entendidas de manera separada, sino como un todo integrado de esas metáforas que contemplen una función poética (Jakobson, 1984) del lenguaje.

Son estas corporalidades poéticas las que nos acercan a la visión estética, y también ética, del cuerpo en la cosmovisión andina. Con todo esto, el lenguaje organiza en el cuerpo su universo, estas expresiones similares en su substancia, no son solo metáforas, sino un principio de identidad.

Cuerpo cosmogónico

Entre todos los seres vivos se teje la vida, el cuerpo humano no es repositorio de una individualidad, sino que es indiscernible ante al mundo. Cuerpo y cosmos no tienen frontera, “en las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza.” (Le Breton, 2002: 8).

Todas las formas de vida provienen de la misma fuente. El ser humano andino “percibe la creación de una persona, de una planta, o de un animal como esencialmente similares” (Silverman, 1994: 80). El ser humano no es un sujeto aparte de la naturaleza, sino que es parte de ella. El entendimiento del “universo como casa” (Estermann, 2006), de donde todos provenimos y todos habitamos, permite esta correspondencia entre el macro y el microcosmos.

El cuerpo es incorporado al cosmos, y el cosmos es incorporado al cuerpo como una sola unidad orgánica. Esta estrecha relación, genera metabolizaciones múltiples y variadas por factores externos-internos continuos. El cuerpo, al constituirse de la misma materia del universo, es también parte del movimiento cósmico. Una estrecha red de correlaciones con los fenómenos astronómicos, que resuenan en conjunto, entre la carne del mundo y la del hombre.

Este nudo de relaciones conforma un universo sensorial ya “que no somos sino células de un inmenso organismo cósmico, pulsando al unísono con él” (Flores, 2005: 15). De esta manera, el cuerpo es el lugar desde donde el universo se mira a sí mismo. “Los humanos somos pues microcosmos que reflejamos y contenemos el universo” (Flores, 2005: 16).

Ser el cosmos en el cuerpo se materializa a través de sus diferentes ciclos astronómicos y energías. La energía que nos entrelaza es entendida por el concepto *kama* o *kamaq*: “la energía primordial de origen divino que anima y ordena el cosmos, que sustenta la vida y confiere fertilidad y riqueza a la tierra, que sostiene el alma humana (*kamaqin* o *qamasa*) y que eleva el espíritu del sabio iniciado” (Flores, 2005: 16).

Con esta visión holista, “el cuerpo humano se compenetra con la materia del mundo natural y espiritual” (Chamorro, 2019:185), relacionándose entre las fuerzas cósmicas de los mundos andinos (Lozada, 2006), siendo el corazón el centro, *chuyma* en aymara y *sunqu* en quechua, del cual confluyen las energías.

El cosmos, “la tierra y los humanos ya no existen como dicotomías, sino, más bien, como reflexiones infinitas de espejos de diferentes formas. Ya no hay la necesidad de buscar distinciones” (Bastien, 1996: 93). El cuerpo humano constituye un cuerpo dentro de otros cuerpos, regidos por el principio de reciprocidad entre sustracciones y extracciones de energías en cada organismo.

El movimiento constante entre cuerpos hace de la corporalidad humana transanatómica y sin frontera. El cuerpo integrado al campo de fuerzas define la condición de vida de los organismos vivos. Es entonces pertinente hablar de una cosmografía corporal para integrar las corporalidades del universo, estos multiversos corresponden un todo interrelacionado en armonía y equilibrio (Huanacuni, 2010).

Cuerpo montaña

La metáfora de un cuerpo cosmogónico nos hace conscientes de la *Pachakama*, la fuerza cósmica y la metáfora de un cuerpo montaña que nos sugiere a la *Pachamama*, la fuerza de la Madre Tierra. Entre el organismo humano y la naturaleza representa el *continuum* de una misma corporalidad energética (Bastien, 1996; Sánchez, 1992 y Silverman, 1994).

El mundo y la naturaleza no constituyen un orden jerárquico o de supervivencia, sino un sistema integrado donde todo vive, y todo es recíproco (*ayni*). El cuerpo en comunidad con el todo es un cuerpo completo, que respira con la misma energía de la tierra:

nuestra madre tierra como una sola, está traducido en el *ajayu*, *sarawinaka*, *uñtawinaka*, y está materializándose y traducándose en el *ajayu* y que el *janchi* se materializa en lo que vendría a ser el espacio geográfico, razón por la cual es indivisible, inseparable y sobre todo es tomado como unidad intrínseca (Quispe, 2008: 14).

Entre cuerpo y Madre Tierra no hay frontera, la metáfora del cuerpo montaña alude a un cuerpo humano compartido con la estructura telúrica de la tierra, un cuerpo piedra, cuer-

po roca, un cuerpo territorializado que está íntimamente ligado a los fenómenos naturales y energéticos para la subsistencia del hombre andino.

La montaña y la piedra simbolizan dureza y resistencia, “la montaña es como nosotros, y nosotros somos como ella” (Bastien, 1996: 19). “Los seres humanos y los que protegen los distintos avatares de la vida, ejerciendo diferentes niveles de tutela sobre ella, adoptan una semejanza de naturaleza corpórea, la piedra es su referente orgánico identificativo.” (Fernández, 1998: 265).

Los *apus*, cerros sagrados, se alimentan al igual que el ser humano, acorde a un sistema temporal y ritual, “el sentido temporal de los andinos refleja este ciclo de vida y muerte. El tiempo no es un punto determinado, sino un ciclo entre dos golpes que están siempre circulando dentro de los cuerpos agrícolas, rituales, sociales y corporativos de la montaña” (Bastien, 1996: 89).

Son las fuerzas cósmicas y telúricas las que incitan el movimiento vital de todo ser vivo en la tierra, su *ajayu* es el *ajayu* de la Madre Tierra, cuyo latido puede ser reflejado en las cordilleras como: “Unas brújulas que dicen: “¡sube!” Otras brújulas que dicen: “¡baja!” Porque solo el que entienda el movimiento del paisaje, comprenderá su propio andar.” (Zenteno, 2009: 85).

Cuerpo vegetal

La metáfora del cuerpo vegetal sugiere la integralidad con el ciclo de la vida en la tierra. La vida se origina de una semilla, el cuerpo es un cuerpo plantado, germinado en la tierra, entre los ciclos agrícolas y las estaciones. “En primavera otra vez todos comenzamos a tener mayor vitalidad. Como las flores, nosotros igual florecemos, aunque seamos de noventa años. En invierno, como todo está seca, igual nosotros nos secamos” (Flores, 2005: 88).

También la metáfora vegetal se utiliza como analogía del crecimiento de la vida humana, de ser bebés a ancianos que regresan a la tierra. Esto se expresa en el proceso de siembra: *alinuqa* (comienzo del crecimiento), *puqaraña* (crecimiento), *panqaraña* (floreamiento) y *muk'unraña* (maduración), (Flores, 2005: 74).

La similitud de un cuerpo vegetal y humano reside, de igual forma, en la estructuración del lenguaje. Las lenguas andinas ofrecen correspondencias, “según las cuales el cuerpo humano es otra forma vegetal, en que las plantas, los árboles, los frutos, las semillas y sus procesos generativos se corresponden con la anatomía y reproducción humana” (Díaz, 2016: 157).

Por ejemplo, “(*chuyma*) *Songon*, *songo* o *sonco* corresponde a la voz que designa una entidad corporal que reúne los órganos internos de corazón, entrañas, estomago, así como el juicio, la memoria, y el entendimiento, pero es también la expresión empleada para nombrar el corazón de la madera” (Díaz, 2016:154).

Incluso el proceso de reproducción humana se asimilaría al proceso de reproducción agrícola, de semilla a hijo, porque estas semillas fertilizadas provienen de una misma raíz ancestral. Después del parto, el cuerpo no es separado de sus raíces, sino que el cuerpo funge como memoria. “La calidad cíclica de la hierba y del cabello es aplicada metafóricamente a la cosmología andina, que enseña que la gente se origina en los lagos de las alturas, baja por sus laderas, muere y regresa a las tierras altas donde ‘crece’ de nuevo” (Bastien, 1996: 147).

El cuerpo humano funge como cuerpo vegetal que revive en cada estación, y a la vez, es nutrido por el mismo sistema energético de vida: el sol, el agua, el oxígeno, la tierra y sus alimentos. “Los cuerpos humanos son resultado de lo que se come” (Fernández, 1998: 272). Abonar la tierra es como alimentar nuestro cuerpo, la corporalidad se convierte en nuestro sembradío, desde el cual florecer y recoger sus frutos.

El cuerpo vegetal es un cuerpo planta, un cuerpo semilla, un cuerpo fruto, un cuerpo que carga la metáfora de la naturaleza, un cuerpo-planta ligado a los ciclos de la agricultura, cuyo simbolismo refiere al crecimiento de un cuerpo con raíz, tronco y cima; y que comparte procesos orgánicos vitales. Así, el cuerpo vegetal se alimenta y también es alimento. “El éxito contra la putrefacción que presentan los alimentos ordinarios del altiplano aymara se aplica al propio organismo cuando se trata de evaluar la dureza y resistencia del cuerpo humano ante las amenazas de la enfermedad” (Fernández, 1998: 264).

Cuerpo animal

“El hombre andino ha producido una etnozoología que refleja sus propias concepciones del reino animal. Esta etnozoología constituye un intento de ordenar sus experiencias y concepciones acerca del medio ambiente natural y su fauna; y de validar y legitimar una concepción propia de su realidad” (Grebe, 1984: 335). Esto constituye un modelo de representación a través del cual se refleja la integración entre lo animal y lo humano.

Este marco de entendimiento permite la asimilación de identidad. Se comparan habilidades y destrezas animales como símil al comportamiento humano, por ejemplo “los andinos atribuyen poderes mágicos a los caracoles porque cargan sus casas (conchas) de arriba a abajo de la montaña y viven en la tierra y el agua, que es algo parecido al viaje de los *kallawayas* en la cima y dentro de la montaña” (Bastien, 1996: 144).

Cada ser del reino animal es portador de una sabiduría que refleja el convivir en armonía con todas las formas de vida material y espiritual, es por ello que el hombre andino incorpora la simbología y corporalidad animal para el convivir entre los mundos. Así, la sabiduría animal representa la organización y el vínculo con lo sagrado, como se lo demuestra en la triada: cóndor (*mallku*), puma, y serpiente (*katari*), quienes representan el *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Uku Pacha*. *Mallku* también hace mención a la deidad titular de las montañas, como también a una autoridad en el *ayllu*.

Cuerpo humano

El cuerpo es un eje vertical con tres niveles: cabeza, tronco y miembros a través de los cuales fluyen los fluidos desde el centro hacia las partes y de regreso por movimiento centrípeto y centrífugo. Los fluidos se unen en el *sonco*, un centro de destilación que incluye procesos digestivos, respiratorios, reproductivos y circulatorios, en una espiral interna (traducido de Bastien, 1985: 608 en Chamorro, 2019: 185).

La sangre y la grasa dan poder al cuerpo: la sangre (*yawar*) es el principio de la vida y la grasa (*wira*) es el principio de la energía. Hay varios tipos de sangre: fuerte, débil, asustada, y agotada. Los curanderos *kallawayas* siempre palpan el pulso del enfermo para determinar su tipo de sangre (Bastien, 1996: 82).

La grasa es relacionada con el poder que contiene el cuerpo, producido por sus órganos. Siendo el corazón el más importante: “el corazón es el pensamiento, las intenciones y las emociones. Los *sonqos* pueden ser tristes alegres, y enfermos” (Bastien, 1996: 82) “El exceso de grasas que engorda los cuerpos los hace ‘blandos’ y vulnerables a la enfermedad” (Fernández, 1998: 265).

Los corazones “contienen fuerzas, poderes, potencias o capacidades” (Mujica, 2005: 77). Mujica cataloga las potencias y energías humanas en: *Samay* (respirar), *supay* (energía), *nunalanimu* (poder), cuya estructura existencial y vital se encuentra basada en el *ruray* (hacer) y *tiqtiqy* (pulso vital).

Estas habilidades son propias de la sabiduría del cuerpo, cuyo conocimiento no reside únicamente en el cerebro, sino en todo el cuerpo, todo el cuerpo piensa; “*yachay* es saber... no es una facultad interior que se refleja sobre un mundo externo tal como nosotros lo podríamos concebir, sino que es la habilidad de intuir del corazón de uno que está en el centro más profundo del cuerpo” (Bastien, 1996: 92).

La sabiduría del cuerpo trasciende el yo personal, logrando la corporalidad colectiva, una hermandad intrínseca con todas las formas de vida del universo, y a través de los cuales nos conocemos a nosotros mismos. Solo en la complementariedad de corporalidades es que podemos habitar en armonía entre nosotros mismos, el todo y sus energías.

A esta armonía se la entiende como la construcción de bienestar y salud entre los planos físico, biológico, emocional y espiritual, todas dependen de su convivencia en equilibrio con el entorno, *Pachamama* y cosmos; “la salud se asocia a la manutención del equilibrio de fuerzas y fluidos, mientras que la enfermedad constituye una disrupción que provoca una gradual sequedad del cuerpo” (Chamorro, 2019: 185). La enfermedad es un desequilibrio entre la persona, la tierra, y su entorno.

El cuerpo humano no muere, “para nosotros no hay muerte, simplemente es una transformación, es un viaje a otro lugar” (Flores, 2005: 125), la descendencia de la sabiduría es la que trasciende, y de esa manera se es inmortal. El cuerpo físico es el repositorio del tiempo, el cual se representa en la espalda y la frente (Sánchez, 1992).

El cuerpo carga tiempo, son cuerpos finitos en el ciclo de la vida, que solo pueden vivir en el *akapacha*, “el aquí y ahora de la historia, el espacio-tiempo en el que la sociedad ‘camina’ por su senda, cargando el futuro en sus espaldas (*qhípa*) y mirando el pasado con los ojos (*nayra*)” (Rivera, 2018: 211).

Como podemos observar, la forma de habitar este mundo es el encuentro con el equilibrio y la armonía, expresada en el *Sumaj Kawsay/Suma Qamaña*, o Vivir Bien/Buen Vivir. Este paradigma de vida dependerá de la construcción cultural y pedagógica que se adopte. Mencionamos dos matrices que consideramos pertinentes: los principios del Vivir Bien (Huanacuni, 2010), y el enfoque sustentado en las cuatro dimensiones de la *Chakana: Munaña, Yatiña, Luraña, Atiña*² (en aymara), *Munay, Yachay, Ruway, Atiy* (en quechua):

nuestro *Munay* es nuestro espíritu, nuestras energías; se complementa con nuestra parte material y productiva, nuestro *Ruway*. Nuestro *Yachay* se refiere a nuestro saber a través de la vivencia y experiencia; esta a su vez se complementa con el *Atiy* que es nuestra capacidad organizativa, de acción e interacción (Molina, 2013: 27).

Otra forma de representación del equilibrio es la propuesta basada en la simbología de los cuatro elementos vitales como “cuatro funciones de la conciencia”: a) El fuego se manifiesta a través de la intuición. b) La tierra a través de la sensación. c) El aire a través del pensamiento. d) Y el agua a través de los sentimientos” (Ticona, 2017: 85).

A partir de esta construcción de valores se reconoce a la persona *runaljaqi*, la cual “es una noción que se ha ido re-construyendo histórica y contextualmente como una unidad compleja. Siendo una noción que incluye un conjunto de rasgos (históricos, sociales, culturales, lingüísticos)” (Mujica, 2019: 64).

En el mundo andino solo se aplica el significado de persona a los hombres y mujeres que adquieren madurez, a través de códigos de conducta: la responsabilidad para la comunidad, a través del matrimonio, y las responsabilidades en los cargos asignados en beneficio de la comunidad.

Además, hablar de *runaljaqi*, no conlleva a una distinción entre género o sexo. “El *runa* definido como mujer-varón no limita sus características a dos sexos. En realidad, el *runa* se siente y se sabe mujer-varón y hace las cosas y las tareas como pareja” (Ortiz, 1993 en Mujica, 2019: 66).

2 *Munaña* es amar, *yatiña* es saber, *luraña* es hacer, *atiña* es poder.

Hablar del cuerpo humano, desde la cosmovisión andina, no debe caer en un antropocentrismo, ya que se debe considerar que entender al cuerpo humano nos hace entender a todas las formas de vida, y viceversa. Así como “la Pachamama tiene vida, tiene *ajayu*, *jañayu*, *qamasa*, y *saqapa*.” (Quispe, 2008: 47), tales energías también trascienden al ser humano.

Para recapitular, el cuerpo humano no se entiende indistinto a la corporalidad del cosmos, la Madre Tierra y a toda forma de vida. Solo en la integralidad del todo es que se concibe un cuerpo completo y en armonía. La enfermedad funge como un bio indicador de desequilibrio. *Qama*, *ajayu*, sangre, grasa y sabiduría van más allá del cuerpo físico.

Teatralidad del cuerpo y ritualidad

Los principios de identidad sugeridos por la función poética de las metáforas corporales perduran en tanto se comparten las acciones teatrales y rituales, a través de las cuales se da sentido a la transmisión de valores y relaciones sociales. El cuerpo, en su accionar, se convierte en una fuente de representaciones culturales.

La teatralidad es la forma de expresión del cuerpo en su entorno, representado por signos de imitación, personificación o actuación. Son las teatralidades las manifestaciones materiales que nos permiten entender las construcciones dinámicas y representaciones imaginarias de cada cultura que se compone de discursos corporales narrativos.

“El rito es un medio simbólico que expresa las preconcepciones de una sociedad, pero estas preconcepciones pueden ser manipuladas por el ritualista para beneficiar a los actantes” (Bastien, 1996: 171). El ritual entonces permite una cierta modificación a la sucesión del linaje cultural, donde se complementa lo material y lo espiritual. El rito integra los cuerpos a la tierra y al cosmos. El ritual es una forma de comunicación con la naturaleza y el retorno de lo sagrado a la carne.

Existe una correlación de representar al cuerpo en su entorno de vida, y al entorno en el cuerpo a través de lo ceremonial. “El cuerpo sería un medio de estar en el mundo y, al mismo tiempo, un producto de ese mundo, los movimientos corporales son el vehículo de comunicación, una forma de intercambio pautada por las diferentes culturas.” (Birdwhisterll, 1979 en Martínez, 2012: 49).

El cuerpo, en su teatralidad, es un medio entre el sujeto y el universo, que se encuentra ligado al ciclo ritual de la vida y la muerte, entre la materia y la energía, incorporando lo sagrado a la vida. Es a través del ritual que circula la sangre, la grasa y se permite el flujo de materia y energía a través de las dimensiones de vida.

La mesa ritual se convierte en una representación del cuerpo y el mundo, configurado por todos los ingredientes de la mesa, siendo la referencia de los entes titulares ceremoniales,

y generando así, “un cuerpo ceremonial cosmológico”, donde “el *yatiri* accede, se proyecta al interior del cuerpo del paciente, sin necesidad de abrirlo” (Fernández, 1998).

Igualmente, la traslación corporal de la mesa ritual, se practica en otras animalidades, por ejemplo, “para determinar cómo es el corazón de otra persona, el adivino coloca la boca de un cuy (conejillo de indias) cerca del corazón de la persona para que lea su contenido. El corazón de la persona se transfiere simbólicamente al corazón del cuy” (Bastien, 1996: 82) permitiendo revelar el tipo de corazón de la persona.

Entonces, en el ritual, el sabio se convierte en el cuerpo mediador, “mediante el *amawt'a* habla la voz del Gran Espíritu. Abre su corazón a todos, conversa con todos, transmite la voz de la *Pachamama* y de los *Achachilas*: el *amawt'a* es su mensajero... es el que une el cielo con la tierra” (Flores, 2005: 109). La actuación del *amawt'a* se convierte en cocreadora con las demás fuerzas y entes.

El ritual, organiza al cuerpo y la realidad en el sistema de vida andino. A través de estos actos se enseñan los principios y saberes como unidades culturales, prácticas que unen a los habitantes de los Andes. La teatralidad permite que se conserve en la memoria del individuo y del colectivo, representada por el lenguaje y el acontecimiento, convirtiendo al cuerpo en el unificador de un proceso continuo ancestral hasta el convivir del presente.

El cuerpo en la teatralidad aprende haciendo y conforma su propia visión del mundo como organización social e identidad cultural. Para el hombre andino, el colonialismo ha generado nuevas formas de actuar ante el mundo, es:

en este contexto, en el que se ocultaran aspectos de la práctica religiosa y otros se revelarán en la búsqueda de una senda de memoria, el cuerpo parece ser el continuador natural de una tradición y el soporte donde se superpondrían gestos y movimientos de ambas vertientes de creencias. (Martínez, 2012: 52).

Descolonización del cuerpo

Se entiende al cuerpo como el espacio de resistencia al sometimiento, donde se reafirma la identidad precolonial y se construye la narrativa de un “discurso en acción” a través de la descolonización del cuerpo; “este movimiento del cuerpo en el mundo, cuerpo-mundo, es el que permite autonomía para asumir el deseo y su autoría de ser y estar, que es dada por la voluntad. Voluntad política de cambiar” (Nogales, 2019: 30).

Descolonizar el cuerpo es descolonizar los sentidos, “la descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que funden los sentidos corporales y men-

tales” (Rivera, 2018: 23). Descolonizar es recuperar la memoria, ante el sometimiento de la visión occidental sobre nuestros cuerpos.

La descolonización “no empieza tanto en y con las macro-estructuras económicas y/o políticas sino más bien emerge desde las realidades vivenciales, las de las propias cotidianidades (diarias)” (Saavedra, 2017: 24). Este cambio de paradigma occidental, al horizonte del Vivir Bien (Bautista, 2017) corresponde a un actuar, como modo de vida, hacia el proceso de descolonización y decolonialidad.

La percepción corporal es una acción colectiva, no solo de mí mismo, sino de la otredad en mí. El ser humano solo puede tener vida, estar vivo, cuando está en conexión con el todo. Lejos del sistema de la vida, de la naturaleza, se olvida de sí mismo, se olvida de todos los demás, es un cuerpo descuartizado carente de memoria, manipulable al poder autoritario.

La colonialidad se ha impuesto sobre nuestros cuerpos a través de políticas del cuerpo, aplicadas por la salud pública y por la higiene que promovían prácticas coloniales sobre nuestros cuerpos, pretendiendo imponer un estilo de vida moderno y occidental (Rivera, 2018). El cuerpo individualizado se resiste a ser in-corporado. El mal actuar está relacionado a la enfermedad del corazón y del espíritu, y al desequilibrio de nuestros universos. La colonialidad funge como un estado de enfermedad donde:

el organismo enfermo somatiza un trauma del cuerpo social. Por eso, la terapia comportará de alguna manera una “re-in-corporación” social del enfermo, la cual va desde el reposo en el hogar bajo los cuidados de los familiares, hasta su reubicación en el Universo mágico-mítico de su tradición cultural. (Sánchez, 1992).

Sanar el cuerpo es recuperar el *sunqu* andino, recuperar el *ajayu*, el espíritu y la sabiduría ancestral, este descolonizar el cuerpo se entiende entonces como una búsqueda interna para reencontrarnos con nuestra identidad. El cuerpo andino, ante la colonialidad, es la prueba viviente de que la cultura subsiste en nuestra carne, en medio de la misma convivencia con el mundo occidental y la globalización.

Pensar el cuerpo hoy, desde la cosmovisión andina y la descolonización del cuerpo, es un pensamiento contemporáneo para afrontar las vicisitudes del presente caótico con un paradigma histórico del hombre andino. No es un volver al pasado: es un retomar nuestro futuro. No es solo un discurso de palabra, sino de acción reflejada en las metodologías de descolonización del cuerpo y que, a través del arte y la ritualidad andina, ya son una realidad.

Conclusiones

El cuerpo en la cosmovisión andina es transanatómico, entre la materia y la energía, en constante movimiento y en flujo, reflejado por el mismo dinamismo del universo, la reflexión

de los cuerpos es una organización fractal multidimensional, catalizadora y canalizadora, desde el cual reflejamos y comunicamos al mismo universo, siendo el cuerpo un nodo donde la vida continúa, permitiendo la unificación biológica evolutiva entre el cosmos y los seres vivos.

La concepción de cuerpo para el mundo andino solo puede ser entendida desde una mirada multidimensional y multidisciplinaria, “los andinos conciben a su cuerpo como una gestalt” (Bastien, 1996: 80), varios principios y elementos que pasan a dar forma gracias a la acción de la percepción o la memoria. Que como unidad integrada refleja una *illa*, “símbolo de la vida en el mundo” (Mujica, 2019).

Solo para fines didácticos, proponemos un modelo de representación corporal, donde “el cuerpo humano podría representarse como una composición de círculos concéntricos, segmentados por un doble sistema de ejes: uno horizontal y vertical y otro tangencial.” (Sánchez, 1992), en constante canalización y catalización de fluidos, en un sistema autopoietico, sobre el cual se añaden varios elementos expuestos en la presente investigación, y sobre el cual, pueden circundar las variadas formas multidimensionales de entender el mundo andino.

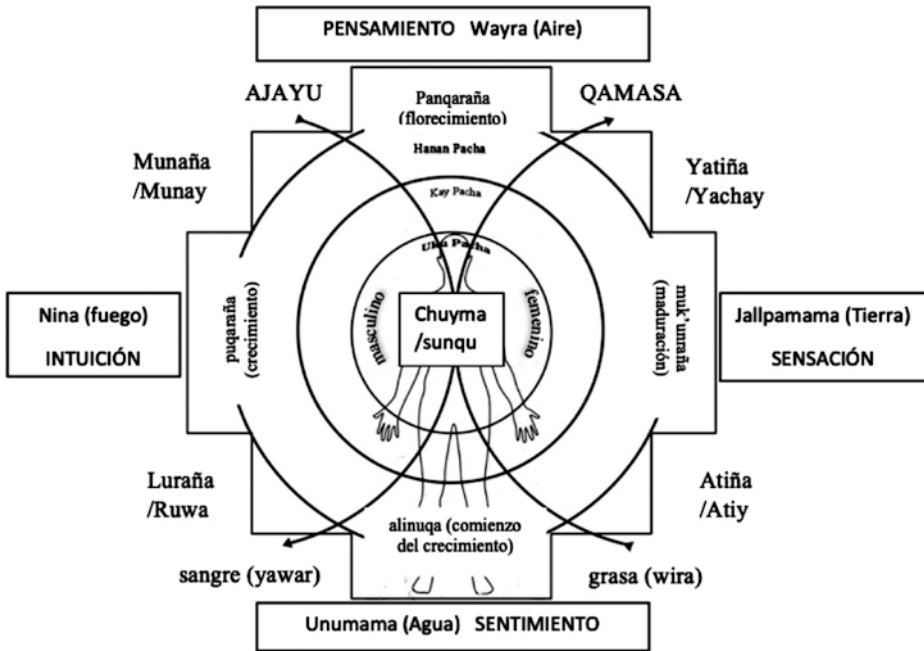


Figura 1

Fuente: Elaboración propia en base a la investigación realizada.

Agradecimientos a mi mamá, a mis abuelos y abuelas.

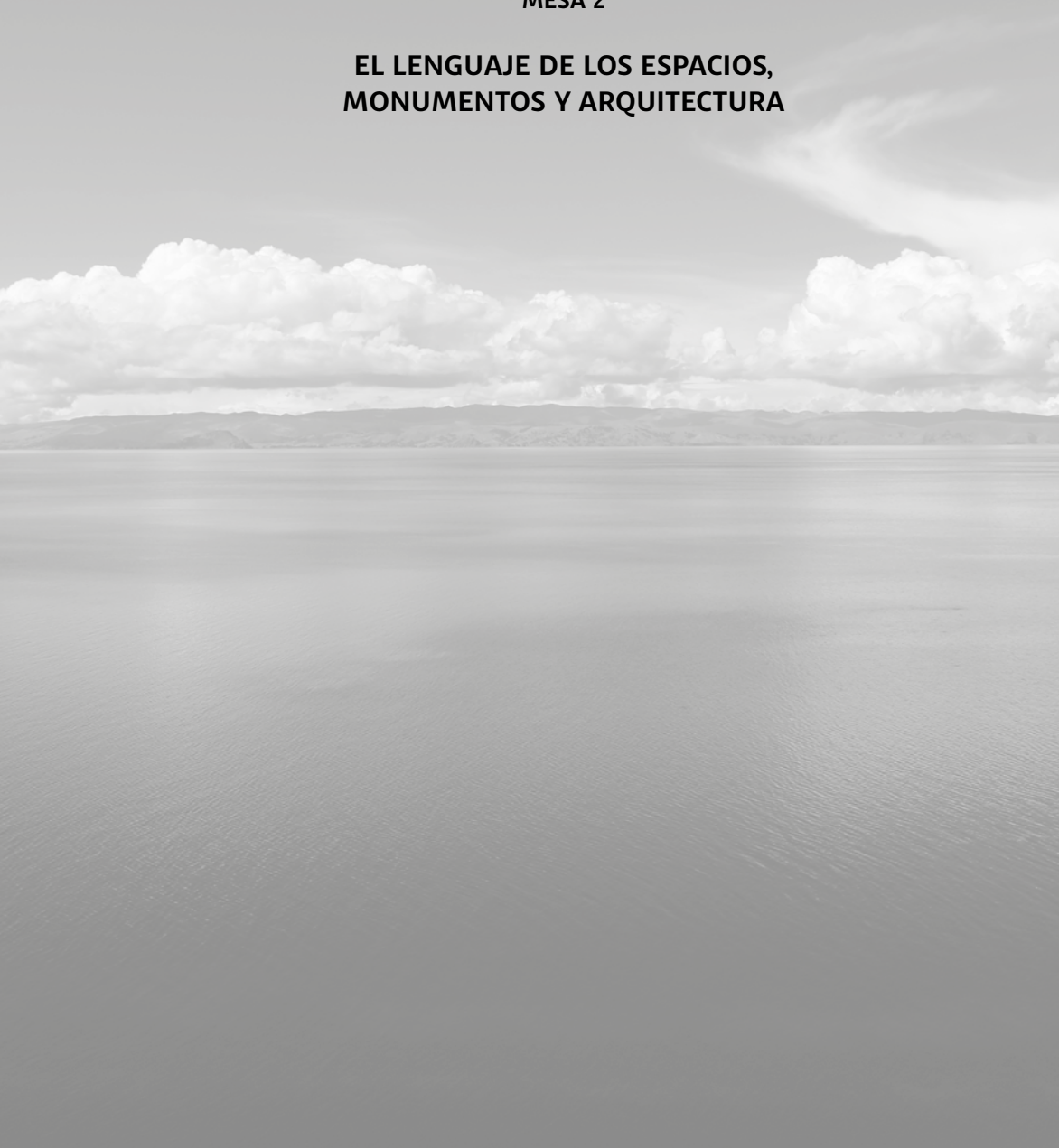
Bibliografía

- BASTIEN, Joseph.
1996. *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- BAUTISTA, Rafael.
2017. *Del Mito del Desarrollo, al Horizonte del Vivir Bien*. Yo soy si Tú eres Ediciones. La Paz, Bolivia.
- CHAMORRO, Andrea.
2019. Bailar con el corazón. Cuerpo y emoción entre los descendientes aymara en Arica (Chile). *Expresiones, Cuerpos y objetos. Reunión Anual de Etnología* (2019): 183-193. MUSEF. La Paz, Bolivia.
- DÍAZ, Carla.
2016. Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales andinas, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Vol. 21, N°2*:153-169, Santiago de Chile.
- ESTERMANN, Josef.
2006. *Filosofía Andina, sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Colección "Teología y Filosofía Andinas" N°1. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT). La Paz, Bolivia.
- FERNÁNDEZ, Gerardo.
1998. Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara: Un boceto de inspiración colonial sobre modelos de identidad en los Andes. *Revista Española de Antropología Americana* 28: 259-281. Servicio de Publicaciones UCM. Madrid, España.
- FLORES, Policarpio.
2005 [1999]. *El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amaw'a de Tiwanaku*, en colaboración de Fernando Montes, Elizabeth Andía y Fernando Huanacuni. Plural Editores, 2da edición revisada. La Paz, Bolivia.
- GREBE, María Ester.
1984. Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños* 7: 335-347. Atacama, Chile.
- GONZALES, Daniel.
2009. *Teatro Originario Boliviano*. Sagitario. La Paz, Bolivia.
- HUANACUNI, Fernando.
2010. *Vivir Bien/Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Instituto Internacional de Integración (III-CAB). La Paz, Bolivia.
- JAKOBSON, Roman.
1984. *Ensayos de lingüística general. Lingüística y poética*: 347-395. Ariel. Barcelona, Madrid.
- Le BRETON, David.
2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Colección Cultura y Sociedad. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.
- LOZADA, Blithz.
2006. *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Maestría en Historias Andinas Y Amazónicas, Postgrado de la Carrera de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. Producciones CIM. La Paz, Bolivia.

- MATURANA, Humberto y Francisco VARELA.
2003. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen, Editorial Universitaria. 1ra edición. Buenos Aires, Argentina.
- MARTÍNEZ, María Delia.
2012. Indagaciones sobre el cuerpo como soporte de teatralidades andinas coloniales. *Diálogo Andino, Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, N°40:47-58. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.
- MOLINA, Florencio.
2013. *Cosmovisión andina*. Latinas Editores Ltda. Oruro, Bolivia.
- MUJICA, Luis.
2019. *Ukunchik: la naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE-PUCP) y Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA). Lima, Perú.
- NOGALES, Iván.
2019. *La Descolonización Del Cuerpo, Arte que se hace abrazo*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional del Bolivia. La Paz, Bolivia.
- QUIJANO, Aníbal.
2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (editado por CLACSO): 777-832. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- QUISPE, Esteban.
2008. *Principios filosóficos de la vivencia cósmica del yatiri aymara*, Universidad Indígena Tawantinsuyu, Carrera de Filosofía y Teología Indígena, La Paz, Bolivia.
- RIVERA, Silvia.
2018. *Sociología de la Imagen. Miradas Ch'ixi desde la historia andina*. Plural Editores. Piedra Rota. La Paz, Bolivia.
- SAAVEDRA, José Luis.
2017. ¿Qué es lo colonial? Reflexiones en torno al devenir de-colonial. *Cuadernos de Cátedra, Estudios coloniales descolonización transdisciplina estrategia critica*. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas-UMSA. La Paz, Bolivia.
- SÁNCHEZ, José.
1992. Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes. En *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud* (editado por A.C. Defossez, D. Fassin y M. Viveros): 61-80. Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA-Universidad Externado, Colombia.
- SILVERMAN, Gail.
1994. La metáfora del cuerpo humano: una nueva hipótesis en relación al significado de la iconografía de los textiles de Q'ero. *Anthropologica* 12(12): 63-86. Lima, Perú.
- TICONA, Grover.
2017. *Valores, espiritualidad y religiones. Nivel primario en el modelo educativo socio comunitario productivo*. Latinas Editores Ltda. Oruro, Bolivia.
- ZENTENO, Hugo.
2009. Acercamiento a la visión cósmica del mundo andino. *Revista Punto Cero*, Año 14, N°18, 1er Semestre: 83-89. Cochabamba, Bolivia.

MESA 2

EL LENGUAJE DE LOS ESPACIOS, MONUMENTOS Y ARQUITECTURA



TECNOLOGÍAS HIDRÁULICAS Y MONUMENTOS SIMBÓLICOS. REFLEXIONES EN TORNO A LA APLICACIÓN DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE EN EL CONTEXTO DEL POTOSÍ COLONIAL

Mirtha R. Gómez Saavedra¹

Resumen

El paisaje socio cultural es parte de un proceso de transformación constante donde las vivencias humanas entran en relación con su entorno a lo largo del tiempo. Los vestigios monumentales resultados de esta relación, están cargados de significancias que van más allá de la concepción decorativa/arquitectónica patrimonial. Este trabajo aborda algunos puntos teóricos de aplicación de la arqueología del paisaje, en el contexto del Potosí colonial de los siglos XVI-XVII, destacando los vestigios monumentales de su complejo industrial minero: los acueductos, cárcamos y lagunas coloniales. Se reflexiona cómo este sistema hidráulico implicó una transformación completa de la topografía y el medio ambiente, impactando en los significados y las formas de vida de la heterogénea sociedad potosina del periodo colonial temprano.

Palabras clave: paisaje; tiempo; arqueología; sistemas hidráulicos; Potosí colonial.

Introducción

En el siglo XVI, en la región del altiplano sur andino, se produjeron profundos cambios y transformaciones de manera consecuyente y paulatina, que iban en la tónica de la expansión de la conquista española. Uno de los cambios más trascendentales de características vertiginosas y aceleradas fue la instauración de asentamientos mineros a los pies de los cerros *huacas* de Porco y Potosí. En medio del altiplano y las estribaciones cordilleranas aconteció uno de los fenómenos socioeconómicos cuya noticia daría la vuelta al mundo, conforme se gestionó y desarrolló en importancia la nueva urbe española establecida, conocida como Potosí o Villa Imperial de Carlos V. El complejo industrial minero se constituiría en uno de los componentes descollantes sobre el que se basaba la razón de ser de la nueva urbe y las formas de vida de los que llegaban en oleadas cada vez mayores en busca de los veneros de plata. Uno de los componentes del complejo fue el sistema hidráulico, el más moderno en instaurarse para la época, ya que las ideas partían de la influencia del floreciente interés en ingeniería e hidráulica que el rey Felipe II impulsaba en la Península Ibérica (Zanetti, 2019).

¹ Graduada de la carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés. Estudios en la carrera de Ingeniería de Medio Ambiente de la Universidad Autónoma Tomás Frías. Investigadora independiente. Miembro del Laboratorio de Tecnologías Aditivas del IIAA. Correo: mirgo.saavedra@gmail.com

Varios y amplios son los trabajos que tocan lo referente al fenómeno potosino y el tema minero desde el ámbito de la historiografía (Presta, 2008; Platt *et al.*, 2010; Platt y Quisbert, 2010; Tovar, 2020; entre muchos otros), y desde la arqueología (Cruz y Absi, 2008; Lecoq *et al.*, 2004; Tereygeol y Castro, 2008; Van Buren y Cohen, 2010). Sin embargo, son muy pocos los que hacen particular incidencia en el sistema tecnológico hidráulico a excepción de algunos (Gisbert y Mesa, 1993; Serrano, 2009, 2010; Tapia, 2018). En este trabajo se hará énfasis en estos sistemas en particular desde una óptica de la transformación que supuso para el paisaje y las significancias e influencias de dicha transformación. Se abordará este tema desde una óptica de la arqueología del paisaje por las siguientes razones: 1) Si bien este sistema tecnológico industrial estableció su vínculo inmanente con la actividad minera durante las fases descollantes del periodo colonial de los siglos XVI-XVIII, su trascendencia funcional y simbólica fue evolucionando, sobreviviendo y adaptándose a las condiciones de crisis y bonanza de la ciudad. Como componentes tecnológicos y elementos socioculturales, las lagunas, acueductos y cárcamos, sobrevivieron al paso del tiempo en distinta manera, medida e importancia, lo cual es interesante abordar desde el estudio del paisaje. 2) La arqueología del paisaje considera la materialidad y el paso del tiempo cronológico entre sus principales objetos de estudio, dentro del marco de investigación profunda de las sociedades del pasado. Esto permite visibilizar formas de vida, relaciones y significancias durante la época colonial, y brindar nuevos aportes en consonancia con las lecturas deconstructivas que la propia disciplina histórica está realizando.

En este orden, este documento introductorio pretende, primeramente, hacer una breve introducción histórica de los componentes del sistema hidráulico y analizar su instauración en el espacio desde el momento de su construcción y su repercusión en el paisaje local y regional. Posteriormente, se hace hincapié en la corriente teórica de la arqueología del paisaje y en precisar algunas definiciones conceptuales, para corroborar la pertinencia de este enfoque y plantear algunas ventajas de un estudio arqueológico del sistema hidráulico. En la parte final se reflexiona la evolución diferenciada de dichas tecnologías hidráulicas en el paisaje, su estado de conservación y su consideración ontológica actual.

Sistemas de tecnología hidráulica en el paisaje: lagunas, acueductos y cárcamos

Se pueden definir las estructuras hidráulicas coloniales de Potosí “como un sistema tecnológico-funcional de almacenamiento y conducción de agua con el objetivo de dotar de fuerza mecánica para la molienda de minerales en los ingenios mineros” (Gómez Saavedra, en prensa). Las lagunas, acueductos y cárcamos son componentes de un sistema integral, que no puede ser comprendido uno sin el otro. Estas obras hidráulicas destacan por su obstrusividad en el paisaje, las cuales fueron emplazadas en un entorno geográfico que se hizo propicio para su construcción. Fueron construidos casi veinte años después del descubrimiento de las vetas argénteas del Cerro Rico en 1545. (**Imagen 1**).

Antes de su instauración, la producción minera era gestionada con tecnología empírica que empleaban los recién llegados, la mayoría soldados y aventureros españoles con más

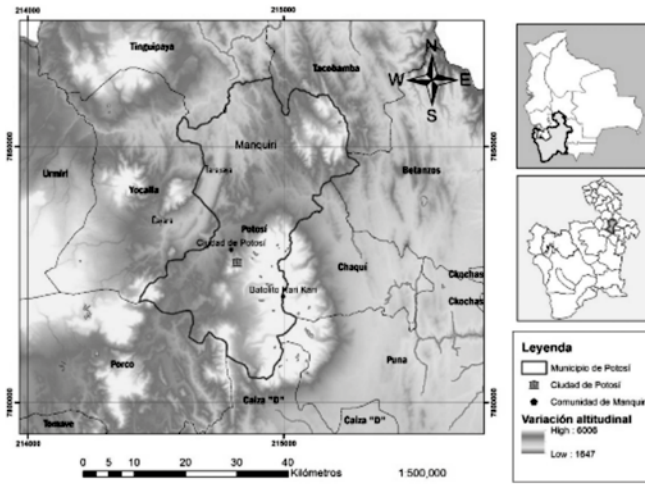


Imagen 1. Ubicación geográfica de la ciudad de Potosí (nótese la estructura geológica del Kari Kari al sudeste de la ciudad). **Fuente:** Elaboración propia.

conocimiento en conquistas y batallas que en conocimientos de minería. Gran parte de la situación fue solventada gracias al conocimiento indígena y a la tecnología prehispánica que aprovecharon por un largo tiempo².

En cuanto la munificencia de plata pura del Cerro empezó a mermar, provocó el nerviosismo español ante el panorama de las pellas desperdiciadas por la carencia de tecnología adecuada para tratarlas. La visita de la importante figura del Virrey Toledo a Potosí en 1572 fue trascendental por las disposiciones administrativas que mandó a ejecutar: “la introducción del azogue, la institucionalización de la mita, la construcción de las lagunas y la construcción de los ingenios de molienda mecánica impulsados por las aguas del río artificial o Ribera” (Baptista Gumucio, 1988: 29).

Lagunas

El paisaje potosino destaca por su ondulante topografía propia de la región andina en la que se emplazó la villa colonial. Además del Cerro Rico, destaca el batolito del Kari Kari, una estructura geológica plutónica, en cuyas laderas de origen glaciar se acumulaban espejos de agua naturales producto de la lluvia y el deshielo estacional. Ubicado a más de 700 metros sobre la planicie urbana, se construyeron las lagunas en medio de las extensas y oportunas morrenas que discurrían por el Kari Kari. **(Imagen 2).**

2 Tanto la historia y la arqueología confirman este aspecto. La importancia que revestían las *huayrachinas* (hornos de viento) como método de fundición del metal extraído era fundamental para los españoles. Asimismo, los métodos de molienda tradicional (quimbaletes, maras, tacanas, batanes) perduraron y puede decirse que se adaptaron y conjugaron con las nuevas ideas y tecnología que venían con la presencia española. Como indica Capoché ([1585] 1959: 117), las invenciones y artificios tecnológicos no fueron más que creciendo y expandiéndose a distintos lugares, hasta quedar solamente la molienda de los metales en base a molinos de sangre y agua.



Imagen 2. Detalle de las lagunas artificiales en el cuadro de Gaspar de Berrio s.XVIII (1758). Museo de Charcas.

Fuente: www.cervantesvirtual.com

De las 18 lagunas encargadas en un primer momento, las más destacadas en la historiografía son San Ildefonso, San Sebastián y Chalviri, cuyos constructores fueron Pedro Sandi, Francisco Ortiz de Aulestia y Toribio de Alcaraz (AECI, 2004). Fueron las primeras lagunas en ser construidas entre 1574 y 1576, donde se emplearon materiales locales, en un principio piedras, barro y paja brava, para luego dar paso a cantería lítica y morteros de cal y yeso reforzado para los tajamares³.

El sistema interconectado en total almacenaba hasta seis millones de metros cúbicos. Sobre las obras de construcción al menos debieron emplearse treinta años pues todo el sistema principal de lagunas se manufacturó entre la visita del virrey Toledo y el gobierno del corregidor don Rafael Ortiz de Sotomayor, iniciado en 1608.

La Ribera de ingenios: acueductos y cárcamos

Aprovechando el declive topográfico y las estribaciones cordilleranas que descendían desde una cota de 4440 msnm fue construido el río de La Ribera sobre algún afluente previo, modificando el paisaje a lo largo de 15 Km hasta el río Tarapaya. Se gestionó el sistema hidráulico de tal manera que las aguas del canal eran captadas por los ingenios mineros, emplazados a lo largo de este eje lineal, y transportadas mediante acueductos al interior de los patios para las actividades de molienda y metalurgia. Este sistema llegó a abastecer hasta 120 ingenios en su momento de mayor demanda (AECI, 2010). **(Imagen 3).**

Los acueductos son estructuras discontinuas a manera de ramales que conducían el agua de la Ribera hacia el interior de los ingenios y canalizaban la presión y la fuerza hidráulica sobre las gigantes ruedas de molino, que estaban enmarcadas entre dos paredes de cárcamos. Eran

3 Este cambio sucedió tras el infortunado quiebre de la pared de la laguna de San Ildefonso en 1626, se dice que por causas de sobrecarga acuífera y vientos fuertes de temporada. El presidente de la Audiencia de Charcas, don Diego de Portugal, mandó la reparación y que se amurallase las lagunas a cal y canto con cimientos de dos varas de grueso, compuertas fuertes y seguras, un desagüe especial por donde poder desembarazar cuando sea conveniente ante excesiva cantidad de agua (Cañete Domínguez, [1787] 1952: 128-129).

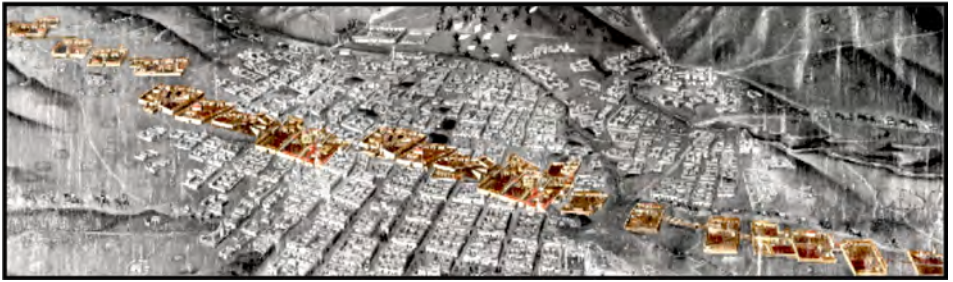


Imagen 3. Segmento central de la Ribera de los Ingenios (detalle de cuadro de Gaspar de Berrio s.XVIII - 1758).
Fuente: AECI (2010: 12).

componentes estrechamente vinculados a los castillos de los ingenios, el espacio más importante donde se emplazaba la rueda de molino, almadenetas y los gigantes ejes de madera de hasta siete metros de largo, que funcionaban en conjunto para la molienda del mineral.

La estructura general consistía en dos muros paralelos fuertemente construidos, rematados al final con un cárcamo o zanja donde se emplazaba una rueda de madera, algunas de hasta seis metros de diámetro. El agua que conducía el acueducto era administrada también hacia otros sectores del ingenio, como el sector de procesos de lavado, amalgamación y purificación del mineral (**Imagen 4**).



Imagen 4. Esquema de un ingenio en el libro de Bartolomé de Arzán, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (1577). Biblioteca del Palacio Real. Patrimonio Nacional. Madrid.
Fuente: AECI (2004: 40).

Los acueductos y cárcamos estaban construidos a cal y canto, con materiales traídos de las comunidades cercanas, conjugándose con otros elementos de madera importada de distintos lugares, como ser Tucumán, el Norte Argentino, los valles de Cochabamba y Pilcomayo (Baptista Gumucio, 1988), ante la carencia de este recurso en las tierras altiplánicas. Los aditamentos de hierro de las almadenetas se transportaban desde España (Tovar, 2020). Cada

construcción variaba de acuerdo al tipo de ingenio en el que se emplazaban (Gisbert y Mesa, 1993), destacando la adaptabilidad, habilidad e ingenio de cada dueño de minas.

Es destacable que este tipo de estructuras marcaron impronta en el paisaje cordillero altoandino de Potosí. Acueductos de sección elevada no suelen ser recurrentes en la tecnología hidráulica prehispánica, al menos no en la región. Constituyó un cambio diacrítico en el escenario espacial, cuyo valor simbólico tiene repercusiones como mensaje y legado de las significancias que constituye el trazado de la urbe o ciudad española.

Repercusiones y significancias del sistema hidráulico

Todo el sistema conformó uno de los complejos hidráulicos de mayor envergadura de las colonias españolas en el territorio del Perú⁴. Constituyeron el motor tecnológico industrial que movía la economía del rico asiento minero y de una amplia región circundante influenciada por el fenómeno potosino. Sin este complejo industrial los números grandiosos que arrojan los gráficos históricos de producción de plata en Potosí no hubieran sido posibles.

Lejos de estar comprendido este sistema, surgen algunas preguntas relacionadas con la temática: ¿qué se conoce sobre los lugares de extracción de materiales empleados para la construcción de las lagunas, acueductos y cárcamos? ¿Cuáles eran las características técnicas hidráulicas en cada ingenio minero de La Ribera, en cuanto a volúmenes de captación, caudales y energías generadas? ¿La gestión del control y manejo del agua era exclusivamente administrada por el Cabildo? ¿Cuál era la experticia y el papel que desempeñaban los actores involucrados con el sistema? La historiografía no ahonda en las vicisitudes de la empresa española, ni en los retos, ensayos y experimentación que debió significar. Mucho menos profundiza en los actores subalternos o la mano de obra indígena. Al respecto solo se puntualiza los muchos millones que costó la construcción, los nombres de algunos mecenas azogueros, algunos ingenieros españoles y los números de la dotación de indios para las obras dentro de la práctica de la mita.

La mayoría de estudios se los ha realizado desde el punto de vista histórico y descriptivo que, como bien decía Ingold, a veces desmaterializan el estudio del paisaje histórico (2002: 208). Como la arqueología del paisaje forma parte de un paradigma constructivo (Anschuetz *et al.*, 2001) es un buen recurso para dejar de lado las dicotomías y maniqueísmos y reforzar los estudios que a día de hoy están carentes de las consideraciones pertinentes a la materialidad imbuida en un contexto integral de paisaje cultural.

4 Esto en el territorio peruano, ya que, en Nueva España, actual México, se tiene un complejo hidráulico colonial de características monumentales que es actual Patrimonio de la Humanidad. El acueducto de Otumba y Zempoala (1555-1572), fue diseñado y construido para transportar agua para el consumo, a lo largo de 45 Km. El tramo de arcos sobre la barranca de Papalote (Tepeyahualco) es el que más destaca en el paisaje con una longitud de 1000 m aproximadamente (Castañeda de la Paz, 2017).

Arqueología, paisaje y medio ambiente

Definir el concepto de paisaje ha sido una fuente de debate teórico extenso en el ámbito de la arqueología, al igual que en otras disciplinas (Anschuetz *et al.*, 2001; Criado-Boado, 1991; Ingold, 2002). En un primer momento el estudio del espacio adoptó una concepción ontológica de ser un escenario contenedor de los procesos socioculturales desarrollados por las actividades de los grupos humanos. Estas primeras ideas fueron parte del paradigma positivista y de la visión dicotómica naturaleza y cultura, que instrumentalizaba y sometía el entorno ambiental a la hegemonía antrópica cognitiva del ser humano. Tras el cambio de paradigma en la ciencia con el devenir del postmodernismo, el paisaje destacó como un componente dinámico y complejo dentro del contexto integral de los procesos de evolución de las sociedades y del medio ambiente. El paisaje ahora es un ente partícipe, influyente, dialogante, con agencia propia, es decir, es factor de adecuación y cambio por sí mismo.

No obstante, existen algunas imprecisiones en los conceptos que se suelen manejar dentro de la temática. Con relativa facilidad los términos de paisaje, naturaleza, medio ambiente, suelen ser usados casi como sinónimos. Tim Ingold (2002) dirime sobre el asunto y establece el estudio del paisaje indicando que no comparte que este sea una construcción meramente cultural de representación simbólica del entorno, como también rechaza que el paisaje sea algo inerte y ajeno que espera a ser modificado. El paisaje va en contra de cualquier relación dicotómica simple. El paisaje no es algo idéntico a la naturaleza, ni está del lado de la humanidad contra la naturaleza. Está con *nosotros* como morada y es parte de nosotros al igual que somos parte de ella. Todo está implicado.

Si bien este término naturaleza es bastante polisémico, el sentido ontológico con que se originó el concepto es el de una visión separada entre lo humano y el mundo exteriorizado. Esta premisa dio paso a un dualismo entre lo que está afuera (naturaleza) y lo que está aquí (percepciones y representaciones mentales y simbólicas), siendo traducido por algunos como la distinción básica entre naturaleza y paisaje. Sin embargo, tampoco el término naturaleza es igual a medioambiente, aunque hay una fina línea que divide estos conceptos. La diferencia entre estos puede expresarse en la distinción semántica de “realidad de” (el mundo físico de objetos para ser explicados de manera neutral) y “realidad para” (el mundo físico en relación con el organismo que lo habita). El medio ambiente se representa en términos de función: la relación que existe entre organismos –humanos y no humanos– y sus capacidades de acción. En palabras de Lewontin: “el medio ambiente en la naturaleza organizada por un organismo” (1982: 60 en Ingold, 2002: 193).

El paisaje no pone énfasis en la función sino en la forma, por ende, en el cuerpo. Al igual que organismo y medioambiente, cuerpo y paisaje son complementarios. Entre ambos se generan y sostienen a través de procesos de desarrollo no estructurados de antemano (*embodiment*), de manera tangencial a los procesos entre organismo y medio ambiente.

De esta manera, Ingold expresa que el paisaje es el mundo tal como lo conocen, lo viven y transitan quienes lo habitan.

La arqueología del paisaje

Desde esta perspectiva, se da un importante valor a la disciplina arqueológica considerándola la más adecuada para el estudio del paisaje (Ingold, 2002: 208). Vivir, conocer y transitar son acciones desarrolladas en el tiempo. Hay una asociación inmanente de la temporalidad con el paisaje. El paisaje está en perpetua construcción, donde se realizan un abanico de tareas (*taskscape*) y se tiene una percepción social de la duración y paso del tiempo. Lejos de ser algo estático es dinámico, está lleno de interactividad entre seres animados e inanimados. Fuera de actuar sobre él, nos movemos con él junto con la transformación del mundo por sí mismo.

La arqueología del paisaje entonces estudia las significaciones del paisaje no como simple suma de representaciones sino profundizando cada vez más en el mismo. Cada rasgo y vestigio arqueológico es una pista potencial de significado para visibilizar y considerar las vivencias y los procesos de transformación paisajística y ambiental de las sociedades humanas en su transitar con el mundo y a través del tiempo. Y por añadidura, es pertinente a la transformación del medio ambiente.

Transformaciones y significaciones ontológicas en el paisaje

En un paisaje en constante transformación y construcción, tras casi cinco siglos desde su implementación, las lagunas han sobrevivido mejor al paso del tiempo que los acueductos y cárcamos. Luego de las crisis socioeconómicas y políticas de la época colonial y republicana y el paulatino declive tecnológico frente al avance de la modernidad industrial del siglo XIX, la funcionalidad y significado de estos elementos se han visto escindidos dando paso a una distinción de su carácter ontológico.

Las lagunas son actuales reservorios de dotación de agua potable de la ciudad y son un símbolo dentro del paisaje natural del Kari Kari, siendo mantenidos, operados y analizados con técnicas de las ciencias naturales y están reguladas bajo leyes ambientales. La construcción de esta tecnología representa para la época colonial “una notable hazaña de ingeniería” palabras vertidas por el ingeniero americano William Rudolph (Hanke, 1959), quien entre los años 1935-1936 optimizó el sistema de almacenamiento de lagunas para la dotación de agua potable a la población potosina contemporánea. **(Imagen 5).**

Por otra parte, los acueductos y cárcamos, constituyen ahora vestigios industriales obsoletos, que forman parte del paisaje cultural. Tuvieron una función utilitaria hasta 1872, cuando se introdujo las máquinas de vapor para la fuerza motriz de los ingenios. El avance tecnológico, la ampliación urbanística, el desarrollo socioeconómico constante de una ciudad a lo largo de cinco siglos han hecho que los casi 15 Km de longitud del sistema hayan desaparecido. Algunos



Imagen 5. (Izquierda) Laguna de Chalviri (1574). (Derecha) Laguna de San Ildefonso (1576).
Fotos: Mirtha Gómez Saavedra.

vestigios ruinosos quedan diseminados en el paisaje y la mayoría se encuentran en mal estado de conservación (**Imagen 6**). Otros han corrido mejor suerte y han sido restaurados, refuncionalizados y puestos en valor (**Imagen 7**). Son vistos y estudiados como restos de la historia industrial arqueológica y la única ley que los protege es la de patrimonio histórico.



Imagen 6. Restos de acueductos y cárcamos del Ingenio del Rey, zona baja de la ciudad.

Foto: Mirtha Gómez Saavedra.



Imagen 7. (Izquierda) Cárcamo del Ingenio San Marcos, restaurado y puesto en valor como Museo Café. (Derecha) La rueda hidráulica, al interior del cárcamo.

Fotos: Mirtha Gómez Saavedra.

Esta dualidad imaginada hace más urgente la práctica de una arqueología del paisaje en Potosí, para unificar el estudio cuantitativo y cualitativo de estos componentes, antaño un sistema hidráulico integrado. El estudio analítico del paisaje de las lagunas, acueductos y cárcamos implica tanto aspectos materiales e inmateriales, así como una revisión ontológica de los mismos.

Conclusiones

Los resultados de este trabajo aportan con la recopilación de datos históricos y técnicos del otrora sistema hidráulico del complejo industrial minero del Potosí del siglo XVI. Esta moderna tecnología venida y adaptada desde la Península Ibérica fue implantada en el espacio andino transformando el paisaje a los pies de la *huaca* prehispánica del Cerro Rico. El artificio hidráulico, comprendido por las lagunas artificiales, La Ribera, los acueductos y cárcamos, fue la base tecnológica del complejo minero industrial y por ende de la economía colonial de la época. Existió una total dependencia sobre el sistema, no solo por parte de los industriales mineros y de la corona española, sino de toda la heterogénea sociedad que residía y concurría en la afamada Villa Imperial.

Hoy en día, los vestigios monumentales industriales son mudos testigos en el paisaje de las vivencias y significancias que concurrían en torno a este sistema durante los siglos XVI-XVII. Albergan tanto la agencialidad española como indígena, que estuvo presente antes de la implantación de las nuevas tecnologías industriales y posterior, donde se hizo patente en la dotación de mano de obra y dotación de materiales de construcción desde las comunidades cercanas. Con esto se quiere destacar la importancia que supone el aporte arqueológico en la deconstrucción de la historia al visibilizar un marco mucho más rico de actores y complejos procesos de interrelación étnica, no carentes de conflictos, que llevan a formular preguntas de investigación que salen del marco dicotómico funcional que se ha venido utilizando hasta ahora en la historiografía potosina.

Agradecimientos

Quiero agradecer al Municipio de Potosí por brindarme la oportunidad de conocer algunos sitios de su tramo minero industrial, tanto en el área urbana como en el área periurbana y rural. A todos los funcionarios y autoridades que me proporcionaron información documental y me compartieron sus opiniones sobre la problemática de la ciudad. Quiero compartir mi empatía con ellos ante el riesgo que presenta su título de Patrimonio de la Humanidad, otorgada por la UNESCO (1987). Por último, agradecer a la organización de la RAE 2021 por haber aceptado la ponencia y permitirme desarrollar este trabajo.

Bibliografía

- AECI - Agencia Española de Cooperación Internacional.
2010. *Inventario de ingenios mineros de la Ribera de Nuestro Señor de la Veracruz de la ciudad de Potosí*. Junta de Andalucía. Consejería de Vivienda y Ordenación del Territorio, Editora Presencia.
- AECI - Agencia Española de Cooperación Internacional.
2004. *Potosí: Guía de Arquitectura*. Edición bilingüe. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de obras públicas y transportes.
- ANSCHUETZ, K. F., WILSHUSEN, R. H., & SCHEICK, C. L.
2001. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Journal of Archaeological Research*, 9 (2) 157-211. <https://doi.org/10.1023/A:1016621326415>
- BAPTISTA GUMUCIO, Mariano.
1988. Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad. En: *Potosí. Patrimonio Cultural de la Humanidad*, compilado por Compañía Minera del Sur S.A.: 9-134. COMSUR, Santiago de Chile.
- CAPOCHE, Luis.
1959 [1585]. *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.
- CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, Pedro Vicente.
1952 [1787]. *Historia física y política de la provincia de Potosí*. Fundación Universitaria "Simón I. Patiño. La Paz, Bolivia.
- CASTAÑEDA DE LA PAZ, María.
2017. El Acueducto del Padre Tembleque en Otumba y Zempoala. Patrimonio de la humanidad por la UNESCO. *Arqueología Mexicana* núm. 143: 71-75.
- CRIADO-BOADO, F.
1991. Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de Antropología Americana*, 24: 5-29.
- CRUZ, Pablo y Pascal ABSI.
2008. Cerros ardientes y huayras calladas Potosí antes y durante el contacto. En: *Mina y metalurgia en los Andes del Sur. Desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, editado por Pablo Cruz y Jean-Joinville Vacher: 91-120. IRD-IFEA. Sucre, Bolivia.
- GISBERT, Teresa y José de MESA.
1993. Potosí y su sistema hidráulico minero. En: *Obras hidráulicas de América Colonial*, editado por Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, servicio de publicaciones: 151-164. Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente. Madrid, España.
- GÓMEZ SAAVEDRA, Mirtha.
Ruedas hidráulicas en los ingenios mineros de Potosí. Revisión histórica de tecnología hispana y modificación del paisaje en el siglo XVI. En: *Actas del Congreso Internacional de Molinología XII (2021)*. Universidad de Alcalá de Henares. Madrid, España.
- HANKE, Lewis.
1959. Prólogo y notas. En: *Apéndice I a la Relación General de la Villa Imperial de Potosí de Luis Capoche [1585]: 9-37*. Biblioteca de autores españoles. Madrid, España.

INGOLD, Tim.

2004. *The Perception of the Environment* (0 ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>

LECOQ, Patrice, Pablo CRUZ y Pascale ABSI.

2004. Potosí antes y después de los Inka a la luz de los nuevos datos arqueológicos. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*: 298-335.

PLATT, Tristan; Thérèse BOUYASSE-CASSAGNE y Olivia HARRIS.

2010. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA, Centro de Estudios Amerindios, Latinoamericanos y del Caribe (CAS), Plural Editores. La Paz, Bolivia.

PLATT, Tristan y Pablo QUISBERT.

2010. Tras las huellas del silencio: Potosí, los Incas y Toledo. *Runa XXXI* (2): 115-152.

PRESTA, Ana María.

2008. La primera joya del a corona en el Altiplano Surandino. Descubrimiento y explotación de un yacimiento minero inicial: Porco, 1538-1576. En: *Mina y metalurgia en los Andes del Sur. Desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, editado por Pablo Cruz y Jean-Joinville Vacher: 201-229. IRD-IFEA. Sucre, Bolivia.

TAPIA MATAMALA, Orlando

2018. La molinera de minerales en el asiento de Chocaya, región de Chichas (s. XVI-XVI-II). En: *La rebelión de los objetos: Líticos. Anales de la XXXII Reunión Anual de Etnología*, editado por MUSEF: 117-135. MUSEF. La Paz, Bolivia.

TÉREYGEOL, Florian y Celia CASTRO.

2008. La metalurgia prehispánica de la plata en Potosí. En: *Mina y metalurgia en los Andes del Sur. Desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, editado por Pablo Cruz y Jean-Joinville Vacher: 11-28. IRD-IFEA. Sucre, Bolivia.

SERRANO, Carlos.

2009. Un patrimonio mundial: La ciudad minera de Potosí (Bolivia). *De Re Metallica* 12: 31-43. ISSN: 1577-9033.

2010. Un lugar industrial: La Ribera (siglos XVI-XX). En: *Inventario de ingenios mineros de la Ribera de Nuestro Señor de la Veracruz de la ciudad de Potosí*, editado por Agencia Española de Cooperación Internacional: 13-32. Junta de Andalucía. Consejería de Vivienda y Ordenación del Territorio, Editora Presencia.

TOVAR, Hermes.

2020. *Potosí: el rostro de la muerte. Megaminería y globalización en los siglos XVI y XVII*. Centro de Estudios para la América Andina y Amazónica. La Paz, Bolivia.

VAN BUREN, Mary y Claire COHEN.

2010. Technological changes in silver production after the Spanish conquest in Porco, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 15 (2): 29-46. ISSN 0716-1530.

ZANETTI, Cristiano.

2019. Los veinte y un libros de los yngenios, y máquinas de Juanelo, en: *Sueño e ingenio. Libros De Ingeniería Civil En España: Del Renacimiento a Las Luces*, dir. por Daniel Crespo: 211-216. Versión de lectura online en [Juanelo Xebook \(juaneloturriano.com\)](http://JuaneloXebook(juaneloturriano.com))

EL LENGUAJE DEL BARROCO EN LA ARQUITECTURA DE FACHADAS EN SUCRE

Marcela Casso Arias¹

Resumen

El barroco tiene muchos elementos compositivos que logran unidad formal y temática donde se exponen concentración y subordinación a un elemento principal. Los rasgos más notorios se conciben con énfasis en las fachadas cuya evolución va de la mano del dominio en el trabajo de los materiales como la piedra o la madera que buscan destacar los elementos particulares. Las formas barrocas comunican diversos mensajes, bien sabemos que al llegar a América se van mezclando con los rasgos indígenas y son referentes culturales de las formas. En el caso de la ciudad de Sucre lo interesante de este estilo resalta en las fachadas de los edificios civiles y eclesiásticos que corresponden al estilo barroco donde se comprueba que rebasaron las normas o reglas españolas mostrando sus propios deseos de comunicación de pensamiento.

Palabras clave: Barroco; fachada; arquitectura; Sucre.

Introducción

Las fachadas son el rostro de los edificios, en ellas se muestran una sorprendente evidencia de lo que encontraremos al interior de sus espacios. Cuando pensamos en el barroco, nos imaginamos una gran variedad de formas, ondulantes y elementos que nos hacen pensar en una demostración decorativa exuberante, y es que el barroco es un deslumbrante conjunto de sorpresas.

El presente escrito trata de mostrar lo que se entiende como herencia en cuanto se refiere al barroco de las fachadas en la ciudad de Sucre. Para ello se ha realizado una exhaustiva revisión bibliográfica, una lógica técnica de visita y revisión de estos inmuebles y, por último, una descripción desde el punto de vista arquitectónico, mismo que no descuida el componente social y que permite entender el cómo se desarrolló este tipo de arquitectura en las fachadas que hoy se lucen en esta ciudad, como una muestra del barroco de aquellos años.

1 Marcela Casso Arias es arquitecta de profesión con Grado Académico (PhD) Doctor en Historia y Artes por la Universidad de Granada en España. Docente titular Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Facultad de Arquitectura y Ciencias del Hábitat. Correo: makkytha@hotmail.com

Si bien no son muchos los edificios con fachadas barrocas en la ciudad de Sucre, los que sí existen, son magníficos. Además, son una clara muestra de la habilidad de los canteros y maestros de ese tiempo, quienes supieron plasmar una mezcla y simbiosis de lo traído desde otras latitudes con las características de esta parte de América.

Asimismo, el presente escrito incurre en varias puntualizaciones y conceptos que son necesarios para entender el sentido y, sobre todo, la importancia que ha tenido la fachada durante el periodo barroco y que no ha sido menos en la Real Audiencia de Charcas.

Existen en esta ciudad peculiaridades que, si bien responden a corrientes e influencias claras, también son singulares muestras de lo que el barroco dejó como herencia en la arquitectura patrimonial de esta ciudad.

Puntualizaciones preliminares

Es necesario contextualizar el escenario con algunas puntualizaciones donde se desarrolló la arquitectura barroca en la ciudad de Sucre, para lo cual se han desarrollado los siguientes párrafos, a fin de que se pueda entender qué sucedió y cómo sucedió este tipo de arquitectura:

La fachada como expresión del barroco en Charcas, hoy Sucre

Es parte de la arquitectura de Charcas, conocida así por la Real Audiencia, y que es hoy la ciudad de Sucre, capital del Estado Plurinacional de Bolivia, donde existen edificios que demuestran en las molduras de las fachadas la riqueza exuberante del barroco, dando lugar a libertades que han tomado los arquitectos de ese tiempo con respecto a los cánones y a la creación de nuevos elementos.

La fachada barroca suele tener en Charcas, hoy Sucre, dos o tres cuerpos de altura y tres calles de extensión; los arcos de las puertas son de medio punto y a veces trebolados.

Se componen cada uno de los cuerpos por columnas o pilastras que, en pares, flanquean la puerta, la ventana central y las hornacinas laterales. El segundo y tercer cuerpo suelen ser menos anchos que el cuerpo bajo, se salva esta diferencia por medio de bolas y pirámides sobre las columnas y pilastras inferiores. Los frontones son quebrados para dejar paso a pequeños cuerpos compuestos por pilastras y hornacinas.

Los fustes de las columnas se decoran con estrías acartonadas y paños colgantes, por cuanto la complejidad de su estructura puede hacerse visible en cada uno de los ejemplos que hacen el conjunto de la arquitectura en las fachadas barrocas de la ciudad de Sucre.

Entendiendo el término fachada

La fachada, nos dice Miriam Hojman, en su estudio sobre la “fachada y el ornamento” es:

El paramento exterior del edificio, ha sido soporte y expresión de distintas lógicas compositivas, formales y estilísticas, ha marcado la transición entre el interior y el exterior en diálogo con el espacio público. Como máscara anuncia –o más bien simula– lo que el edificio es o quiere ser. (Hojman, 2012: 2).

Y añade a continuación:

Por su valor simbólico ha recibido un tratamiento privilegiado y ha sido reconocido por la sociedad a lo largo de la historia. Una de las maneras de representación a través de la fachada ha sido la utilización del ornamento, que en el tiempo ha fluctuado entre la aceptación y el rechazo.

Se definen como elementos ornamentales a aquellos componentes decorativos que se integran a las fachadas con la intención de “embellecerlas” u otorgar valor a la superficie transmisora de significados. (Hojman, 2012: 2).

De lo anterior es posible sintetizar que la fachada es lo externo, la primera impresión de un espacio, lo que identifica y da identidad a un edificio y además puede tener una serie de ornamentos.

Y es que la fachada en su acepción tradicional, es el paramento exterior de un edificio, es “la superficie, el plano que limita un organismo arquitectónico –un espacio arquitectónicamente construido poniéndolo en relación con el espacio exterior” (Argan, 1977: 67). Esta palabra (en latín: *facies*) surge para referirse al cerramiento vertical más importante, en el que se sitúa el acceso al edificio.

El concepto de fachada ha ido cambiando a lo largo de la historia, determinado por la compleja relación de forma, construcción y función. Los cambios más profundos fueron acompañados por la evolución de las técnicas constructivas, lo que permitió independizar la estructura y abrir huecos en el muro hasta lograr su progresiva desmaterialización.

El paso de la piel, ritual y primitiva, al muro de los recintos sagrados, y de este a la fachada como superficie privilegiada y representativa de los edificios, culmina hoy en la hipersuperficie (flexible, moldeable, transparente), que es interfaz entre la epidermis del cuerpo y el paisaje en el que se inscribe (Trovato, 2007: 17).

Aunque la idea de fachada y su palabra correspondiente surgen con anterioridad, es durante la época barroca cuando la fachada se independiza de la composición planimétrica y pasa a ser un componente plástico que marca la transición entre el espacio exterior y el interior, logrando de esta forma una nueva identidad y concepto.

La fachada en el barroco se convierte en máscara ritual y social, ya que representa lo que se quiere dejar ver. Una de las maneras de representación ha sido, con el uso del ornamento, en una constante muestra entre revelar o enmascarar. Con la fachada se ha intentado transmitir, aparentar o enseñar. Ha sido la forma de demostrar la jerarquía social de la familia o los roles de una institución hacia el ámbito urbano. Así ha ido evolucionando hasta lo que ahora conocemos con el concepto de fachada.

Algunos comentarios sobre los inicios

Los primeros ejemplos de arquitectura barroca en el virreinato peruano aparecen desarrollados sobre los modelos importados de Europa, concretamente españoles, en una regularidad que podríamos llamar “normal” hasta fines del siglo XVII. A partir de 1690, aparecen algunas diferencias que separan los ejemplos altoperuanos de los modelos españoles, nos indica Teresa Gisbert añadiendo que

hay diferencias que se acentúan hasta crear un nuevo estilo, otros en cambio creen que estas diferencias solo llegan a generar una modalidad dentro del mismo estilo barroco llamado barroco andino por unos y estilo mestizo por otros (...) sus límites cronológicos geográficos se pueden localizar en los años de 1690 y 1780 sobre una faja relativamente estrecha que corre desde Arequipa (Perú) hasta el lago Titicaca, entrando al actual territorio boliviano más abundante en el altiplano boliviano y con más rareza en ciudades como Cochabamba y Sucre, siendo por tanto muy pocos los monumentos de estilo llamado mestizo en estas ciudades que han tenido más influencia de Potosí. (Gisbert, 2002:127)

Y aunque las influencias han sido bastantes, hoy se tiene claro que más eran de Potosí, por la cercanía. Eso se desarrolla más adelante, en este mismo texto.

El término “mestizo”

Creo que la arquitectura barroca desarrollada en América se independiza de los moldes europeos a principios del siglo XVIII, es ahí donde la decoración planiforme, con motivos peculiares, la no evolución de las plantas, la persistencia de los atrios, posas y también fachadas de edificios, señalan diferencias fundamentales entre la arquitectura barroca americana y la arquitectura barroca española.

Este barroco americano requiere de una denominación por tanto diferente puede ser “barroco andino” o “barroco americano”; como bien indica Teresa Gisbert, servían para designar de igual modo a la arquitectura barroca americana de los siglos XVII y XVIII, lo que no es propio, ya que el estilo barroco tiene en América dos modalidades diferentes: el barroco temprano que es totalmente europeo y el barroco dieciochesco que tiene un sello personal.

Las palabras “ultrabarroco” y “churigueresco” son insuficientes porque indican formas extremas del barroco europeo, pero no concepciones diferentes, por esta razón se usa el tér-

mino “mestizo” que, si bien no es del todo adecuado como indica el profesor Kubler es el más propio para denominar a una arquitectura barroca del siglo XVIII (Kubler, 1966: 42). Por lo tanto, es el resultado de una mezcla tanto de elementos como de cultura, y de maneras de interpretación; por eso la denominación “mestiza”.

Algunos autores indican que este barroco elaborado en América es tan solo una manifestación provincial del barroco español, una expresión popular (Gasparini, 1966: 78). El estilo mestizo abarca un área demasiado grande y los ejemplos son demasiado certeros para que pensemos que es una expresión “popular”. Así mismo no puede considerarse un arte anónimo, aunque responda al gusto de las mayorías. Las firmas de varios edificios así lo testifican, aunque no existen individualidades tan descollantes como el renacimiento o barroco europeos.

Según Kubler, el arte americano viene a ser equiparable al arte de la Edad Media europea (Kubler, 1966: 52). Si aceptamos el término “arquitectura barroca popular”, veríamos edificios “populares” como el de Santa Mónica en Sucre, o la fachada de la casa Ribera y no las elaboradas decorativas hechas con magnificencia. No pueden, por lo tanto, estos edificios considerarse una obra “popular”, ya que popular es el arte nacido a espaldas de las orientaciones oficiales, y estos maravillosos ejemplos están hechos no a espaldas de autoridades sino con la aquiescencia y cooperación de estas (Kubler, 1966: 3).

Características

El estilo mestizo, contrariamente a lo que ocurre en Europa, no busca el claroscuro, es más bien arcaizante y planiforme, conservando tan solo el *horror vacui* característico del barroco.

Estas diferencias con el estilo de origen se deben a un punto de vista distinto que responde a la sensibilidad indígena. Lo que interesó vivamente a los canteros y arquitectos de esta parte de América fue la simbología, aquí es donde radica lo original de este estilo. La simbología es muy variada pero sus motivos según Teresa Gisbert indican que responden a cuatro grupos fundamentales:

- a. Flora y fauna tropical americana
- b. Motivos de ascendencia manierista: sirenas, mascarones grutescos, etc.
- c. Motivos precolombinos; monos, pumas etc.
- d. Elementos que responden a la tradición cristiana prerrenacentista. (Gisbert, 2002).

Estos rasgos característicos empleados surgen de la mezcla con la cultura, la necesidad y el arte de los maestros de aquel tiempo que, en Sucre, también dejaron excelentes ejemplos de conjunto. Pero, para este caso, analizaremos las fachadas más representativas.

Fachadas del barroco en la ciudad de Sucre

El problema más difícil en la historia de la arquitectura virreinal de Bolivia es el de la Catedral de Sucre, y esto es por la variedad de documentación y de intervenciones que ha tenido en el tiempo.

La fachada de la epístola de González Merguete es importante, pues representa el barroco en Charcas. Tiene tres cuerpos enmarcados con curiosas columnas drapeadas, cuyo antecedente hay que buscarlo en los monumentos funerarios.

Como anota Wethey, esta fachada tan española, no tuvo aceptación en el medio pues nadie trató de imitarla; es un ejemplo aislado frente al barroco mestizo que por esos años comenzaba a triunfar con su estilo planiforme (Wethey, 1962: 134).



Figura 1. Fachada de la epístola Catedral Metropolitana de Sucre.

Foto: Marcela Casso (2020).

El convento de las agustinas (Mónicas), hoy conocida como Santa Mónica, tiene como parte más destacada del monumento la fachada que corresponde al último tercio del siglo XVIII. Este es el ejemplo capital del estilo mestizo en la ciudad de Sucre. La fachada de la iglesia termina en la típica espadaña, la fachada tiene dos cuerpos. En el primero, el arco de ingreso está en medio de dos pares de columnas entorchadas a las exteriores y con picos. Las interiores, imitando a estas últimas; el tronco de una palmera, junto a las columnas hay unos pequeños ángeles, lo que hace suponer que se trata de una imitación del *santa sanctorum* del templo de Jerusalén, el que estaba hecho en base a palmas y querubines. En las enjutas, hay leones rampantes y tableros florales en los entrepaños, donde además pueden verse atlantes y sirenas. Lo novedoso del segundo cuerpo con los elementos verticales, formados por pirámides truncadas superpuestas y sostenidas por atlantes enanos.

El convento también tiene una fachada muy interesante de columnas entor-



Figura 2. Segunda fachada de Santa Mónica.
Foto: Marcela Casso (2021).



Figura 3. Fachada principal de Santa Mónica.
Foto: Guillermo Barón (2012).

chadas en el piso bajo y decoración incisa en el alto. La hornacina central se halla rodeada de elementos fitomorfos. Sobre el frontón se repiten los atlantes enanos de la fachada de la iglesia.

La arquitectura civil, caracterizada por algunas muestras de barroco, como por ejemplo la de la casa de Torre Tagle, cuya fachada principal según Wethey (1962) es dependiente de la fachada de la capilla de Guadalupe. El barroquismo de la composición se señala en los dos pares de columnas dispuestos en el segundo cuerpo, en oposición al primero que solo tiene un par.

El frontón aún no se ha roto y el barroquismo apenas se nota en el retorno sobre los pies derechos. El cuerpo central de la fachada ha sido modificado posteriormente.

El palacio arzobispal posterior a 1680 muestra en su fachada una composición barroca tardía. Un grupo de columnas y pilastras, de orden jónico, sostiene un entablamento sobre el que se abre un frontón para dar paso al balcón.



Figura 4. Fachada casa de Torre Tagle.
Foto: Marcela Casso (2020).



Figura 5: Fachada del Palacio Arzobispal.
Foto: Antonio Suárez (2015).

Destaca también la casa Ribera, importante ejemplo de las construcciones del siglo XVII. La fachada sencilla se estructura con el zócalo de piedra labrada y está compuesta por un ingreso y cinco vanos cuadrados. El alero es soportado por canes de madera labrada.

En general, en la fachada, no se observan elementos decorativos y es notorio el predominio de macizo sobre los vacíos.



Figura 6. Fachada Casa Ribera.
Foto: Marcela Casso (2016).

Conclusiones

Inicialmente, este fue un trabajo destinado a estudiar motivos “decorativos”. Sin embargo, al avanzar, se hizo una profundización en los orígenes, características y obradores de la fachada, donde se ha notado la influencia palpable por la persistencia de motivos manieristas en la ornamentación. También se notó que, en la composición referida al esquema, se ve una relación con los modelos del siglo XVI en sus líneas fundamentales.

Si bien son pocos los ejemplos de arquitectura barroca en la ciudad de Sucre, los que existen son magníficos y son una muestra de la habilidad de conceptualización de los maestros de la época, para poder fusionar la misma con la cultura y las costumbres culturales de aquel momento.

La fachada es el rostro, la muestra de primera línea, del edificio. Por cuanto es un elemento que destaca y que prioriza la conceptualización formal y permite un acercamiento también espacial al edificio.

La influencia de las fachadas en Sucre, claramente proviene de Potosí, tanto en formas, elementos, así como en procesos constructivos y en los materiales de construcción empleados.

Bibliografía

ARGAN, Giulio Carlo.

1977. *La retórica aristotélica y el barroco. El concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca*. Editorial Anales del Instituto de investigaciones estéticas. Padua, Italia.

Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas.

1964. Encuesta sobre la significación de la arquitectura barroca hispanoamericana. Editorial Instituto de investigaciones RAU en Boletín N°1. Caracas, Venezuela.

GASPARINI, Graziano.

1966. *Las influencias indígenas en la arquitectura barroca colonial hispanoamericana*. Editorial Instituto de investigaciones RAU en Boletín N°4. Caracas, Venezuela.

GISBERT, Teresa.

2002. *Monumentos de Bolivia*. Editorial Gisbert. La Paz, Bolivia.

GISBERT Teresa y José DE MESA.

1997. *Arquitectura Andina*. Editorial Gisbert. La Paz, Bolivia.

HOJMAN, Mirian.

2012. *La fachada y el ornamento. Análisis histórico de las artes aplicadas en los frentes de la arquitectura patrimonial de Montevideo*. Editorial Instituto de Historia de Montevideo. Montevideo, Uruguay.

KUBLER, George.

1966. *Indianismo y mestizaje como tradiciones americanas medievales y clásicas*. Editorial Instituto de investigaciones RAU en Boletín N°4. Caracas, Venezuela.

TROVATO, Graziella.

2007. *Autonomía de la envolvente en la arquitectura*. Editorial Universidad Politécnica de Madrid, España.

WETHEY, Harold.

1962. *Arquitectura Virreinal en Bolivia*. Editorial el Cóndor. La Paz, Bolivia.

CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO SOCIAL DE LA COMUNIDAD SIKH DE ROSARIO DE LA FRONTERA EN SALTA, ARGENTINA

Cecilia Alejandra Corbalán¹

Resumen

El espacio social, tal como indica Bourdieu (1990), es una construcción donde se configuran las relaciones sociales entre los grupos de agentes y los agentes. Los mecanismos de reproducción de este espacio son comunes en todas las sociedades. Es allí donde los espacios, el paisaje, y los lugares juegan un rol fundamental en la legitimación de un sistema de hábitos y prácticas sociales. Este trabajo aborda los espacios y construcciones realizados por los miembros que integran la comunidad *Sikh*² de Rosario de la Frontera, provenientes del continente indoasiático. Su llegada a la República Argentina, trajo consigo la configuración de un espacio ya instaurado entre locales y migrantes.

El objetivo de este trabajo consiste en reconstruir los mecanismos de producción y reproducción del espacio social, esto a partir de las trayectorias históricas de la comunidad *Sikh* en Salta, Argentina. Los resultados muestran las significaciones y representaciones que tiene la comunidad, tanto dentro como fuera del grupo, acerca de las construcciones arquitectónicas en conjunto que forman parte de la estructura de Rosario de la Frontera. De igual manera, se considera el mismo como parte del esbozo de la construcción de la identidad *Sikh*.

Palabras Clave: espacio social; identidad; mecanismos de producción; mecanismos de reproducción de identidad; comunidad *Sikh*.

Introducción

En este artículo se presenta parte del proyecto de investigación para la materia Teoría e Investigación en Antropología Social para la carrera de Licenciatura en Antropología, de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Trabajo realizado entre los años 2018 y 2019 prepandemia, cuya denominación fue “Procesos de construcción de identidad *Sikh* en Rosario de la Frontera”. A partir de allí, surgieron diferentes líneas de investigación en torno a la problemática de la construcción de identidad y, derivadas

-
- 1 Estudiante de Licenciatura en Antropología en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Estudiante adscrita a la Cátedra Metodología de la Investigación en Antropología Social de la Licenciatura en Antropología de la FHyCs-UNJu. Correo: cecii21corbalan@gmail.com
 - 2 Se utilizará la terminología *sikh*, *sikhs*, *sij* y/o *sijs* durante todo el artículo para referirse a los miembros de la comunidad *Sikh*.

de ella, la que se presenta en esta ocasión, la configuración del espacio social de la comunidad *Sikh*, en Rosario de la Frontera, línea que se siguió trabajando hasta la actualidad.

La provincia de Salta se encuentra ubicada al noroeste de la República Argentina, limitando al norte con la provincia de Jujuy, también con los países de Bolivia y Paraguay. Al este limita con las provincias Chaco y Formosa. Al oeste con la cordillera de los Andes, y al sur con las provincias Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca. Allí se ubica el departamento de Rosario de la Frontera, al sur de la provincia. El mismo forma parte de los 23 departamentos que integran la provincia de Salta. Ubicada al sur de la provincia y caracterizada principalmente por ser una región de valles, con tierras fértiles para el cultivo, entre los atractivos turísticos se encuentra la presencia de aguas termales. Por último, se puede mencionar que fue receptora de inmigrantes provenientes tanto de ultramar como de países limítrofes, aproximadamente desde finales del siglo XIX hasta principios del XX.

Entre los migrantes que se mencionan se encuentran los pertenecientes a la comunidad *Sikh*. Para este artículo, los principales criterios que se tendrán en cuenta serán el paisaje y el espacio en relación a la comunidad. Teniendo en cuenta las construcciones más representativas que se asocian a la comunidad, entre ellas se destacan los supermercados y negocios tanto tradicionales como modernos y la presencia del templo *Gurdwara*³ *Nanaksar Ji*⁴ como espacio de encuentro de prácticas rituales, ceremoniales y enseñanzas para la comunidad de *sikhs*.

El objetivo de este trabajo consiste en reconstruir los mecanismos de producción y reproducción del espacio social, a partir de las trayectorias históricas de la comunidad *Sikh* en Salta, Argentina, para lo cual se prevén necesarias algunas consideraciones teóricas y metodológicas sobre el abordaje de la investigación, seguido de una síntesis que indique el contexto argentino hacia finales del siglo XIX y principios del XX, para luego pasar específicamente al contexto que se dio en el noroeste argentino y las repercusiones que hubo. La reseña expondrá los principales hechos sociales, económicos y políticos que propiciaron la llegada de migrantes *sikhs* a Argentina y a Rosario de la Frontera. Seguidamente, se darán a conocer qué tipo de espacios, entre ellos construcciones y edificaciones, surgieron en un contexto enriquecedor culturalmente, en el cual las transformaciones locales trascendieron lo local y lo no local. Para, finalmente, exponer algunas reflexiones acerca de lo que esto significó y significa para los residentes, migrantes y extranjeros en Rosario de la Frontera.

Aspectos generales de la investigación

Partiendo de la premisa postulada por Bourdieu (1990) se tomará al espacio social como una construcción en la cual se configuran las relaciones sociales entre los grupos de agentes y los agentes, en este caso, los grupos locales y no locales. Los mecanismos de repro-

3 *Gurdwara* o *gurdwara* es el nombre que se les da a los templos de la comunidad *Sikh*, traducido al español puede significar “la puerta del Gurú”.

4 *Nanaksar Ji* es el nombre en honor a Sri Gurú Nanak Dev Ji, fundador del sijismo.

ducción, entendiendo a estos como hábitos, prácticas sociales y o culturales, son comunes en todas las sociedades. Es allí donde los espacios, el paisaje y los lugares juegan un rol fundamental en la legitimación de un sistema de hábitos y prácticas sociales.

El trabajo es de tipo exploratorio debido a la falta de antecedentes del mismo a nivel regional y/o local. Tiene un enfoque cualitativo, el cual permite cumplir con los objetivos propuestos. La información utilizada proviene de fuentes primarias de observaciones realizadas en la ciudad, observación participante, entrevistas semiestructuradas a personas cuya selección fue la de mayor grado de información acorde a la investigación, toma de fotografías, videos e información provenientes de fuentes como periódicos, censos, entre otros. Cabe destacar que se respetó la privacidad de los entrevistados, y también de lugares, como supermercados, a excepción del templo, por lo que no se expondrán nombres reales y/o institucionales.

En cuanto a la información secundaria, la misma será en base a trabajos realizados en la India y sobre comunidades *Sikh* a nivel internacional, y trabajos acerca de migración de la India en Argentina. Una de las etapas finales consistió en el procesamiento de la información de acuerdo al análisis de datos cualitativos, los cuales mostraron una aproximación a la realidad del grupo social estudiado.

Breve reseña histórica

República Argentina hacia finales del siglo XIX y principios del XX

La República Argentina hacia finales del siglo XIX se encontraba regida con base al modelo agroexportador de la época. En pocas palabras, consistía en la exportación de carnes y granos, por lo cual tenía una alta necesidad de traer mano de obra extranjera. El avance de la frontera agropecuaria, en conjunto con el alambrado de los campos, el desarrollo del sistema ferroviario y la llegada de migrantes provenientes de ultramar, trajo consigo repercusión en todo el país.

Entre los hitos de mayor importancia, se puede señalar la expansión demográfica pampeana, la cual tuvo lugar hacia las tierras del Chaco, incluyendo en este último a sectores de la provincia del sur de Salta en expansión hacia el Chaco, en departamentos de Salta como Orán, Anta, General San Martín de Metán y Rosario de la Frontera, entre otros, con efectos como las grandes tasas de deforestación masiva utilizado para cultivo intensivo de legumbres, garbanzos, poroto, tabaco y posteriormente soja (Slutzky, 2004). La estructura agraria del sur de Salta, fue así caracterizada por la instauración del ferrocarril, la polarización, entre las grandes haciendas ganaderas y pequeños colonos agrícolas provenientes de España e Italia, entre otros (Slutzky, 2004).

Fenómeno migratorio

Históricamente, Argentina es un país que ha recibido inmigrantes provenientes de diversos países, la gran mayoría de origen español y/o italiano, la mayoría de los cuales llegó apro-

ximadamente entre los años 1870 y 1929. Incluso llegaron a formar un tercio de la población total en el año 1914, de los cuales los italianos y españoles representaban un 70% de los inmigrantes. También se recibió la llegada de contingentes, en un menor número, de ultramar, entre ellos provenientes de la India (Macció y Elizalde, 1996; Rodríguez de la Vega, 2003).

En un contexto marcado por la crisis económica de 1930 y el padecimiento de la Segunda Guerra Mundial ya en 1945, es que disminuye el fenómeno migratorio de continentes alejados. Posteriormente, llegada la época de la posguerra, Argentina recibió migrantes, pero en menor tamaño. Para mediados del siglo XX la migración pasó a ser casi exclusivamente proveniente de los países limítrofes (Macció y Elizalde, 1996; Rodríguez de la Vega, 2003).

Los migrantes se constituyeron en comunidades que hasta la actualidad están presentes, como es el caso de la comunidad migrante India en Argentina, quienes hoy en día se encuentran dispersos en Capital Federal, provincias de Buenos Aires, Salta, Tucumán, Mendoza, Misiones, Neuquén, Córdoba, El Chaco, Entre Ríos, Formosa, San Luis, Santa Fé, Santiago del Estero, Santa Cruz, Jujuy, la Pampa y Río Negro (Rodríguez de la Vega, 2002).

Del Punjab⁵ a la Argentina

La denominación *Sik*, se asocia a los practicantes del *Sikhismo* o *Sijismo*. La comunidad tiene sus orígenes en el continente indoasiático, específicamente en la región del *Punjab*, área que abarca parte de Pakistán y el norte de la India. Bajo el gobierno británico de la India a finales del siglo XIX, la región vivió una gran emigración dentro y fuera de la India. Ya a comienzos del siglo XX, una gran cantidad de *sikhs* eligieron asentarse en América del Norte, pero al no poder vencer las restricciones migratorias opuestas, algunos fueron llegando a América Latina, en especial a Argentina y México.

A la República Argentina arribaron a finales del siglo XIX, como mano de obra en la construcción del ferrocarril llevado a cabo por los británicos. Como menciona Rodríguez de la Vega (2002), el primer registro de personas provenientes de la India en Argentina, se encuentra asentado en el censo nacional argentino de 1895. En una entrevista de Kahlon Singh a Baldev Singh (Singh, 2006), se señala que el primer emigrado *sikh* a Argentina corresponde al año 1879.

En los primeros años del siglo XX llegaron a Rosario de la Frontera las primeras familias de inmigrantes españoles e italianos. Se ubicaron en estancias y se desarrollaron en el agro, con cultivos de poroto. Con la llegada de familias de sirios libaneses se desarrolló el comercio, familias hindúes trabajaron en la comercialización y el transporte de leña. Aproximadamente en el año 1930 llegó la primera familia india, fundando los primeros supermercados. En 1980 llegaron bolivianos y abrieron comercios de ropa. Por último, en la primera década de los 2000 llegaron las primeras familias chinas, instalando el primer supermercado chino de la ciudad.

5 A partir de aquí se utilizará como sinónimo *Punjab* o *Punjab*.

A partir de una historia de vida, y una posterior confirmación a partir del diario *La Gaceta*, se pudo determinar que el primer migrante *Sikh* que llegó al departamento de Rosario de la Frontera fue en el año 1937. Posteriormente, se casó con una argentina y, una vez establecido en Rosario y siendo dueño del primer negocio *Sikh*, volvió a la India en busca de su hermano para así regresar juntos a Argentina (Vera, 2006: 16). De igual manera sucedió con el hermano, y así fueron en busca de más familiares y amigos para traerlos a Argentina, ya que buscaban una estabilidad laboral y económica, lo cual encontraron.

Un descendiente del primer *sij* llegado a Rosario, menciona que una de las características que influenciaron en el asentamiento en el lugar, fue su gran parecido con el paisaje del *Punjab*, rodeado de vegetación y valles. Entonces, desde la llegada de los primeros *sij*s, hubo una conexión entre el grupo social y el paisaje, al que luego transformaron, creando nuevas edificaciones diferentes a las ya establecidas, con arquitectura en relación a la religión *Sikh*.

Configuración del espacio

En la actualidad, la comunidad *Sikh* forma parte de la trayectoria histórica de Rosario de la Frontera. Como ya se mencionó antes, desde el primer acercamiento hubo un nexo entre las personas y el paisaje, que fue creciendo a medida que reconfiguraron un espacio ya establecido entre migrantes y originarios. A partir de las entrevistas realizadas es posible decir que, los *sij*s, en su mayoría, trabajan en el rubro del comercio de mercadería, por lo que fue posible identificar las construcciones más representativas que tiene el grupo en relación a ello: diversos supermercados, mercados, despensas y almacenes fueron nombrados por los entrevistados, por lo que fue posible reconocer y distinguir dos tipos de comercios o negocios, entre modernos y tradicionales.

Los negocios modernos, generalmente, se pueden encontrar en los barrios aledaños o zonas periféricas al centro de la ciudad. Los cuales son caracterizados por los rosarinos, por la forma de organización y disposición en galpones o frente a casas de familia, generalmente los nombres que le otorgan derivan de los apellidos, entre ellos Singh, Kaur, Brar, etc. Por fuera resaltan los colores vibrantes de las paredes pintadas como el azul, celeste, verde, amarillo y rojo. Por dentro, la gran mayoría poseen televisores, y ponen música procedente de la India, generalmente el negocio es atendido por los dueños, familias jóvenes de entre 20 y 40 años de edad, aproximadamente. En las entrevistas se recalca que en los negocios que están adosados a las casas de familias, hay un olor característico a las comidas y especias típicas de la India, como ser el curry, cúrcuma, cardamomo o azafrán. Otra de las características que se menciona es que se puede escuchar a los dueños del negocio hablar en *punyabí*⁶.

Los supermercados tradicionales hacen referencia a los primeros supermercados fundados de la ciudad, generalmente se encuentran en las zonas céntricas o cercanas a ella. Al igual que los modernos, los nombres de los supermercados y mayoristas, se asocian en su gran

6 Punyabí o panyabí es la lengua que se habla en la región del *Punjab*.



Imagen 1. Mercado ubicado en barrio aledaño.

Fuente: Google Street View, febrero 2015.



Imagen 2. Despensa ubicada en zona periférica al centro.

Fuente: Google Street View, febrero 2015.

mayoría a sus nombres y apellidos. Una de las características de estos edificios son el gran tamaño que poseen, en relación con las despensas y negocios de menor envergadura. Manejados por los residentes mayores de edad, aproximadamente 60 años, o bien descendientes de estos, los empleados son jóvenes en un rango de edad entre 20 y 30 años, aproximadamente.



Imagen 3. Supermercado ubicado en el centro.

Fuente: Elaboración propia, 2021.

Como en el caso de la **Imagen 3**, el edificio posee atractivo visual, desde características arquitectónicas particulares hasta la paleta de colores utilizada. En cuanto a la arquitectura, resalta la figura de arco conopial en 2D, ubicada al frente del edificio en dos niveles, por encima y a los costados del nombre del supermercado, y al costado del lugar, ambos en color blanco. En la esquina se encuentra un toldo en color gris, en la parte superior se aprecian figuras en forma de arco conopial. Por último, los colores utilizados en la fachada, como ser la gama del naranja, verde y blanco, remontan a los orígenes de la bandera de la India.

En ambos casos, hay una relación entre los supermercados tradicionales con las personas que pertenecen a las primeras generaciones de migrantes *sijis*, y los negocios modernos con la segunda o tercera generación de migrantes, también con los últimos migrantes llegados a Rosario. También, cabe destacar, la ornamentación de la fachada de los supermercados, negocios y despensas, se renueva cada cierto tiempo variando en los colores y el diseño.

Una de las características principales que se pueden encontrar en Rosario de la Frontera, es el primer templo *Sikh* del país como de toda Sudamérica denominado *Gurdwara Nanaksar ji*, traducido al español, la primera parte: *Gurdwara*, sería la puerta del Gurú y: *NanakSar ji* es el nombre en honor al primer Gurú⁷ de los diez gurús del *sijismo*. Se ubica sobre la avenida Palau, la avenida de acceso a la ciudad, por lo que tiene una alta visibilidad.



Imagen 4. *Gurdwara Nanaksar ji*, Templo *Sikh*.
Fuente: Elaboración propia, 2019.

El templo es un edificio único, construido el año 1988 e inaugurado el 13 de abril, fecha cercana al día de nacimiento de Sri Gurú Nanak Dev Ji. En una entrevista con T. Singh (2018), cuenta que, para Dios, todas las personas son iguales más allá de las diferentes culturas y religiones, estas enseñanzas las dejó Gurú Nanak, al que luego se sumaron nueve maestros, conformando diez maestros en un solo Dios.

Resguardado con rejas en una gama de colores entre amarillo y blanco, el edificio evoca líneas arquitectónicas con un gran parecido a templos que se encuentran en la India, como el *Harmandir Sahib*, el Templo Dorado. La estructura muestra a la entrada columnas

7 “Gurú” acá es utilizado como sinónimo de maestro.

pareadas en color blanco, en la punta se puede ver la forma de arco conopial en colores azul y amarillo. En la puerta de la entrada hay un cartel en color dorado, escrito en lengua *punyabi* y español indicando el nombre y la ubicación del templo. Algo característico de los Gurdwara es la presencia de la bandera *sjj* en el mástil, en la que contiene el símbolo *Khanda*. En la puerta de entrada, la existencia de símbolos e iconografía en *punyabi*, a los costados unos mosaicos con imágenes de los gurúes.



Imagen 5. Interior del Gurdwara Nanaksar ji.

Fuente: Elaboración propia, 2018.

En la parte interna del templo se encuentra un mural con la bienvenida al templo y la explicación de cuándo fue construido, también están escritas las reglas que hay que seguir para poder ingresar, las cuales son: cubrirse la cabeza con un pañuelo en señal de respeto, quitarse los zapatos, luego saludar al *Gurú Granth Sahib*. Este sería el Gran Libro Sagrado, o Noble Libro, el cual contiene todas las enseñanzas *sjjs*, entre poesías e himnos. Para saludar al *Gurú Granth Sahib* debe hacerse con respeto, siguiendo ciertos pasos como agacharse, mirar al suelo y, una vez que se llega a la plataforma elevada, una estructura de madera en forma de arco denominada *palki sahib*, en donde se encuentra el libro, hay que arrodillarse y juntar las manos en señal de respeto.

El templo cumple un rol fundamental para la comunidad, como punto de concentración de la religión. Comenta T. Singh que las puertas del templo están abiertas para cualquiera que desee aprender la cultura *sikh*. En el mes de abril se realiza la celebración en el templo por el aniversario. Generalmente se realiza una procesión por las principales calles y avenidas de la ciudad, luego invitan a un banquete en el templo. Asisten tanto locales como no locales, personas de comunidades *sjjs* provenientes de provincias como Jujuy, Tucumán y Buenos Aires, también *sjjs* de comunidades de Canadá y la India. G. Singh, dueño de uno de los minimercados de la zona del centro, comenta que se organiza toda la comunidad para esta celebración, cada familia tiene una función específica ya que es un evento que reúne a todos los *sjjs* del país, con un estimado de 2000 personas.

Reflexiones finales

En el espacio social es posible encontrar diferentes grupos que conviven y se relacionan entre sí. Estas evidencias se encuentran en las construcciones realizadas por los migrantes *sikhs*, desde los primeros supermercados, templos, hasta los últimos negocios construidos; nos llevan a pensar que la trayectoria histórica del grupo está arraigada en Rosario de la Frontera.

La sociedad receptora, en contacto con la implementación de prácticas explícitamente *sijis*, como celebraciones de aniversarios, bodas, procesiones y en algunas ocasiones la concentración de migrantes *sijis* de diversas partes mundo y del país; que tal vez no sean habituales, nos habla de mecanismos de producción y reproducción de la sociedad por medio de prácticas sociales, tanto dentro como fuera del grupo.

Las construcciones realizadas por la comunidad Sikh están cargadas de significaciones y representaciones, como se evidencia en el caso de los supermercados con los colores o detalles arquitectónicos. O en el caso principal del templo *Gurdwara Nanaksar ji*, que nos transmite a su origen en la región del *Punjab*. Y que en la actualidad forma parte de la estructura que compone Rosario de la Frontera. Esta investigación, si bien es un esbozo de lo que conformaría a la comunidad *Sikh*, forma parte de las primeras investigaciones realizadas a la comunidad, permitiendo tener en cuenta las relaciones existentes entre los diferentes grupos sociales y la configuración del espacio, mostrando así las estrategias de producción y reproducción social.

Agradecimientos

Muchas gracias a todas las personas que colaboraron de alguna manera a que este trabajo se realizara. Primeramente, a mi familia, por acompañarme en todo el proceso, por la contención y el apoyo. Gracias a las autoridades municipales, presentes en el año 2018, de Rosario de la Frontera, Salta. A la dirección de Turismo.

A K. Singh por ser el nexo con el templo. Muchas gracias a T. Singh por abrirme las puertas del templo *Gurdwara Nanaksar ji* y brindarme enseñanzas de vida sobre la comunidad *Sikh*.

Gracias a los entrevistados, a aquellos que siguen en pie, y también a los que partieron de este mundo al más allá, por recibirme en sus hogares y brindarme parte de su valioso tiempo.

Gracias al equipo que conformamos en la Cátedra de Metodología de la Investigación en Antropología Social, de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Ariel B., Anita T. y Marce H. por el aguante, ante todo, la predisposición para escucharme, aconsejarme, particularmente a Ariel B., por guiarme en el camino de la investigación. Y, por último, un gracias al cielo infinito, a Juan Carlos Rodríguez, por enseñarme a dar los primeros pasos en todo el proceso que contempla la investigación. Nunca me olvidaré de sus sabias palabras, consejos, cuestionamientos y críticas constructivas, un gran docente y persona.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre.

1990. "Sociología y cultura" compilado por García Canclini, N. Grijalbo. "Espacio social y génesis de las clases". México. Pp: 27-55.

MACCIÓ, G. y D. ELIZALDE.

1996. *La población no nativa en Argentina. 1869-1991*, INDEC, Buenos Aires.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC).

2010. Censo nacional de población. Hogares y viviendas 2010. Censo del bicentenario. http://www.censo2010.indec.gov.ar/archivos/centso2010_tomo1.pdf (consultado el 22 de noviembre del 2019)

RODRÍGUEZ DE LA VEGA, L.

2002. Religión e identidad entre los inmigrantes de la India en la Argentina. *Calidad de vida*, Número 5, (pp 119-134).

2003. *Resonancias de Asia en América: La religión en la comunidad de inmigrantes indios en la República Argentina*. XI Congreso Internacional de ALADAA. Congreso llevado a cabo en la Ciudad de México, Estados Unidos Mexicanos.

SINGH, Kahlon.

2006. *Quiénes son Singh*. s/b. Argentina.

SLUTZKY, D.

2004. "Los conflictos por la tierra en un área de expansión agropecuaria del Noa con referencia especial a la situación de los pequeños productores y a los pueblos originarios". Trabajo presentado en Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Regionales del NOA. Programa Interdisciplinario de Estudios Agrarios, Universidad Nacional de Salta, Salta.

VERA, L.

2006. Inmigración India en Argentina: la presencia sikh en el Noroeste Argentino. *El Tribuno*, 19 de enero: A16.

Entrevistas

(los nombres de los y las entrevistadas fueron cambiados, de acuerdo a las condiciones de consentimiento estipuladas y al resguardo de la identidad).

Darío Suarez. Enfermero. Entrevista realizada el 28 de marzo de 2019.

Karanveer Singh. Comerciante. Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2018.

Nadia Rodríguez. Profesora. Entrevista realizada el 29 de marzo de 2019.

Simrat Singh. Comerciante. Entrevista realizada el 15 de abril de 2018.

Taranjit Singh. Comerciante. Entrevista realizada el 13 de abril de 2018.

IMPACTOS AMBIENTALES, SOCIOCULTURALES Y ECONÓMICOS DE LAS MEGACENTRALES HIDROELÉCTRICAS DE CACHUELA ESPERANZA EN BENI, BOLIVIA

Ana Patricia Huanca Paco¹

Resumen

Las megacentrales hidroeléctricas se han constituido en formas sustentables de generación de energía eléctrica renovable, superior a la eólica y a la solar, que satisfacen el 16% de una demanda global. Para aprovechar al máximo esta función, se requiere de la instalación de mega infraestructuras, provistas de una presa, un embalse y una central, que se emplazan en grandes superficies terrestres, aprovechando el flujo del agua. Pese a la innovación que representó la propuesta en un inicio, por su sustentabilidad con el medio, esta ha demostrado que su implementación y puesta en operación en espacios naturales, concluye en un fuerte impacto ambiental, sociocultural y económico. Lo expuesto hasta aquí pone en la mesa de discusión la verdadera sostenibilidad del proyecto, tomando como referencia casos de estudio a nivel Latinoamérica, los cuales hacen cada vez más tangible la huella en el territorio. De esta manera, la síntesis de investigación propone evaluar los impactos de la Megacentral Hidroeléctrica Cachuela Esperanza, en Beni, ya que el sitio en sí posee valores históricos, simbólicos y perceptuales, los cuales se perderían por la construcción del proyecto. Esto da origen a la resistencia de las mujeres como una organización local en oposición a la construcción del proyecto.

Palabras clave: impactos ambientales; megacentrales hidroeléctricas; Cachuela Esperanza; Beni.

Introducción

Las megacentrales hidroeléctricas se han constituido en nuestro medio como infraestructuras sustentables de generación de energía eléctrica renovable, superior a la eólica y a la solar, que satisfacen el 16% de una demanda global. Para aprovechar al máximo esta función, se requiere de la instalación de mega infraestructuras, provistas de una presa, un embalse y una central, que se emplazan en cuencas hidrográficas estratégicas aprovechando el flujo del agua. Pese a la innovación que representó la propuesta en un inicio, por su sustentabilidad

1 Licenciada en Arquitectura de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Magíster en Paisaje, Patrimonio y Estudios Territoriales (Instituto Internacional de Formación Ambiental, España). Magíster en Sistemas de Agricultura Patrimonial (Universidad de Florencia, Italia). Diplomado en Formación de Dinamizadora Territorial (Universidad de Caldas, Colombia). Diplomado en Docencia Universitaria (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia). Maestrante en Geopolítica de los Recursos Naturales (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia). Actualmente Jefe de Unidad de Paisaje Cultural y Natural del Gobierno Autónomo Municipio de Potosí. Miembro del Colectivo Paisaje Caminante. Su principal área de estudio se centra en el impacto de los factores antropogénicos y naturales que inciden en la transformación del paisaje cultural y natural. Correo: anapatricia.8arqt@gmail.com

con el medio, esta ha demostrado que su implementación y puesta en operación en espacios y áreas naturales, origina impactos ambientales, socioculturales y económicos. Lo expuesto hasta aquí, pone en mesa de discusión la verdadera sostenibilidad del proyecto, tomando como referencias casos de estudio a nivel Latinoamérica, los cuales hacen cada vez más tangible la huella de las megacentrales hidroeléctricas en el territorio. De esta manera, la síntesis de esta investigación propone evaluar los impactos de la Megacentral Hidroeléctrica Cachuela Esperanza en Beni, ya que el sitio en sí posee valores históricos, simbólicos y perceptuales, los cuales se perderían por la construcción del proyecto. Esto da origen a la resistencia de las mujeres indígenas y campesinas de la Amazonía boliviana. En el caso de Cachuela, una organización local en oposición a la construcción del proyecto.

Dentro de los planes estatales de Bolivia se contempla invertir grandes sumas de dinero para la puesta en marcha de 26 mega hidroeléctricas y con eso provisionar de energía eléctrica renovable a las actividades económicas a nivel nacional, haciendo caso omiso a las experiencias previas en nuestro territorio y en América Latina. La entidad a cargo de regular el uso eficiente de este recurso a nivel nacional es la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE), la que tiene por objeto generar, transmitir y distribuir energía eléctrica, así como la contratación de empresas consultoras, esto para la fase de estudio y ejecución de las megacentrales hidroeléctricas.

En el caso de Cachuela Esperanza, en Beni, esta institución pública contrató a la empresa consultora ENDE-Tecsult Limitée para realizar los estudios de factibilidad y diseño final del Proyecto Hidroeléctrico Cachuela Esperanza, ubicado sobre la cuenca del Amazonas. A manera de conclusión, la presente investigación está orientada a la reflexión profunda acerca de la verdadera sostenibilidad de este tipo de proyectos, los que tienen un trasfondo político y de beneficios e interés para solo algunos cuantos. Además, intentar poner en valor enfoques socioculturales de los pueblos indígenas frente a las megacentrales, perspectivas de intereses de crecimiento económico e intercambio nacional frente a la energía sustentable; identificar los impactos ambientales en ecosistemas naturales vulnerables a las acciones antrópicas, considerando la pérdida de biodiversidad.

Desarrollo del tema

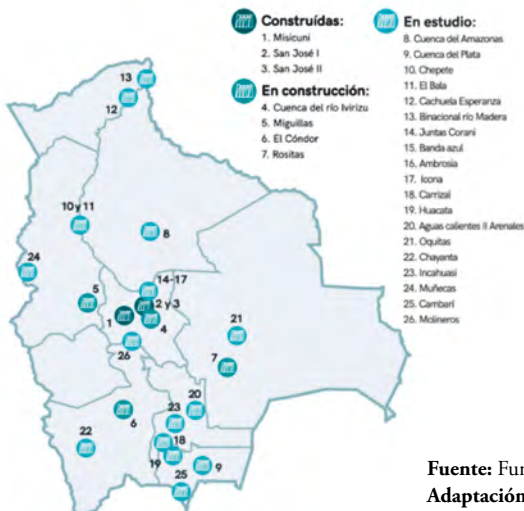
El Estado boliviano incorporó dentro de la Agenda Patriótica 2025, “trece pilares para constituir a Bolivia como digna y soberana, con el objetivo de enaltecer una sociedad y un Estado más incluyente, participativo, democrático, sin discriminación, racismo, odio, ni división” (Claros *et al.*, 2013: 9). En este entendido, dos de los trece pilares están relacionados al tema de la presente investigación; primero, pilar 7, soberanía sobre nuestros recursos naturales con nacionalización, industrialización y comercialización en armonía y equilibrio con la Madre Tierra; segundo, pilar 10, integración complementaria de los pueblos con soberanía, derechos de la Madre Tierra, para que los seres humanos empecemos a vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza. Esto conduce a una reflexión sobre cómo el Estado estaría consciente de la riqueza del territorio boliviano, promoviendo e impulsando políticas

para alcanzar y cumplir con los parámetros de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) 2030. Estas iniciativas asumidas por el Estado, tendrían que posicionar al país en términos de desarrollo para el año 2025, justificando el cumplimiento de los parámetros establecidos, lo cual nos ubicaría como gran referente en cuanto a políticas de Estado para muchos otros países, los cuales replicarían acciones similares, considerando la participación popular como principal base de la democracia.

Lamentablemente, este tipo de iniciativas que parten desde el nivel central, para ser aplicados a nivel local, quedan cortas al momento de concretar acciones en el territorio, más aún cuando se alude a la participación pública en temas de decisión sobre el territorio. Esto conduce a un conflicto de interés político presente en los cuatro niveles del Estado, frente a las necesidades y a los requerimientos reales que la sociedad exige como parte de su derecho a la calidad de vida. En este entendido, el tema de investigación es pertinente, a partir de un caso de estudio específico, como es la Megacentral Hidroeléctrica de Cachueta Esperanza en Beni y los impactos ambientales, socioculturales y económicos que reproduce en el territorio.

Este análisis se inicia considerando una revisión previa de proyectos similares ya constituidos en nuestro territorio boliviano, como ser las hidroeléctricas: Misicuni, San José 1 y San José 2, ejecutados del 2006 al 2016. Estas megacentrales, antes de estar conectadas al Sistema Integrado Nacional (SIN), contaban con una potencia instalada eléctrica de 476MW. Posterior a su puesta en funcionamiento, en 2016, este potencial subió a 493MW.

Ilustración 1 Hidroeléctricas construidas, en construcción y en estudio. Impacto ambiental



Fuente: Fundación Solón, 2019.

Adaptación: A.P. Huanca, 2021.

La importancia de la preservación de ecosistemas y hábitats naturales, para el desarrollo de las especies emblemáticas, se convierte en una parte fundamental que todo Estado debe asumir mediante políticas públicas para impulsar el desarrollo ambiental de su territorio. Estos fenómenos en el ambiente se dan a partir de factores generales naturales y antropogénicos. El segundo factor, acciones producidas por el ser humano, conducen a la “conversión de la frontera agrícola, cuestiones relacionadas a la tenencia de la tierra, aprovechamiento ilegal de las burocracias forestales nacionales así como problemas económicos y de comercialización” (Larson *et al.*, 2006: 28-29), a los que se suma el uso irracional de los recursos naturales y que confluyen en la variabilidad climática (cambio climático ligado a reducción de especies endémicas).

Impacto sociocultural

Según Martínez, “todos los pueblos cuentan historias” (2015: 235), a partir de los hechos que vivieron y relatos narrados que forman parte de la memoria, transmitidos de generación en generación. Los pueblos y comunidades indígenas que se han desarrollado y establecido desde hace décadas en espacios ahora considerados áreas protegidas nacionales, donde se pretenden instalar las megacentrales hidroeléctricas, guardan una relación especial con la *Pachamama*, es decir la Madre Tierra. Lo que ha permitido desarrollar modos de vida particulares con muestras culturales, expresiones tangibles e intangibles, que están presentes en cada territorio y que se convierten en parte del desarrollo sociocultural de los pueblos y comunidades adscribiendo valores simbólicos, espirituales, históricos y perceptuales.

Impacto económico

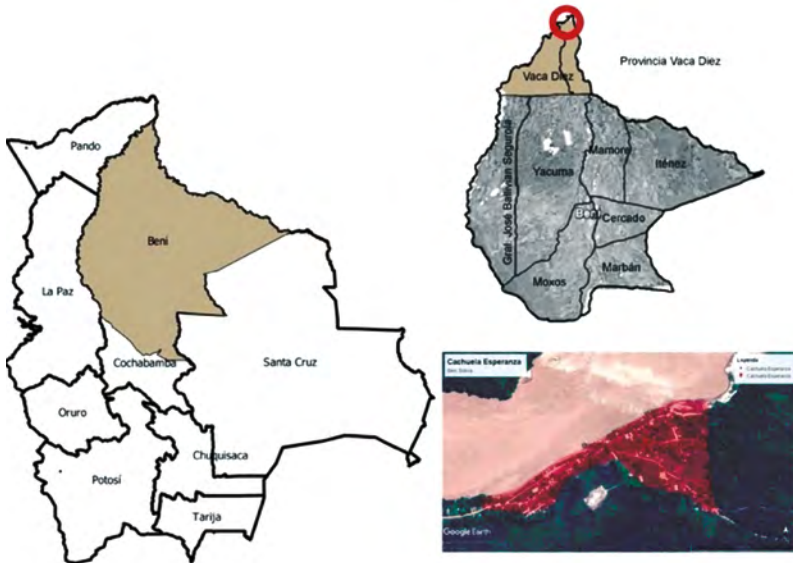
En el entendido que Bolivia es uno de los territorios más ricos en América por la materia prima que posee, el buen manejo y administración de los recursos naturales puede impulsar el desarrollo de los tres sectores económicos. En consecuencia, se daría cumplimiento al pilar 7 de la Agenda Patriótica 2025, el cual promueve la nacionalización, industrialización y comercialización en armonía y equilibrio de los recursos naturales con la Madre Tierra. Esto respaldaría el mejorar un crecimiento inclusivo y sostenible hacia el desarrollo económico, optimizando el uso sustentable de los recursos naturales, así como la revalorización de formas tradicionales en el manejo de los recursos por los pueblos indígenas.

Descripción

La Amazonía boliviana representa el 75% del territorio boliviano, es el hábitat de gran número de especies emblemáticas y endémicas que coexisten en los diferentes pisos ecológicos y sistemas de vida, distribuidos en la Cuenca del Plata y la Cuenca del Amazonas. Las presiones antropogénicas de los pequeños grupos capitalistas varían de acuerdo a la escala e impacto; van mermando la estabilidad de esta zona, en oposición a estas acciones se han ido manifestando pueblos y comunidades indígenas que viven en estos espacios naturales y que demuestran su inconformidad con los impactos de este tipo de proyectos.

En el caso de Megacentral Hidroeléctrica, en Beni, se proyecta como uno de los más ambiciosos. Se emplazará a pocos kilómetros del casco viejo de Cachuela Esperanza, considerada como Patrimonio Cultural Nacional. Su ubicación corresponde a la Segunda Sección Municipal de la provincia Vaca Díez, departamento de Beni, Bolivia, al margen del río Beni, entre los departamentos de Beni y Pando. Su altura de 118m permite un clima tropical cálido y húmedo, con temperatura media anual de 27,1°C. La precipitación anual es de cerca de 2000mm, esto implica una media de 83% de humedad.

Ilustración 2 Ubicación geográfica de Cachuela Esperanza

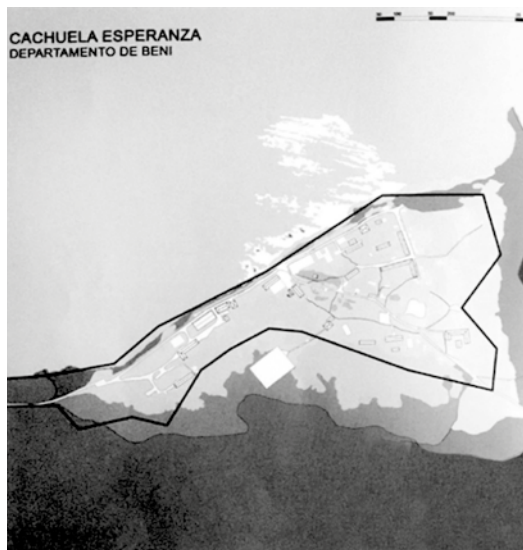


Fuente: Catálogo de Patrimonio Cultural de Cachuela Esperanza. Plano urbano (2016).
Adaptación: A.P. Huanca, 2021.

Los primeros asentamientos humanos en el sector son de fines del siglo XIX y principios del XX. Cerca a la afluencia del río Mamoré, Cachuela Esperanza fue denominada antiguamente Moxos y habitada por la etnia Caripuna, remeros de la Amazonía que fueron desplazados por colonizadores. Muchos aventureros y conquistadores llegaron al sitio en busca del Gran Paitití, el Dorado o *Candire*, produciendo los primeros asentamientos humanos por las Misiones Jesuíticas. “Más tarde, durante la república, la riqueza del sitio en cuanto a los recursos naturales llamó la atención de explotadores colonizadores americanos, europeos, chinos, y japoneses” (Gamarra, 2007: 27). Sin embargo, estas negociaciones no se formalizaron debido a la falta de capital y densidad poblacional. La creación del departamento de Beni data de 1842, como una misión de polo de desarrollo a la exportación, debido a su

ubicación estratégica. Es partir de 1943 que el Congreso de la República autoriza y respalda la exploración fluvial y la colonización de ese lado del país, con la idea de una salida hacia el Atlántico, fiscalizando la salida de productos, entre ellos, la goma, hacia los mercados internacionales. A partir de 1867 se permite el libre tránsito de productos y comercio hacia Brasil, dando paso a expediciones en el sector. Es ahí que destaca la figura de Nicolás Suárez, quien construye su imperio basado en la industrialización de la goma.

Ilustración 3 Territorio de Cachuela Esperanza



Fuente: Catálogo de Patrimonio Cultural de Cachuela Esperanza. Plano de ubicación (2016).
Adaptación: A.P. Huanca. 2021.

“La población que fue asentándose en el sector, procedía desde diferentes sectores de Bolivia y el mundo reclutados y cautivados por la Familia Suárez quienes ejercían sobre el territorio actividades estrictamente laborales” (Ministerio de Culturas y Turismo, 2016). Los comunarios de los pueblos y naciones originarios eran empleados para labores de navegación, recolección, carga y demás actividades. A esto se suma la oleada de migración, en 1915, a causa de la consolidación de la empresa, habiéndose producido el aprovechamiento de los recursos en la época de apogeo, los empresarios dejaron Cachuela Esperanza produciendo un gran movimiento migratorio y dejando un espacio dividido. Por un lado, el sector Casa Blanca, donde residió la familia Suárez y por el otro, el sector Las Lomas, donde se encontraba la clase trabajadora y obrera. Posteriormente, se habilitó un tercer sector, un barrio con casas nuevas, producto de las inundaciones. Esta división físico-espacial ha marcado históricamente varios roces entre los que habitan los diferentes barrios o sectores al interior de Cachuela Esperanza. Esta segmentación forma parte del actual imaginario colectivo de apropiación por el Patrimonio Cultural (mueble e inmueble) del espacio.

Ilustración 4

Distribución espacial de los sectores y barrios en Cachuela Esperanza



Fuente: Catálogo de Patrimonio Cultural de Cachuela Esperanza. Plano urbano (2016).

Adaptación: A.P. Huanca. 2021.

Agua e hidroeléctrica

En el año 2000, se anunció el acuerdo entre partes para la probable construcción de la mega represa después de la cumbre de presidentes de América del Sur en Brasilia, concluyendo en el acuerdo de 12 países para la construcción de una serie de grandes represas, con un costo nominal total superior a los 11 mil millones de dólares americanos que generará más de 17.000 megavatios (MW) de electricidad y una hidrovía industrial con más de 4.100 km de extensión que también podría fomentar la agricultura industrial, ampliando el cultivo de la soya en más de 120 mil km² en la Amazonía y sabana bolivianas y en el bosque lluvioso brasileño (Lanza y Arias, 2011: 6).

Esta propuesta se encuentra en el marco de la Iniciativa de Migración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)² en el proyecto Complejo Hidroeléctrico e Hidroviario del Madera. Por otro lado, la binacional del Medio Ambiente compuesta por organiza-

- 2 El IIRSA es el plan más ambicioso de inversión en infraestructura del continente y al mismo tiempo conlleva uno de los desafíos más grandes para garantizar la perdurabilidad de los medios de vida y culturas de las comunidades, sobre todo campesinas, indígenas y ribereñas, y la sustentabilidad del ambiente. Las prioridades de la iniciativa —que cuenta con apoyo técnico y financiero del BID, la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (FONPLATA)— son el mejoramiento de la infraestructura de transporte en áreas de alto tráfico, la planificación y construcción de infraestructura en áreas de alto potencial de desarrollo, la identificación de cuellos de botella y eslabones de conexión, y la preservación del medio ambiente y los recursos sociales, aunque este último entra frecuentemente en conflicto con los anteriores objetivos. A decir de sus promotores, el IIRSA se sustenta en el ordenamiento espacial del territorio; está basado en el reconocimiento de la realidad geopolítica y geoeconómica del continente y define ejes sinérgicos de integración y desarrollo económico.

ciones de la zona de frontera, “ha realizado varios encuentros de análisis de esta temática y ha enviado y publicado sendos pronunciamientos de protesta por el impacto ambiental, social y económico que se presentará con las represas” (Lanza y Arias, 2011: 7). Por su parte, las organizaciones campesinas e indígenas que se constituyen en los sectores, han manifestado su rechazo al proyecto porque atenta a la soberanía nacional de la Madre Tierra.

En el caso del proyecto e instalación de la planta Hidroeléctrica en Cachuela Esperanza, esta se caracteriza por ser una Megacentral Hidroeléctrica de baja caída (ENDE-ppt-proyecto Cachuela Esperanza.pdf, s. f.) y tiene por objeto generar energía eléctrica para el norte boliviano, su exportación al Brasil y mejoramiento de las condiciones de navegabilidad.

En agosto del 2008, ENDE firma un contrato de servicios con la empresa consultora canadiense Tecslut International Limitée para la realización del Estudio de Factibilidad y Diseño Final del proyecto Cachuela Esperanza. “Uno de los informes presentados por la empresa consultora sobre el estudio de factibilidad indica que la pertinencia del proyecto es mucho menor y que habrían más efectos contrarios a los programados” (ENDE-ppt-proyecto Cachuela Esperanza.pdf, s. f.). Con respecto a la ubicación de la Megacentral Hidroeléctrica, el punto proyectado para su instalación es estratégico, esto por el aprovechamiento del flujo de agua señalado por ENDE, sobre el río Beni, a la altura de la población Cachuela Esperanza y a 94 km del área urbana de la ciudad de Riberalta. El nombre corresponde a la presencia de una barrera rocosa formada en el río, la que genera una caída natural en este lugar.

Ilustración 5

Ubicación de la Megacentral Hidroeléctrica Cachuela Esperanza.



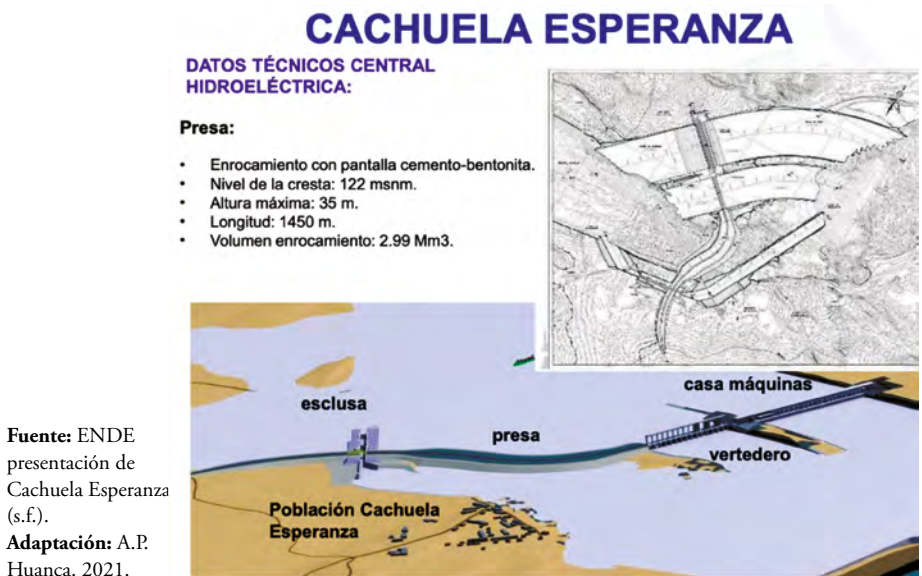
Fuente: ENDE presentación de Cachuela Esperanza (s.f.).

Adaptación: A.P. Huanca. 2021.

La escala sobredimensionada de la mega represa no está acorde a los requerimientos regionales, y es mucho más grande que las instaladas ya en territorio brasileño. La Megacentral está compuesta por una Casa de Máquinas, equipada con 18 grupos bulbo y sus áreas de servicio, así como un Vertedero con 15 compuertas planas, ambos en el margen izquierdo del río, y una Presa ubicada a una altura de 122msnm, a una altura máxima de 35m y con una longitud de 1450m. El eje de la Presa, al acercarse al margen derecho, presenta una curva pronunciada hacia aguas arriba, con la finalidad de preservar el casco viejo del pueblo de Cachuela Esperanza (ENDE ppt proyecto Cachuela Esperanza pdf, s. f.).

Ilustración 6

Distribución de la Megacentral Hidroeléctrica Cachuela Esperanza

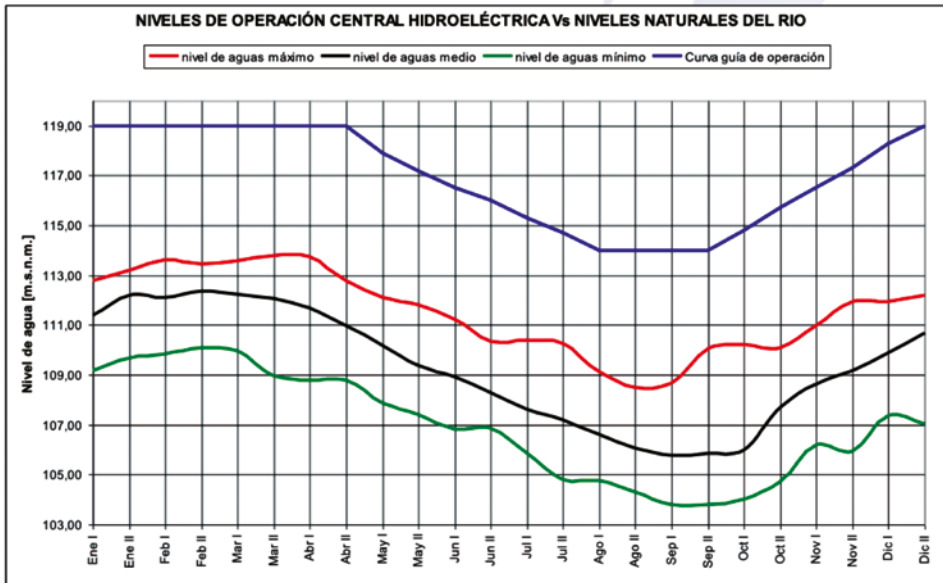


Otros estudios muestran que los proyectos que incluyen a Bolivia y a Brasil, ya presentan los primeros inconvenientes, entre ellos el “efecto refluo”, el cual mostraría en estudios previos que las aguas de las inundaciones eran efectivamente empujadas por las represas hacia Bolivia, en lugar de fluir hacia el Océano Atlántico y cambiando la dinámica de los ríos, retrasando el drenaje del gran volumen de agua provocado por las lluvias. Estos estudios permitieron que activistas y sociedades como la Liga de Defensa del Medio Ambiente de Bolivia (LIDEMA) y el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) puedan presentar una postura de defensa del ambiente respaldada y con acciones legales, lamentablemente sin mucho éxito debido a la poca acción de las autoridades y las continuas negociaciones de Brasil.

En cuanto a la operación de la Megacentral Hidroeléctrica de Cachuela Esperanza, se han considerado los siguientes aspectos: primero, la fluctuación de niveles de agua, debe ser similar a las fluctuaciones naturales del río, a objeto de conservar la biodiversidad existente; segundo, la cota máxima de operación de la Megacentral, no debe incrementar el riesgo de inundación de la ciudad de Riberalta. De esta forma, la curva-guía de operación es variable, con un nivel máximo de 119 msnm durante los meses de diciembre a abril y un nivel mínimo de 114 msnm durante los meses de agosto a septiembre.

Ilustración 7

Niveles de operación de la Megacentral Hidroeléctrica Vs. niveles naturales del río



Fuente: ENDE presentación de Cachuela Esperanza (s.f.).

Adaptación: A.P. Huanca. 2021.

Conclusiones

La sociedad está constantemente reinventándose y superando situaciones que condicionan su existencia, estas muestras se hacen tangibles en el territorio, convirtiendo al espacio en un ente dinámico a las transformaciones, porque acompañan al ser humano. Esta relación socio-espacial, involucra y compromete el imaginario colectivo, que parte de lo sensorial y perceptual que el ser humano concibe por el espacio. Sin embargo, si estas dos distan demasiado, pueden convertir al ser en ajeno y extraño a su territorio, desligado de su herencia e identidad cultural. Por lo expuesto, no se puede concebir un territorio sin sus habitantes, patrimonio cultural y

natural, recursos naturales y diversidad biológica, porque se convierte en un ser inerte e insensible, lo que impide que esto llegue a suceder es el intercambio y la presencia de distintos grupos sociales que interactúan en un mismo territorio porque comparten modos de vida, se organizan en comunidad, deciden sobre su territorio y se manifiestan cuando sienten que sus derechos son vulnerados. Los grupos sociales articulados hoy en día son la única defensa con la que cuenta un territorio. Sin ellos, tanto las culturas vivas como los hábitats naturales se encuentran en riesgo.

A manera de conclusión, Bolivia juega un papel vital en la preservación de la Amazonía latinoamericana, por el Patrimonio Natural y Cultural que resguarda en sus áreas protegidas, como ser cuencas, bosques, entre otros. Sin embargo, si no se reevalúan los aspectos ambiental, sociocultural y económico, a los que se llegarán con la ejecución de los proyectos de megacentrales hidroeléctricas, y se hace caso omiso al sentir de los pueblos y las comunidades indígenas, nuestro país anulará toda concepción de desarrollo sostenible, invalidando todo documento legal y estratégico. Lamentablemente, se desconocen los costos y las huellas reales que dejarán estos proyectos en nuestro territorio, ya que existe incertidumbre sobre cómo volveremos a reponernos ante tal escenario y si continuaremos siendo resilientes a los efectos.

Ante esta situación y a la desinformación dominante, queda una población que habita la zona y que será previsiblemente afectada con la construcción de la represa. Las organizaciones campesinas e indígenas, de pescadores y pueblos ribereños, tanto de Brasil como de Bolivia, han manifestado su preocupación y elevado su voz ante los gobiernos boliviano y brasileño, así como ante las empresas que integran el consorcio encargado de las obras.

Bibliografía

Empresa Nacional de Electricidad (ENDE).

(s. f.). *Proyecto Cachuella Esperanza*: <https://funsolon.files.wordpress.com/2019/02/en-de-ppt-proyecto-cachuella-esperanza.pdf> (consultado el 31 de marzo de 2021).

CLAROS, C.; G. RIVAS, P. GORENA, M. ORTIZ, A. MONTAÑO y D. MALDONADO. 2013. *Agenda Patriótica 2025*.

LARSON, A.; P. PACHECO, F. TONI y M. VALLEJO.

2006. *Exclusión e inclusión en la forestería latinoamericana: ¿Hacia dónde va la descentralización?* https://www.academia.edu/28401938/Exclusi%C3%B3n_e_inclusi%C3%B3n_en_la_forester%C3%ADa_latinoamericana_Hacia_d%C3%B3nde_va_la_descentralizaci%C3%B3n (consultado el 30 de marzo de 2021).

MARTÍNEZ, C.

2015. *Tapuy miri, chiquitos, chiquitanos. Historia de un nombre en perspectiva interétnica*. Bulletin de l'Institut français d'études andines, 44 (2): 237-258. <https://doi.org/10.4000/bifea.7525> (consultado el 31 de marzo de 2021).

GAMARRA, T.

2017. *La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault*. Revista Entramado, 4(2), 2008 (julio - diciembre). Universidad Libre, Cali Colombia. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265420459008> (consultado el 10 de enero de 2015).

VACANO, A. y M. Calle.

2016. *Catalogación del patrimonio cultural de Cachuela Esperanza* (Gutiérrez, F., Vol. 1). Editorial Quatro Hermanos. La Paz, Bolivia.

LANZA, G. y B. ARIAS.

2011. *Represa Cachuela Esperanza: Posibles consecuencias socioeconómicas y ambientales de su construcción*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (s.l.)

LAATS, C.

2010. *El dilema Amazónico, la construcción de megarepresas en el río Madera*. <https://funsolon.files.wordpress.com/2019/02/laats-ceadesc.-2010.-el-dilema-amazonico.-la-construccion-de-megarrepresas-en-el-rio-madera.pdf> (consultado el 1 de abril de 2021).

ACCIONES COLECTIVAS VECINALES SOBRE SEGURIDAD CIUDADANA. URBANIZACIÓN FRANZ TAMAYO, SECTOR C DEL DISTRITO 14 DE LA CIUDAD DE EL ALTO¹

Ivan Chambi Pari²

Resumen

Esta investigación se desarrolló en la urbanización Franz Tamayo, Sector C del Distrito 14 de la ciudad de El Alto. Aborda las acciones colectivas vecinales de autodefensa contra la delincuencia para instaurar la seguridad de los vecinos y las vecinas. La investigación se realizó mediante las técnicas de entrevista semiestructurada y observación participante, las que permitieron percibir cómo, desde la junta vecinal, se han planteado varias estrategias (muñecos colgados, mensajes en las paredes y trancas de calle) para instaurar la seguridad ciudadana como una acción colectiva vecinal, ante los negativos efectos sociales que genera la delincuencia, la ausencia de la policía y la falta de políticas públicas de la alcaldía de El Alto.

Palabras Clave: delincuencia; seguridad ciudadana; acciones colectivas; decisiones colectivas; junta vecinal.

Introducción

La ciudad de El Alto, la urbe más joven de Bolivia con tan solo 36 años, se constituyó abriéndose paso por la ciudad Nuestra Señora de La Paz, las zonas rurales y marginales, hasta convertirse en zona urbana.

El hito histórico que permitió la fundación de la ciudad de El Alto fue en 1985, bajo el gobierno de coalición entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y Acción Democrática Nacional (ADN), que implantaron el Decreto Supremo 21060 tratando de frenar la hiperinflación, bajo un costo social alto, a la “espalda de los trabajadores a través del congelamiento salarial, la liberación de la economía, el despido de miles de trabajadores, la libre contratación de trabajadores y la reducción drástica del presupuesto destinado a salud y educación” (Pacheco y Ayarde, 1995: 14).

Este decreto generó la urbanización acelerada, pues el territorio donde actualmente se encuentra la ciudad de El Alto recibió grandes flujos de población migrante relocalizada desde los campamentos mineros (Oruro, La Paz y Potosí). Estas familias buscaron nuevas

-
- 1 Este trabajo fue posible gracias a la asesoría y revisiones de Gabriela Behoteguy, antropóloga e investigadora del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
 - 2 Egresado de la Carrera Ciencias del Desarrollo de la Universidad Pública de El Alto (UPEA). Correo: ivan-cd-@hotmail.com

formas de subsistencia, construyendo una ciudad basada en la economía de comercio a través de ferias y mercados.

La ciudad de El Alto se fundó el 6 de marzo de 1985, cuando se promulgó la Ley 728, mediante la cual se creó la Cuarta Sección de la Provincia Murillo con su capital El Alto de La Paz. Tres años más tarde, el 26 de septiembre de 1988, se elevó a rango de ciudad mediante la Ley 1014. Actualmente tiene una división política administrativa, “cuenta con 14 distritos de los cuales diez son reconocidos como urbanos (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12 y 14) y cuatro como rurales (9, 10, 11 y 13)” (GAMEA, 2015: 15); teniendo como antecedente la Revolución Nacional de 1952, que permitió la participación y la organización de la población alteña dentro de las políticas institucionales del Estado, accediendo al reconocimiento de las organizaciones comunitarias y de las agrupaciones de vecinos que pasaron a denominarse Comandos Vecinales.

En este contexto, se originó el Consejo Central de Vecinos, que representaba a las zonas: “Villa Dolores, 12 de Octubre, 16 de Julio, Alto Lima, Villa Ballivián y Mariscal Sucre. El mencionado Consejo, fue creado el 3 de julio en 1957, y teniendo como primer presidente a Juan de la Cruz” (FEJUVE El Alto, 2001: 69), considerando que “en 1963 se constituyó la Sub Federación Interina de Juntas Vecinales; posteriormente, el 8 de diciembre de 1966 se consolidó la Sub-Federación Interna de Juntas Vecinales de El Alto representada por más de 30 zonas” (FEJUVE El Alto, 2001: 69). Tras la reivindicación urbana de los vecinos y las vecinas por tener servicios básicos, infraestructuras urbanas e infraestructuras viales se concretizaron las “crecientes luchas sociales y, durante el Primer Congreso de Juntas Vecinos de Bolivia, llevado a cabo en marzo de 1979, nació la FEJUVE de El Alto” (Sandoval y Sostres, 1989: 90). Esto permitió articular las juntas vecinales y conformar una organización más estructurada y representativa para los vecinos y las vecinas del territorio nacional, dando un espacio de poder decisivo en 1979³.

Los actores locales, como la Federación de Junta de Vecinos de El Alto, que representan a la población alteña, haciendo escuchar su voz a través de las asambleas vecinales, organizando marchas y bloqueos de calles y avenidas, han permitido construir una ciudad particular, conformada a partir de diálogos y negociaciones con las autoridades de los diferentes niveles de gobierno y de turno. Tiene una naturaleza tal como menciona el Estatuto Orgánico de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, Artículo 1:

Es una institución cívica, corporativa, democrática, participativa, apartidista con Personería Jurídica reconocidas mediante Resolución Suprema N° 200097 de 28 de julio de 1985, constituida por la totalidad de las Juntas Vecinales orgánicamente reconocidas por ella, la Ley 1551 de Participación Popular Capítulo II artículo 3, 4, 5; concordante con el Decreto Supremo Re-

3 Godofredo Sandoval y Fernanda Sostres plantean que el Primer Congreso de la Confederación de Juntas Vecinales de Bolivia realizado en la ciudad de Cochabamba, determinó que la Subfederación de juntas vecinales de El Alto tenga rango de Federación. En ese mismo congreso se fundó la Confederación de Juntas Vecinales de Bolivia (1989: 90).

lamentario 23858 artículos 1 inciso “c” y 12 párrafo I; y la Ley 2028 Ley de Municipalidades; Título VI, artículos 146 al 149. (FEJUVE El Alto, 2001: 15).

La ciudad de El Alto está conformada por la población migrante aymara, por eso es posible percibir el sentido comunitario en sus organizaciones sociales, en este caso las Juntas Vecinales adoptan los principios y valores del sistema *ayllu* la cual:

Es la célula social de la cultura aymara. Circunscritas a un territorio geográfico con leyes, religión, y gobierno propio; relaciones entre sí por un idioma común (lengua aymara), unidos por los lazos de parentesco recíproco, espíritu de cooperación mutua practicados desde los albores de la humanidad, mediante varios sistemas como el *ayni*, *minka* y otros. (Chuquimia, 2006: 133).

Por lo demás, la FEJUVE El Alto adopta una organización política y social del *ayllu*, el que promueve una estructura democrática participativa rotativa. Como menciona René Chuquimia, en la democracia del *ayllu*, “articulan al sujeto individual con el sujeto colectivo, conjugando el poder entre la autoridad y la participación de la sociedad en un ámbito sagrado, ritual, dual y de unidad cuyos valores son la reciprocidad, el consenso, la complementariedad” (Chuquimia, 2006: 20).

Al pertenecer a la Junta de Vecinos, las personas tienen derechos, deberes y obligaciones que los hacen parte de políticas comunitarias vecinales, permitiendo revalorizar la identidad de los pobladores y las pobladoras migrantes aymaras, a partir de la revitalización del espacio desde la concepción del *ayllu*.

Fueron reconocidas en 1994 mediante la Ley 1551 o Ley de Participación Popular. Esto permitió el reconocimiento oficial de las organizaciones comunitarias y de las Juntas Vecinales que pasaron a ser denominadas Organizaciones Territoriales de Base (OTB), dándole la facultad de elegir líderes, llevar a cabo sus tareas y conformar comités de vigilancia para fiscalizar al gobierno de turno. Actualmente:

La FEJUVE está conformada por 54 miembros y todos ellos son parte del cuerpo ejecutivo con responsabilidades precisas de acuerdo al estatuto orgánico donde también denota que una gestión tiene una duración de dos años y además no pueden ser reelectos y los cargos deben ser rotativos entre dos sectores, el sur y el norte (*aranzaya* y *urinsaya* como en las comunidades) (*sic*), división que está hecha por el aeropuerto internacional, a este cuerpo se suman tres personas que son miembros del tribunal de honor que también es rotativo, total 57 cargos que están siendo ocupados por representantes de todos los distritos⁴. (Gómez, 2011: 92).

Dentro de su estructura organizativa para la designación de la nueva Federación de Junta de Vecinos de El Alto, durante el XX Congreso Ordinario, realizado en la gestión de 2018, en el Coliseo Héroes del Gas, ubicado en la avenida Juan Pablo II, en la ciudad de El Alto, se men-

4 El XXI Congreso Ordinario, del 30 abril de 2021, mencionó que el Comité Ejecutivo se conforma por 63 cargos. Información obtenida durante el Congreso realizado en el puente principal de la Ceja de El Alto.

ciona que “la comisión de poderes, quienes no dejaron por escrito su informe, asegurando que 3.850 juntas vecinales se registraron para el XX congreso” (FEJUVE El Alto, 2018: 4).

Las juntas vecinales afiliadas a FEJUVE El Alto funcionan orgánicamente bajo el mismo Estatuto, pero bajo distintas particularidades. Por ejemplo, las asambleas vecinales suelen reunirse a principio, final o mediados de mes, o cuando la situación lo amerite, haciendo cumplir su premisa democrática, es decir en consenso con el vecindario. En el caso de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, Distrito 14, las asambleas vecinales se realizan el primer domingo de cada mes.

Por lo general, el presidente de la zona, conjuntamente con el directorio, llama a la Asamblea General mediante una citación o comunicados, indicando el día y la hora, más los puntos que se van a abordar en la Asamblea Vecinal. Los medios de difusión responden al vecindario: la invitación se entrega casa por casa; se pegan afiches en los postes de luz, en los paneles de información del Centro de Salud o de la Unidad Educativa. También anuncian el comunicado mediante megáfonos y grupos de WhatsApp vecinales⁵.

Una vez difundida la información, los vecinos y las vecinas acuden al punto de encuentro. Allí cada ciudadano tiene la palabra y lo óptimo es que las decisiones y determinaciones que se tomen sean de manera conjunta. Las asambleas vecinales son un medio de organización participativa por el que los vecinos y las vecinas concurren para informarse sobre temas que son de interés de la urbanización: anoticiarse sobre los temas coyunturales locales, departamentales y nacionales; presentar reclamos o sugerencias a la dirigencia y en lo primordial conocer las determinaciones sobre los temas abordados.

El tema que siempre resalta es el caso de la seguridad ciudadana. Por eso, el presente artículo tiene la intención de reflexionar sobre la realidad social, de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, del Distrito 14 en la ciudad de El Alto, desde las estrategias de seguridad ciudadana planteadas en la Junta de Vecinos de la gestión 2021. Para ello, se recuperaron testimonios locales partiendo de la interrogante: ¿cuáles son las estrategias de seguridad ciudadana que implanta la Junta Vecinal? Y ¿qué repercusión genera en los ciudadanos y las ciudadanas alteñas de la urbanización Franz Tamayo Sector C?

El objetivo es analizar las estrategias de seguridad ciudadana que implanta la Junta Vecinal y determinar qué repercusión genera en los ciudadanos y las ciudadanas alteñas de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, Distrito 14.

La metodología empleada fue la etnografía, utilizando como herramientas las entrevistas semiestructuradas dirigidas a las exautoridades, vecinos y vecinas. Además, se realizó una observación participante en actividades colectivas como las asambleas vecinales y las acciones comunales. El trabajo de campo fue realizado entre enero y junio de 2021.

5 Información obtenida mediante conversaciones realizadas con los vecinos y las vecinas en el trabajo de campo el 3 de enero de 2021.

Las consideraciones teóricas para entender cómo funciona la seguridad ciudadana, recurren al planteamiento de Loreta Tellería (2011), quien sostiene dos perspectivas:

Como una condición de cohesión social y solidaridad en la que el ciudadano se encuentra protegido contra cualquier tipo (o amenaza) de violencia y/o delito, tanto de forma objetiva y subjetiva; y como una política pública que busca la convivencia pacífica entre los ciudadanos a través de la acción coordinada del Estado y la sociedad, mediante mecanismos preventivos, con el fin de eliminar o disminuir actos violentos y delictivos que amenacen la seguridad de los ciudadanos (Tellería, 2011: 39).

Al respecto, el concepto de seguridad ciudadana, invita al ciudadano y a la ciudadana a pensar en un ambiente de convivencia social para que pueda desarrollar sus actividades cotidianas sin temores, con libertad individual y protección de sus bienes para el desarrollo pleno familiar. Como lo establece la Ley 264 del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana, “para una vida segura”, teniendo como objetivo:

garantizar la seguridad ciudadana, promoviendo la paz y la tranquilidad social en el ámbito público y privado, procurando una mejor calidad de vida con el propósito de alcanzar el Vivir Bien a través del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana “para una Vida Segura”, en coordinación con los diferentes niveles de Estado (Art.1. Ley 264, 2012).

Entonces, la seguridad ciudadana es una tarea conjunta que debe ser trabajada con diferentes instituciones en colaboración con los actores locales, con el fin de propiciar la tranquilidad social y la acción colectiva frente a la inseguridad. Si bien la investigación parte del argumento de Tellería (2011) sobre la seguridad ciudadana, el trabajo de campo permitió identificar las percepciones propias de los vecinos, para así entender y desarrollar la seguridad ciudadana.

Urbanización Franz Tamayo, Sector C del Distrito 14 de la ciudad de El Alto

Los vecinos y las vecinas sostienen que la urbanización Franz Tamayo, Sector C, como la conocemos hoy, estaba conformada por lotes de terrenos que pertenecieron al ingeniero Héctor Antonio Uriarte Peláez quien, con el pasar tiempo (década de 1990 aproximadamente), los fue vendiendo a las personas que actualmente viven en la zona. Antes solo había una urbanización llamada Franz Tamayo, pero posteriormente (década del 2000 aproximadamente) se empezó a dividir en los sectores A, B, C, D, E y F⁶.

La urbanización debe su nombre al poeta y político boliviano Franz Tamayo (1879-1956), quien fue conocido por sus políticas indigenistas de inclusión étnica en la educación boliviana. Esta urbanización se constituyó el 20 de febrero de 2000 con personería jurídica,

6 Los antecedentes de urbanización Franz Tamaño, Sector C, fueron realizados en base a conversaciones realizadas con vecinos de la zona durante el trabajo de campo el 30 mayo de 2021.

mediante Resolución Prefectural 96/2002, Resolución Municipal 043/2002, afiliada a la FE-JUVE El Alto⁷.



Figura 1. Plano de la urbanización Franz Tamayo, Sector C.

Fuente: www.elalto.gob.bo/blog/category/gaceta/planificacion-estrategica

La urbanización Franz Tamayo, Sector C, está ubicada en el sector Norte de la ciudad de El Alto. Es uno de los barrios más jóvenes y pertenece al Distrito 14:

fundado mediante Ordenanza Municipal 065/2010 del 3 de mayo, cuando se creó el Distrito 14 como desglose del Distrito 7, y meses después mediante Ordenanza Municipal 128/2010 del 26 de agosto, se aprobó la delimitación Geo referencial del Distrito 14. Finalmente, la Ordenanza Municipal 163/2012 del 3 de julio, modificó los límites entre los distritos 7 y 9, 7 y 14 (GAMEA, 2017: 5).

Se trata de una zona periférica que tiene conexión con la avenida Buenos Aires, tramo interprovincial que une a la ciudad de El Alto con la provincia Los Andes, la población de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, en su mayoría está compuesta por migrantes aymaras de las provincias del departamento de La Paz. Esta cercanía les permite vivir en coexistencia con vínculos culturales (cargos comunales, trabajo agrícola, festividades religiosas, etc.) entre el campo y la ciudad en su vida cotidiana.

En cuanto a las actividades económicas que se pudieron identificar entre las vecinas y los vecinos de esta urbanización están la cerrajería, carpintería, fabricación de papel higiénico, construcción de casas y la feria que se realiza los días miércoles y sábado en la avenida Santos Maldonado.

⁷ Tarjeta de Asistencia Vecinal Franz Tamayo sector C, fue proporcionado por un vecino en el trabajo de campo 23 junio del 2021.

La urbanización cuenta con varios espacios comunes que son tutelados por la Junta Vecinal: una Sede Social, construida con adobe, donde se reúne la Junta de Vecinos; la plaza cívica, donde se realizan los desfiles y se conmemoran los feriados nacionales, y la plaza civil que, al igual que la cívica, es de cemento y no tiene árboles ni flores. También hay una cancha multifuncional con enmallado y piso de tierra; un parque infantil con resbalín, sube y baja y un columpio; un Centro de Salud de primer nivel que solo brinda atención de medicina general y la Unidad Educativa Libertad Franz Tamayo, que funciona en el turno de la mañana, con el nivel primario y en el turno de la tarde, con el nivel secundario.

Las viviendas en su mayoría son solo de planta baja y están construidas de ladrillo con techos de calamina. La gran mayoría de las calles son de tierra, a excepción de tres calles que están adoquinadas. Se encuentran alrededor del colegio y cancha multifuncional. Hay pocos alumbrados públicos que estén funcionando; la cobertura de servicios básicos alcanza un 60% (alcantarillado, agua, luz y gas a domicilio)⁸.

Responsables de la seguridad ciudadana

La responsabilidad de la seguridad ciudadana, tal como plantea el entrevistado Jaime Rojas, vecino de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, está a cargo de tres instituciones:

El Estado tiene que implementar equipos a la policía, tiene que sacar leyes a favor de la sociedad. La sociedad tiene que cuidar, realizar trancas en las diferentes intersecciones de las calles para obstruir el paso de los sospechosos o delincuentes. La policía boliviana tiene que hacer patrullajes en la zona, tiene que ayudar a los vecinos para cualquier emergencia que se presente en la urbanización. Ellos son los responsables de la seguridad ciudadana (Jaime Rojas, 2021).

En tal sentido, la realidad social que viven los vecinos y las vecinas de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, es de inseguridad social. Por eso, el tema central de las asambleas gira en torno a las denuncias por robo en el sector. Desde la Junta Vecinal se han planteado varias estrategias para instaurar la seguridad ciudadana como una acción colectiva vecinal. Por una parte, la falta de presencia policial que expresa Jaime Rojas:

En la zona no existe un módulo policial. A la semana los policías deben venir dos veces a patrullar, a veces no viene, ese percance existe en la zona, por eso, también hay esa proliferación de los delincuentes, por eso, existe. No hay mucho patrullaje de parte de la policía (Jaime Rojas, 2021).

Y, por otra parte, la falta de políticas públicas de seguridad ciudadana de la Alcaldía de El Alto, como también argumenta Jaime Rojas:

Hasta el momento no hemos recibido ninguna ayuda de parte de la alcaldía, no hay sistema alumbrado público o luminarias en la noche es insuficiente, algunos focos ya están quemados.

8 Información obtenida mediante observaciones de la zona en el trabajo de campo el 5 de junio de 2021.

También del lado de la Secretaría de Seguridad Ciudadana del El Alto, no hay implementación sobre medidas seguridad, no hay ninguna ayuda por parte de la alcaldía (Jaime Rojas, 2021).



Figura 2. Alumbrado público.
Foto: Ivan Chambi (2021).

Acciones colectivas vecinales

Los vecinos y las vecinas de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, se han venido organizando para hacer frente ante los hechos suscitados de inseguridad ciudadana. Por ejemplo, uno de los casos más recientes se organizó tras la denuncia de robo a un domicilio. Al respecto, el hijo de una vecina comentó en la Asamblea Vecinal, realizada el 3 de enero del 2021:

Yo soy el hijo de la afectada. Estoy molesto de rabia, recién no más mi mamá se vino a vivir desde Río Seco. Lo hemos vendido (la) casa allá y se ha venido a vivir aquí. Tres meses viviendo ya, entra el ratero por atrás (de la casa). Estoy bien molesto, quería que llegue de una vez la reunión, quería derrumbar estos lotes que están vacíos, al costado de mi casa están dos lotes vacíos, atrás dos lotes vacíos. Solo tres vecinos sobre la avenida vivimos. Estoy bien molesto, soy capaz ahorita mismo de ir a derrumbar ¡la rabia! ¡el colmo! creo que muchos vecinos ya (han) sufrido ese robo. Según lo que yo he escuchado y (he) estado sondeando de la casa de mi mamá, al lado entraron y, al otro lado, también han entrado. Yo creo que el ratero ya está entrando de casa en casa, no sé, ya no entiendo. Ahorita estamos hablando del ratero no dice nada (la directiva), no pone ninguna solución, entonces, las casas vacías dejaremos y nos vendremos más adentro a vivir, por (el) bien de la zona nos venimos a vivir. De lo que nos pasa, no sé, yo creo que el ratero de esta zona debe de ser, no es de otro lado. Yo quería decir a ese ratero, si quiere robar que no robe en esta zona que vaya a robar donde sea, hace daño a una sociedad. Estoy de colmo con ese ratero, no es de otro lado, si mi hermana está saliendo, cuatro de la tarde está saliendo, en plena lluvia ha estado robando, llegamos a las nueve a la casa vacío ¿cuánto tiempo ha tenido para robar? Ese ratero no debe ser de otro lado, es de aquí de la zona, bien sabe ¿quién vive?, ¿quién no vive?, ¿a qué hora salimos? A las cuatro de la tarde mi hermana se sale de la casa, el ratero se entra ¡ya es el colmo! Da rabia, el ratero vive aquí, no es de otro lado. Nos está marcando a cada casa, a cada vecino. Un día, la casa de ustedes le puede robar de hecho es eso, sería que se redacte en un acta y derrumbar eso lotes vacíos, así se van a dar cuenta los vecinos que tiene que

venir a vivir, después que pase un mes vuelve a colocar el muro lo derrumbamos otra vez ¡ya es el colmo! Casa vacía dejan, hay que derrumbarlo, ya el colmo eso sería. (N.N, 2021)⁹.

Ante las palabras vertidas por el vecino, el ex presidente de la urbanización Cecilio Calle (Gestión 2021) propuso: “realizar un censo vecinal para determinar cuántos vecinos vivimos en esta urbanización, conformar jefe de manzano, cada uno de ustedes deben de cuidarse, nosotros también seremos más precavidos ayúdeme a investigar porque ya el colmo” (Cecilio Calle en Asamblea Vecinal, 2021).



Figura 3. Asamblea Vecinal.
Foto: Ivan Chambi (2021).

Dentro de la urbanización, una de las principales causas de delincuencia es la pobreza, que deviene de problemas estructurales como la desigualdad social boliviana, el desempleo, la migración interna, la falta de educación, las pandillas juveniles, el alcoholismo, la drogadicción y la violencia intrafamiliar. En este caso, el “hijo de la vecina” explica que el robo fue posible debido a los lotes vacíos que se encuentran al lado de su vivienda.

Ante la inseguridad ciudadana, tal como manifiesta el entrevistado Valerio Saucedo, vecino de la urbanización Franz Tamayo, Sector C:

Es la incomodidad porque no hay seguridad en la urbanización, cualquier momento podemos sufrir un atraco, un allanamiento en los domicilios, robo, asalto, no solo en esta urbanización sino también a nivel El Alto, sufrimos así sea en la ciudad o nuestras zonas (Valerio Saucedo, 2021).

Los vecinos y las vecinas de la urbanización han optado por tomar acciones colectivas vecinales, permitiéndose tener estrategias de prevención y autodefensa. En primera instancia, colocaron varios muñecos colgados en los alumbrados públicos en diferentes calles.

9 No se tuvo la oportunidad de preguntar el nombre al vecino que intervino en la Asamblea. Antes de la denuncia realizada se presentó como “el hijo de la vecina” (Asamblea Vecinal 03/01/2021).



Figura 4. Muñeco colgado con un letrero en un alumbrado público.

Foto: Ivan Chambi (2021).

En este marco, el muñeco colgado en el alumbrado público lleva un letrero que dice “ladrón pillado será asesinado”. Este mensaje de advertencia da a conocer que los vecinos y las vecinas están en alerta ante cualquier suceso que se pueda presentar en la urbanización, esto para hacer justicia por mano propia. Esta estrategia de intimidación advierte sobre los linchamientos. También realizaron mensajes de advertencia pintando las paredes de las casas que pertenecen a la urbanización.

En este marco, la pared de la casa fue pintada con color blanco. Está escrito un mensaje de advertencia que dice “auto sospechoso será quemado”. Los vecinos y las vecinas están en alerta ante cualquier vehículo automotor sospechoso que esté transitando por la urbanización. Aquí también están aplicando la estrategia de intimidación, pero en vez de linchamiento se advierte combustión. Otro mensaje de advertencia fue pintado de blanco, en la pared de la sede social vecinal donde se realizan las asambleas vecinales.



Figura 5. Pared de una casa con mensaje de advertencia.

Foto: Ivan Chambi (2021).



Figura 6. Pared de la Sede Social con un mensaje de advertencia.

Foto: Ivan Chambi (2021).

En este marco, la pared de la Sede Social Vecinal que fue pintada de color blanco tiene escrito el mensaje de advertencia: “ladrón pillado será quemado vivo”, dando a conocer que los vecinos y las vecinas están en alerta ante cualquier suceso que se pueda presentar para nuevamente hacer justicia por mano propia. Están aplicando la estrategia de intimidación que representa los linchamientos.

En segunda instancia, los vecinos y las vecinas, como menciona el entrevistado Jaime Rojas, vecino de la urbanización Franz Tamayo, Sector C:

Los vecinos y las vecinas nos estamos organizando para diseñar planes y programas de forma coordinada para mejorar la seguridad. Por ejemplo, construir trancas en cada intersección de las calles para obstruir el paso de los sospechosos o delincuentes; lograr que los vecinos de la cuadra o sector se conozcan entre sí y estén informados de quién viven a su lado. Estamos alerta ante cualquier acontecimiento delincriminal, nuestro objetivo es establecer normas, organización y funciones de la brigada de la seguridad vecinal que permita desarrollar una cultura de seguridad a través de una participación comunitaria para poder contrarrestar y prevenir los problemas de inseguridad que afectan el orden ciudadano, diseñando mecanismos especiales para combatirlo oportunamente a su debido tiempo. En eso estamos organizándonos los vecinos (Jaime Rojas, 2021).

Siguiendo esta estrategia de auto resguardo, los vecinos y las vecinas que viven en esa calle, se organizaron y realizaron una acción colectiva vecinal, el 28 de mayo del 2021, tomando las riendas de la seguridad vecinal colectivamente y construyendo una tranca de calle, permitiéndoles tener el control del lugar y estar tranquilos durante el día y la noche.



Figura 7. Vecinos y vecinas están construyendo la tranca de calle.
Foto: Ivan Chambi (2021).

Esta tranca fue construida por los vecinos y las vecinas que viven en la urbanización. Los materiales de construcción como ser: el hierro, cemento, arena, maderas, clavos, alambres y el material de seguridad como el cable metálico y el candado, son producto de una colecta de dinero hecha por quienes viven en esa calle. La acción colectiva expresa de qué manera las juntas vecinales autogestionan la seguridad ciudadana, ante la ausencia de instituciones públicas como la Alcaldía y la Policía.

Esta tranca, realizada por la acción colectiva vecinal, se ha ido replicando en diferentes calles de la urbanización Franz Tamayo, Sector C.



Figura 8. Columnas de encadenados de la tranca.
Foto: Ivan Chambi (2021).

Las dos columnas de encadenados ya están listas para hacer el “vaciado” con cemento, arena y agua. Luego se coloca el cable metálico y, finalmente, el candado. Así se establece una tranca de calle. Esta acción vecinal también fue replicada en otras calles.



Figura 9. Tranca de calle.
Foto: Ivan Chambi (2021).

En este marco, la tranca de calle permite cerrar el tránsito de vehículos automotores, dando a conocer que los vecinos y las vecinas que viven en esa calle están en alerta, ante cualquier vehículo sospecho que transite por la urbanización.

En tercera instancia, los vecinos y las vecinas han conformado brigadas vecinales para hacer frente ante la inseguridad ciudadana como declaró, durante una entrevista, Jaime Rojas, vecino de la urbanización Franz Tamayo, Sector C: “los vecinos y vecinas nos estamos alertándonos, nos estamos cuidando entre nosotros mismos, estamos alerta con sistemas de alarmas, cuando va haber cualquier contingencia delincriminal nosotros nos vamos alertar a través de silbatos, petardos y sirenas” (Jaime Rojas, 2021).

Los vecinos y las vecinas que viven en la urbanización Franz Tamayo, Sector C, han colocado muñecos colgados en los postes de luz, pintando mensaje de advertencia en las paredes de las casas y en el muro de la sede social vecinal. También se construyeron las trancas de calles y generaron sistemas de alarma. Todas estas acciones fueron realizadas de manera colectiva, lo que permite distribuir los gastos y el trabajo, replicando el modo de funcionamiento del *ayni* comunitario.



Figura 10. La seguridad ciudadana en la urbanización Franz Tamayo, Sector C. Los símbolos negros representan las trancas. Los símbolos azules representan a los muñecos colgados y los símbolos rojos representan a los mensajes de advertencia.

Fuente: Elaboración propia.

De este modo, la acción colectiva vecinal irrumpe en el ámbito de seguridad ciudadana autogestionada como una respuesta a la ausencia de las instituciones que tendrían competencia en la seguridad ciudadana, como ser la Policía y la Alcaldía de El Alto. Es a partir de eso que los vecinos y las vecinas se organizan para encarar el problema de la inseguridad ciudadana y protegerse de este modo.

Conclusiones

A diferencia de otras zonas de la ciudad de El Alto, como sucede en algunos sectores del Ciudad Satélite del Distrito Urbano 1, donde el vecindario recurre a contratar guardias privados que se encarguen de la seguridad; la Urbanización Franz Tamayo, Sector C, del Distrito Urbano 14 de El Alto, optó a través de la junta vecinal por la construcción de la seguridad colectiva, realizada mediante acciones colectivas vecinales.

La vecindad de la urbanización Franz Tamayo, Sector C, se organiza bajo la estrategia del autoresguardo, partiendo de los muñecos colgados en los postes de luz, mensajes de advertencia de linchamientos, pintados en las paredes de las casas y en la Sede Social Vecinal, las construcciones de trancas de calles y la conformación de brigadas vecinales por manzanos.

Esta colectivización vecinal tiene el interés común de la justicia. Los vecinos y las vecinas han realizado una autogestión pública local autosostenible, encarando el problema de la inseguridad ciudadana, mediante el aporte económico y la mano de obra. Además, gracias a las juntas vecinales, las personas pueden conocerse y detectar si la delincuencia es realizada por los mismos vecinos o por personas foráneas. Ser parte de la Junta Vecinal es, en cierta medida, parecido a ser parte de una comunidad aymara.

La delincuencia constituye un impedimento grave para el desarrollo económico, social, cultural y político, pues no permite el desenvolvimiento de las actividades cotidianas de los vecinos y las vecinas, afectando la calidad de vida e integridad de las familias.

Los vecinos y las vecinas de Franz Tamayo, Sector C, han optado por esta estrategia de auto resguardo por la necesidad urgente de convivir y desarrollar sus actividades cotidianas. Esta organización responde a la ausencia policial y a la falta de políticas públicas de seguridad ciudadana de la Alcaldía de El Alto, en la prevención y represión del delito.

La Junta Vecinal realiza acciones para instaurar la seguridad ciudadana. Las personas que conforman el espacio comparten políticas comunes en beneficio de su bienestar social. En este sentido, podría decirse que el espacio que conforma la urbanización Franz Tamayo, Sector C, es un espacio politizado que desde la experiencia organizativa visibiliza y reconoce el trabajo colectivo para conseguir la seguridad ciudadana.

La seguridad ciudadana representa para los vecinos y las vecinas que viven en la urbanización Franz Tamayo, Sector C, tomar la responsabilidad acerca de la convivencia, procurando prevenir hechos de inseguridad ciudadana que se puedan presentar en la zona, a través de decisiones en acciones colectivas.

Bibliografía

Asamblea Legislativa Plurinacional.

2012. *Ley N° 264, 31 de julio de 2012. Por lo cual se crea el Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana "Para Una Vida Segura"*. Gaceta Oficial de Bolivia. En: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/264> (recuperado el 20/05/2021).

CHUQUIMIA, René.

2006. *Repensando la Democracia desde el ayllu/ De la condición democrática en crisis a la idea de comunidad en la política*. Editorial Artes Gráficas Al Sol. La Paz, Bolivia.

Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE El Alto).

2001. *Estatuto Orgánico de FEJUVE EL ALTO. El Impresor editorial. El Alto*.

2018. *Informe Comisión Presidium XX Congreso Ordinario FEJUVE 001/2018*. Informe no editado, pertenece a la FEJUVE El Alto.

Gobierno Autónomo Municipal de El Alto (GAMEA).

2015. *El Alto Atlas Geográfico del Municipio de El Alto*. Editores Artes Gráficas Marino. El Alto.

2017. *Plan Territorial de Desarrollo Integral de El Alto 2016-2020*. En: <http://www.elalto.gob.bo/blog/category/gaceta/planificacion-estrategica/> (Recuperado el 04/05/2021).

GÓMEZ, Elías (2011).

Asambleas vecinales instancias de democracia participativa (Juntas Vecinales 16 de agosto y San Juan, distrito 7 de la ciudad de El Alto. Tesis de Licenciatura. Carrera de Ciencias Políticas. Universidad Mayor de San Andrés. En: <http://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/9032> (Recuperado el 30/04/2021).

PACHECO, Armando y Nilson AYARDE.

1995. *Estudio del salario diferenciado*. Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativa editores (CEBIAE). La Paz, Bolivia.

QUISPE, Reynaldo.

2018. *Mapas digitales de la ciudad de El Alto (Bolivia)* En: <https://elaltobo.com/mapas-digitales-de-la-ciudad-de-el-alto-Bolivia/> (recuperado el 27/05/2021).

SANDOVAL, Godofredo y Fernanda SOSTRES.

1989. *La Ciudad Prometida* Editorial Offset Boliviana Ltda. La Paz, Bolivia.

TELLERÍA, Loreta.

2011. *Gasto en seguridad pública y seguridad ciudadana en Bolivia: 1998-2008*. Tesis de Licenciatura. Carrera de Economía. Universidad Mayor de San Andrés. En: <https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/1898> (recuperado el 20/04/2021).

Entrevistas

Cecilio Calle Chuquimia (40 años aprox.). Vecino y expresidente de la Junta de Vecinos Urbanización Franz Tamayo, Sector C. Grabación recuperada durante su intervención en la Asamblea Vecinal del 3 de enero de 2021.

N.N (30 aprox.) Testimonio del “hijo de una vecina” de la urbanización Franz Tamayo, Sector C. Grabación recuperada durante su intervención en la Asamblea Vecinal del 3 de enero de 2021.

Jaime Rojas Rojas (50 años aprox.). Vecino de la urbanización Franz Tamayo, Sector C. Entrevista realizada el 30 de mayo de 2021.

Valerio Saucedo Benedicto (55 años aprox.). Vecino de la Urbanización Franz Tamayo, Sector C. Entrevista realizada el 30 de mayo de 2021.

MESA 3

EL LENGUAJE DE LOS OBJETOS E IMÁGENES



VIDA Y METAMORFOSIS DE LOS SERES HUMANOS Y NO HUMANOS EN LA COSMOLOGÍA AYMARA

Mario Pachaguay Casilla¹
Josefa Felipa Choque Calle²

Resumen

El universo aymara está plagado de vida en todas partes, que fluye incesantemente de cuerpo en cuerpo y de especie en especie, bajo una intensa agitación cósmica. No hay nada ni nadie que no posea ni proporcione vida. Los nacimientos brotan y estallan desde sus múltiples úteros y capullos humanos y no humanos. Es un mundo en permanente eclosión que posibilita una compleja interacción de distintas formas de vida en la que los seres humanos son solo una entre la multiplicidad de especies. Hablamos de nacimientos extrauterinos que emergen desde las corporalidades humanas y no humanas. Asimismo de las mutaciones y contramutaciones perpetuas de los seres que brotan desde la convergencia de sus escafandras, máscaras, pieles y cuerpos humanos, animales y vegetales.

En consecuencia, el estudio primero se despliega a la memoria, la remembranza y la oralidad en conjunto para develar los nacimientos y las metamorfosis de los seres humanos y no humanos. Segundo, se identifican los nacimientos extrauterinos de los seres humanos y no humanos. Y tercero, se develan las metamorfosis de las corporalidades humanas y no humanas en el sentido material de la oralidad. Las evidencias presentadas sugieren que se trata de un contundente descentramiento del antropocentrismo a favor de una extrema alteridad extrahumana.

Palabras clave: oralidad; memoria; seres humanos y no humanos; nacimientos extrauterinos; vida; metamorfosis.

Introducción

A lo largo de estos últimos años, hemos propiciado encuentros formales y casuales con las abuelas y los abuelos de los *ayllus* aymaras de la región Sur del lago Titicaca (Bolivia). Por un lado, estos encuentros de diálogo nos han permitido identificar la preservación opulenta de la memoria que centraliza las microhistorias de cada *ayllu*. Por otro lado, el lamentable

-
- 1 Estudió Arqueología en la Universidad Mayor de San Andrés. Fue Director de Arqueología y Jefe de Investigaciones y Bienes Patrimoniales del Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku C.I.A.A.A.T. Correo: mapacagua25@gmail.com Celular: 76711431.
 - 2 Estudió Antropología en la Universidad Mayor de San Andrés. Actualmente se dedica a la recopilación de fuentes orales en las comunidades aymaras de la región sur del lago Titicaca y es integrante del Colectivo "PACHAKAMANI". Correo: jhosyfe@gmail.com Celular: 71991750.

deterioro de la filosofía de vida de estas unidades sociales ocasionadas por el carácter esquizofrénico de la modernidad antropocéntrica. En este aspecto negativo, existen múltiples factores materiales, simbólicos y flujos sobrecodificadores que inciden negativamente en la producción y la reproducción social de estos *ayllus*. ¿Será que estamos ante una sociedad cansada que ya no cincela ni reactualiza en la memoria de las nuevas generaciones el contenido de los conocimientos que vienen desde las vertientes milenarias? Este sismógrafo social nos indica que estamos viviendo en tiempos cruciales para evitar el deslizamiento acelerado de las cosmologías que son propias de estas unidades sociales. Esperamos no llegar a ver “*ayllus* virtuales” donde se pierde el “lugar” y la “rostridad” material, a cambio de una producción masiva de virtualidades y “espacios del anonimato” como afirma Marc Augé (2000).

Esta premisa preocupante nos ha servido como catalizador para adentrarnos en las diferentes vías posibles que nos han permitido capturar los fragmentos de la memoria que contienen microhistorias de ese universo social y cosmológico. Se trata de las narrativas y el relato oral notable de las abuelas y los abuelos acerca de los seres humanos y no humanos; visibles e invisibles; naturales y sobrenaturales, que forman parte de sus múltiples ontologías y de su universo de convivencia cotidiano y ceremonial, el que incluye a todos los seres con los que practican relaciones de extrema alteridad extrahumana.

En este marco, el presente trabajo es parte de un esbozo más amplio e integral de la cosmología aymara de los *ayllus* de Rosapata, Pillapi, Suriri, Yanarico y Chambi Chico, los que están situados en el Municipio de Tiwanaku de la provincia Ingavi del Departamento de La Paz. Dentro de estas unidades sociales, la memoria posibilita —a lo recordado y a lo hablado— su ubicación en el plano de las representaciones. El relato oral de estas unidades sociales permite representar hasta lo irrepresentable, reemplazando y desplazando las fronteras del espacio y de las materialidades.

En consecuencia: primero se examina la eficacia de la memoria, la remembranza y la oralidad en conjunto, esto para identificar las imágenes que componen el relato oral de los narradores. Mostrando una homología entre modos discursivos, visuales y verbales en donde la remembranza y el relato oral dan cuenta de las imágenes corporales, cualidades anatómicas y de sonidos que corresponden a los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales, en el sentido material de la palabra.

Segundo, a través de las remembranzas y narrativas orales vertidas por los interlocutores (abuelas y abuelos) se identifica el nacimiento extrauterino de las corporalidades humanas y no humanas. Y tercero, a través de las remembranzas y narrativas vertidas por los interlocutores (abuelas y abuelos), se devela la metamorfosis y/o transformación de las corporalidades humanas y no humanas en el sentido material de la oralidad.

La evidencia presentada en este artículo sugiere que la memoria, el proceso de remembranza y el relato oral, son vías adecuadas para registrar y comprender las concepciones cos-

mológicas acerca de la vida y la metamorfosis de los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales vinculados con la creación infinita de las corporalidades. Un incesante movimiento de creación que tiene la capacidad de generar sentidos nuevos y horizontes de significación permanentes en la cosmovisión de estos *ayllus*.

Desde los fragmentos de la memoria y la oralidad

En los albores del siglo XXI, se conoce ampliamente sobre el estatuto de una arqueología del saber (Foucault, 2002); la arqueología de la sensorialidad (Hamilakis, 2015) y la arqueología de la ontología (Agamben, 2017). Sin embargo, ningún estudioso, o al menos arqueólogo, desde su disciplina, ha puesto en debate una arqueología de la memoria, remembranza y oralidad de la sociedad aymara. Esta ausencia absoluta se atribuye a problemas fundamentales que operan en la ontologización y los complejos antropocéntricos que no permiten organizar y acercarse a los “objetos” y “sujetos” de estudio. En consecuencia, la arqueología cree que al considerar “dato” a las narrativas orales y los procesos de remembranza que se desgajan como legajos desde las memorias colectivas, estas son solamente de una expresividad histriónica. De ahí que le es inadmisibles “excavar” la profunda acumulación histórica de la memoria colectiva.

En esta atmósfera muy sensible, la arqueología fue siempre sumisa a la materialidad y a la escrituralidad, teniendo como anexo ultraperiférico y marginal a la memoria, a la remembranza y a la oralidad. Cuando la memoria, los procesos de remembranza y la oralidad nunca estuvieron en el centro del debate arqueológico, esto debido a la susceptibilidad en la veracidad de los datos que vierten los informantes. Por ser de carácter subjetivo y hasta anecdótico. Por ser un relato “del presente para el presente”, como si estuviera extirpado de todo indicio de pasado, que no cuadra con el esquema canónico de la arqueología. En este contexto escritural, más que lo material, la memoria, la remembranza y la oralidad solo existen en un ensueño singular de sobrevivencia fosilizado. O es pasado del pasado, o es presente del presente. Una dicotomía absurda que posibilita la persistencia de los “asesinos de la memoria” (Vidal-Naquet, 1994).

En contrapartida, en el caso particular de este trabajo, estamos ante una memoria colectiva e historia oral sumamente negada por la modernidad antropocéntrica y falocrática. Pero no por eso está devastada ni sepultada en el olvido. A pesar de una escrituralidad impuesta, aún y mucho más, se piensa oralmente con los interlocutores individuales que se presentan como la síntesis del tiempo (Deleuze, 1977). En palabras de Sarlo, “proponerse no recordar sería como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado” (Sarlo, 2006: 9). Asimismo, la autora menciona que es cierto, que del pasado puede no hablarse. “Una familia, un estado, un gobierno pueden sostener la prohibición; pero solo de modo aproximativo o figurado se lo elimina, excepto que se eliminen todos los sujetos que van llevándola” (Sarlo, 2006: 10). En este sentido, la tradición oral se vale de la memoria colectiva e individual que constituye la memoria histórica de la comuni-

dad y donde fundamentalmente el lenguaje hablado por una persona designa de algún modo las ideas que le son designadas (Deleuze, 1977).

Las narrativas orales producidas de ese modo permiten a las personas no desmarcarse de la institucionalidad de la memoria colectiva. Es decir, a excepción de las continuas reactualizaciones, las personas no sobreponen sus voluntades individuales sobre el comportamiento memorialista del grupo. En este marco, las unidades sociales aymaras se valen de la memoria, la remembranza, la oralidad y de otros medios compartidos. Sin embargo, en el sistema nemónico aymara no es suficiente almacenar y actuar desde la memoria humana solamente, sino que –para su proceso de almacenamiento eficaz de informaciones– requiere de otros medios efectivos como son las escenas rituales, las cartografías del paisaje, la multiplicidad de artefactos y la corporalidad de los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales. Estos otros medios o vías materiales son los que potencian y condensan las fuentes desencadenadoras del recuerdo, a la que representa la memoria; y este es el contexto donde el recuerdo y la oralidad devienen imagen, vida y metamorfosis.

Es evidente que la memoria se ha hecho posible en cada materialidad circundante que se constituye en una síntesis de la memoria de toda la gente. Aunque a simple vista, la memoria social parece basarse únicamente en las palabras habladas por uno o un conjunto de personas; sin embargo, el papel de los medios materiales es parte integrante del proceso de transmisión del conocimiento. Entonces, en estas circunstancias, no existe una oposición simétrica entre los dominios oral y material porque ambos se referencian. De ese modo los aymaras despliegan el uso y la práctica de la oralidad primaria, espontánea, suelta, libre y desvinculada de la supremacía de la escrituralidad durante la vida ceremonial y en el universo íntimo de la casa (Pachaguay, 2018). Es una intensa combinación de palabras e imágenes de las materialidades e incluso de las espectralidades que configuran una técnica de la memoria, que irrumpe como las memorias de la memoria social y de los saberes históricos de la comunidad, basados fundamentalmente en las relaciones de humanos con las alteridades extrahumanas.

En esta atmósfera, se advierte que en el mundo aymara fluyen incesantemente las sensibilidades, subjetividades y resonancias externas al ser humano que son generadas por todos los seres no humanos que habitan ese universo. En este contexto, la remembranza es considerada como un medio que captura datos y la oralidad como medio que externaliza los fragmentos³ o las microhistorias que contiene y aglutina la memoria. La memoria es una vía que sedimenta en sus pliegues los acontecimientos generados por los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales. A través de la remembranza y la oralidad se abre la complejidad de la constitución del mundo para mostrar el lugar que ocupan y el rol que desempeñan esos seres. Es decir, la oralidad practicada en las comunidades

3 La oralidad externaliza las microhistorias en palabras que emergen de ese universo. En este marco, amerita mayor atención aguda para reescribir la historia aymara hilvanando esos fragmentos que aún están muy dispersos. Y en muchos casos, desde la lógica eurocéntrica se la pretende comprender como si fueran cosas del pasado para el pasado y como elementos fantasiosos y paródicos.

del mundo aymara es capaz de poner de manifiesto que todos los seres son sujetos, entre los sujetos humanos que conforman sus propias sociedades cósmicas, con sus políticas de acecho/fustigo y con sus prototipos morales de convivencia diplomática.

En esta situación se pone un alto grado de énfasis a la memoria adherida en los rasgos parciales o corporalidades integrales de los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales. Pues es otra vía en la que, al igual que en un *palimpsesto*, la corporalidad de estos seres conserva el rastro de las microhistorias que brotan de este sistema cosmológico que deviene “imagen”, vida y metamorfosis. Es decir, las imágenes, nos permiten externalizar y ver una corporalidad física dentro de la narrativa oral. Las imágenes que estallan en la memoria, recordadas por el proceso de remembranza, fluyen en la oralidad en el sentido material de la palabra que no es simplemente un medio de comunicación o agente de transmisión de información (Guattari, 1996). Es decir, lo recordado y lo hablado se ubican en el plano de las representaciones y/o corporalidades.

Nacimientos extrauterinos de los seres humanos y no humanos

Los aymaras de los Andes en general y de la región Sur del lago Titicaca en particular, pueblan muy densamente su cosmos y están inmersos en un mundo de extrema alteridad extrahumana y cosmopolita. Existen decenas de tipos diversos de seres que conforman sociedades cósmicas de seres paradigmáticos; gestores de dolencias; emisarios de la muerte; caníbales y autocaníbales; seres de la desorientación diurna y nocturna, auxiliares de los aplacadores del acecho/fustigo y los seres de la transformación y la contratransformación (Pachaguayaya, 2018). Se trata precisamente de los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales, con los que los aymaras sostienen intensas y delicadas relaciones de convivencia simétrica y asimétrica. En consecuencia, son seres organizadores de la cosmología que establecen el cómo los humanos piensan su lugar en el mundo y cómo deben ser sus relaciones con las alteridades extrahumanas (Pachaguayaya, 2018: 138).

En este universo no existe nada ni nadie que no posea germen fecundo para el alumbramiento de la vida. Vida que emerge desde una licuefacción de esporas que se cristalizan en multiplicidad de cualidades anatómicas estacionarias y mutantes. Así el universo aymara no es solo un escenario de sobredimensionamiento de la vida, sino donde acontece un verdadero acontecimiento de la vida, donde todo ser es parte de una única y misma vida. Pero también es un universo donde la reproducción vital en tanto repetición vital y la producción de lo semejante que se moviliza a partir del nacimiento maternal de un humano y de un animal vivíparo u ovíparo, o una planta de la semilla que termina con el proceso de gestación cuando emerge un nuevo ser vivo sobre la tierra. Bajo este principio, el nacimiento maternal de los humanos, animales y plantas como un *continuum* y reproducción de lo semejante descansa en la sede de la repetición.

Además del cuerpo materno existen otros modos de nacer. Primero, seres que nacen de un ovario propio maternal y que luego se alojan en un ovario ajeno y vuelven a nacer (*asiruwa mantatana*). Segundo, la papa que nace de sus ojos (*ch'uqixa nayrapatwa yuri*). Tercero, la aparición de la vida (piel/escama) del pescado en la mano de los seres humanos que han tocado el líquido amniótico de los mamíferos recién nacidos (*challwacha amparanakaru mistutana*). Cuarto, a partir de especies diferentes, transespeciación y conjugación de singularidades (*mallku kunturimpi tawaqumpi wawanitapa*). Quinto, desde los ovarios flotantes y nómadas que aceleran las columnas de nubes o los inmensos tubos ováricos (*qinay qallucha*) nacen sapos, peces y serpientes. Sexto, desde los ovarios subterráneos que afloran de los orificios monticulares u ojos de agua (*phiruni quntunaka, uma jalsurinaka*) nacen serpientes y sapos. Séptimo, humanos que nacen del cóndor, del puma, etc. (*kunturita, pumata misturina*). Octavo, plantas como la papa y la quinua que nacen de los huevos y los ojos del cóndor (*kunturita mistuta ayrunakalachunaka*).

Como se podrá evidenciar, la intensidad o modo de presencia de cada uno de estos tipos de seres, es muy variable, así como su estatuto existencial. En una atenta observación del relato oral aymara, se puede advertir que los sistemas de procreación y de alumbramiento alternativos abarcan desde seres que van naciendo de humanos, animales, plantas, seres celestes o espacios geográficos arquetípicos, de especies diferentes, de otros lugares anatómicos y hasta los nacimientos teratológicos más “espeluznantes” a través de orificios inmencionables. Así pues, la madre de los seres teratológicos (*ñanqhanaka, phiruninaka, antawallanaka, anchanchuninaka y watinaka*) e indómitos (*sallqanaka*) converge a partir de múltiples seres y genitalidades, o que se constituyen como tales a través de las variaciones intensivas que magnifican una corporalidad individual en permanente mudanza.

En la cosmología aymara todas las superficies y pliegues de la materia crujen plagadas de esporas, desgajes y esquejes de la vida. Su manera de operar es precisamente aquella en la que nunca habíamos pensado. Acaso, ¿los aymaras han renunciado a la naturaleza de la vida? No. Sobre otras rutas, divergentes, se han desarrollado otras formas de vida y conciencia que expresan algo de inmanente en la conformación de las vidas. En efecto, los cuerpos humanos, animales, vegetales y minerales son nidos para embriones de seres naturales y sobrenaturales que nacen a través de vientres propios y ajenos, vientres en reposo o en movimiento, vientres telúricos y cósmicos. Así pues, no solo lo viviente está en todas partes, sino que en todas partes hay almas en la materia. En este caso, cuando un organismo es llamado a desplegar sus propias partes, su alma humana, animal, vegetal o mineral se abre a todo un teatro, en el que “percibe y siente según su unidad, independientemente de su organismo, y sin embargo inseparable de él” (Deleuze, 1998: 21).

Es fácil ver entonces que el relato oral aymara facilitado por los interlocutores exterioriza el nacimiento de estos seres extraños de alta peligrosidad y la explosión sideral de seres y genitalidades reproductivos. En estas condiciones, acontece una verdadera oralización de las imágenes de los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales.

Oralidad que, dentro de esta filosofía de vida, exterioriza corporalidades humanas, animales, vegetales y minerales como seres divisibles. Los humanos, animales y vegetales están formados por partes o rasgos prototípicos de otros seres humanos, animales y vegetales y por las acciones de los mismos seres. Los humanos, animales y plantas hacen circular partes de sí para crear nuevos seres y objetos infinitamente.

En este caso concreto, las narrativas orales evidencian la otra forma de crear seres y la de transmitir simultáneamente la percepción sintética de las múltiples realidades, aspecto que es expresado a través de lo formal y conceptual que lo subyace. Es decir, todos los seres pueden asumir, a cada instante, un rasgo corporal, la piel del otro y así, por veces, la de varios otros seres simultáneamente. Un modo singular de reproducción de seres no ováricos y una intensa productividad ontológica de subjetividades nuevas que tienen profundas consecuencias en la cosmovisión y cosmología aymara.

La mayoría de los seres identificados a través de la oralidad son de carácter panandino. Son seres que también están materializados en el universo opulento de las representaciones visuales plasmadas sobre los soportes materiales (textiles, alfarería y otros), están en la memoria viva del paisaje que condensa el pasado y presente, las corporalidades de los seres visibles e invisibles, los ritos que producen y reproducen los tiempos internos de los mitos. La prolongación continua y discontinua de todos los seres está identificada por sus corporalidades, colores, olores, cantos y acciones que inciden intensamente sobre las unidades sociales en cuestión.

Esta extrema inestabilidad morfológica de las corporalidades remite a una intensa y permanente disolución de sus características tanto como a su particular relevancia ontológica. Se puede decir que las corporalidades que fluyen a través de la narrativa oral aymara sufren una permanente desfiguración de su aspecto morfológico y a la vez perceptivo. De ese modo, posibilita un incesante movimiento de creación infinita que tiene la capacidad de generar sentidos nuevos.

En síntesis, podríamos afirmar que en este universo de extrema alteridad extrahumana y cosmopolita, los seres extrahumanos son los que emergen desde las entrañas de la materialidad informal, desde la agitación y modulación intensiva de formas; desde la convergencia y la unión de las escafandras, pieles y rasgos provenientes de los seres naturales que les confiere individualidad e identidad a sus corporalidades. Estas corporalidades teratológicas que nacen de ese modo no son simples mosaicos de piezas desmontables que se acomodan al azar. En consecuencia, esta cualidad uterina, extrauterina, transidentitario y los seres que son fabricados de revestimiento reconocido como escafandras y la dermis de las corporalidades constituyen el núcleo de la memoria colectiva, donde lo recordado y hablado se ubica en el plano de las representaciones o en el sentido material de la oralidad (palabra/imagen).

La ontología de las transformaciones

En la cosmología aymara, las montañas incuban vida, piensan, hablan, comen, beben y conservan memorias de carácter multitemporal que activan simultáneamente varios tiempos en el sentido de Hamilakis (2015). Es un universo donde impera la alteridad extrahumana, además de incluir a los animales, plantas, minerales y las formas de las rocas. De ese modo, se constata que existe una multiplicidad de seres sobre la tierra y el cielo que apenas se debe pensar en aquello que Deleuze llamaba la vida “no orgánica” y que, definitivamente, sobrepasa nuestra concepción que es demasiado antropocéntrica y falocéntrica de la vida, como algo que compartimos con los seres que conviven entre los humanos.

Tal y como se observa, el tema de las transformaciones y de las contratransformaciones de los humanos en animales y de los animales en humanos es de carácter universal. Esto es encontrado en multiplicidad de mitos, ritos, narrativas, cantos, danzas y en diversas expresiones de arte escultórica e iconográfica de innumerables culturas en todo el mundo. También es un tema muy frecuente en sueños y estados ampliados de conciencia que son posibilitados por las sustancias visionarias. En efecto, según Viveiros de Castro, se trata de un envoltorio, “una ropa” que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes (Viveiros de Castro, 2004: 39). Asimismo, sostiene que la noción de “ropa” es una de las expresiones privilegiadas de metamorfosis (Viveiros de Castro, 2004: 39).

Bajo esta configuración cosmológica, en el universo aymara, la “ropa” estaría dentro de una de las técnicas de la transformación, esto por ser un medio singular y creativamente elaborado por las alteridades extrahumanas para establecer diferentes identidades. Acá hay que subrayar que las “ropas” no son cuerpos. En función al despliegue de las ropas y las máscaras, la versatilidad en la fabricación de estos seres es inmensa. Ellos pueden ser creados en millares y cada uno de ellos puede presentar multiplicidad de formas anatómicas. A través de las escafandras y máscaras algunos pueden mudar y contramudar, dependiendo de sus configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, intenciones y puntos de vista (Viveiros de Castro, 2004: 38). De ese modo, se dan las mudanzas y las contramudanzas de humano a zorro y de zorro a humano, etc., aportando un flujo infinito de transformaciones en el cosmos aymara.

Sin embargo, en el universo aymara, no solamente la “ropa” y la máscara son las sustancias que posibilitan la cadena de las transformaciones y las contratransformaciones, sino también las corporalidades integrales, rasgos prototípicos e incluso lo onomatopéyico (voces, sonidos y alaridos) que segregan diferentes tipos de seres involucrados. Si bien la ropa es un elemento consecuente con la “economía general de la alteridad”, como ha sido ampliamente demostrado por Viveiros de Castro (2004: 40). En la ideología aymara, el fenómeno de las transformaciones y contratransformaciones es más variable por involucrar a las corporalidades o partes de ellas para producir el acontecimiento de la transformación.

Esta amplitud incluyente de modos de transformación corporal abre permanentemente la posibilidad de que hasta un ser insignificante se revele como un “agente prosopomórfico capaz de intervenir en los asuntos humanos” (Viveiros de Castro, 2004: 40).

En la narrativa oral aymara, los seres invisibles son reconocidos por sus “corporalidades”, fluidos, olores y sonidos. En este caso específico, se pondrá énfasis en los seres invisibles como los vientos, la helada, el *Payi* y los espíritus de los humanos y animales muertos. Con respecto al viento, se identifica al llamado *Achach Wayra*/viento viejo y el *Tutukal*/viento arremolinado. El viento viejo se corporifica en una persona vieja de aspecto desgredado y descuidado, con chorros de moco verde que van segregando de su nariz. Al sentir el viento del sur y del oeste y al observar el cielo sin nubes por varios días consecutivos, las abuelas y los abuelos junto a los *Yatiris*/pedagogos de la comunidad se disponen a liar y hacer dormir al viento viejo en una *Salla jawira*/cañón profundo, esto para que esté en reposo y no entre en movimiento durante los meses del *jallu pachal*/tiempo de lluvia y así propiciar lluvias para los cultivos.

Por otro lado, el *Tutukal*/viento arremolinado deviene corporalidad de un *Wila anul* perro rojo y viaja simultáneamente en alianza con el viento arremolinado. Este perro rojo se transforma dentro del ser invisible. Se constituye en la anatomía material interna del ser invisible que no se deja ver fácilmente por el ojo humano. Es un acontecimiento de implosión interna de la transformación. Es la corporalidad interna y transformada del viento que por fuera está cubierta por el viento arremolinado. Sin embargo, también tiene la capacidad de exteriorizarse o emerger fuera de la “capa” del viento arremolinado y en ese acto permeable se deja ver la corporalidad del perro. Existe un alto grado de versatilidad interna y externa de la transformación. Incluso este perro rojo es capaz de convertirse en humano. Una singular evidencia que devela la secuencia de transformaciones del viento arremolinado en perro rojo y de este en humano.

La helada, al igual que el viento, posee una forma visible distinta de su esencia invisible. “*Chharmaxa khuchhinakampiwa samkasta juyphintaniwal* esta noche me he soñado con los cerdos va caer la helada”. “*Juyphiw apawayxil* se lo ha llevado la helada”. Ese es el relato de los interlocutores que se refieren a la helada que cae durante la florescencia de las plantas de cultivo. Sin embargo, para evitar la pérdida de la producción agrícola, las familias de las comunidades recogen *T’ula* verde (*Parastrephia lepidophylla*). Queman la *T’ula* verde agregando *Chachaquma* (*Benedictus Sanctus*) y el ají amarillo (*Capsicum baccatum*). La quema se efectúa durante la madrugada en las cuatro esquinas de la parcela cultivada. El objetivo principal de esta actividad es para que a través del humo que se irradia sobre las plantas se genere un microclima (*Junt’ucht’añataki*) y que el olor fétido de los compuestos vegetales espante la helada.

En seguida, a modo de una minúscula procesión efímera, los varones recorren los cultivos golpeando latas u ollas viejas de metal para espantar y alejar la helada. De ese

modo, el ambiente del lugar se torna muy bullicioso por los golpes efectuados. Este ambiente bullicioso va matizado con gritos de *Saram/anda* o *Mistum/salí* para provocar el alejamiento de la helada hasta que sorpresivamente sale del cultivo una manada de cerdos. Salen corriendo, aterrorizados y en múltiples direcciones. Concretamente, la helada se transforma en la manada de esos cerdos (*Juyphixa qhuchhiruwa tuquwaxiri*/la helada se convierte en cerdo). Al ver la corporalidad de los cerdos que están huyendo despavoridos el ritual de alejamiento de la helada se considera exitosa y llega a su epílogo.

Otro ser que conforma este bloque es el *Payi*/ser de la desorientación. El *Payi* es un ser invisible y muy temido por los humanos. Siempre está en los senderos y carreteras por donde los humanos frecuentan su desplazamiento. Existe *Payi* del día y *Payi* de la noche. El *Payi* del día en alianza con la neblina, el viento maligno y con la cualidad fantasiosa del paisaje opta en conceder una nueva cartografía del espacio a los humanos. En esta configuración cartográfica del espacio se cambia la ruta de desplazamiento, es decir, en vez de continuar por el camino primario que conduce a un punto objetivo resulta ser reemplazada por otro camino secundario que conduce a otro lugar no previsto. Estos lugares no previstos son los ríos, lagos, manantiales, precipicios, puentes, lugares de estadía de los locos, etc. Consecuentemente, el *Payi* del día opera dislocando el sentido normal de los caminos de desplazamiento y se mantiene invisible en la invisibilidad.

Por otro lado, el *Payi* de la noche es mucho más temido por su peligrosidad. Actúa desde el ocaso hasta el crepúsculo matutino del día e incide sobre humanos sobrios y ebrios sin distinción. Al igual que el *Payi* del día, opera cambiando la dirección de las rutas que normalmente disponen los humanos. Pero, en este caso, también utiliza el camino como medio para llegar a su casa. Una de sus mejores habilidades, practicada con mucha maestría es la de transformarse en una mujer esbelta y simpática. A través de esta destreza, el *Payi* siempre se ubica en el camino de los humanos. Repentinamente aparece un hombre solitario que seduce y se deja seducir por la mujer. Después de ese encuentro espontáneo, ambos deciden caminar hacia la casa de la mujer. Al llegar a su casa, el hombre queda sorprendidísimo de la lujuria de esa casa porque todo era de oro. En esa casa lujosa se acuestan y descansan y al día siguiente el hombre aparece muerto sobre un montículo abrazado de un arbusto, o en un río vacío predado por el *Payi*.

Finalmente, en este bloque de los seres invisibles, se tiene a los espíritus de los humanos y de los animales muertos. *Jaqi Jiwatanakan ajayunakapa*/espíritus de los humanos muertos o *Uywa (laqunakana) jiwatanakan ajayunakapa*/espíritu de los animales muertos: entre los aymaras, los espíritus de los humanos muertos están en la categoría de los seres no humanos e invisibles, al igual que los espíritus de los animales muertos. Desde este presupuesto, se considera que los espíritus de los humanos muertos tienen la capacidad de caminar en horas de la noche. La oscuridad es el ambiente favorito de estos seres y es muy temido por los humanos vivos.

Se menciona que los espíritus de los humanos muertos se transforman en cuerpos humanos de color blanco⁴. Este cuerpo blanco es visible a la vista de los seres humanos vivos y siempre se desplazan por la parte central de los caminos con su mirada fijada hacia el cielo. De este modo, los humanos vivos que caminan solos durante la noche deben evitar caminar por la parte central de los caminos porque un encuentro frontal les causaría la muerte.

Los espíritus que emergen de los animales muertos se transforman en voces y gestos de algunos seres humanos recién nacidos. Este proceso sorprendente sucede con el espíritu de los animales muertos domésticos e indómitos. Por ejemplo, cuando una mujer está en gestación y mata una víbora, el o la bebé se quedará permanentemente sacando la lengua, al igual que una víbora e incluso esa o ese bebé quedará de por vida sin poder caminar (*Suchul*/parapléjico). Asimismo, cuando se mata a cualquier otro animal, más aún si es de una especie indómita, los recién nacidos tendrían miradas parecidas a las del animal y no necesariamente las habilidades de ese animal.

Una narrativa excepcional por su ejemplaridad metamórfica es el granizo. El granizo es un ser visible y ciego (no vidente) que destroza los cultivos. Es un ser predador de las plantas. Al respecto, los interlocutores se refieren a un pasado primigenio y afirman lo siguiente: “*Chhixchi nayraqatxa limpu wawanakakiwa tutukisipkiri siwa*/delante del granizo los neonatos no más saben estar corriendo dicen”. Este relato oral asocia al granizo con los neonatos humanos que han sido abandonados sin piedad y ausentes de todo. Ausentes de padre y madre, ausentes de nombre o personalidad, ausentes de una casa u hogar, ausentes de una comunidad y ausentes de ritos. Criaturas que no están asociadas con nada ni con nadie. Estas criaturas, normalmente son depositadas en los ríos, accidentes geográficos y cañones profundos, donde los humanos vivos de las comunidades no puedan visualizarla. En este relato se evidencia que los neonatos humanos muertos se transforman en neonatos humanos vivos que pueden correr delante del granizo.

Aparte de los neonatos, los animales como el zorro y muchas otras especies *Sallqas*/indómitas se constituyen en emisarios del granizo. Emisarios que hacen rogativas cuando los humanos vivos los cazan y los hacen sufrir (*jachxasiriwa*) durante la época verde. Son alianzas de neonatos y animales con la granizada para acabar con el cultivo de los humanos. Sin embargo, el granizo como tal se transforma en un humano viejo o vieja, de color negro, con joroba y es no vidente (*juykhuchixaya/es ciego*). Si bien los neonatos corren delante del granizo, el viejo o la vieja siempre están en medio del granizo y nunca muestran su rostro.

4 La narrativa oral aymara establece que los espíritus de los seres humanos muertos y transformados en corporalidades de color blanco pertenecen a los humanos que aún están vivos en la comunidad y a los que ya están muertos. Sin embargo, los espíritus de las personas vivas deambulan por los senderos de manera anticipada a su muerte inminente, que va a acontecer a corto o mediano plazo. Es la despedida de la persona identificada a través de su espíritu. Esta despedida no siempre se efectúa a través de la transformación de un ser espectral a un ser corporal o viceversa. También se efectúa mediante los alaridos que se asemejan a la voz de la persona que va a desintegrarse corporal y socialmente.

Todos los acechos/fustigo de la granizada se armonizan mediante las *T'aqas*/ritos que offician los *T'akuyiris*/aplacadores del desequilibrio que son los *Yatiris*/pedagogos que dialogan con todos los seres de la naturaleza.

Entre los seres paradigmáticos de la transformación están el cóndor, el zorro, el sapo y la tórtola. Estos animales se transforman en humanos y se contratransforman en animales, en una lógica continua de las discontinuidades morfológicas, o en una repetición de una secuencia infinita de metamorfosis. Estamos ante un bloque de seres paradigmáticos de la transformación y la contratransformación de carácter panandino. Pero sucede algo interesante. El cóndor y el zorro se transforman en hombres jóvenes. Mientras que el sapo y la tórtola se transforman en mujeres jóvenes. El cóndor y el zorro emplean ropas (chalinis y ponchos) para su transformación, mientras que el sapo y la tórtola emplean la piel de sus corporalidades.

Tenemos otros seres como las perdices que se transforman en piedras. El aerolito que al impactar la tierra se transforma en *Titi*/Gato andino. Los arbustos que se transforman en mujeres. Las papas que se transforman en doncellas. Las leñas que hablan a los humanos huérfanos o solitarios que sienten pena. Y, finalmente, un ejemplo claro del proceso de transformación está representado por los troncos que se mudan a hombres y la arcilla que se muda en mujer, tal como lo sugiere el siguiente *Jayllil* canto:

Chach munasinxa q'ullut khitsusim; warm munasinxa ñiq'it lluchch'susim ay suma panqara chbu-llunkita. Si quieres hombre hazte de palo; si quieres mujer hazte de barro hay linda flor de helada (*awichita* Rosa Choque y *achachila* Cecilio Pachaguay, 2000).

A través de la memoria, la remembranza y el relato oral, quedan ampliamente demostradas las nociones cosmológicas acerca de los procesos ováricos y extraováricos de la vida y la metamorfosis que segregan multiplicidad de formas corporales y ontologías. Pedagogías cósmicas que permiten asegurar la reproducción ordenada de las distintas clases de seres que pueblan el cosmos aymara. Una determinada forma de vida o sociedad se esconde atrás de una cosa día a día. Los seres ováricos, extraováricos y de la metamorfosis continuamente aparecen de otras formas, pero nunca aparecen como fenómenos relacionados con las realidades perceptivas. Son grados de forma que están lejos de cualquier imaginación posible.

Conclusiones

A través de la memoria colectiva, el proceso de rememoración y el relato oral vertido por las unidades sociales en cuestión, hemos logrado acercarnos a los seres humanos y no humanos, visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales desde su rol de reproducción de la vida y desde las metamorfosis que permiten la desconcentración del antropocentrismo, a favor de una extrema alteridad extrahumana. En ello, también hemos identificado y descrito a los humanos, animales, plantas, espíritus de los muertos y de los animales, los fenómenos

meteorológicos, entre otros. Consiguientemente, estamos de cara a múltiples formas de vida que son capaces de acarrear diversas asociaciones dentro de la cosmología aymara.

Asimismo, hemos establecido los nacimientos ováricos, extrauterinos y las mutaciones de los seres teratológicos, domésticos e indómitos que brotan desde sus múltiples genitalidades, desde la convergencia y la unión de sus escafandras, pieles, cuerpos integrales y rasgos parcelados de las corporalidades humanas, animales y vegetales. Bajo este principio, en el mundo aymara, la vida no es la que tiene una corporalidad, sino lo que se encuentra entre la multiplicidad de las corporalidades. El acto de nacimiento significa que todos los seres humanos, animales, plantas, minerales, fenómenos meteorológicos y espacios geográficos prototípicos toman la corporalidad y la vida de otros seres de su especie y de otras especies que se engendran unas a otras. En este sentido, es inobjetable que, dentro de la cosmología aymara, la multiplicidad de seres telúricos y cósmicos no dejan de cincelar sus apariencias ni de multiplicar sus rostros y corporalidades. Cada forma de vida es una completa y absoluta legión entre las legiones.

En síntesis, dejamos a la arqueología “excavar los profundos sedimentos de la memoria colectiva aymara” y a la antropología “explorar” esas zonas de indiscernibilidad en las que lo humano, lo animal, vegetal y otros, intercambian sus propiedades, para poder así propiciar bien de cerca las formas de vida, modos de nacimiento y las metamorfosis que inciden en la cosmología aymara en general y en las unidades sociales con las que hemos dialogado en particular.

Agradecimientos

Un eterno agradecimiento a las abuelas y a los abuelos de los *ayllus* que nos han posibilitado la materialización de este artículo.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio.
2017. *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo Editora, Argentina.
- AUGÉ, Marc.
2000. *Los “No lugares” espacios del anonimato: Una antropología de la Sobremodernidad*. Quinta Reimpresión. Barcelona, España.
- DELEUZE, Gilles.
1977. *Empirismo y Subjetividad: Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Nueva época LTDA., Bogotá Colombia.
1998. *El pliegue, Leibniz y el barroco*. Paidós, España.
- FOUCAULT, Michel.
2002. *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, Argentina.
- GUATTARI, Félix.
1996. *Caosmosis*. Ediciones Manantial SRL. Buenos Aires, Argentina.

HAMILAKIS, Yannis.

2015. *Arqueología y los sentidos: Experiencia, memoria y afecto*. JAS Arqueología. Madrid.

PACHAGUAYA, Mario.

2018. La vida cósmica de las piedras. Rebelión de los objetos líticos. *ANALES DE LA REUNIÓN DE ETNOLOGIA XXXII*. RAE 2018: 137-150. La Paz, Bolivia.

SARLO, Beatriz.

2006. *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. México.

VIDAL-NAQUET, Pierre.

1994. *Los asesinos de la memoria*. Siglo XXI Editores. México.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2004. Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena. *Tierra Adentro, Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Editores, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, pp. 37-80. Ediciones Tarea Gráfica Educativa. Lima, Perú.

Entrevistas

Rosa Choque. 87 años. Durante su adolescencia prestó servicios en la hacienda de Yanarico y Pillapi y fue labradora del campo. 24/01/2000 en Rosapata.

Cecilio Pachaguaya. 97 años. Durante su niñez y adolescencia prestó servicios en la hacienda de Pillapi y fue labrador del campo. 24/01/2000 en Rosapata.

Pascual Pachaguaya. 62 años. Rosapata.

Vicente Pachaguaya Yujra. Suriri.

Basilia Calle. 77 años. Chambi Chico.

OBJETOS: MORFOLOGÍA Y NARRATIVA ARQUEOLÓGICA

Patricia L. Alvarez Quinteros¹

Resumen

El presente artículo explora algunos lineamientos importantes para entender los objetos arqueológicos como actantes en una red de interacciones que es tejida desde el pasado, cuando los objetos arqueológicos fueron concebidos y tuvieron un primer ciclo de vida, hasta la actualidad, cuando sus funciones en el contexto social son diferentes pero actualizadas permanentemente.

Se trata de comprender a los objetos en sus dos dimensiones más sobresalientes para entender el pasado, que son: su morfología, revisada a través de indicadores que explican la técnica y la tecnología aplicada a su materialidad y su protagonismo en los relatos sobre el pasado.

Finalmente, se propone ampliar el espectro del análisis sobre los objetos arqueológicos hacia un espacio de reflexión que permita situarlos como mediadores del conocimiento y del diálogo entre los diferentes tiempos y contextos en los que se ha hecho presente.

Palabras clave: objeto; morfología; mediación.

Introducción

Los objetos son unidades de cultura material que se ubican en un contexto temporal y espacial particular y que se encuentran entrelazados con un complejo contexto histórico, social, cultural, económico y ambiental. Esta situación es diferente cuando se trata de objetos arqueológicos, ya que ellos están presentes en contextos del pasado y del presente, generando lazos entre ambas temporalidades, produciendo presencias e interacciones permanentemente. Esta característica ha sido potenciada en disciplinas como la arqueología, la que rescata de los objetos la información disponible para interpretar el pasado.

Nociones como descripción, interpretación y mediación giran en torno a los objetos arqueológicos en el marco de un proceso por el cual los datos proporcionados por la cultura ma-

1 Arqueóloga graduada de la Universidad Mayor de San Andrés, con un doctorado en Desarrollo Territorial por la Universidad Católica de Lovaina. Maestría en Gestión del Patrimonio en la Universidad Mayor de San Simón. Diplomas Superiores en Educación Superior, Mediación Cultural, Gestión de Proyectos, entre otros. Actualmente es curadora en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Celular: 76249389. Correo: palvarezq.bo@gmail.com

terial van a producir una narrativa sobre el pasado que con el tiempo contribuirá a una serie de dinámicas de definición identitaria que actualizan los rasgos sensibles de los objetos arqueológicos.

Se busca también reflexionar en torno al rol de los objetos arqueológicos como mediadores sociotécnicos, los que permitirán entender contextos del pasado en términos de redes de interacciones, tanto en el espacio como en el tiempo.

El objeto

En el contexto arqueológico, un objeto es un hallazgo que se realiza en momentos y situaciones definidas, generando una relación, una historia, cierto tipo de apego, con las arqueólogas y arqueólogos que le descubren. Estos hallazgos tienen lugar en marcos académicos y técnicos que son ejecutados con objetivos determinados y que, por lo tanto, tienen una intención y buscan reafirmar o modificar algún escenario configurado en la proyección de los investigadores. Por lo tanto, reflexionar sobre los objetos es, intrínsecamente, hacerlo sobre el sentido y la relación de los seres humanos con los objetos, desde su concepción hasta la creación y circulación de narrativas que emergen de la relación —siempre subjetiva— que se establece entre ellos. Por eso, los objetos arqueológicos ejercen un rol central en las interacciones entre el pasado y el presente: permiten responder a preguntas actuales sobre aquel pasado que los objetos materializan. A partir de una serie de análisis realizados sobre los hallazgos, principalmente morfológicos y estilísticos, la arqueología plantea avances teóricos que explican la vida en aquella época (Alvarez Vidaurre, 2007; Trigger, 1992 y Vaquer, 2018).

Las complejidades que se tejen acerca de la presencia de los objetos en el medio social son un desafío constante para la interpretación de la vida cotidiana en el pasado, particularmente porque existen aspectos sociales y políticos de las dinámicas prehispánicas que los objetos por sí mismos no pueden responder. Sin embargo, son el mejor recurso para contactar con un pasado cuyos protagonistas humanas y humanos están ausentes. En este marco el rol de las y los arqueólogos se define como una mediación entre aquello que la evidencia indica y las expectativas que la sociedad del presente mantiene acerca de la sociedad del pasado en términos de imaginario colectivo.

No es vano revisar brevemente la historia de la práctica arqueológica en sus etapas principales y cómo los objetos se posicionan como entidades portadoras de conocimiento y centrales en el análisis del pasado. Renfrew (1993) expone en su obra una serie de etapas que inician con la especulación y que sitúa a los objetos como medios de exaltación del pasado y como bienes valiosos en sí mismos por su estética o rareza, le sigue una etapa moderna caracterizada por la intensificación de excavaciones arqueológicas que presentan artefactos asociados a contextos y actividades. El gran avance que se reconoce en esta etapa moderna es la aplicación de un método de excavación, el análisis sistemático y la búsqueda de apoyo en el enfoque etnográfico (Renfrew y Bahn, 1993). En este contexto, los artefactos adquieren un nuevo sentido ya que se valoran dentro de sus interacciones y no solo de acuerdo a su forma.

La sistematicidad de la arqueología moderna parece plasmarse posteriormente en una centralización del interés de las investigaciones en la cronología y la taxonomía de los artefactos. El denominado enfoque histórico directo estaba diseñado en la secuencia de artefactos organizados de acuerdo a sus características a lo largo del tiempo (Renfrew y Bahn, 1993). Los objetos, entonces, no solo forman parte de un contexto particular sino que se ponen en relación con la temporalidad larga y sus características formales formarán parte de un inventario taxonómico que permitirá entrar al campo de la descripción y la interpretación con nuevas herramientas.

Durante la segunda mitad del siglo XX surgió la necesidad de proponer argumentos e interpretaciones explícitas y superar la etapa descriptiva de la arqueología, hacia un marco más bien explicativo. Es evidente, en esta época, la intención de proponer generalizaciones válidas lo que, en la práctica, se traduce en proyectos de investigación con nuevos planteamientos y la aplicación de técnicas cuantitativas cada vez más sofisticadas. Con el paso de los años, la situación de los objetos se hace cada vez más central, esto porque se les suman herramientas etnoarqueológicas para los análisis, profundizando su importancia como parte de los procesos y las redes socioterritoriales. Al mismo tiempo, surge una nueva dimensión política que discute las competencias de las poblaciones locales en el control de las investigaciones arqueológicas realizadas en sus territorios y sus capacidades para defender la herencia del pasado que serán descubiertas (Renfrew y Bahn, 1993). La visibilización de esta dimensión política tiene que ver también con procesos de complejización teórica en los ámbitos académicos y necesidades de los gobiernos por patrimonializar y establecer narrativas de orden nacionalista (Capriles Flores, 2003).

Un enfoque sugestivo lo ofrecen Villanueva y Korpisaari (2013) al explorar la colección de piezas de Pariti, analizando tanto los elementos morfológicos como los iconográficos de las piezas, aplicando un enfoque performativo que explica cómo los objetos son esenciales en la dinámica social, no solo como medios de transmisión de información sino como ejes de reproducción de identidades a través de las prácticas sociales en las cuales se insertan (Villanueva y Korpisaari, 2013).

De esta forma, es posible constatar que las interpretaciones ofrecidas sobre el objeto son uno de los factores más importantes en los cuales se fundan las narrativas sobre el pasado, aun sin haber tenido contacto con las y los habitantes de aquella época, basando las explicaciones en evidencia que es leída a partir de patrones experimentados en el presente, con ayuda de nociones provenientes, entre otras, de la etnografía, la etnohistoria y una serie de experiencias subjetivas que nacen de interacciones sociales actuales, ninguna de ellas carente de contenido político (Vaquer, 2018).

En otro orden, vale la pena analizar los objetos como entidades participantes en diálogos con los sujetos de diferentes épocas. Los diferentes encuentros de los objetos a lo largo de su vida social con los espacios y los actores, dan lugar a una construcción mutua en un proceso en el cual la materia y el cuerpo interaccionan, se incorporan los sentidos y se articulan diferentes aspectos

de la realidad social permanentemente y forman parte de las dinámicas identitarias de los individuos y sus colectividades (Amuedo, 2015).

Finalmente, es importante también recalcar el hecho de que los objetos arqueológicos participan en procesos de puesta en valor del pasado al que representan, y adquieren un nuevo carácter como unidades museográficas. La importancia que alcanzan en términos de relatar la historia crece considerablemente. La definición de los objetos como unidades museográficas parece sencilla pero puede ser compleja y ambigua, ya que no necesariamente están sustentados en la identidad pasada del objeto sino que reivindica una identidad basada en la descripción que se hace de ellos en la actualidad y en las interpretaciones que surgen a partir de sus datos estéticos, técnicos y materiales (Aguarod *et al.*, 2011).

En ese sentido, se le deben reconocer al objeto diversas identidades a lo largo de su vida social, hecho que le llevó a participar en diversas actividades y que marcan sus identidades en su historia. Estas identidades son organizadas por Mendez Petterson en dos perspectivas, la primera es la perspectiva diacrónica de la vida del objeto, en la cual se reconocen tres etapas en las cuales el objeto acumula o pierde información: (1) la identidad conceptual, (2) la identidad auténtica o factual y (3) la identidad actual (Mendez Petterson, 2001).

La identidad conceptual está referida a la idea con la cual el objeto fue concebido, relacionada estrechamente al productor, su cultura, sus sensibilidades, creencias o puntos de vista. Esta etapa de creación es la primera interacción que registra el objeto con la sociedad. La misma dará origen a una identidad estructural manifestada en la forma, con indicadores sensibles a la descripción técnica y a la identidad funcional, con indicadores que permiten comprender las interacciones del objeto en su contexto espaciotemporal.

La identidad factual conglomerada los rasgos estructurales, funcionales y contextuales del objeto. Y, finalmente, la identidad actual indica cómo el objeto ha cambiado a lo largo de su historia de vida, sus cambios se producen por una acumulación o pérdida de información primaria y secundaria del objeto, por lo tanto, la identidad actual es dinámica y en permanente desarrollo.

La perspectiva sincrónica se manifiesta en (1) la identidad estructural, (2) la identidad funcional y (3) la identidad contextual. La identidad estructural comprende las características físicas: forma, dimensiones, construcción, materiales empleados, textura, color, sonido, sabor, texto, patrones de color, imagen, iconografía, etc. La identidad funcional tiene que ver con la forma en que el objeto se desenvuelve en el contexto de su función y los diferentes usos que le son asignados y reconocidos. Para terminar, la identidad contextual se relaciona con el entorno físico y cultural en el cual el objeto interacciona.

Bajo estos razonamientos, todavía queda un cuestionamiento que pocas veces ha sido discutido abiertamente, y tiene que ver con la producción de cerámica utilitaria en la época actual, cerámica histórica, etnográfica y de la época contemporánea que puede ser entendida como una

resistencia social y mantiene, seguramente, algunas de las dinámicas performativas identificadas para la cerámica prehispánica (Villanueva, 2014). Ciertamente, para abordar esta problemática, es necesario estrechar los lazos entre las disciplinas arqueológica y etnohistórica, que permita integrar la actual producción cerámica a la historia de larga duración de la producción cerámica local prehispánica y situarla en un proceso de cambios históricos (García Roselló, 2007).

Morfología: la descripción

Una de las interacciones iniciales entre el interpretante y el objeto interpretado será el contacto, generalmente, visual y táctil. La naturaleza visual de los objetos arqueológicos permite obtener un conjunto de rasgos significativos que pueden ser ordenados y descritos a través de una serie de categorías que dan cuenta de sus atributos sensibles (Flores Ortiz, 2019; Rivera Casanovas, 2011), que incluyen la cualidad plástica/visual y refiere también otros aspectos susceptibles de ser percibidos por cualquier otro canal sensorial.

Los objetos se presentan ante los investigadores como portadores de diferentes atributos que les permiten indagar y responder a sus muy diversas y cada vez más refinadas preguntas. Rivera (2011), quien ofrece una secuencia cronológica basada en los estilos cerámicos para la región chuquisaqueña de Cinti, señala que los atributos más sensibles a la cronología son los estilísticos, afirmando que los atributos morfológicos son perceptibles a la vista y altamente táctiles (Rivera Casanovas, 2011). En este sentido, la variabilidad de la cerámica a partir de similitudes y diferencias, la formación de conjuntos de objetos semejantes, la clasificación y análisis de la decoración se convierten en un eje de la interpretación del pasado asumiendo que el estilo, en un sentido amplio, refiere un conjunto de expresiones materiales que guardan relación con un tiempo y un espacio específicos y que plasman significados culturales de la sociedad que les produjo y por ello participan de un proceso de identificación (Rivera Casanovas, 2011; Runcio, 2015). Al mismo tiempo, las construcciones de secuencias estilísticas son parte de una dinámica de construcción de un campo de experiencia específica que define y discute las categorías por las cuales los objetos son comprendidos, identificados e interpretados (Vaquer, 2018).

Son innumerables los ejemplos en los cuales las tipologías de la cerámica se construyen a partir de grupos morfológicos, decorativos y funcionales, siendo la morfología un eje de clasificación de los objetos y central para la descripción de sus características y su subsiguiente interpretación del pasado.

Otra forma de abordar la categorización de los objetos es el estilo tecnológico, que tiene más relación con la selección de materias primas, fuentes de energía, herramientas, programación de actividades y otras decisiones de orden técnico que evidencian una tradición manufacturera transmitida generacionalmente y que expresa las dinámicas socioculturales en torno a conocimientos, valores y creencias, bajo la inferencia de que al identificar las formas de hacer en un tiempo-espacio particular, es posible conocer las interacciones de las sociedades y las dinámicas socioterritoriales (Feely, 2011; Shanks y Tilley, 1987). Desde esta perspectiva, el objeto no es

considerado solo como una unidad de cultura material sino como el resultado de su proceso de elaboración y de múltiples interacciones con otros actores.

Esta propuesta parece brindar un marco más abierto a conocer los alcances de la producción cerámica en tanto que expresiones de las prácticas cotidianas y como interactuantes en ellas. En el proceso de definición de los estilos tecnológicos se consideran: la adquisición de materias primas, preparación de los materiales, tales como arcillas, antiplásticos, su limpieza, selección, agregados y mezcla, las técnicas primarias de manufactura, es decir: construcción de las piezas, las técnicas secundarias de manufactura: modificación de las formas primarias, las técnicas de modificación superficial y decoración, las técnicas de secado y cocción y los tratamientos postcocción, entre otros (Feely, 2011) y que al mismo tiempo permite conocer mejor el rol social de los objetos tanto en términos de intercambio material y articulación simbólica (Jaimes Betancourt, 2016), lo que hemos llamado identidades estructural, funcional y contextual.

Las particularidades morfológicas de un estilo tecnológico tienen que ver con las dimensiones de las piezas y detalles en su confección como sus espesores o el acabado del labio que dan cuenta de la tecnología transmitida a lo largo de generaciones. Algunos criterios de clasificación morfológica están basados en la estructuración de la pieza a partir del orificio, sus proporciones métricas o su volumetría (Balfet, Fauvet-Berthelot y Monzón, 1992; Shepard, 1985). Estas particularidades parecen reflejar una compleja estructura que atraviesa la vida cotidiana de las personas, sus sistemas de transmisión de conocimientos, sus relaciones con el medio y sus producciones simbólicas identitarias.

Claramente, una pieza de cerámica, brinda múltiples oportunidades para ampliar el conocimiento de las entidades socioterritoriales prehispánicas: los diferentes análisis que se realizan de las arcillas y sus inclusiones para la elaboración de pastas, las técnicas de producción y acabado de superficies, las formas de las piezas y su decoración. Todos ellos van a permitir comprender los alcances y redes territoriales de los grupos productores, acercamientos al orden identitario y simbólico de las sociedades y, por lo tanto, un esbozo de las funciones que cumplían los artefactos en la vida de las personas: la vida social de los objetos (Bonomo *et al.*, 2010; Flores Ortiz, 2019; Hastorf, 2017 y Rivera Casanovas, 2011), llevando a los objetos a constituirse en hechos culturales en sí mismos y no solo fenómenos derivados de los procesos sociales (Amuedo, 2015).

Entendamos los objetos como protagonistas en un escenario: ellos son percibidos en un contexto en el que coexisten la intuición del objeto y la intuición del horizonte en el cual el objeto se sitúa, enfocado, pero en un contexto donde las posibilidades de aquello que los interpretantes pueden percibir sean casi infinitas (Flores Ortiz, 2019; Vaquer, 2018). Esta centralidad es contextual y no es permanente, ya que la atención puede desplazarse en cualquier momento hacia otro punto del contexto, delegando la capacidad de describir aquello que se percibe. Esta dinámica describe cómo muchas veces un objeto proporciona información intrínseca a su identidad, y otras permite comprender el contexto por medio de información extrínseca a él (Mendez Petterson, 2001).

Con respecto a la descripción, es importante recordar también que la percepción científica está fundada en experiencias previas, algunas de las cuales son reconocidas en el ámbito del conocimiento científico, pero también se asientan en algún punto de la vida del o la interpretante y su “acervo de conocimiento”, y por lo tanto nunca dejan de ser subjetivas. En el caso de la arqueología, la percepción está fundada en la experiencia individual del o la interpretante, pero busca una aproximación a la vida de un actante no presente y cuyas interacciones con el proceso de interpretación son mediados (Vaquer, 2018), por la evidencia material. La mediación de la experiencia en la descripción de las piezas, tiene que ver también con los tipos de información primaria y secundaria que ofrecen los objetos y que resultan claves para el establecimiento de narrativas a través de la interpretación (Flores Ortiz, 2019; Mendez Petterson, 2001).

Ya en el orden de las descripciones, el objeto se percibe como parte de una serie de relaciones con el medio, con otros objetos y con sus productores y usuarios. Así, el objeto se describe no solo en sus características identitarias inherentes (como contenido), sino también como expresión de estas relaciones identificadas (Flores Ortiz, 2019; Mendez Petterson, 2001; Villanueva y Korpisaari, 2013).

Se acude entonces a herramientas de la arqueosemiótica, las que nos permiten avanzar en la comprensión del objeto arqueológico como testigo de las actividades de entidades socioterritoriales del pasado y como fenómenos significativos a partir de tres dimensiones: la apariencia, la presentación y la presencia (Flores Ortiz, 2019).

La apariencia de los objetos refiere sus atributos perceptuales y morfológicos que definen una identidad propia del objeto. Esta identidad individual es asumida en una categoría de objetos similares en relación a sus características figurativas: la presentación del objeto.

Finalmente, a partir de estas características compartidas dentro de una categoría que ofrece un marco de experiencia y un acervo de conocimiento, es posible definir su sentido funcional y simbólico, de acuerdo a los contextos en los que el objeto estuvo presente: su presencia.

Debido a su naturaleza morfológica, la dimensión que aquí se denomina Presentación contiene los indicadores más sensibles para la descripción sustentando las interpretaciones propuestas en el ámbito académico.

El transcurso de la descripción está basado en tres pasos centrales que inician con la identificación de las características más amplias de significación del objeto, la definición de los componentes de la descripción y el análisis de los tipos de significación funcional posibles. Las determinaciones sensibles que guardan relación con la apariencia de los objetos, definirán su identidad en un aspecto reflexivo, respondiendo en un sentido amplio a la pregunta básica: ¿qué es? Y también en un sentido transitivo: ¿qué muestra específicamente este objeto?, reclamando al objeto dentro de su complejo entramado de relaciones con otros y construyendo los escenarios

de prácticas en las que participó. De esta forma, el objeto adquiere un rol central como referente para otros objetos en su contexto de relaciones (Flores Ortiz, 2019).

Para resumir, se puede decir que el objeto arqueológico está en relación necesaria con aquello que es: su apariencia, aquello que representa: su presentación y el contexto ante el cual se hace presente: su presencia. Por lo tanto, todo objeto cumple tres funciones comunicativas: expresar algo del emisor (que es el objeto mismo), ejercer un rol de referencia de los contextos en los que estuvo presente (indicando las actividades de sus productores y usuarios del pasado) y apelar al receptor interpretante que cuenta con un acervo de conocimiento y experiencias previas pero en el tiempo actual (Flores Ortiz, 2019).

En este proceso, se trasciende la descripción morfológica y se generan narrativas y relatos, que los objetos van acumulando a medida que crece el acervo de conocimiento sobre ellos y sus afines. En este sentido, los objetos poseen repertorios iconográficos que están asociados a contextos de significados: colores, figuras, posición, estructura y composición decorativa, los que aportan indicadores clave para que la descripción avance hacia una interpretación de los objetos y se produzca una narrativa (Villanueva y Korpisaari, 2013).

Relato: la interpretación

Como se ha visto, los objetos forman parte de una red de interacciones que inician con la concepción del objeto y continúan hasta el presente, mientras el objeto se exponga ante quien pueda ofrecer una interpretación. En tanto que son portadores de contenido y expresión, puede comprenderse a los objetos como emuladores de una realidad asociada a la sensibilidad de las y los interpretantes, a esta lectura se llama Figuración e implica ejercicios de organización individual de narrativas (Flores Ortiz, 2019).

La interpretación de la cultura material consiste en poner en evidencia el valor de los objetos dentro de las narrativas históricas: ¿qué se puede decir de un objeto? ¿Qué dice el objeto de su tiempo? A pesar de que el objeto arqueológico es una fuente de información fiable acerca del pasado, presenta limitaciones evidentes al momento de componer el relato histórico (Carretón, 2021). Estas dificultades constituyen todavía un reto para la disciplina arqueológica, debido a la percepción generalizada de que la práctica arqueológica ofrece inferencias justificadas y objetivas sobre las sociedades del pasado. Pero, además, con la exigencia inherente de demostrar que el proceso de interpretación estuvo marcado por un alto desempeño en el campo del análisis, la reflexión y la suposición audaz, que muchas veces resultan calificadas como anacrónicas y hasta etnocéntricas (Flores Ortiz, 2019; Vaquer, 2018). Estos factores no aportan a la ya compleja situación de la arqueología boliviana en sus ámbitos académicos.

En arqueología, las corrientes de orden interpretativo presentan posturas críticas al materialismo y surgen con una gran influencia del postmodernismo y del giro lingüístico, que considera el conocimiento científico como una forma más de discurso, como un texto

construido que comparte espacios con otros saberes y que son interpretados por los seres humanos, ya que la realidad es considerada como un conjunto de significados inestables (Alvarez Vidaurre, 2007).

Es necesario reconocer las diversas influencias que ha recibido la interpretación arqueológica, incluyendo teorías sobre el comportamiento humano. Sin embargo, se reconoce en la etnología y la historia a las herramientas que mejor complementan la información arqueológica. También recursos de la geografía, economía, sociología y ciencias políticas inciden en la disciplina arqueológica, sea directa o indirectamente a través de la historia o de la antropología. Otro factor que influye en la interpretación arqueológica son los movimientos sociales que modelan creencias sobre el pasado que la misma práctica arqueológica ha ido estableciendo (Trigger, 1992).

El giro lingüístico en arqueología está relacionado con la propuesta de Saussure que define al lenguaje como un sistema de comunicación social conformado por convenciones adoptadas colectivamente. Esta propuesta más tarde fue desarrollada por la denominada Escuela de Praga, que abre la posibilidad de definir a la cultura como un producto de la actividad humana que incluye el pensamiento y el lenguaje, y por lo tanto, la realidad sería una construcción social que debe leerse en cada cultura. En la arqueología, esto significó que los objetos constituyan una forma de expresión cultural y por lo tanto deben ser leídos a partir de una comprensión de las reglas que determinan las formas culturales (Alvarez Vidaurre, 2007) y siguiendo ese razonamiento se encuentra que indicadores como la iconografía de los objetos se inserta en construcciones narrativas (Villanueva y Korpisaari, 2013).

Para explicar la importancia de los objetos en la vida social actual y del pasado, es necesario considerar las interacciones que testimonian los objetos y sus huellas, todas ellas serán registradas y descritas para iniciar el proceso de interpretación. En este proceso, se hace necesario comprender las interacciones entre temporalidades, realidades y proyectos socioterritoriales distintos, en los cuales los objetos han participado. Ante la necesidad de contar con insumos, es posible recoger algunos principios de la teoría actancial de Latour, quien reconoce la importancia de las entidades no-humanas en los procesos sociales, resaltando sus capacidades de generar contradicciones, interesamientos y enrolamientos y de esta forma incidir en los procesos sociales (Larrión, 2019; Latour, 2001).

Para explicar la importancia de los objetos en la práctica social, se acude también a las dimensiones de análisis de los objetos arqueológicos: apariencia, presentación y presencia (Flores Ortiz, 2019), lo que permite avanzar en la comprensión de la interpretación como una dinámica en la cual estas dimensiones se articulan y problematizan entre ellas para dar lugar a consensos (o discrepancias) de conocimiento. De hecho, es importante notar que en el caso de la dimensión Presencia, esta es inseparable de una Ausencia, que se encuentra al origen de la narrativa y que, al mismo tiempo, hace al objeto arqueológico esencialmente polisémico y relativo (Trigger, 1992; Vaquer, 2018).

De esta forma, la interpretación en arqueología, siendo parte de un proceso técnico basado en la cultura material, es también una forma de escribir el pasado y de generar narrativas y relatos.

Revisando en los postulados que ofrece la teoría actancial con el fin de comprender cómo los objetos juegan roles centrales en la conformación de narrativas sobre el pasado se encuentra la figura de la caja negra. El razonamiento central de la “cajanegrización” es que existen una serie de indefiniciones, conflictos, negociaciones y desplazamientos que quedan invisibilizados por consensos simples que saltan a la vista y poseen una identidad espaciotemporal que se moviliza en el ámbito social como un elemento inequívoco de la realidad (Latour, 2001) y que puede compararse con el complejo proceso de análisis e interpretación de la evidencia arqueológica. Es decir, la simple explicación de que un objeto es ceremonial o doméstico es el resultado de una serie compleja de interacciones, reflexiones y discusiones que están contenidas en el bagaje propio del objeto y que no es posible conocer a simple vista.

Así, la cajanegrización interpela el proceso mismo de la interpretación y de la escritura del relato sobre el pasado. Tres factores influyen en la formalización de las narrativas: (a) la evidencia material y fuentes históricas por un lado, (b) el relato que organiza, ordena y da forma a la información y (c) la imaginación, basada en el acervo de conocimientos y experiencias de sus autores (Flores Ortiz, 2019; López Bernal, 2013).

Conviene tener presente que, en el marco de la interpretación, no se puede aplicar consignas generales, sino que se deben comprender significados concretos en el marco de actividades y de producción de materiales culturales, más allá de las preguntas que motiven los análisis, la interpretación proviene y alimenta un mejor conocimiento del contexto social en el cual los objetos interactuaron (Hodder, 1988).

En resumen, el relato como resultado de la narrativa producida por la interpretación en arqueología está sustentado por la descripción del objeto y su contexto que tienen un rol como evidencia material y un acervo de conocimientos previos asumidos como verdaderos. Finalmente, parece que la arqueología se limita a ordenar u organizar la evidencia material para generar una narrativa sin considerar la subjetividad de cada investigador/a e invisibilizando el hecho de que las interpretaciones responden a preguntas actuales, situadas en posiciones enunciativas de las y los investigadores.

Discusión: los objetos como mediadores

Paralelamente a los procesos que transcurren los objetos desde su hallazgo y descripción, hasta la propuesta interpretativa del pasado, los objetos van a participar como entidades independientes en una serie de interacciones con diferentes actores humanos y no humanos. A partir de estas premisas, en este artículo se propone que los objetos resultan ser un mediador entre las sociedades del presente y las del pasado, productores y usuarios, investigadores y público que se

encuentran en la imposibilidad de encontrarse y conocer su contexto y sus interacciones, conformando una suerte de dominios de experiencia (Flores Ortiz, 2019).

La mediación inicia al momento de la descripción de los objetos, que puede entenderse como el ordenamiento de los materiales en una secuencia determinada de indicadores y rasgos sensibles que adquieren significación en un marco externo, dado por la experiencia previa que se tiene de objetos similares y que van a asociarse a la naturaleza del objeto de forma secundaria (Flores Ortiz, 2019; Mendez Petterson, 2001).

En el ámbito de la vinculación con las actividades humanas del pasado, los objetos van a ser mediadores interactuando con un acervo previo de conocimientos y de experiencias de los interpretantes. Pero, también, interactuando con los contextos en los cuales se produjo el hallazgo y la decoración e iconografía (Flores Ortiz, 2019; Vaquer, 2018; Villanueva y Korpisaari, 2013) de manera independiente de las preguntas que puedan plantearse en torno al mismo objeto, ya que estas características del objeto son inherentes a su naturaleza (Amuedo, 2015; Mendez Petterson, 2001). De ahí la importancia de la descripción morfológica como eje de análisis de los objetos en aspectos como el espesor de las paredes o la globularidad que indicarán la portabilidad y resistencia de los objetos y, por lo tanto, su capacidad de participar o no en ciertas actividades (Amuedo, 2015; Villanueva y Korpisaari, 2013).

Cuando se interponen las preguntas de investigación, los objetos no solamente van a responder a estas preguntas a partir de la evidencia, sino que van a generar relatos definidos en función de la interpretación esperada, subjetiva y situada de las y los investigadores. Este es un punto que nunca debe ser minimizado ya que gran parte de los procesos de cajanegrización se caracterizan por no detenerse a verificar los procesos inherentes a la producción de relatos, también en consideración al bagaje extenso de conocimientos y experiencia acumulados y que sustentan las narrativas reproducidas.

Ante este panorama, vale la pena repensar en los objetos no solamente como portadores de información sino como elementos de mediación y estabilización de procesos de interacción entre el pasado y el presente, entendiendo que los lazos entre los objetos y sus significados van a sujetarse a la materialización de la experiencia, el conocimiento y las formas de hacer de una determinada sociedad. Esto implica reconocer la corporalidad de los productores invertida en la producción de los objetos, cierto tipo de memoria transmitida generacionalmente y abierta a la reproducción o la innovación de acuerdo a las necesidades locales en términos de redes.

Si bien, algunos arqueólogos han asumido que la arqueología es un discurso que se desarrolla en el presente con consecuencias presentes y por lo tanto no existe una separación con el pasado, otros, en cambio, encuentran en la división del pasado y el presente la objetividad de la práctica de esta disciplina. Sin embargo, es necesario reconocer que el pasado se encuentra en el eje de la existencia misma del objeto arqueológico, dándole y recibiendo sentido de él en un proceso permanente de mutua retroalimentación (Vaquer, 2018).

Para entender a los objetos como mediadores, es necesaria la deconstrucción de la caja negra que les envuelve y que compromete las relaciones entre descripción de los objetos e interpretación del pasado. Una vez que se reflexiona sobre estas relaciones asumidas, se abre la posibilidad de revisar el rol de los objetos en estos procesos que resultan ser históricos y de carácter socioterritorial, y que los sujetos van a constituirse en función de las relaciones que teje no solo con otros seres humanos, sino que sus conexiones con lugares, animales, vegetales y objetos es significativa (Amuedo, 2015), asumiendo que estas relaciones son significativas justamente porque existe un aporte de las entidades no humanas en esa relación (Correa Moreira, 2012).

En el caso de los objetos, estos participan en la conformación y mantenimiento de la red a través de una inversión de esfuerzo en las actividades, pero también de acompañamiento para otros agentes (Amuedo, 2015).

En el presente, el rol de mediación de los objetos va a ser fundamental para la circulación y actualización de las narrativas. Y esta es una razón fundamental para conservar los objetos arqueológicos (Bonomo *et al.*, 2010), en consideración también a que si bien el origen de los objetos se encuentra en el pasado, actualmente, estos participan de una serie de interacciones en diversos campos y sobre diferentes plataformas que les dan actualidad. También, su rol en torno a las narrativas está muy claro, los objetos van a servir para reafirmar, o no, postulados que pueden generar nuevos escenarios de discusión sobre sus características y su presencia en diversos contextos (Mendez Petterson, 2001).

Conclusiones

Después de revisar brevemente algunos de los postulados más importantes acerca de la descripción y la interpretación de los objetos arqueológicos, se encuentra la necesidad de actualizar la mirada que se tiene sobre ellos para comprender mejor algunos procesos de la arqueología y sus propuestas como reconstrucción del pasado.

Reconocer en primer lugar que los objetos responden a preguntas actuales sobre el pasado, con las grandes limitaciones de la experiencia y el conocimiento de las y los investigadores que se encuentran aún en el eje de la postulación de narrativas. Reconocer la importancia del conocimiento situado en la práctica arqueológica.

En un segundo lugar, entender a los objetos ya no como portadores de información y contenedores sino como verdaderos actores de la producción en el pasado y en el presente. Esto implica reconocer la existencia de una caja negra que todavía puede ser explorada y revisada y que las respuestas que ofrece la arqueología siempre son visiones que responden a un bagaje actual que produce narrativas sobre el pasado.

Finalmente, explorar la materialidad de los objetos arqueológicos, en tanto que son entidades mediadoras de redes de interacciones, espacios y temporalidades, hecho que invita

también a reconocer las corporalidades de las y los actores que interactúan con los objetos en el transcurso de su vida social.

Bibliografía

- AGUAROD, Carmen; Vicente BALDELLOU, Miguel BELTRÁN, Romana ERICE, Carmen ESCRICHE, Beatriz EZQUERRA, José FABRÉ y Juan PAZ.
2011. *El tesoro tipológico de las colecciones arqueológicas de Aragón. Desarrollo y plamación de un proyecto normalizador*. Gobierno de Aragón, España.
- ALVAREZ VIDAURRE, Esther.
2007. Interpretación en Arqueología. Teorías del conocimiento. *Cuadernos de Arqueología* (15): 9-30.
- AMUEDO, Claudia.
2015. Las vasijas y su potencial como sujetos estabilizadores de seres incompletos. *Estudios Atacameños* (N°50): 85-104.
- BALFET, Hélène; Marie France FAUVET-BERTHELOT y Susana MONZÓN.
1992. *Normas para la descripción de vasijas cerámicas*. Centro de estudios mexicanos y centro-americanos. México.
- BONOMO, Mariano; Luciano PRATES, Patricia MADRID, Violeta di PRADO, Catriel LEÓN, Rodrigo ANGRIZANI, Constanza PEDERSOLI y Vanessa BAGALONI.
2010. Arqueología, conocer el pasado a través de los objetos. *Museo*, 3 (N°24).
- CAPRILES FLORES, José Mariano.
2003. Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 35(2): 347-353.
- CARRETÓN, Adrián.
2021. La importancia de interpretar el objeto. <https://patrimoniointeligente.com/la-importancia-de-interpretar-el-objeto/> (consultado el 11 de julio de 2021).
- CORREA MOREIRA, Gonzalo.
2012. El concepto de mediación técnica en Bruno Latour. Una aproximación a la teoría del actor-red. *Psicología, conocimiento y sociedad*, 2 (mayo, 2012): 56-81.
- FEELY, Anabel.
2011. El concepto de Estilo Tecnológico Cerámico y su aplicación en un caso de estudio: Los grupos Formativos del Oeste de Tinogasta (Catamarca). *Arqueología*, 18: 49-75.
- FLORES ORTIZ, Roberto.
2019. Fundamentos de arqueosemiótica. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, N°76 (septiembre - diciembre).
- GARCÍA ROSELLÓ, Jaime.
2007. *La producción cerámica Mapuche. Perspectiva histórica, arqueológica y etnográfica*. Paper presented at the VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile, Valdivia.
- HASTORE, Christine
2017. *The social archaeology of food. Thinking about Eating form Prehistory to Present*. Cambridge University Press. Inglaterra.

HODDER, Ian.

1988. *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Editorial Crítica. Barcelona, España.

JAIMES BETANCOURT, Carla.

2016. La cerámica Chimay en la región del Beni: Rememorando a Nordenskiöld y Lathrap a la luz de las nuevas investigaciones arqueológicas. In S. Alconini (Ed.), *Entre la vertiente tropical y los valles. Sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur*. Editorial Plural. La Paz, Bolivia.

LARRIÓN, Jósean.

2019. Teoría del actor-red. Síntesis y evaluación de la deriva postsocial de Bruno Latour. *Revista Española de Sociología (RES)*, 28(2): 323-341.

LATOURE, Bruno.

2001. *La esperanza de Pandora*. GEDISA Editorial. Barcelona, España.

LÓPEZ BERNAL, Carlos.

2013. La construcción del relato histórico. *La Universidad* (21): 159-169.

MENDEZ PETTERSON, Ana.

2001. El objeto como portador de información. *Gaceta de Museos* (N°23-24, diciembre).

RENFREW, Colin; Paul BAHN.

1993. *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Akal. España.

RIVERA CASANOVAS, Claudia.

2011. Estilos cerámicos como indicadores cronológicos en la región de Cinti, Chuquisaca. *Textos Antropológicos*, 16(1): 137 - 154.

RUNCIO, María Andrea.

2015. Estilo y Decoración: Metodología para el relevamiento de vasijas cerámicas de la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina). *Arqueología y Sociedad*, 30: 239-255.

SHANKS, Michael; Christopher TILLEY.

1987. *Social theory and Archaeology*. University of New Mexico Press. Albuquerque, USA.

SHEPARD, Anna.

1985. *Ceramics for the archaeologist*. Carnegie Institution. Washington, Estados Unidos.

TRIGGER, Bruce.

1992. *Historia del Pensamiento arqueológico*. Editorial Crítica. Barcelona, España.

VAQUER, José María.

2018. Una descripción fenomenológica del objeto arqueológico. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 20(4): 623-632.

VILLANUEVA, Juan.

2014. *Moldeando la vida. La Colección de Cerámica del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción*. Editorial MUSEF. La Paz, Bolivia.

VILLANUEVA, Juan; Antti KORPISAARI.

2013. La cerámica Tiwanaku de la isla Pariti como recipiente: Performances y narrativas. *Estudios Atacameños* (N°46): 83-108.

RECUERDO DOCUMENTAL/EXPERIMENTAL ACERCA DEL PROCESO PRODUCTIVO DE UNA FAMILIA ALFARERA HUAYCULEÑA ASENTADA EN LA PAZ

Aurelio Soto¹ y Adiba Rojas Fernández²

Resumen

El cantón de Huayculi, ubicado en los Valles Altos de Cochabamba, es parte del territorio en donde se encontraron varios sitios arqueológicos de gran producción cerámica que datan desde el periodo Formativo (Gabelmann, 2014). Huayculi es un centro de producción que ha albergado este saber generación tras generación. Dicha producción es de tipo familiar artesanal y/o semi industrial. Por este motivo, el aprendizaje del mismo es desde muy temprana edad, formando así grandes maestros alfareros. Debido a intereses de comercio, la migración ha sido parte de su historia y es por eso que desde el siglo pasado ha llegado, entre otras ciudades, a La Paz.

El presente trabajo presenta la puesta en valor del saber y la tradición huayculeña. Está enfocado en el proceso productivo de alfarería, tomando en cuenta la importancia y plasticidad, tanto de la materia prima como en la configuración del espacio de la casa/taller de la familia Soto, asentada en La Paz. Esta conceptualización de la práctica es propuesta sobre un soporte de libro-objeto. El mismo se desarrolla bajo el interés de comunicación visual para difundir el patrimonio de Huayculi, ya que se realizó para la licenciatura en diseño gráfico.

Palabras clave: saber cerámico; Huayculi; La Paz; libro-objeto; fotografía.

Introducción

Al hablar de cerámica en Bolivia se debe tomar en cuenta su historia y la recopilación objetual de varios sucesos históricos. Bolivia se compone de varias culturas que preexistieron en el territorio que hoy conocemos. Respecto a la cerámica del periodo colonial, se destaca la influencia europea que vino con tal acontecimiento, “si bien aparecen cantidades reducidas de mayólicas españolas y otros materiales importados, la gran mayoría del utillaje cerámico está compuesto por cerámica de colonos –como denomina ella [Van Burren] a formas hispanas realizadas en terracota– y a cerámica aborigen” (Van Burren, 1999 citado en Villanueva, 2014). Este cambio en la producción se debe en parte a la inserción de nuevas herramientas para trabajar la arcilla como el torno y los esmaltes, entre otros. Como resultado, la cerámica huayculi, objeto de investigación de este proyecto, es una representación de este suceso ya que presenta esmalte y utiliza el torno para la creación de sus piezas.

1 Alfarero huayculeño. Celular: 71926568

2 Licenciada en Diseño Gráfico. Correo: adyrojas.bo@gmail.com

Antecedentes

Gracias a diferentes investigaciones puntuales que se han realizado en sitios arqueológicos en el Valle Alto de Cochabamba, se tiene una somera noción de la extensa existencia de actividad cerámica desde el 1300 a.C. hasta el presente año 2021, es decir, desde el periodo Formativo hasta el contemporáneo. Como se señala en el documento de la Reunión Anual de Etnología (RAE) del 2014, con enfoque cerámico:

En la superficie [sitio arqueológico Aranjuez-Santa Lucía] se encuentran los restos de más de 200 hornos o instalaciones fijas para la cocción de cerámica. Hasta ahora, un sitio con semejante tamaño y con rasgos productivos no es común para el periodo Formativo ni para periodos posteriores en los Andes Sur Centrales (Gabelmann, 2014: 41).

Menciona también:

Las superficies de las comunidades Huayculi, Vilaque, San José y Mayca igualmente presentan fragmentos de cerámica y de arcilla quemada, los últimos de formas similares a las encontradas en el sector de los hornos de Aranjuez-Santa Lucía. Sin embargo, falta un estudio espacial funcional detallado de los sitios con posibles talleres (Gabelmann, 2014: 43).

La cerámica encontrada en estos sitios presenta características tecnológicas particulares para su época:

Una característica de la quema a cielo abierto son las manchas de cocción que se producen en las partes donde el material de combustible o las mismas vasijas se encuentra en contacto directo, por esta razón, se considera esta técnica como “primitiva” por la supuesta dificultad de controlar la atmósfera de cocción; sin embargo, la homogeneidad del material cerámico indica que los alfareros eran expertos y llegaron a producir vasijas de diferentes colores por el manejo de la temperatura y atmósfera (Gabelmann, 2014: 54).

Gracias a este párrafo se hace evidente la gran habilidad que tenían los ceramistas del periodo precolonial, incluso superando el estándar de su época, lo que nos da a entender la calidad de maestros que se formarían con el tiempo. “De modo que la pre-colonia marca el hito significativo en relación a la identidad del ceramista y el alfarero de las distintas comunidades pertenecientes al pueblo de Tarata” (Antezana, 2014: 64).

Huayculi

La comunidad de Huayculi se localiza en el Estado Plurinacional de Bolivia, departamento de Cochabamba, provincia Esteban Arce, municipio de Tarata. Precisamente, a cinco kilómetros de la plaza central de Tarata, yace el denominado cantón de Huayculi (Márquez, 2011). El último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística (INE) muestra una población de 8,242 personas, en 2012, en el municipio de Tarata. Según el periódico nacio-

nal *Los Tiempos* (2018), son aproximadamente 600 familias las que trabajan en la alfarería artesanal como forma de vida.

Según Villanueva, no se tiene un dato exacto sobre el surgimiento del poblado de Huayculi. Pero se sabe que, con la llegada de la colonia, surge la necesidad de contar con productores de cerámica. Debido a esto, los ceramistas asentados en Huayculi, que se encontraban muy cerca de la ciudad colonial de Tarata, se vieron influenciados con la técnica europea, destacando la técnica del esmaltado, que hoy en día es lo que caracteriza a este estilo de cerámica boliviana (Juan Villanueva, 2020).

Aurelio Soto, ceramista que emigró a La Paz desde Huayculi, comenta que Huayculi es conocido como el hogar de los alfareros y que tiene la reputación de tener muy buenos maestros artesanos, los que tienen un conocimiento amplio sobre cada fase de la producción de cerámica, sobre todo, una ágil ejecución en el torno. Los huayculeños son de carácter amable y tranquilo, trabajar la greda les ayuda a despejar la mente (Aurelio Soto, 2020).

Al día de hoy, esta tradición va en decaimiento y corre el riesgo de desaparecer. Como menciona don Aurelio:

Yo veo que las personas y en especial los jóvenes ya no tienen interés, a otras cosas se dedican, tienen el conocimiento, pero no practican. Lo que nos hace competencia son los productos de plástico, cuando han llegado a Bolivia, hartos han bajado la venta, porque es más barato. (Aurelio Soto, 2020).

Antezana también habla sobre esto, y menciona que desde el siglo XX la migración hacia países como Argentina, EE.UU. y España son el destino de muchas familias que en ocasiones se van sin retorno. La motivación para estos viajes suele ser la ganancia económica, pues ganan más en menos tiempo. En el caso de que volvieran a la comunidad, ya no se dedican a la alfarería, sino que ponen diferentes negocios, los que pueden estar dentro de la comunidad o en otro departamento de Bolivia (Antezana, 2014). Sumado a esto, el término *t'uru q'api*, que se refiere tanto al alfarero como al saber cerámico, se vuelve despectivo entre los niños y jóvenes que van a la escuela, donde son influenciados por estudiantes de comunidades cercanas y profesores para no seguir los pasos de sus padres y “vivir mejor”, aspirando como se mencionó antes a salir de la comunidad, ya sea a la ciudad o a otro país (Antezana, 2014).

Por otro lado, entre los años 1980 y 1985, se gestionaron una serie de cambios a nivel tecnológico, específicamente en torno al esmalte. Lo que ocurrió fue que, debido a la comprobación de que el uso del esmalte sacado de baterías de automóviles era tóxico para la salud debido al plomo, se propusieron reducir el uso del mismo, lo que convocó a las Naciones Unidas para brindar apoyo. El proyecto impulsó la instalación de maquinaria de última generación, entre ellos figuraban:

hornos y tornos eléctricos, tarrajas eléctricas, una camioneta, se adquirió los esmaltes industriales y toda herramienta necesaria para la producción de cerámica. También se construyeron hornos para la producción de tejas y ladrillos (Antezana, 2014: 93).

Este importante cambio se ve reflejado en los modelos actuales que venden en Huayculi (ver **Figura 1**). El esmalte blanco industrial fue una adición a los modelos que tenían hasta el momento, así como acabados más pulidos en todos los tipos de productos. No obstante, dicho cambio representa un alejamiento a la cerámica tradicional que producían antes, puesto que esta les toma más tiempo y la ganancia es menor. Entonces, las características jarras “lari mamitas” se hacen solo a pedido. Al igual que los “trampavasos” y demás modelos que demandan más tiempo. Esto, por un lado, ayuda a preservar y mantener a los alfareros de Huayculi, sin embargo, los modelos van cambiando y se podría decir que existe una pérdida de identidad en la forma, pero no en el hacer.



Figura 1. Esquema comparativo de cerámica Huayculi en los años 80.
Fuente: Elaborado en base a Antezana, 2014.

Desplazamiento a ciudad de La Paz

Se sabe que los ceramistas de Huayculi tuvieron un desplazamiento importante en el siglo pasado, como explica Butrón: “Aproximadamente desde la década del 30 del siglo XX familias huayculeñas se han asentado en la ciudad de La Paz, trayendo las mismas técnicas, pero utilizando únicamente arcilla de La Paz” (1981: 311). La razón de este traslado se debe a que, según don Aurelio, “en La Paz no sabían manejar la greda, uno había ido y dice que como pan caliente se vendía en las ferias” (Aurelio Soto, 2020). Por eso, vieron conveniente el emigrar hacia La Paz y comercializar el producto desde ahí, más que nada por la oportunidad económica, ya que su comercialización ha sido un factor determinante para su preservación en el tiempo. Al principio, como comenta don Aurelio, “había buena venta, después han aparecido macetas de cemento, eso nos ha quitado, después han aparecido platos de plástico,

después alcancías de plástico y ha bajado la venta” (Aurelio Soto, 2020). Pero también han aparecido otros clientes, diferentes y nuevas necesidades a satisfacer de parte del mercado. Por ejemplo, los candelabros que son soportes de vela para Todos Santos, son piezas que se hacen directamente para esta costumbre de tradición aymara, ya que en Huayculi esta festividad es celebrada de diferente manera.

Por otro lado, la fabricación se mantiene ligada a las costumbres huayculeñas. Se actualiza, más que por estar en La Paz, por el avance tecnológico que se da en su contemporaneidad, ya que, los alfareros huayculeños nunca dejan de estar en constante comunicación con sus paisanos y es muy común que vayan varias veces al año para visitarlos o a las ferias (Aurelio Soto, 2020).

Respecto a la arcilla, es el primer elemento que cambia con la migración a La Paz. Hay que volver a aprender y entender para tener una pasta de arcilla adecuada para la realización de la cerámica. En La Paz hay varios lugares donde se encuentran yacimientos de arcilla, pero para obtener dicha pasta es necesario combinar varios tipos de ella. Don Aurelio menciona que primero lleva a su taller muestras de las diferentes arcillas que encuentra, luego realiza la preparación con diferentes medidas de cada arcilla hasta que da con las proporciones correctas y según estas mismas, trae en cantidad (Aurelio Soto, 2020).

Planteamiento del problema

Los alfareros huayculeños que residen en la ciudad de La Paz han aportado desde la década de los años 30 una importante producción cerámica en torno a las necesidades del mercado paceño. No obstante, hasta el momento, no se tiene ningún registro centrado en su desarrollo. Asimismo, las investigaciones que se han hecho, hasta el momento, se han centrado en el cantón de Huayculi y en los Valles Altos de Cochabamba, pero no en los desplazamientos de esta tradición. Dentro de estas investigaciones, ha destacado el tema pedagógico y arqueológico, es por esto que los registros visuales son de este carácter.

Por otro lado, con la llegada del plástico y otros materiales de menor costo de producción, menor fragilidad y mayores puntos de venta, la práctica y el saber cerámico se ve en peligro de desaparecer. Debido a esto, los alfareros que una vez aprendieron esta destreza, hoy se encuentran en la encrucijada de la poca rentabilidad que implica su trabajo y la alta competencia, por lo que optan por migrar a otros países o a la ciudad, esto para realizar otro tipo de trabajos con mayor remuneración, dejando de lado la tradición que había perdurado por muchas generaciones. Ante tal amenaza, se ve la necesidad de crear un registro que comunique visualmente el proceso de producción actual, y visibilice la adaptación tecnológica que supone su subsistencia en el tiempo, ligada al desarrollo en la ciudad de La Paz.

El proyecto

El proyecto comenzó cuando se tuvo contacto con la familia Soto. Después de algunas visitas, se propuso trabajar en conjunto para realizar un proyecto sobre su práctica. Entonces, el acuerdo que se tuvo con la familia fue el de crear un recuerdo para las futuras generaciones, de los Soto, ya que don Aurelio es consciente de que en algún punto del futuro ya no podrá seguir con la producción debido al desgaste del cuerpo. Por mi parte, podría realizar el proyecto de grado y obtener la licenciatura.

Para definir qué componente del saber huayculeño de los Soto se iba a poner en valor, se trabajó en base a la investigación que se realizó para el proyecto, con la cual se definió la importancia de los aspectos tecnológicos respecto a la cerámica y por ende la del proceso productivo respecto a la identidad. Como se puede ver en la **Figura 2**.

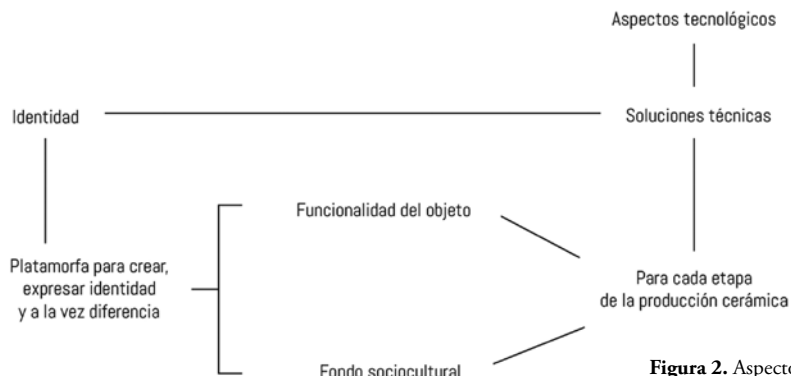


Figura 2. Aspectos tecnológicos.

Fuente: Elaboración propia en base a Gabelmman, 2014.

Se podría decir que, si se altera el proceso, también se altera la identidad o, desde otro punto de vista, al observar el proceso productivo se podría entender el avance de la cultura respecto a su contemporaneidad. Por ende, el proyecto tiene como meta el registro del proceso de producción alfarera de la familia Soto, ya que al documentar este se podría tener noción de su identidad actual respecto a la coyuntura del contexto presente.

Para realizar el registro se eligieron los siguientes soportes: El libro-objeto y la fotografía, esto debido a las características que presenta cada uno, útiles para el proyecto.

Respecto a la fotografía, al ser una herramienta que puede capturar la realidad sin intervenir en ella de manera agresiva, se ha vuelto una aliada importante para la conservación del patrimonio, tanto para su registro como para su difusión. “El lenguaje fotográfico permite el acercamiento y la comprensión de la sociedad a los bienes culturales (...) tanto en su vertiente tangible como intangible” (Costa, 2014: 1).

En cuanto al libro-objeto, se decidió emplear a este debido a que posee una característica tridimensional, que se podría considerar escultórica, albergando al mismo tiempo el contenido de un libro, lo cual amplía la posibilidad material a usarse. Además, el hecho de usar más de un sentido, favorece el entendimiento de la información presentada, es un objeto que debe ser explorado además de leído.

Adicionalmente, para definir la estructura del libro-objeto, se reflexionó sobre el proceso productivo de la cerámica, es decir, se observó cuidadosamente cada parte de este y se llegó a la conclusión de que el proceso productivo tiene que ver tanto con las diferentes acciones como con el lugar donde se las realizan. Por ende, la representación tanto del espacio físico como de las acciones son igualmente importantes para el entendimiento del contenido y del concepto.

Marco Conceptual

Identidad cultural

La identidad se encuentra ligada al desarrollo de un lugar y se va originando gracias a su evolución.

Toda comunidad genera costumbres, tradiciones, leyes, etc., para crecer y avanzar a lo largo del tiempo, que componen y forman su cultura. A cambio, gracias a la cultura, dicha comunidad es capaz de continuar desarrollándose. Por ello, la identidad local de un pueblo viene caracterizada por su cultura, su desarrollo, en definitiva (Cepeda, 2018: 254).

Efectivamente, Huayculi ha desarrollado una relación con su entorno, capaz de conservar a ambos en el tiempo por más de 500 años desde su comienzo, alrededor de la llegada de los españoles. La identidad abigarrada de Huayculi no solo le da su más importante característica (el esmaltado) sino también la vuelve un relato vivo de la historia de Bolivia. La identidad que ha forjado, sostiene y presenta un pasado de una manera desapercibida a los ojos de muchos bolivianos. Sin embargo, al leerla se pueden percibir las diversas influencias que ha tenido a lo largo de su historia.

Adicionalmente, la identidad es un concepto que se sostiene en dos pilares fundamentales, como explican las hermanas Fernández Peña acerca de la identidad cultural, siendo un “grupo humano que se autodefine, pero a la vez es necesario que sea reconocido por los demás” (2012: 7). El reconocimiento juega un papel importante para la conservación de cualquier patrimonio cultural. Cepeda también menciona: “Aun así, no sirve de mucho el disponer de un rico y variado conjunto de bienes patrimoniales si no se saben gestionar, preservar ni, sobre todo, valorar” (2018: 245).

Identidad *Ch'ixi*

Como define Silvia Rivera Cusicanqui, quien propone este concepto:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados... obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido (2010: 69).

La cerámica Huayculi encaja con el concepto de identidad *ch'ixi* debido a que su identidad actual tiene características precoloniales como coloniales, es un producto boliviano con acabados foráneos. “La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos” (Rivera Cusicanqui, 2010: 70).

En las palabras de Doris Butrón:

en la colonia se incorporaron nuevas técnicas e instrumentos por el proceso de transculturación que sucedió a la conquista, como el torno, el horno, el vitreado que observamos como una actividad con técnicas adquiridas en la colonia. (1981: 311).

Si bien Butrón utiliza el término transculturación, que hace referencia al transmutar de la cultura más que a conjugarla, la postura ante esta interacción cultural que se reconoce en este proyecto es la de Rivera Cusicanqui. Las características y elementos que destaca Butrón en su investigación de 1981 son de suma importancia para este proyecto, ya que no se tiene ningún otro documento que hable sobre la cerámica precolonial, en relación con la de la colonia. Entre estas características y elementos se encuentra la clasificación que ella realiza en torno a la morfología de las piezas y los elementos originarios que presenta, estas son antropomorfas, zoomorfas y fitomorfas, destacando con mayor influencia europea a las piezas antropomorfas.

Cultura visual diseño e identidad

La cultura visual se entiende como “en primer lugar, representaciones visuales y, en segundo lugar, que constituyen posicionalidades y discursos, a través de actitudes, creencias y valores, es decir, que median significaciones culturales” (Hernández, 2005: 12). Dicha representación está en continua expansión polimórfica que va a la par del contexto que la sostiene, lo visual tiene la capacidad de hablar sobre muchas cosas a la vez (Hernández, 2005). La visualidad tiene una estrecha relación con la coyuntura, “lo que quiere decir, que los artefactos de la visión están histórica, social y políticamente determinados” (Mirzoeff, 1998 citado en Hernández, 2005: 15). Para entender la visualidad, entonces, se habla de la cosa que se ve y cómo la miramos.

La cultura visual puede usarse como táctica de resistencia ante la imposición de otras maneras de visualizar el cotidiano, considerando que el mundo actual se maneja bajo el concepto de la era del simulacro (Baudrillard, 1978 citado en Hernández, 2005), donde no se tiene un contacto directo con la realidad, sino que vivimos a través de simulaciones de la misma, donde pretendemos consolidar el ideal imaginario sobre la visualización que tenemos respecto a la vida,

esto para generar un punto visible sobre un determinado tema que se vuelve crucial al momento de mantener su existencia, de resistir a maneras impuestas de ver o imaginar.

La cultura visual entonces abarcaría a muchas disciplinas ya que para entenderla es necesario comprender la coyuntura (historia, sociología, antropología, política, etc.) que determina en cierta medida la forma de ver del espectador. Por otro lado, es necesario conocer lo que se está viendo: fisiología, morfología, materialidad, etc. (Hernández, 2005).

En cuanto a diseño y cultura visual, se puede notar la estrecha relación y la capacidad de interferir sobre esta, a partir de las herramientas del diseño, ya que este maneja el lenguaje visual y normalmente tiene identificado al contexto. Por ende, genera un punto de visualización más claro. La oportunidad de intervención es alta. De igual forma, el entendimiento de estos conceptos podría potenciar proyectos como este ya que se entiende la importancia y el peso que significa crear un punto visible sobre un determinado grupo o singularidad.

Marco Metodológico

Para realizar este proyecto se utilizó una metodología de diseño, *Design Thinking*, la cual consta de cinco partes: empatizar, definir, idear, prototipar y testear (*Design Thinking* en español, s.f.).

Empatizar

Para esta parte de la metodología se tomaron en cuenta conceptos de investigación del libro *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*, publicado por el PIEB en 2013.

Para comprender de manera profunda al objeto de estudio (cerámica en proceso de producción) y su entorno, primero se identificó al grupo social (entorno familiar productivo de la familia Soto), con base estructural en Spedding (2013).

Este grupo es la familia de Aurelio Soto, la cual produce cerámica artesanal desde 1978 en la ciudad de La Paz, con un nivel de integración alto (dinámica familiar y productiva) debido a los lazos familiares que presentan.

De acuerdo a la información disponible, el tipo de investigación es descriptiva, ya que, si bien se tiene conocimiento sobre la cerámica de Huayculi, no se tiene una investigación precisa sobre la cerámica de Huayculi en La Paz. Por lo tanto, los datos son mayormente cualitativos y se complementan con algunos cuantitativos. El primer paso es establecer a quiénes se va estudiar, dónde se los va a estudiar y haciendo qué (Spedding, 2013). En las siguientes tablas se presenta esta información (**Figuras 3 y 4**).

Sujeto de estudio								
¿A quiénes se va estudiar?			Familia productora de cerámica artesanal					
Miembros	Don Aurelio	Esposa	Tío Jose	Hijo	Hija	Nieta		
Edad	59 años	--	79 años	30 años aprox.	--	5 años		
Lugar de nacimiento	Huayculi, Cochabamba	--	Huayculi, Cochabamba	La Paz	La Paz	La Paz		
Lugar donde reside actualmente	La Paz	La Paz	La Paz	La Paz	La Paz	La Paz		
Actividad extra a la cerámica	Ninguna	--	Ninguna	--	Estudia	Estudia		
¿Dónde se los va a estudiar?								
De manera principal	Enfocado en el lugar de trabajo	Taller de alfarería ubicado dentro de su domicilio (San Antonio bajo calle 9, parada 383)						
		Depósito de greda	Preparado de masa	Moldeado	Quema bizcocho	Acabados	Quema esmalte	Almacenaje
De manera secundaria	Materia prima	Arcilla			Cerro de Kupini			
		Esmaltes			Casa del ceramista			
	Punto de venta	Alsitas, sector cerámica						
¿Haciendo qué?			Proceso productivo cerámico					
Actores	Don Aurelio	Esposa	Tío Jose	Hijo	Hija	Nieta		
Actividades	Recolectar materia prima	X	--	--	X	--	--	
	Preparar la masa de arcilla	Pica y muele	--	Amasa	Pica y muele	--	--	
	Modelado	Tornear	Poner detalles Añadir elementos como asas	--	Tornear	--	Ayuda	
		Retornear						
	Quema	Acomoda las piezas	--	Lleva las piezas	Acomoda las piezas	--	--	
	Esmaltado	--	--	Cada capa de esmalte	--	--	--	
Quema	Acomoda las piezas	--	--	Acomoda las piezas	--	--		

Figura 3. Tabla sujeto de estudio.

Fuente: Elaboración propia en base a Don Aurelio Soto, 2020.

Definición

En esta parte del proceso se definen los aspectos importantes del trabajo. Es por eso que se reflexionó sobre lo que se sabía acerca del saber huayculeño hasta el momento. Vale decir:

Categorías			
Categorías	¿Qué información es necesaria?	Especialista	Técnica
Libro objeto	Formatos, procesos, justificar	Eloisa Paz	Entrevista
Fotografía	Técnica fotográfica en general y específico para cerámica	Patricio Crooker	Entrevista
	Secuencias fotográficas	Juan Carlos Usnayo	Entrevista
Producción cerámica huayculeña en La Paz	Técnica actual, piezas actuales, herramientas modernas Casa/taller Participación Familia	Aurelio Soto	Entrevista Observación participante y no participante
Migración a La Paz	Nuevo mercado, oferta y demanda Producción en contexto paceño Espacio de trabajo	Aurelio Soto	Entrevista
Recuerdo	Conceptualizar Materializar Plasmar	Samadi Valcarcel Juan Carlos Usnayo	Entrevista
Documentar	De manera holística Mediante la experiencia sensorial	Eloisa Paz	Entrevista
Valorizar	¿Cómo se hace en Bolivia?	Josefina Metas	Entrevista

Figura 4. Tabla categorías.

Fuente: Elaboración propia.

La esencia de la cerámica Huayculi es la misma que la de la arcilla, es decir la flexibilidad, la plasticidad y la eterna reinención de su forma para avanzar con el tiempo, un dar y recibir con la historia. Este aspecto de su materialidad nos habla del diálogo que tiene el ceramista con las necesidades específicas de la sociedad boliviana. Nacida en medio de mu-

chas revoluciones, sobre el eje de un torno manual, la cerámica de Huayculi se desenvuelve también en medio de la imposición cultural más radical de Bolivia, la colonización, de la cual obtendrá su mayor característica, el esmaltado.

Aunque el esmaltado sea una característica foránea, jamás dejará de estar hecha de arcilla proveniente de yacimientos minerales bolivianos que, para formarse, han tenido que transcurrir millones de años. Es por eso que para representar a esta cerámica es necesario mirarla 360° en dirección a ella, y 360° alrededor, tal como pasaría en un torno. Los alrededores e interiores, lo explícito e implícito del objeto. Tomando en cuenta estas importantes vueltas que han modelado su existencia y la han llevado incluso a desplazarse dentro del territorio que la sostiene, es que llegaron a La Paz junto a muchas familias, entre ellas la familia Soto.

Los Soto llevan más de 40 años produciendo cerámica para un mercado paceño, acomodándose a las diferentes costumbres que este conlleva y a las diferentes oportunidades del mercado cambiante. Por ende, han desarrollado un ciclo de producción anual. El cual se divide en las diferentes festividades que se realizan según las costumbres paceñas además de encargos personalizados.

Luego se definió el concepto mediante el proceso creativo del mismo (**Figura 5**) y, al hablar sobre la documentación del proceso productivo de la familia Soto, fue necesario conocerlo de manera vasta, por lo cual también se definió mediante entrevistas y un esquema final (**Figura 6**).

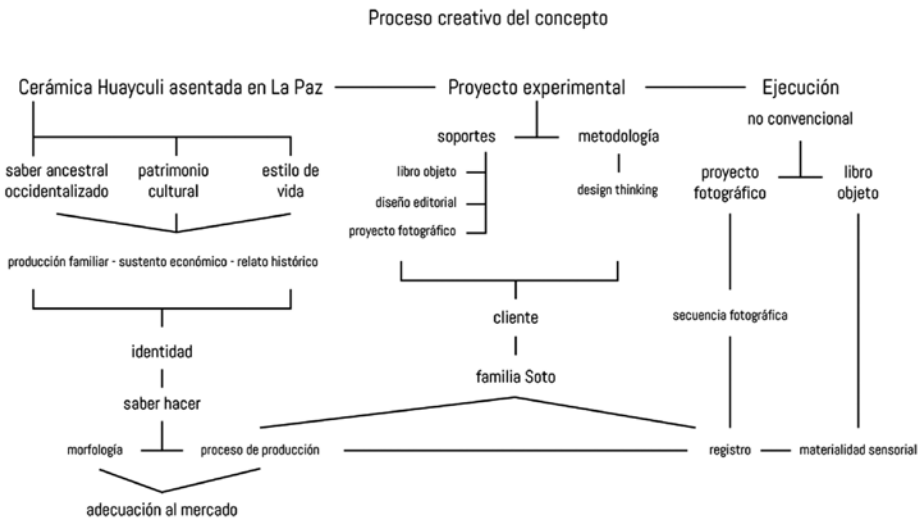


Figura 5. Concepto.
Fuente: Elaboración propia.

El idear

En la parte de idear, se definieron lineamientos acerca del proyecto en base al concepto. Por ejemplo, se decidió aplicar el concepto *ch'ixi* como metodología concerniente a la narrativa del proyecto, tanto en la secuencia fotográfica como en el soporte del libro-objeto, yuxtaponiendo la narrativa que tiene don Aurelio sobre su proceso y la narrativa de este mismo, esto pensado desde un objetivo de comunicación visual. Por otro lado, gracias a la observación no participativa se notó que, al igual que en un torno, la disposición de habitaciones, en cuanto a la secuencia de fases del proceso productivo, respecto a los pisos en la casa, giran

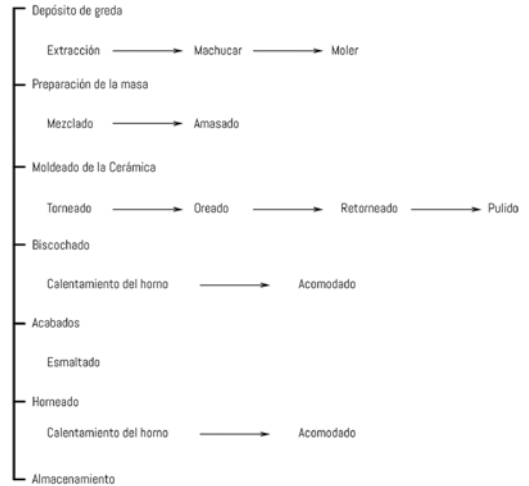


Figura 6. Esquema proceso productivo familia Soto.
Fuente: Elaboración propia en base a Don Aurelio Soto, 2020.

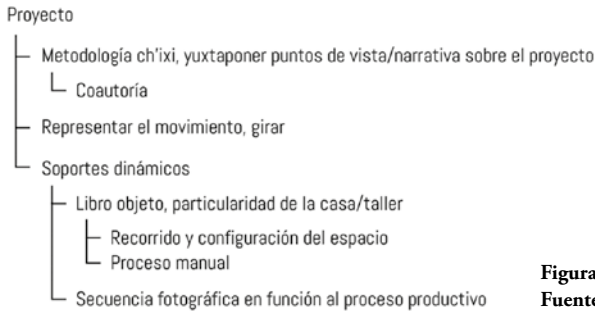


Figura 7. Lineamientos del proyecto.
Fuente: Elaboración propia.

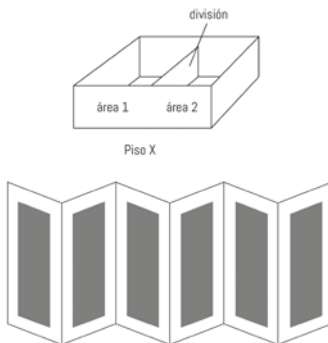
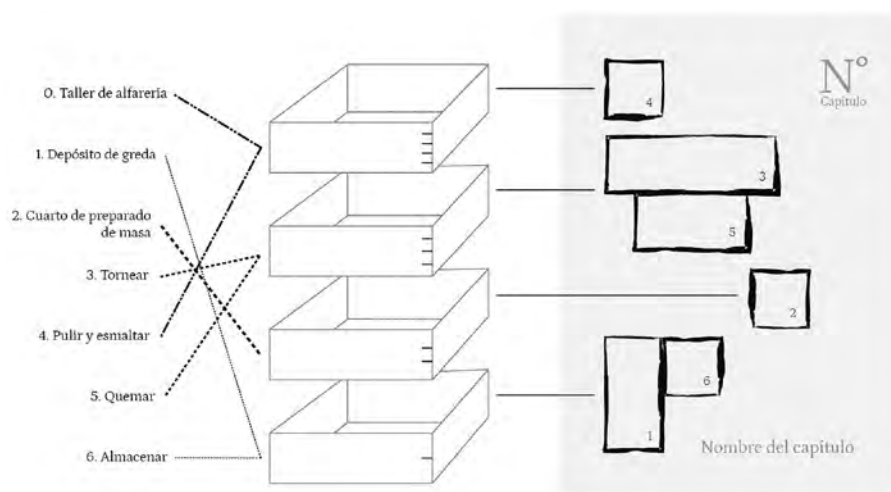


Figura 8. Esquema de pisos y libro acordeón.
Fuente: Elaboración propia.

o presentan ciclicidad, por lo cual, se escogió este movimiento para ser representado y por ende tener soportes dinámicos (Ver **Figuras 7 y 8**).



Figura 9. Prototipo.
Fuente: Elaboración propia.



La lectura de cada capítulo comienza y termina en la portada, pasando por el anverso y reverso del acordeón.
Para sacar los capítulos con mayor facilidad tira del hilo.

Figura 10. Manual de lectura.
Fuente: Elaboración propia.

Prototipar

Al momento de prototipar, se cayó en cuenta de que el costo de producción, según las medidas que se habían previsto, iba a ser muy elevado, por lo cual se ajustaron los tamaños reestructurando los soportes (**Figura 9**).

Testear

En la fase de testear, se verificó que los cuadernillos calzaran bien y se hizo evidente la necesidad de un manual de lectura.

Consideraciones de diseño: Secuencia Fotográfica

Respecto al soporte para las secuencias fotográficas, como se mencionó antes, es un libro en acordeón. Esto debido a que ejemplifica el proceso continuo que se sigue en la producción cerámica de la familia Soto. El mismo hace alusión al movimiento de girar como se explicó en el subtítulo más arriba. Es un movimiento representativo, entonces, las tiras, al presentar una lectura de anverso y reverso, permiten volver a la portada cuando uno finaliza el capítulo. Por lo cual estaría dando una vuelta o un giro en esta fase del proceso.

En cuanto a las secuencias fotográficas, se partió desde la réplica parcial de la casa/taller, es decir, desde la disposición de cada cuarto que forma parte del proceso de creación cerámica, por lo tanto, las secuencias fotográficas tienen un orden cronológico de producción. Gracias a esto, se pueden apreciar las diferentes formas que se generan para cada piso, lo cual ejemplifica el orden singular que se tiene en el taller, que no es rígido ni tampoco se guía mediante formas o tamaños, sino por funcionalidad y según el aprovechamiento del espacio que se genera implícitamente en cada planta y con cada pedido. En cuanto al formato, se definió un tamaño de página de 9,5 x 13,5 cm para poder utilizar fotos verticales y horizontales, a doble o simple página.

Estructura del proyecto fotográfico

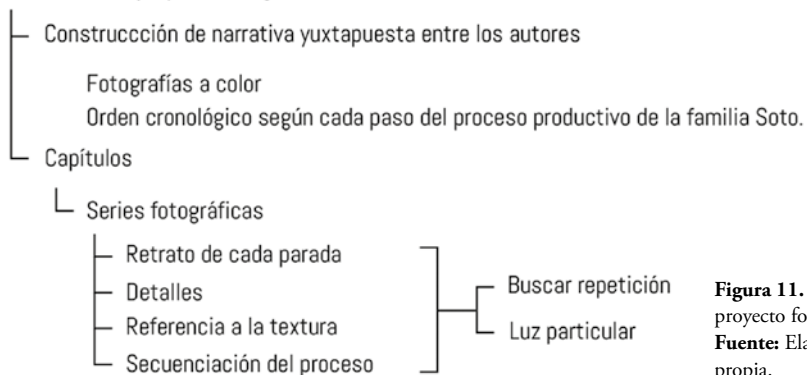


Figura 11. Estructura del proyecto fotográfico.
Fuente: Elaboración propia.

Maquetación

En relación a los colores que se utilizaron para el diseño editorial, se utilizó un gris al 6%, para el fondo, con la intención de atenuar el contraste del blanco de la hoja (reducir el brillo) con las fotografías, contrastado con un color de fuente negro. El gris, además de atenuar el brillo, sirve de referencia a la cerámica cruda en punto de cuero seco, que es cuando la pieza moldeada está completamente seca y presenta un color más blancuzco al perder el agua. Sin embargo, se redujo su saturación para crear armonía.



Figura 12. Fondeado.

Fuente: Elaboración propia.

También se utilizaron los siguientes márgenes con la intención de mostrar la secuencia fotográfica con espacio entre foto y foto, para así marcar el ritmo de la narrativa. Asimismo, se determinaron cinco disposiciones de fotografías dentro del margen de 1,5 cm. Las primeras dos (vertical y horizontal) sirven para mostrar cualquier tipo de detalle o retrato en vertical, donde la fotografía encaja dentro de una sola página y en horizontal, donde la fotografía está dispuesta a doble página. Las siguientes tres (x4, horizontal alargada y a página completa) tienen funciones específicas, x4 se utiliza para mostrar un detalle del proceso productivo en secuencia, donde se disponen cuatro fotografías a doble página, horizontal alargada, que se utiliza para fotos de ambiente, donde se dispone de una fotografía a lo largo de tres páginas, a página completa y se utiliza para la primera foto, después de la portada, también cumpliendo la función de foto ambiente.

Para la portada del libro, se creó una ilustración de los platos apilados que se ven en el capítulo final, con la intención de poner énfasis en la producción en serie que realiza la familia Soto. De igual manera, para las portadillas de cada capítulo, se realizó una ilustración a manera de mapa, que yuxtapone el plano superior de cada piso con el plano frontal de la casa/taller, de tal forma que se puede ver la relación de tamaños entre un espacio de trabajo y el otro.

Respecto al texto, se decidió utilizar el ancho de la puerta de la segunda foto de la secuenciación general (**Figura 15**), siguiendo la metáfora de que don Aurelio abrió sus puertas

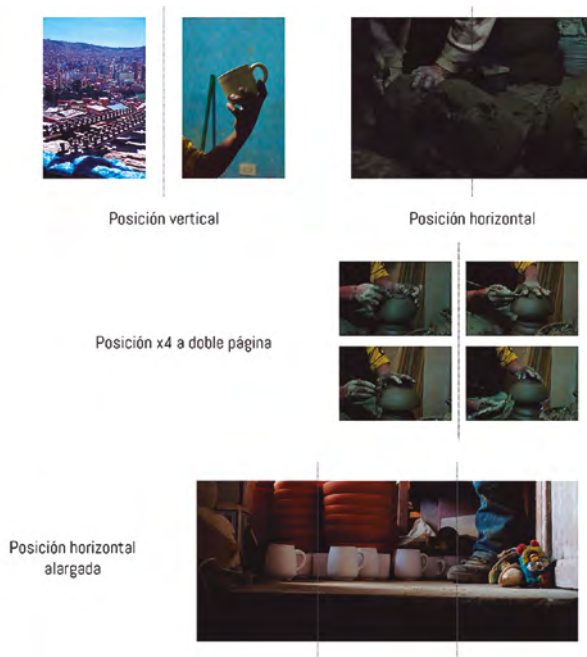


Figura 13. Disposiciones.
Fuente: Elaboración propia.

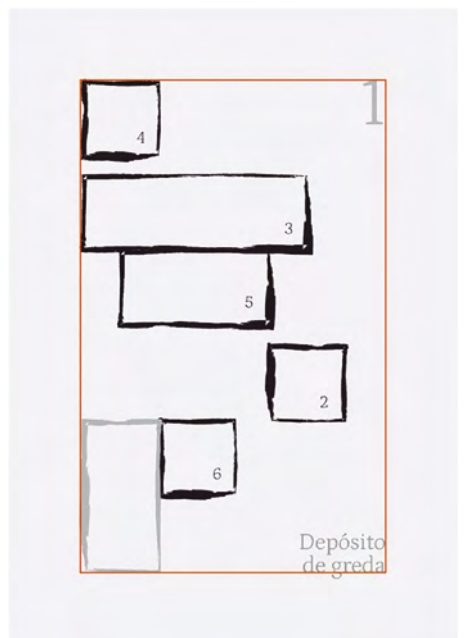
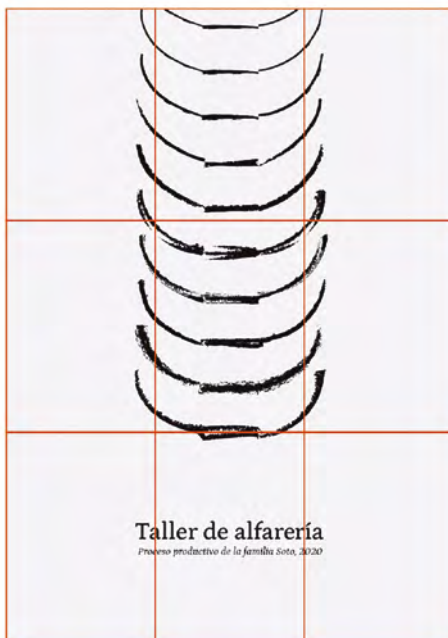


Figura 14. Portadas y portadillas. Fuente: Elaboración propia.

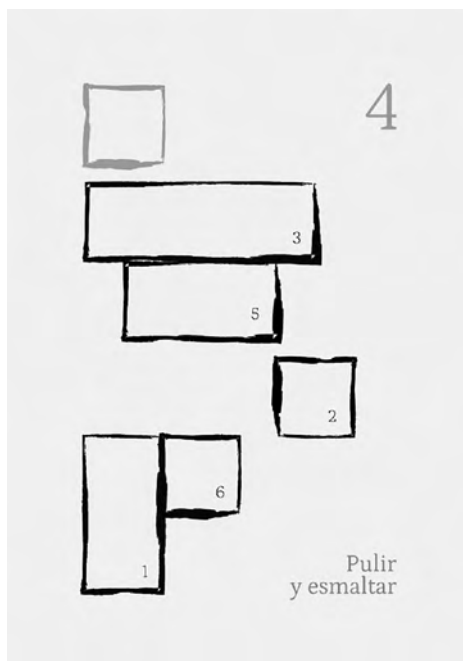
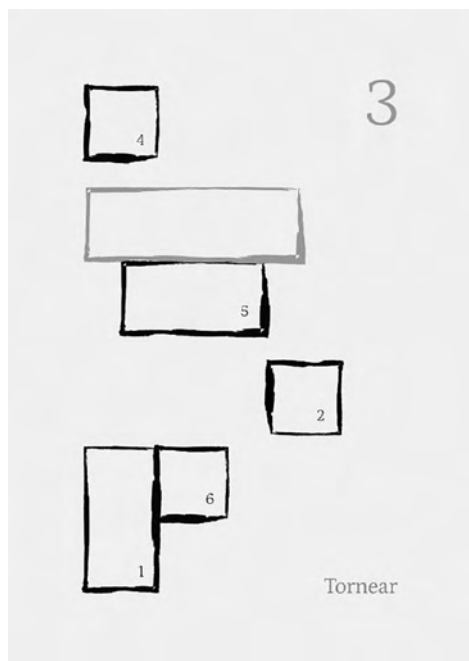
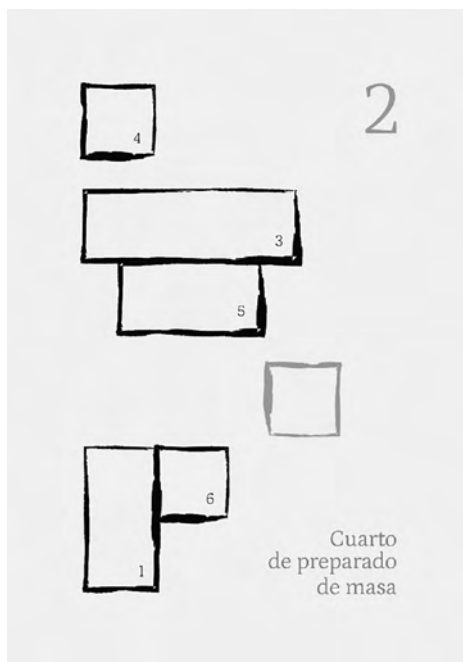
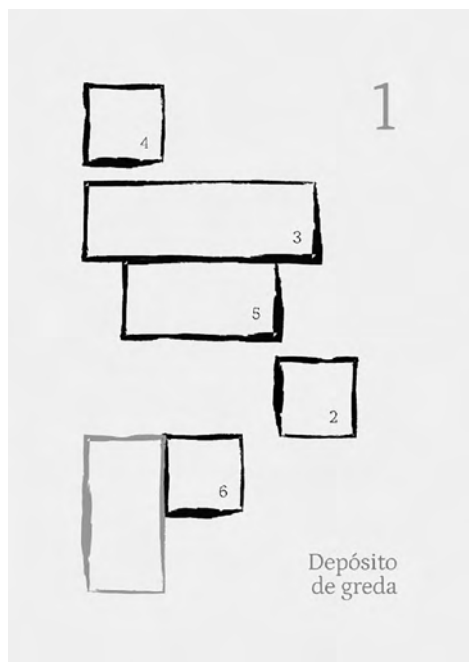


Figura 14. Portadas y portadillas. Fuente: Elaboración propia.

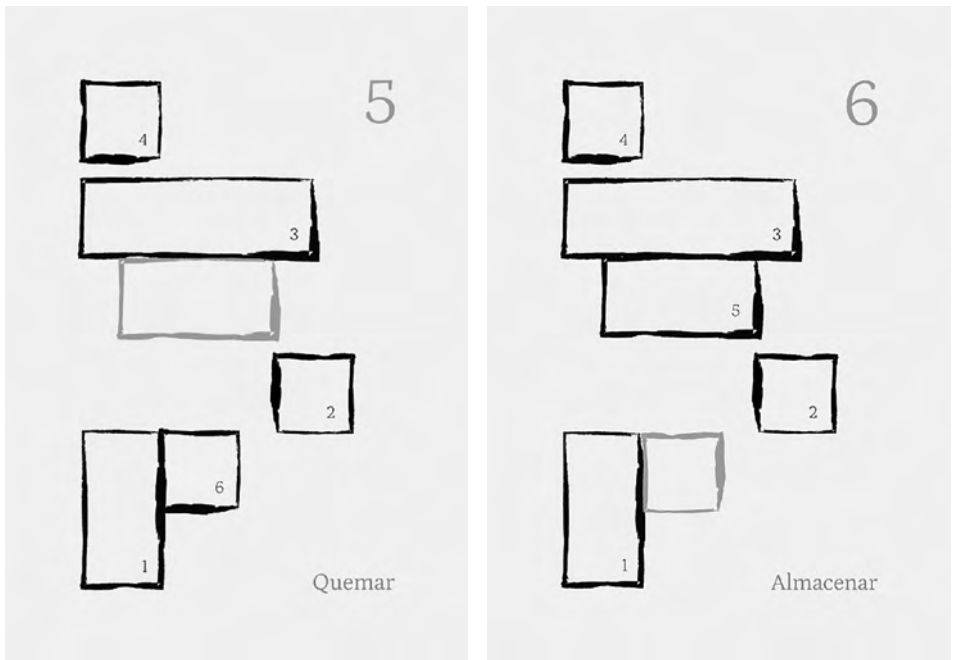


Figura 14. Portadas y portadillas. **Fuente:** Elaboración propia.

para poder documentar su proceso y ese es el espacio visual por el cual podemos ver el mismo. Se designaron tres tipos de párrafos:

1) Texto de don Aurelio: sigue la disposición del margen, según la puerta, con alineación siempre centrada. La alineación centrada, al crear un borde irregular, da continuidad a la forma de hablar que tiene don Aurelio, considerándose casi un metalenguaje. Se decidió respetar esto y no editar los fragmentos, ya que son parte de la cultura de donde viene la cerámica Huayculi.

2) Texto de la narración: sigue la disposición del margen según la puerta. Está alineado a la izquierda y siempre va al centro. Es un texto narrativo descriptivo.

3) Texto creativo: este estilo de párrafo no sigue lineamientos preestablecidos, sino que se genera en base a la imagen que acompaña. Sigue consideraciones de repetición para enfatizar el hecho reproductivo del quehacer artesano.

En cuanto a la tipografía que se decidió utilizar es la fuente Petrona debido a que: La personalidad de Petrona es una respuesta a cuántas características se pueden agregar a una tipografía sin socavar su propósito dentro del género de tipografía. Petrona manipula de



Figura 15. Cajas de texto.
Fuente: Elaboración propia.

forma divertida muchos toques personales, sin perder la esencia de un diseño destinado a la legibilidad. La fuente tipográfica Petrona, además de ser versátil por el hecho de contar con diferentes variaciones, fue escogida porque conceptualmente presenta similitud con la cerámica de Huayaculi.

Ambas son el soporte de cuantas características se pueden agregar a un objeto, sin perder su función utilitaria. Ambas manipulan la forma de acuerdo a la necesidad para la cual se la va a utilizar, por lo cual aporta al concepto general y dialoga con el mismo, además de no distraer al espectador de la secuencia fotográfica.

Contenido

El contenido del texto está basado en entrevistas realizadas a don Aurelio durante el proceso de empatizar en el marco metodológico. En el apartado de anexos, se tiene un enlace que direcciona a la entrevista grabada.

Petrona Thin
Petrona ExtraLight
Petrona Light

Petrona Regular
Petrona Italic
Petrona Medium

Petrona SemiBold
Petrona ExtraBold
Petrona Black

Figura 16.
Tipografía.
Fuente: Petrona
Typography.

Petrona Regular
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
ABCDEFGHIJKLMNÑOPQRSTUVWXYZ
0123456789! " · \$ % & / () = ? ¿ / * - +

Petrona Italic
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
ABCDEFGHIJKLMNÑOPQRSTUVWXYZ
0123456789! " · \$ % & / () = ? ¿ / * - +

Reproducción

Respecto al material de la impresión fotográfica, en un principio se consideró utilizar papel algodón, ya que se encontró cierta similitud por estar hecho de materia prima orgánica y menos procesada en relación a los otros, al igual que la cerámica. Sin embargo, por cuestiones de viabilidad y recomendación de la imprenta, se decidió utilizar papel Vincent blanco de 160 gr., con un acabado mate y que se adapta a los plegados.

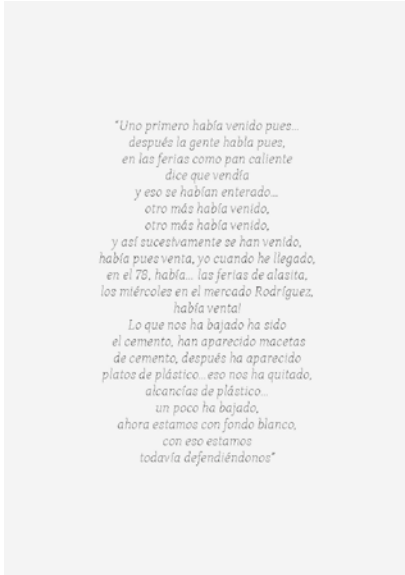


Figura 17. Contenido.

Fuente: Elaboración propia.

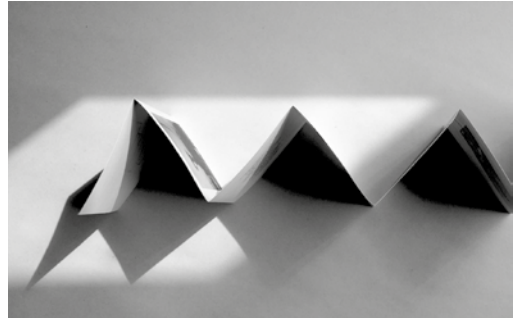


Figura 18. Reproducción.

Fuente: Elaboración propia.

Para las secciones especiales del capítulo de Quemar (bizcochado, esmaltado y estante) se utilizó papel de menor gramaje para no engrosar esta sección del plegado.

Libro-objeto

Como estructura para el libro objeto, se decidió replicar parcialmente la arquitectura de la Casa/Taller en una pieza cerámica, con una base de 10,5 x 15 cm. Esto invita al espectador a que interactúe con el libro-objeto, acción que refuerza y comunica la característica manual de producir cerámica. En la **Figura 19** se explica de manera más detallada. Para señalar cada piso, se realizaron marcas en la parte frontal derecha del libro-objeto, las cuales, dependiendo del piso tendrían una, dos, tres o cuatro rayas en relación el piso uno, dos, tres y cuatro respectivamente.

Esta estructura ayuda a ejemplificar el singular hogar donde se produce la cerámica, sobre todo para entender la particular disposición de cada cuarto donde se realizan los pasos concretos de dicho proceso (**Figura 20**). Si bien se podrían sacar diferentes fotografías para representar esto, la experiencia sensorial de entrar en contacto con el material aporta y presenta de manera táctil el material que se está representando. Entonces, la estructura ayuda a la narrativa, demarcando una cronología fidedigna del proceso productivo de la cerámica y a la vez representando su entorno inmediato: el Taller.

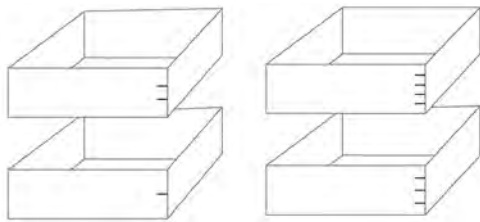


Figura 19. Estructura libro objeto.

Fuente: Elaboración propia.

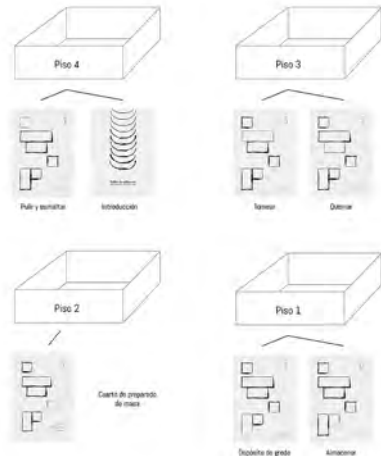


Figura 20. Capítulos por piso.

Fuente: Elaboración propia.



Figura 21. Prototipo Final.

Fuente: Elaboración propia.

Conclusiones

Respecto a la creación de un recuerdo, siempre es importante comprender el punto de vista del portador del mismo. Al crear un recuerdo para don Aurelio, se trabajó utilizando la propuesta de una metodología *chixi*. No obstante, esta fue una primera puesta en práctica y se considera que la ejecución podría mejorarse ya que hubo inconvenientes, como ser la pandemia por COVID, que dificultaron la comunicación impidiendo explotar al máximo la aplicabilidad de este concepto. No obstante, ante tal impedimento, seguir investigando sobre el tema puede ayudar a encontrar posibles soluciones y hacer que el proyecto sea más interesante y que llegue a documentar procesos que son ignorados, por ejemplo, los desplazamientos de una práctica.

En cuanto a la parte documental fotográfica, el reto estuvo en identificar las piezas clave o los detalles que muestren la naturaleza del proceso. Es importante observar avispadamente y conocer bien el contexto para poder identificarlos. Incluso los cuartos que eran oscuros y, en sí, no eran técnicamente óptimos para tomar fotografías, también forman parte de la narrativa visual que conforma el recuerdo. Respecto a la decisión del soporte, este fue

una decisión progresiva y efectiva para el objetivo de recrear un recuerdo. Sin embargo, la ejecución fue complicada, ya que para don Aurelio era un diseño a pedido que le hubiera tomado mucho tiempo y hubiera interferido con su producción regular. Por lo cual se tuvo que acudir a otras alternativas. No obstante, sí cumplió la función de representar el contexto, ya que era necesario que el libro-objeto comunique en toda dirección acerca del proceso de creación de la cerámica.

Agradecimientos

A la familia Soto, por abrir las puertas de su hogar y darnos la oportunidad de poder trabajar en relación a su saber y su práctica.

A mi familia por todo el apoyo, paciencia y cariño que siempre me dan.

A mi tutor, Gabryel Delgado, por la orientación y enseñanza para el proyecto.

A Verónica Velasco y Eloísa Paz, por contribuir con su saber para la realización del proyecto.

Al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), por contribuir con valiosa información gracias a las investigaciones que tienen a disposición del público y las entrevistas que brindaron.

Bibliografía

ANTEZANA, E.

2014. *“Nos dicen t’uru q’apis” pedagogía quechua – campesina: estrategias de enseñanza y aprendizaje durante la socialización de la cerámica y alfarería en las comunidades de Huayculi y Vilaque*. Tesis de maestría. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, Bolivia.

BUTRÓN, D.

1981. Documento INAR, N. 36/81. Bolivia.

CEPEDA, J.

2018. Una aproximación al concepto de identidad cultural a partir de experiencias: el patrimonio y la educación. *Tabanque*, 31: 244-262.

CHINCHILLA, N. y S. TEJERINA.

2018. *Huayculi: las manos, la arcilla y la magia del valle alto*. (s. b.)

Los Tiempos.

2020. *Actualidad*. <https://www.lostiempos.com/oh/actualidad/20180319/huayculi-manos-arcilla-magiadel-valle-alto> (consultado el 2 de mayo de 2020).

COSTA, D.

2014. *La fotografía como elemento de conservación y difusión*. https://www.huelvainformacion.es/provincia/fotografia-elemento-conservaciondifusion_0_801820022.html Huelva Información (consultado el 27 de abril de 2014).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia.

2010. *Ch’ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. Argentina.

Design Thinking en Español.

(s.f.). *¿En qué consiste el proceso? Design Thinking en español*. Recuperado de: <https://www.designthinking.es/inicio/>

FERNÁNDEZ PEÑA, Iliana e Idania FERNÁNDEZ PEÑA.

2012. Aproximación teórica a la identidad cultural. *Ciencias Holguín*, XVIII(4),1-13. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1815/181524363004> (consultado el 25 de octubre de 2020).

GABELMANN, O.

2014. *Rebelión de los objetos: Enfoque cerámico*. Reunión Anual de Etnología, 28: 39-64. MUSEF. La Paz, Bolivia.

HERNÁNDEZ, F.

2005. ¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual? *Educação & Realidade*, vol. 30. Universidade Federal do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil.

INE Cochabamba.

2012. *Población empadronada por área, según provincia y municipio*. Instituto Nacional de Estadísticas. Bolivia.

MÁRQUEZ, E.

2011. *Análisis de la Producción de Cerámica Artesanal como Alternativa Económica en Huayculi, Tarata-Cochabamba*. Tesis de Licenciatura. Universidad Mayor De San Andrés. La Paz, Bolivia.

SPEEDING, Alison.

2013. *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. PIEB. La Paz, Bolivia.

VILLANUEVA, Juan.

2014. *Moldeando la vida*. MUSEF. La Paz, Bolivia.

Entrevistas:

Aurelio Soto. Alfarero huayculeño. Comunicación personal realizada el 28 de octubre de 2020.

Juan Villanueva. Jefe Unidad de Investigación del MUSEF. Comunicación personal realizada el 25 de septiembre de 2020.

Enlaces:

Interiores del libro:

<https://drive.google.com/file/d/1zdEzIz-ul7vTxZNU7RL056epeJpGLUpa/view?usp=sharing>

Video de la presentación del libro:

<https://drive.google.com/file/d/1V7XcriKvF1LjOgPHYMsu54qZzfBO1zxF/view?usp=sharing>

EL MATI MÁS ALLÁ DE LOS HUMANOS. UNA ONTOHISTORIA GUARANÍ Y WICHÍ PARA REPENSAR EL MATI COMO CÓDIGO *IN VIVO*

Fabiola Vera Zuñiga¹

Resumen

Comprender el *mati* desde su aspecto solo nutricional, estimulante, simbólico, representacional o nacionalista, sin tener en cuenta el dato privilegiado de su origen en el mito, es un abordaje incompleto, sobre todo si no se lo toma en serio. Este trabajo quiere dar a conocer la importancia del *mati* dentro de las sociedades chaqueñas desde una reflexión histórica y ontohistórica que lo rescate, primero, como sujeto activo en el flujo de la vida y, segundo, con la capacidad de potenciar relaciones entre humanos, y entre humanos y no-humanos, esto gracias a un proceso de transformación y consustancialización entre los seres que lo constituyen. En este sentido, se aclara lo que quiere decir el código *in vivo* y la relevancia de su aplicación en estas últimas décadas, dentro de los métodos de teorización antropológica, para mediante un repaso histórico y ontohistórico del *mati*, sustentar a este como código *in vivo* y como uno de los sujetos clave para entender las relaciones que se entablan con y a través del *mati* entre los diferentes seres que lo intervienen y conforman.

Palabras clave: ontohistoria; *mati*; mito; consustancialización; código *in vivo*.

Introducción

El *mati* es una infusión de yerba mate en agua caliente que se bebe tradicionalmente en un cuenco de calabaza y se absorbe a través de un palito de caña. Sin embargo, actualmente, la fuente y la bombilla pueden ser de variados materiales como metal, alpaca, plástico, etc. A esta infusión se le pueden sumar *yuyos*, que son variadas hierbas como: cedrón, cola de caballo, eucalipto, ortiga, boldo, etc., que son agregados para disminuir la acidez que provoca la yerba mate, para disminuir la amargura del sabor o simplemente para combinar sabores y/o propiedades en la infusión. No debe confundirse con el *tereré* que también es la infusión de la yerba mate pero en agua fría y/o con hielo, y que tiene su propio contenedor llamado *guampa* o *cuiá*².

El *mati* ha sido abordado en diferentes ámbitos, ciencias y artes, que lo han querido definir y comprender desde su espacio. Es decir que se ha entendido al *mati* fragmentaria-

1 Estudiante de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés. Miembro del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie y del Laboratorio de Estudios Antirracistas Decoloniales y Feministas (Lab-ADEFEM), ambos amparados por el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA-UMSA). Correo: verazfabiola.fv@gmail.com

2 La *guampa* o *cuiá* es el cuerno del toro utilizado como recipiente del *tereré*.

mente y no desde su totalidad. Y, ahora, desde una posición antropológica –entendiendo a la antropología no como el estudio de las culturas sino como una antropología de la vida³– ambiciosamente trata ya no solamente de comprender al humano y sus relaciones, sino de entender las “corrientes del mundo de la vida” (Ingold, 2013: 38), así como las “cosas” y las líneas que fugan en esta. En ese sentido, entendemos la “*vida*”, como la capacidad generativa de ese campo abarcador de relaciones dentro del cual surgen las formas y se mantienen en su lugar” (Ingold, 2011: 1). Por eso, esta cosa, y no objeto ni sujeto, está vivo porque fuga, porque está sucediendo y no es un objeto consumado y congelado (Ingold, 2011). Así, saliendo de la subjetividad de la materialidad que tradicionalmente se otorga a los materiales y también dejando de pensar a estos como productos de materias con agencia, vida o espíritu, espolvoreado por encima (Ingold, 2013). Se comprenderá al *mati* no desde su mismidad estática o socioculturalmente preconstruida, sino desde las relaciones que constantemente lo van constituyendo y destruyendo, siendo así siempre un “impermanente subproducto” (Ingold, 2013: 30).

Así pues, salimos de la mera subjetividad del *mati* como símbolo de identidad cultural y nacional, sobre todo, entre Argentina y Paraguay. Vale decir, nos alejamos de su “ritualidad”, “representación” y “materialidad” construida. Así como también de su mera capacidad biológica como bebida hipocolesterolémica, hepatoprotectora, estimulante del sistema nervioso central, diurética, beneficiosa al sistema cardiovascular y altamente antioxidante (Heck y de Mejía, 2007: 138), es decir, nutritiva y estimulante para quien lo ingiere. Se va a pretender crear un rizoma del mate, sin dejar de lado a cada una de las propiedades mencionadas y sin entender a una fuera de la otra, para lograr comprender así, desde una antropología de la vida, su importancia como actante en las relaciones entre humanos, y entre humanos y no-humanos.

De esta manera, el trabajo pretende tratar el “*mati*” (mate) como categoría *in vivo*, al igual que a sus componentes, que vendrían a ser las relaciones que se integran formando y reformando a esta entidad social no-humana. Entre sus materiales más destacables y evidentes que se repasarán están: la *yelwa* (yerba) o *kaá* (árbol de yerba mate), el *pine* o *asuqa* (azúcar), el *mati* (la calabaza) y la bombilla, dentro de la población guaraní y wichí, a través de una revisión histórica y ontohistórica de fuentes secundarias que dan cuenta del mismo *mati* y las entidades no-humanas que pasan por, y son parte de, su constitución. Finalmente, llegamos a pensar en su capacidad de afectar en los sistemas de relaciones entre humanos, y entre humanos y no-humanos, para emerger e intensificar estas mismas.

¿Qué es un código *in vivo*?

Los métodos de teorización antropológica, es decir, la forma de analizar, codificar y categorizar los datos recolectados de un previo trabajo de campo, están siendo renovados desde

3 Konh (2007) afirma la necesidad de una “antropología de la vida”, porque evidencia las relaciones y conexiones entre planos humanos y no-humanos, ya que ambos tienen la capacidad de representar el mundo, representarse entre sí y representarse el mundo, componiendo así la vida con humanos y no-humanos en constante comunicación.

hace dos décadas, esto con trabajos relacionados directa o indirectamente con cuestiones de ontología (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016: 102). Desde esta apertura ontológica se busca “no separar lo personal de lo impersonal ni lo corpóreo de lo incorpóreo”, lo que nos invita a interesarnos en “la existencia de la realidad, considerando que todo aquello que es percibido por los sentidos, pensado, sentido y soñado, existe” (Radin, 1927 en Hollowell, 1976 citado en González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016: 104).

De este modo, la codificación teórica propuesta desde la teoría fundamentada, “desarrollada por Barney Glaser y Anselm Strauss (1967) [...] busca derivar sistemáticamente teorías sobre el comportamiento humano y el mundo social con una base empírica” (Barrientos *et al.*, 2019: 83). El proceso de la codificación teórica, donde se fragmentan, conceptualizan e integran los datos para formar una teoría, está compuesto por tipos de teoría emergente: sustantiva, formal; formas de codificación: abierta, axial, selectiva; y tipos de códigos: empíricos, teóricos, *in vivo*.

El tipo de código *in vivo* es aquel que reproduce “idénticamente las formas lingüísticas y semánticas de los testimonios”, es decir, son conceptos “que emergen directamente del encuentro etnográfico; esto significa que no se trata simplemente de datos cualitativos que enunciar, evidenciar o etiquetar, sino que es necesario comprender el sistema de relaciones en los que emergen y los avatares a los que están expuestos” (Barrientos *et al.*, 2019: 96). Y, de esta manera, se evita lo que la apertura ontológica critica desde la raíz, que es representar o significar tales conceptos desde una sola ontología, la ontología naturalista⁴, proponiendo de este modo, “un proyecto metodológico que asume que la realidad es conceptual y que los conceptos no serían meramente discursos, sino que se encontrarían ‘contenidos’ en la materia” que a la vez pueden transformar nuestros conceptos (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016: 106).

Los posteriores pasos no lineales ni sucesivos de la codificación teórica tienen que ver con la codificación axial de los códigos fragmentados previamente, es decir, relacionar unos códigos con otros para generar categorías. Y, en esta ocasión, el *mati* estaría pasando a ser una categoría central y emergente de un código *in vivo* al cual lo determinarían las relaciones que lo entrecruzan, “lo que significa que si las relaciones se modifican, el código también es susceptible de transformarse” (Barrientos *et al.*, 2019: 102). De esta manera, siguiendo también a Ingold (2013), no se puede atribuir al *mati* vida, espíritu o agencia en o de la materia. Pero tampoco es un objeto inactivo, sino que es un “hervidero de actividad en constante pulso” con los flujos de materiales que lo mantienen en la vida. Estas propiedades (sustancias, superficie y medio) que lo mantienen en la vida “no son ni objetivamente determinadas ni subjetivamente imaginadas, sino experimentadas en la práctica”, y por esto, cada propiedad “es una historia condensada”, por lo que describir las propiedades del *mati*, “es contar la historia de lo que les sucede a medida que fluyen, se mezclan y mutan” (Ingold, 2013: 34-36).

4 Para Descola (2011) en *Más allá de la naturaleza y de la cultura*, existen cuatro tipos de ontologías: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. Dentro de la ontología naturalista (inversa a la ontología animista), se defiende una sola naturaleza, sobre la cual se inscriben distintas representaciones de distintas culturas, y donde la cultura solo es cualidad humana.

Así pues, mediante un proceso de combinar una historia solo humana y una ontohistoria del *mati*, se tratará de entender y comprender al mismo desde las convenciones lingüísticas y semánticas que los mismos guaraní y wichí legitiman en sus relatos, así como en su misma cotidianidad, teniendo claro que existen limitaciones conceptuales cuando se trata a estos entes sociales no-humanos, desde conceptos analíticos externos y no desde los acontecimientos que lo constituyen y conocen.

Descripción histórica

Desde el serio entendimiento de la coexistencia de diferentes ontologías, y no así de diferentes culturas que interpretan un mismo mundo, podemos estar de acuerdo en que la descripción de los hechos históricos va a estar limitada por la perspectiva que tiene el narrador y la ontología desde la cual se está narrando la historia. Por lo cual, afirmar una sola historia sería o “científicamente comprobada” con documentos, cronologías, archivos, etc., sería un sin razón, por lo que la descripción histórica en este texto no busca una autenticidad de origen, sino dar cuenta del entramado de relaciones por las que el *mati* se constituye como material actante. Y así, entender que estas son las historias innumerables que dejan comprender al *mati* como tal, por lo cual, no importa dónde comienza y dónde terminan estas, sino que lo verdaderamente importante aquí es tomarlas en cuenta.

A continuación, se trata de describir la historia de los materiales que hacen al *mati*, la historia del *mati* mismo y su paso por las sociedades wichí y guaraní en las épocas precoloniales y coloniales, para posteriormente realizar un análisis extenso de estos datos.

La calabaza

Empezando por el material aparentemente más antiguo que constituye el *mati*, la calabaza —de la cual, además, se piensa que puede derivar el nombre de *mati* (mate)—, Alfaro y Gentile (1978) nos cuentan que las especies más conocidas de calabaza en América fueron la *Lagenaria siceraria*, *Lagenaria vulgaris*, *Cucurbita pepo*, *Cucurbita moschata*, *C. máxima*, *C. mixta*, etc. de la familia *Cucurbitaceae* de la especie *Curcubita*, la cual se encuentra asociada al hombre en niveles arqueológicos americanos desde hace más o menos 9000 años (7000 a.C.). El fruto de esta planta fue utilizado como recipiente en América del norte, México y en las costas de Perú y Chile, llegando al noroeste argentino por trueque.

El término *mati* es de origen quechua, lo cual quiere decir que los quechuas tenían acceso a este fruto, en un intercambio por pisos ecológicos (Murra, 1975), probablemente, por los valles de Sama y Moquegua. Por otra parte, en la época incaica la calabaza era utilizada como recipiente de rituales funerarios (Capacocha). De esta manera, el término *mati*, siguiendo esta corriente, se cree que reemplazó en Argentina a la voz guaraní *caiguá* (recipiente para el agua de la yerba), quedando nominado con un solo término el recipiente de calabaza y la infusión de yerba servida en él (Alfaro y Gentile, 1978: 1-11).

La bombilla

La bombilla es un invento guaraní, fue en su inicio una cañita de *tacuapí* (*Arundo dunax*) a la que se añadieron posteriormente coladorcitos de fibras vegetales trenzadas. Existe una hipótesis que dice que la palabra “coco”, la cual se refiere a la bombilla actual del mate, “se debe a que en determinado momento se utilizó un coco perforado para hacer las veces de colador, otros autores entienden que la etimología de esa palabra proviene de *kokko*, que en quechua quiere decir trenzado de junco. Hubo también bombillas de hueso con el colador trenzado con chala” (Barreto, 1989: 71).

En la etapa del auge de la plata se fabricaron bombillas de plata con boquilla de oro. En el siglo XVIII se les añadía incrustaciones de piedras (rubíes y diamantes). Actualmente, se fabrican bombillas de alpaca, acero inoxidable, aluminio y lata, conocidas como “bombillas de pobre” o “bombillas de lata”, también se hacen imitaciones de las joyas de antaño, con boquillas de metal amarillo y piedras falsas (Barreto, 1989: 72).

La pava

Es un elemento inseparable del mate. Tuvo su origen como un simple jarrito. En Argentina, a mediados del siglo XIX, cuando se cambió el jarrito por la caldera, se le dio el nombre de “pava”, que para algunos proviene del vocablo pampa “*pafá*”, con el que los indios designaban al recipiente. Otras teorías afirman que obedece al ingenio gaucho que asoció el nuevo material importado de Europa (primero de España y después de Inglaterra) con la pava (el ave) empollando (Barreto, 1989: 74-75).

La yerba mate

El nombre científico de la yerba mate es *Ilex paraguariensis*. Dentro de las versiones “científicas” que se encontraron sobre el origen de la yerba mate, están los que afirman que era usada por los quechuas del Inkario, ya que excavaciones arqueológicas de los enterramientos muestran que hace más de mil años utilizaban las hojas de yerba en su alimentación cotidiana (Barreto, 1989: 46).

Por otra parte, se afirma que los tupí y tapuia fueron los que entablaron un primer encuentro con la yerba mate y la llamaban *caá-mi* o *caá-i*. Otros datos, afirman que masticaban las hojas de yerba en sus largas caminatas, o hacían un brebaje con ellas cuando estaban en su comunidad (Barreto, 1989: 46). También comerciaban las hojas del árbol *Ilex paraguariensis* con regiones del predominio inkaico (Forni, 2016: 49), lo cual añadiría una razón más al origen de la palabra *mati*. Como se mencionó antes, puede derivar del término *mati*, que se refiere a la calabaza en quechua, pero también, desde la escuela guaraní, puede derivar de “yerba de la mata” que quiere decir yerba de la selva (Barreto, 1989: 31).

El *mati*

El consumo de la yerba mate como infusión se originó en los tiempos precolombinos, cuando se extraían las hojas directamente de los yerbales silvestres que cubrían naturalmente extensas áreas de la población guaraní (Mbaracayú, Concepción y Guairá, en Paraguay) (Aguinaga, 2017: 16), haciendo así del *mati* un invento guaraní (Barreto, 1989: 71). Así pues, llega a ser un alimento clave de la población (Linhares, 1969 y Boguszewski, 2007, citados en Aguinaga, 2017: 17) y en sus “ritos religiosos” (Aguinaga, 2017: 17) ya que lo consideraban una hierba mágica que solo toman los chamanes (Metraux, 1948). En un principio, los indios guaraníes tomaban esta infusión en una calabaza y sin bombilla, colando la yerba con los dientes (Barreto, 1989: 31).

Posteriormente, en época de la colonia, el *mati*⁵ fue satanizado, “por haber sido dad[o] a los hechiceros por su dios (Tupá)”. Incluso un fraile dominico dijo que debía prohibirse por ser afrodisíaco. Sin embargo, este siguió consumiéndose por los guaraníes (Barreto, 1989).

Ya en el siglo XVII, tuvo una vasta aceptación y difusión entre los españoles, criollos y mestizos (Doria, 2010 citado en Aguinaga, 2017: 17). Los jesuitas cultivaron el arbusto *paraguayensis* para el consumo local y para ayudar a pagar el tributo anual requerido por la corona española, con lo cual luego se generaron potenciales ganancias, triplicando sus exportaciones totales (Whigham, 2011 citado en Aguinaga, 2017: 16-17). Telesca (2007 citado en Aguinaga, 2017: 17) relata que, durante la colonia, en la selva paraguaya surgió el *ka'á*, “que pronto cobró tanto prestigio que se convirtió en bebida y alimento indispensable en habitantes del Río de la Plata”.

Hasta 1767 era uno de los tres productos que Buenos Aires podía comerciar con Perú y Chile. Sin embargo, después de este año, con la expulsión jesuítica mandada por la Orden de la América Española, los yerbales pasaron a manos de los encomenderos, quienes continuaron con el trabajo, pero se notó una disminución de consumo en Chile, Perú y Ecuador debido al aumento de precios (Barreto, 1989: 34), además de una paulatina pérdida del conocimiento necesario para su cultivo, lo que generó la desaparición progresiva de las plantaciones existentes (Forni, 2016: 50). Sin embargo, en países de la Plata se aumentó el consumo de mate, sobre todo en los más jóvenes, como una forma de encontrarse con sus raíces. En el campo nunca se dejó de tomar *mati* (Barreto, 1989: 34). No se debe de olvidar también que se estableció la obligatoriedad de trabajar en la agricultura, ganadería y también en las tareas domésticas (Aguinaga, 2017: 17).

Hasta finales del siglo XVII la producción y la actividad económica de la yerba mate fue el rubro más usual y corriente en todas las transacciones comerciales, incluso en el mercado regional, contribuyendo así al “desarrollo regional” de la región oriental del Paraguay (Whigham 2011 citado en Aguinaga, 2017: 18).

5 A partir de aquí, para evitar confusiones de nominación, denominaremos “*mati*” a la infusión ya compuesta con todos sus productos y artefactos y “*yerba mate*” o “*ilex*” a la planta principal que compone el mate.

El *mati* y los wichí: “para los wichí no tener mate y azúcar es no tener nada”

El acceso del *mati* entre los wichí fue a partir de los asentamientos de los criollos, sobre todo en los ingenios azucareros que se establecieron desde finales del siglo XIX hasta pasada la primera mitad del siglo XX. Los wichí fueron contratados como mano de obra temporaria y excesivamente barata en estos ingenios azucareros de Jujuy y Salta (Montani, 2015: 19). Desde la existencia de los ferrocarriles en las regiones del Chaco, se pagaba a los indígenas con alimentos y luego con alimentos procesados, ingresando así varios tipos de alimentación nuevos a la dieta wichí durante este periodo, además del mate. Sin embargo, la aceptación de estos nuevos alimentos no fue inmediata, “pensaban que la yerba era bosta del estómago de animales” (Arenas, 2003: 99).

Así pues, en las plantaciones, los wichí conocieron o se habituaron a la yerba mate, junto a los materiales para prepararlo y consumirlo, dice Montani (2015: 32). El autor también nos recalca el alto valor energético y el carácter de estimulantes y ansiolíticos adictivos que tenían estos productos (la yerba mate, el azúcar, etc.), además del valor positivo previo que los indígenas asignaban a otros productos que componen el *mati* (como el dulce encarnado en la miel, la carne, la grasa y el maíz). De esta manera, los alimentos fueron adquiriendo nuevos significados en la dinámica de igualación y diferenciación con los demás grupos étnicos y, fundamentalmente, se desarrolló una nueva trama de producción y consumo sobre estos productos, que se iban expandiendo sobre el Chaco (Montani, 2015: 32). Así pues:

En los ingenios los wichí adoptaron masivamente el hábito de tomar “mate” (*mati*) cargado de azúcar, porque solo es “rico” (*aqoj*) si es realmente “dulce” (*haqueq*). Hoy en día lo consideran un “alimento” (*lhoq*). Tanto para los criollos como para los wichí no tener “yerba” (*yelwa*) y “azúcar” (*pine* o *asuqa*) es “ser pobre” (*palitsaj*). (Montani, 2015: 32).

A propósito de esta diversidad de léxicos al hablar del mate, Arenas (2003), nos dice que:

El mate dulce se dice *ni'cot#i ma:'ti* o *ma:'tito ni'cot#i*; el sabor amargo, natural del mate es *ta'pay*. Una yerba buena, nueva, tiene gusto o cualidad *ne#iya'yik*, en tanto que una yerba vieja, de sabor pasado es *ta'taxi*. A la yerba llaman *yelo'wa*; otro nombre que le dan es *lhes*. A la bombilla le dicen *womli'ya*, a la calabaza *ma:'ti*; el mate es *ma:'ti*; yo tomo mate = *nijo o'yex ma:'ti*. El mate preferido es el dulce (mate dulce = *ma:'ti to:nico:t#i*), que se valora por encima del amargo (*ma:'ti to:tapa'hie*, *ma:'ti to:yelo'wa*). Algunos también lo ceban con leche, especialmente la gente más joven. (Arenas, 2003: 169)⁶.

6 Notación de las voces: Debido a que hasta entonces no existía un sistema de escritura consensuado por los propios indígenas para transcribir en su lengua, el autor aclara que para transcribir las voces se recurrió a un conjunto de convenciones mediante las que se trata de transcribir los sonidos que no existen en español con carácter puramente preliminar y operativas, siendo su función la de reflejar de una manera plausible los sonidos que difieren del español. En este sentido, para las representaciones /ʎ/ significa que va acentuada en la sílaba siguiente, /:/ luego de una vocal significa un acento secundario que se manifiesta como una vocal alargada, /k/ oclusiva velar sorda, /c/ africada dentoalveolar sorda, /lh/ fricativa lateral sorda, /#/ = oclusiva glotal, /x/ fricativa laríngea sorda, /w/ semiconsonante labiovelar sonora, y /y/ semiconsonante palatal sonora (Arenas, 2003: 21).

Por consiguiente, podemos entender que el dulce es altamente valorado entre los wichí. Sin embargo, hay una jerarquía entre dulces, porque el azúcar se sobrepone a la miel. Para los wichí, la carencia de yerba, azúcar y harina es no tener nada, por esto, quien no tiene estos elementos busca auxilio entre su familia o vecinos, y estos, aunque sea poco lo que tengan, lo comparten, porque la yerba y el azúcar no se niegan (Arenas, 2003: 170). Igualmente, la miel es de los alimentos más reputados en la sociedad wichí, porque provoca saciedad, placer y se usa en algunos remedios, y porque la materia prima que las abejas llevan a la colmena viene de plantas que tienen prestigio de ser “remedio” (Arenas, 2003: 297-298).

Arenas (2003) también hace un estudio más exhaustivo acerca de la importancia de la miel en la población wichí, que me parece importante destacar para su posterior análisis. El autor dice que la producción de mieles “del monte” o silvestres, la *yana* –miel característica por ser oscura y gruesa–, no suele ser abundante (dos litros de miel por nido), mientras que las mieles: *nakxu:tax t#i'san*, quiere decir “extranjera”, con mucha miel; *no:wálhek t#i'san*, quiere decir “lechiguana” con mucha miel (o, estrictamente, “carnosa”); *no:wálhek yo:tax*, *no:wálhek to:yo:tax*, quiere decir “lechiguana” meliflua (o estrictamente “grasuda”); se destaca por su riqueza (cinco litros por nido).

También, la obtención de la miel adquiriría un rol de gran importancia social en las fiestas. El cacique enviaba a un grupo de jóvenes hombres a melear para posteriormente fermentarla, estas alojas –que estaban hechas también de frutas fermentadas– eran una bebida tomada solo por varones adultos, y las mujeres participaban activamente en su preparación y cuidando a los ebrios.

Las alojadas aún se realizaban hasta la década de los 40. Pero, en la medida en que los religiosos se incorporaban más en la sociedad wichí, estas prácticas se iban dejando de lado. Cuando los meleros llegaban con la miel a casa, dejaban a la mujer lo obtenido. Ellas, junto a los niños, comían directamente lo recolectado, guardando un poco para las visitas. La miel se consume con moderación porque puede causar indigestiones y porque “afecta al corazón”. Antes de la existencia del *mati* en la dieta wichí, estos solían consumir hidromiel (otra de las maneras de consumir la miel), es decir, *to:yeh'nü*, que consiste en disolver la miel en agua (Arenas, 2003).

Ontohistoria del *mati*

Dentro de la ontología naturalista, la historia y caracterización del *mati* tiene una idea utilitarista. Esto significa que se lo limita a un término alimenticio compartido, sin tomar en cuenta los argumentos que los indígenas guaraníes tienen acerca del origen del *mati* y la caracterización que se le dio y se da al mismo. Las sociedades del Gran Chaco se caracterizan por tener una ontología animista y/o perspectivista (Descola, 2011; Medrano y Tola, 2016; Viveiros de Castro, 2013), esto quiere decir que rompen con la gran división entre naturaleza y cultura que rige a la ontología naturalista. Así pues, el *mati* puede llegar a un plano relacional que va más allá de lo humano, es decir, que puede exceder su característica biológica de alimentar y nutrir, pasando a ser un elemento socialmente importante para la misma sociedad.

Una de las intenciones del enfoque desde una ontohistoria acerca del mate, es profundizar en los procesos relacionales entre humanos y no-humanos, además de entender la vida, esencia o relaciones componentes de cada uno de estos actantes en la vida misma, cuestionando así, lo que está determinado como existente o no. Esto porque, finalmente, lo que va a cuestionar la apertura ontológica es la posición jerárquica de una ontología sobre otra, ya que

la “democracia epistemológica” en la que todo significado cultural era declarado como equivalente (igual en valor) estaba realmente dominada por una “monarquía ontológica”, que imponía como universal una unidad referencial de la naturaleza de corte occidental. (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016: 105).

En este sentido, cuando se dan los encuentros entre estos mundos, aparecen los problemas de inteligibilidad ontológica, donde existen “desentendimientos” acerca de lo que se cree que se está hablando. Estas equivocaciones sin control son “un tipo de falla comunicativa donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y lo saben” (Viveiros de Castro, 2004: 7). Porque, como nos lo explica Viveiros de Castro (2004), cuando se traducen los conceptos prácticos y discursivos del “nativo” a los términos del aparato conceptual de la antropología, esto se realiza de manera implícita o automática (por lo tanto, incontrolada) y que necesariamente va a incluir el discurso del antropólogo como uno de sus términos.

Entonces, mediante este proceso inapropiado, los conceptos prácticos y discursivos se procesan desde antes de entrar al trabajo de campo. Ahora bien, el autor nos aclara que indudablemente la traducción cultural es tarea de la antropología. Sin embargo, en el “cómo llevar a cabo” esta traducción está el problema. Y para no dar más vueltas, nos aclara que “la comparación esta al servicio de la traducción” y no al revés, porque “traducir siempre es traicionar” (Viveiros de Castro, 2004).

El mito

En este sentido, tomar en serio el mito es parte de un proceso controlado del entendimiento de la vida, donde se estima una comprensión conceptual. Así:

el mito propone un régimen ontológico comandado por una diferencia intensiva fluyente que incide sobre cada uno de los puntos de un continuo heterogéneo, en que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser (Viveiros de Castro, 2010: 48).

En realidad, lo que distingue a los “agentes” en los mitos es “su capacidad intrínseca de ser otra cosa; en ese sentido, cada personaje difiere íntimamente de sí mismo”, ya que desde el principio está destinado a transformarse (Viveiros de Castro, 2010: 47). De este modo, esta metamorfosis característica del mito es lo que explica su no historicidad,

la “multiplicidad cualitativa propio del mito”, que comprende a la “metamorfosis” mítica como un acontecimiento. Vale decir:

un cambio sin moverse de lugar, una superposición de estados heterogéneos, más que una transposición extensiva de estados homogéneos. El mito no es historia, porque la metamorfosis no es proceso, “no era todavía” un proceso y “no será jamás” un proceso; la metamorfosis es anterior y exterior al proceso del proceso, es una figura (una figuración) del devenir. (Viveiros de Castro, 2010: 46).

Ahora bien, las evidentes capacidades del *mati* para dar energía, compañía y ánimo no pueden ser explicadas solo por sus propiedades estimulantes o una relación socialmente preconstruida, casi imaginada, de la ronda del *mati*. La presencia del *mati* en nuestra actualidad, tiene mucho que ver con sus relatos míticos, que no son otra cosa que la explicación de su estar en la vida, sucediendo, un material en movimiento que también mueve en la vida. Por eso:

[E]sa “auto-“ diferencia es la propiedad característica de la noción de “espíritu”, y es por eso que todos los seres míticos son concebidos como espíritus (y como chamanes), así como, recíprocamente, todo modo finito o existente actual puede manifestarse como (porque ha sido) un espíritu, toda vez que su razón de ser se encuentra relatada en el mito (Viveiros de Castro, 2010: 47).

De esta manera, la espiritualidad de las cosas puede hacer referencia a la constitución real de un espíritu o de varios espíritus que se transforman, mueven y que, por lo tanto, afectan en el mundo. Así, tomar en serio al mito, es comprender que el mismo explica la existencia de los seres que participan en estos relatos. De este modo, en este apartado vamos a describir la ontohistoria del *mati* y las cosas que lo atraviesan.

Dentro de los mitos que recorren el árbol del *ka'a* se derivan pequeñas variantes. Sin embargo, Perkins (1963) nos relata la leyenda que más le llamó la atención, y que colocamos aquí en extenso:

Yací, la luna y Araí, la nube, bajaron un día a la tierra para conocerla bien, convertidas en dos deslumbrantes mujeres dignas de enamorar y cautivar el corazón de los más apuestos y aguerridos príncipes del penacho y la flecha. Al llegar a la tierra comenzaron a caminar cerca de un bosque, admirando los altos árboles y las fragantes flores que encontraron a su paso. Iban a cruzar felices un pequeño arroyo, cuando un enorme yaguareté les cerró repentinamente el sendero con un espantoso rugido. Yací y Araí quedaron como paralizadas de miedo. El yaguareté las contemplaba con los ojos encendidos de codicia, cuando el silbido de una flecha cruzó ante ellas. El yaguareté lanzó otro rugido y cayó como fulminado. Entonces ellas, tomando su primitiva forma de luna y nube se remontaron al cielo. El joven cacique que había disparado el certero flechazo sobre el tigre creyó que no era cierto lo que veían sus ojos. Se tendió después sobre el pasto y se quedó completamente dormido.

“Encontrarás una nueva planta a tu lado –le dijo Araí en su sueño– que será útil para tu raza. Harán con sus hojas un bebedizo refrescante y sano...”.

El cacique despertó poco rato después y halló efectivamente una nueva planta a su lado, casi en el mismo sitio donde había caído el yagareté. Era el árbol del *caá* o yerba mate, la que hoy llama con razón el oro verde de nuestra patria. (Perkins, 1963: 255-256).

Por otro lado, Keller (2013), explora la toponimia de la expresión *caaguazú* (“centro de la tierra”) a partir de las narrativas recogidas de los Ava Chiripa de Misiones, Argentina, haciendo hincapié en el vocablo “*caa*” (*ka’a*) que significa “selva” y también “yerba mate”, para finalmente explicar que “la yerba mate es sinónimo de selva por definición cosmogónica” (Keller, 2013: 119), ya que dentro de sus narrativas los Ava Chiripa afirman que:

La inmensa planta de yerba mate se dice que contiene todos los árboles que nosotros podemos ver por aquí, todos sin excepción, no falta ninguno en esa planta de yerba, (esos árboles) son sus ramas, y en el centro se encuentra la verdadera yerba [...] así lo he escuchado de mis ancestros [...] ellos vieron el sitio donde se podía contemplar la planta de yerba mate, está aún allí [...]. Esa planta se encuentra en el centro de la tierra (Keller, 2013: 114).

Dejando el análisis de estas narrativas para una posterior discusión con los demás argumentos históricos u ontohistóricos, debe llamar la atención los tipos de sujetos que aparecen, porque, dentro de la sociedad wichí, estos entes no son indiferentes. Suárez (2012: 150-154), a través de su trabajo de campo y una serie de entrevistas realizadas a los indígenas del lugar, sistematiza los espíritus que se encuentran en el Chaco semiárido. Reconoce, entonces, primero una clasificación de los seres en “espíritus dueños”, “espíritus del plano celeste” y “otros espíritus”. Sin embargo, son pocas las plantas que poseen un “dueño” particular. Los “dueños” del monte que destacamos son:

Tahyi-lbele, “habitante del bosque” (*tahyi*: bosque; *lbele*: habitante). Este espíritu es el “dueño” del ámbito bosque o monte. A veces se lo llama “Pachamama” en el español local asociándolo con la Madre Tierra del Mundo Andino. También se le suele llamar: *Suweletaj*, *Kawonataj*, *Tupa*, *Hekonaj*, *Yutsetaj* o *Etek-sayntaj*. A continuación, de acuerdo a las entrevistas que Suárez realiza, describimos a:

Etek-sayntaj* o *Lhetek-sayntaj, “cabeza de ‘sajasta’”, (*etek*: cabeza, o *lhetek*: su cabeza; *sayntaj*: liquen “sajasta”). Es melero, acarrea consigo un hacha y numerosas avispas y abejas de todo tipo revolotean permanentemente alrededor de su cabeza. Algunos refieren que lleva un sombrero grande. Es un ser muy rico: tiene ‘caballos’, estancias, dinero y muchos otros bienes materiales [...]. Se aparece ante la gente cuando se extrae mucha miel y a veces suele provocar que la gente se desorienta y se pierda en el monte.

Samukw* o *Samukw le-wukw, (*Samukw*: nombre de varias plantas mágicas; *lewukw*: el dueño). Según algunos informantes, este espíritu es el “dueño” de las plantas mágicas. Es

un ser agraciado, elegante, lleva toda la cara pintada. Los wichís que recogen y llevan consigo alguna planta mágica, sueñan luego con este ser. Aunque en general se habla de *Samukw* como mujer, en ocasiones se sostiene que, si una es mujer, lo sueña y visualiza como varón, y viceversa.

Así pues, Suárez (2012: 159) nos advierte acerca de la importancia que tiene el evitar una excesiva explotación de los recursos forestales, así como respetar las costumbres tradicionales en cuanto al manejo, manipulación y uso de sus especies y ámbitos. Esto para evitar, de esta forma, disgustar a los dueños del bosque y en consecuencia causar posibles daños a las personas y a la comunidad.

A propósito del *mati*

No se puede dejar de mencionar las “supersticiones” o protocolos, que más bien serían conocimientos acumulados por la relación práctica con esta cosa, que circulan a su alrededor. Ricca (2012) nos cuenta que: derramar el *mati* anuncia para quien estaba pronto de beberlo, la llegada de dinero. También aconsejaban desparramar bien la yerba a la hora de cambiar la cebadura, con el fin de aliviar las penas.

José Cruz Rolla cuenta que entre los tatí-yovai, cuando una persona se niega a ser pretendida, la persona que le pretende le obsequia una flor de calabacero, la cual tiene “la virtud de aquerenciar”. Por otra parte, si una joven “pretende amores de un visitante, debe cebarle *mati* al amanecer del día de su partida”, asegurando de esta manera la vuelta del viajero (Ricca, 2012). Asimismo, “el mate era un medio de comunicación entre parejas. Era común en las chinas cebarle a los gauchos, de forma que se podían pasar mensajes a través del mate” (Barreto, 1989: 83).

Por otro lado, Barretto (2006: 82), le atribuye al *mati* “mucho importancia en el proceso de asimilación de los extranjeros”. Y así lo afirma la descripción de Daniel Vidart⁷:

Como muestra de afecto al recién llegado, luego de tender su mano para el saludo, el criollo extenderá su mano para agasajarlo con un mate, y si el convidado toma el mate e incorpora este rito o costumbre, su cambio a la integración a esta cultura transitará más allanado porque, como dice Luján del Campo, el extranjero que bebe mate es hombre que acondicionó su alma para aceptar integralmente la vida del país que lo acoge (en Ricca, 2012).

Ahora bien, cebar el *mati* tampoco quiere decir servir una bebida: “Cebar significa repartir alimentando, una acción en la que necesito poner una cuota de amor, de cariño y dedicación” (Trapaga, s. f.). Así pues, quien está cebando, debe preocuparse de que el *mati* siempre esté caliente, de cambiar la yerba para no tomar *mati* lavado, atento a las “gracias” de quien ya no quiere más y preocuparse de su continua circulación.

7 Antropólogo uruguayo.

Así, de acuerdo al trabajo realizado por Barreto (2006), el *mati* puede tener los siguientes códigos al cebarse y compartirse:

- Mate amargo: indiferencia, se acabaron las ilusiones.
- Mate dulce: amistad.
- Mate muy dulce: habla con mis padres.
- Mate con toronjil: disgusto.
- Mate con canela: usted ocupa mi pensamiento.
- Mate con azúcar quemada: simpatía.
- Mate con cáscara de naranja: venga a buscarme.
- Mate de té: indiferencia.
- Mate de café: la ofensa está perdonada.
- Mate con melaza: tu tristeza me preocupa.
- Mate con leche: estima.
- Mate muy caliente: yo también estoy ardiendo de amor.
- Mate hirviendo: odio.
- Mate lavado: váyase a tomar a otro lugar.
- Mate con cedrón: acepto.
- Mate con miel: casamiento.
- Mate frío: desprecio.

El *mati* como código *in vivo*

Considerar el *mati* como categoría *in vivo*, implica pensar su presencia no solo como un producto más que se puede consumir y, respecto al origen que le otorgan los guaraníes, no pensar el mito como una creencia. Se debe tomar en serio el mito y profundizar en las referencias y las atribuciones que se le confieren. Entonces, asumir el *mati* como el resultado de relaciones emergentes, y no preestablecidas –como así lo sugiere la ontología naturalista–, quiere decir, romper con la división tajante e irreconciliable entre naturaleza y cultura. Abriendo la posibilidad de comprender el *mati* dentro de una ontología animista (Descola, 2011) y perspectivista y multinaturalista (Viveiros de Castro, 2013), que los mismos guaraníes y wichís tienen. Dejando así abierta la posibilidad de evidenciar la emergencia de una categoría importante y relacional de las sociedades, incluso más allá de los guaraní y wichí. En este sentido, se quiere alcanzar una categorización renovada para esta cosa, y así adentrarnos en un análisis renovado de la antropología, como lo sugiere Barrientos *et al.* (2019). Esto sin dejar de tomar en cuenta “el poder activo de los materiales y su capacidad para presentarse por delante de las cosas hechas a partir de ellos” (Ingold, 2013: 33), y sin desconocer las propiedades activas de los materiales.

Entonces, teniendo nuestros datos de análisis ya descritos, ahora pasamos a crear relaciones entre estos. Para empezar, se entiende al *mati* como una bebida y alimento proveniente de la sociedad guaraní. “El mate es un invento guaraní” (Barreto, 2006), pero ¿cómo se inventó?

La respuesta está en el mito del mate, que fue real y existe. La historia mítica de los guaraníes y los wichís no es entendida de forma lineal cronológica, sino que más bien tiene una forma de espiral, lo que quiere decir que traspasa temporalidades y espacialidades, entendiendo de esta manera que la historia mítica de estas sociedades fue y sigue existiendo (Medrano y Tola, 2016).

En el mito se menciona a Yací, la luna y a Araí, la nube. Estas son entidades no-humanas con capacidades transespecíficas, porque llegan a la tierra convertidas en humanas y el cuerpo que manejan es humano, por lo cual también son vulnerables a los peligros que se encuentran en el bosque. Ellas pertenecen al plano celeste (*pule*), así como el yaguareté y el cacique pertenecen al plano terrestre (*ohmat*). Es decir, hay una relación entre humanos y no-humanos en esta historia mitológica. En el plano terrestre, a la vez, son capaces de ser vistas por humanos, lo cual es característico en sociedades del Chaco, como lo menciona Tola (2012).

En la constitución del *mati*, tangiblemente relacional, no debemos concentrarnos solo en el árbol del *ka'a*, que, si bien tiene sus características esenciales para el *mati*, no es lo único que lo compone. El *mati* (la calabaza), es devenido de un árbol y, por lo tanto, de una raíz constituyente. Por lo que establecer una “virtud de aquerenciar” a la flor de la calabaza, nos da señales de lo que el *mati* puede estar activando. Además, no se debe dejar de lado su memoria histórica, ya que ha sido usada como recipiente de sólidos y líquidos desde hace tiempos incontables y, por lo tanto, ha mantenido relaciones constantes con humanos. Y, si se lo ha usado como recipiente de varios líquidos y sólidos, ¿qué lo diferencia al actuar con el *mati*? ¿Qué sucede al curar el *mati*?

Por otro lado, la bombilla ha sido moldeada en una gran variedad de materiales, tanto que en la época colonial se podía clasificar a la gente de acuerdo al tipo de bombilla que tenían. Sin embargo, no se trataba de una simbolización de riqueza, o no, sino de una afinidad relacional con respecto a con quién se está consustancializando. Mientras más consustancialización, mayor afinidad y familiaridad, “predación familiarizante” (Fausto, 2002), entendida como la capacidad de cada ser de consumir y absorber las capacidades activas/subjetivas de quien es consumido (Vacas, 2017) y, de esta manera, llegar a ser más afines.

Asimismo, estas relaciones que tienen los humanos y los no-humanos pasan también por el conducto de los sueños, cuando Araí en el sueño del cacique le dice: “Encontrarás una nueva planta a tu lado, que será útil para tu raza. Harán con sus hojas un bebedizo refrescante y sano”. Pues es característico en las sociedades amerindias que, con esta ontología animista y perspectivista, haya una relación de advertencia y transmisión de saberes en los sueños, un lugar privilegiado para poder entablar relaciones y comunicaciones (Tola, 2012).

Estas relaciones a través del plano onírico se evidencian también en la sociedad wichí, porque el dueño de las plantas mágicas, como el *kaá*, es *Samukw* o *Samukw le-wukw* que –referido más como una mujer– luego de haber recogido la planta se presenta en los sueños del recolector, que normalmente es hombre. Es decir que también existe este plano onírico como vehículo de comunicación para la transmisión de estos conocimientos y/o advertencias.

Tampoco se debe dejar de lado una característica importante del árbol del *kaá*, que es ser estimulante, lo que quiere decir que como sustancia/cosa acciona de determinada manera con quien se consustancialice. Y, entendiendo que el árbol del *kaá* actúa y no es inerte, podemos asumir que esta característica estimulante afecta también el plano onírico, lo cual podría tratar de dar explicación al encuentro con la dueña del árbol en los sueños.

El *mati* está entramado en una serie de relaciones que lo vuelven una cosa perfecta para sociabilizar, una de estas líneas es la energía, siendo estimulante, dando fuerza a quienes lo consumen. Es de las mechas más cruciales que se necesitan para encender la fogata que reúne a los individuos en un punto.

El *mati* hace la ronda, no la ronda al *mati*.

Ahora bien, de acuerdo con Tola (2012), el *mati* entraría en una posición de dar, más que de recibir. Sin embargo, se trata de una relación de ambivalencia, ya que existen “supervivencias” y “protocolos” a la hora de tomar mate, lo que quiere decir que hay consecuencias por no realizar las mismas. Conocimiento consecuente de una larga relación práctica con el *mati* y su esencia, pero siempre sorpresiva por las diferentes relaciones construidas en el momento.

Un factor central de análisis es la consustancialización de los materiales que intervienen en la historia y formación del *mati*. Porque

los materiales son, en este sentido original, los componentes activos de un mundo-en-formación. Donde quiera que la vida esté ocurriendo, ellos están innecesariamente en movimiento-fluyendo, raspando, mezclándose y mutando. La existencia de todos los organismos vivos se encuentra atrapada en este incesante intercambio respiratorio y metabólico entre sus sustancias corpóreas y los flujos del medio. Sin este no podrían sobrevivir (Ingold, 2013: 32).

De esta manera, después de haber abordado los principales componentes activos del *mati*, podemos reconocer la “personalidad” que puede adquirir en la vida, viendo más allá de ser tendenciosamente sociocultural. Hay que tener presente que las relaciones que entabla el *mati* no terminan ni comienzan con los humanos.

Los datos historiográficos, cuando se los toma en serio, son cruciales a la hora de comprender el presente de lo que sea que se quiera comprender, porque desde la experiencia en este trabajo, nos permite acercarnos a las relaciones que estos materiales activos entablaban, sobre todo, con los humanos. ¿Cuál es la memoria guardada en esta relación de constante flujo? ¿Nos preguntamos acerca de nuestra cotidianidad, de lo que está sobre nuestra mesa y de lo que ingerimos? Esto sin mencionar si estamos conscientes o no de lo que ingerimos⁸.

8 Actualmente en Argentina se autorizó el uso de glifosato en las producciones de yerba mate (María Semmartín, 2011 citada en Cacace y Morina, 2018).

Nos debería llamar la atención la poca atención que podríamos estar teniendo a nuestro alrededor. Pero, volviendo a la historia, es necesario tener presente que esta no es más que el relato y la explicación de personas que pasaron una experiencia práctica en la vida con estos materiales activos. Por lo cual, extraer cuidadosamente estos factores para una mejor comprensión de lo que está sucediendo, es la clave en cualquier investigación. En este sentido, lo descrito arriba, como experiencias prácticas que sucedieron y suceden con el *mati*, nos puede ayudar a comprender los entramados de relaciones que suceden.

Un paso importante entre las relaciones de los humanos con el *mati* sucede a la hora de cebar. La personalidad del *mati* se va a ir creando por las propiedades –sustancias, medio y superficie (Ingold, 2013)– que la atraviesan y, por supuesto, la manera en que es atravesado. Es de esta manera que el *mati* adquiere y va formando su personalidad. La yerba mate, en su relación con los humanos, potencia su actividad a la hora de ser cebada. Cebar el *mati* es evidente y tangiblemente un proceso de transformación, es decir, “aquellas operaciones que permiten lograr cambios de estados en los recursos para hacerlos ingeribles”, lo cual se relaciona con “la circulación de flujos vitales de energía, relacionamiento de entes humanos y al culto de los ancestros” (Pazzarelli, 2010).

Entonces, cebar tiene que ver con los afectos y efectos que el *mati* puede mover en sus enredos. Un momento en el que sus elementos se conectan, mezclan y mutan. Factores como la circunstancia, los materiales, el tipo de materiales, el clima, la humedad, las personas, las emociones, las intenciones, los pensamientos, el sexo/género de las personas, los materiales mismos, la región, el ambiente y más, van a determinar la personalidad del *mati* y, por lo tanto, su flujo en la vida.

Cuando hablamos del *mati* y su relación con los humanos, no se puede dejar de lado el momento en el que se toma mate. La manera de tomar el *mati* en la actualidad es ampliamente diversa, intervienen factores materiales y cualidades protocolares que hacen estas distinciones, incluso dentro de las mismas regiones. Como lo menciona Barreto (1989), varían las formas y tamaños del *mati* mismo, los estilos de cebar, las modalidades de compartir el mate, las preferencias en cuanto al sabor, los aditivos sólidos y líquidos que se incorporan, el tipo de bombilla y el clima de la región.

Entonces, la intención con la cual se va a presentar el *mati* a la ronda va a determinar también la ronda, al igual que la ronda al mate. Cada vez que una persona coloca sus manos en la calabaza, labios sobre la bombilla, absorbe y suelta, está existiendo una consustancialización de ida y vuelta. Las propiedades se transmutan en ambos lados, se crea “una relación específica entre el que come y el que es comido, entre predador y presa, entre humanos y no-humanos” (Cayón, 2012: 37). Se potencian, así, relaciones entre humanos, y entre humanos y no-humanos.

Dentro de las relaciones humanas, es la saliva la que se consustancializa con el *mati* y con las personas que lo toman después, creando, de esta manera, redes de familiaridad entre

los implicados. Pues, “debe reconocerse que el canibalismo y la predación son formas igualmente efectivas de producir parientes” (Cayón, 2012: 36), y el *mati* es un ejemplo de este hecho, sin olvidar que los “líquidos que uno bebe alcanzan la circulación [en la sangre] antes que los alimentos sólidos” (Schivelbusch, 1995), pasando así por todo el cuerpo. Tomando en cuenta que el *mati* y sus componentes constituyentes también absorben, guardan y menan. Es decir que la consustancialización que sucede entre humanos es de adentro hacia afuera y, en menor medida, de afuera hacia adentro.

En estas relaciones entre humanos, donde el *mati* está como medio, se debe también tener en cuenta a las personas con las cuales se comparte, la hora en las cuales se hace, si se comparte o no, con quiénes se comparte, con quiénes no se comparte, las maneras, gestos y palabras que necesitan ser abordadas en la práctica. Estas acciones también van a determinar los tipos de relaciones que se dan a lugar.

Ahora bien, según Descola (1999 citado en Tola, 2012), hay tres sistemas de relación entre nosotros/ellos: la reciprocidad, la predación y el don. Estos tres sistemas pueden coexistir juntos, pero uno suele prevalecer por encima de los otros. Así, el *mati* llega ser el resultado de una construcción de humanos y no-humanos, fundado en la sumisión (de parte de los humanos), compasión (de parte de los no-humanos) y de don (recíproco).

Así, siguiendo a Tola (2012), los no-humanos deciden dar a los seres que están bajo su cuidado, en razón de amor-compasión, hacia los humanos, bajo una conceptualización de amor-compasión que va más allá de un sentimiento, abarcando un principio de moral como un modo de comportamiento (Kidd, 2000 citado en Tola, 2012). Sin embargo, en estas relaciones que sobre todo entablaban los chamanes, como nos aclara Metraux (1948), no se deben interpretar solamente como positivas, sino que tienen que ver con una relación de ambivalencia, porque cuando los humanos no cumplen con las restricciones y las obligaciones establecidas con los no-humanos, estos impugnan sus castigos.

Asimismo, las relaciones que se entablan entre humanos con el *mati*, son relaciones que tienen que ver más con la reciprocidad que con el don. Esto porque, si bien hay un deseo de ayudar a quien no tiene *mati* ni azúcar, también se genera una ambivalencia, porque está presente también la obligatoriedad, sabiendo que uno que tiene poco, debe de dar y no quedarse con el *mati*. En consecuencia, de todas estas relaciones y procesos de relaciones, se da a entender al *mati* como cosa facilitadora e impulsadora de relaciones interétnicas y entre humanos y no-humanos, de solidaridad y hermandad.

Ahora bien, el *mati*, como término quechua, no fue solo bien recibido por los guaraníes, sino que también desde afuera. Esto porque el *mati*, con estos intercambios interétnicos de la época precolonial y los encuentros suscitados en la época colonial, generó una relación consustancial y el modo de preparar el *mati*, que no solo transfiere sustancias, sino que son sustancias cargadas de sentires e intenciones. Por eso cebar no es solo un acto de servir, sino

que significa repartir alimentos con cariño, una acción en la que se necesita poner una cuota de amor, cariño y dedicación. De esta manera, cebar también transmite mensajes de diferenciación o alianza, que tienen que ver con las historias que atraviesan al *mati*, porque, como bien dice Trapaga (s.f.), el *mati* puede “dar la bienvenida a los extranjeros”, incorporándolos al círculo social. Pero detrás de esa inclusión también existe una exclusión, sin olvidar que Yací y Araí también eran extrajeras en el mundo terrenal.

Por otro lado, el *mati* llegó hasta la sociedad wichí, por un lado, gracias a su encuentro con los jesuitas, que habían aprendido a tomar *mati* con los guaraníes y, por otro lado, gracias a su introducción a los ingenios azucareros, donde también se encontraron con distintas etnias que les transmitieron el conocimiento de tomar y preparar el *mati*. Sin embargo, se nota igualmente un descenso de consumo de *mati* a partir del siglo XVIII, cuando los encomenderos se hicieron cargo de la producción del *ka'a*, y los indígenas se dedicaron a otras labores, sin dejar de consumir *mati*, es decir, cuando se perdió parte del conocimiento en la producción del *ka'a*.

De la misma manera, la introducción del azúcar (*pine* o *asuqa*) se sobrepuso al endulzante que era usual en el Chaco, la miel. Sin embargo, la miel, también forma parte importante de las sociedades del Chaco. La miel tiene sus propios dueños que son: *Etek-sayntaj* o *Lhetek-sayntaj*, que es un dueño melero, rico (con mucho dinero) y aparece a los humanos jóvenes meleros (varones) que extraen demasiada miel. Cuando se quiere abusar de las propiedades de la miel, que tiene gracias a las abejas que extraen los remedios de las plantas, *Etek-sayntaj* hace que se desorienten o se pierdan en el monte.

La miel destaca también porque es usada en las fiestas sociales y cuando el recolector vuelve con la miel a la comunidad, se guarda cierta cantidad para los visitantes que podrían venir. Sin embargo, la miel se consume con moderación porque afecta al corazón. Ahora bien, la miel no es homogénea, existe la miel silvestre o *yana* que no es muy abundante; la miel extranjera, *nakxu:tax t#i'san*, que suele ser muy abundante; la miel lechiguana, *no:wálhek t#i'san*, que se la considera carnosa y la miel lechiguana meliflua, “*no:wálhek yo:tax*”, que se la considera grasosa. Por esta diversidad en la miel, estas se han jerarquizado. Así, los alimentos considerados grasos y carnosos tienen una mejor aceptación dentro de la sociedad. No debemos dejar tampoco de lado que, antes del mate, los wichís solían consumir hidromiel o “*to:yeh'niü*”.

Cuando se introdujo el azúcar a estas sociedades repercutió también en el *mati*, pues el *mati*, entre los jóvenes, se prefiere tomarlo con azúcar y no con miel, porque el azúcar contiene una razón de riqueza (monetaria y de sabor). Consideraban que el *mati* solo es rico azucarado y que quienes consumían azúcar tenían una mejor posición social. Por esto, para los wichí, la carencia de yerba, azúcar y harina es no tener nada, es estar en la pobreza.

Ahora bien, el mensaje parece claro, en el mito y luego en las relaciones registradas. El árbol del *ka'a* no es para un individuo, sino para una colectividad, así se le dará “utilidad” a esta cosa. Pero no un utilitarismo de consumo, solamente, sino una utilidad colectiva que

no se desapega de la presencia de estos otros humanos, no-humanos y más que humanos, conformando relaciones más intensas y más fuertes.

Pensamientos finales

En este trabajo se intenta repensar el *mati* de la sociedad wichí y guaraní desde la ontología animista y perspectivista, a través de un repaso ontológico, estableciendo así la existencia de estos mundos en articulación con las ontologías naturalistas. Lo que quiere decir que estos relatos existen y se articulan. Tampoco desaparecen, sino que están latentes en el presente.

Los procesos por los cuales pasa –y sigue pasando– el *mati*, son procesos de relaciones que lo caracterizan, volviéndolo así una categoría *in vivo* para la antropología. Pero también son procesos de relaciones que el *mati* mismo ejerce. He ahí su importancia para ser tomada en serio como una categoría, porque si hay algo que fundamenta realmente al *mati*, incluso empíricamente, es que se comparte. Las rondas que se forman alrededor de una fogata para consumir esta bebida no son solo espacios para alimentarse, nutrirse, representar una identidad, ser un símbolo o ser un rito, sino que son espacios que van a formar relaciones y dar la bienvenida a quienes se incorporan en la ronda o no; de cualquier manera, se intensifica.

Cuando el *mati*, pasando de mano en mano para ser consumido, lo que realmente está haciendo es formar una red de relaciones entre las personas. De esta manera produce un diálogo, una relación, una cohesión entre las personas que normalmente son amistades, familiares o conocidos que necesitan compartir. Ahora bien, estas relaciones no solo son enabladadas entre humanos, sino entre humanos y no-humanos. Esto porque, después de todo, el *mati* está compuesto por insumos dados por los no-humanos y más que humanos y en el mito, con carga metamórfica y, por lo tanto, espiritual, nos va a conducir a comprender el *mati* como un actante afectando en la vida, una cosa y no un objeto, plagado de sustancias que pasan por él. Con la capacidad de generar relaciones entre humanos, así como entre humanos y no-humanos, del mismo modo con más que humanos y no-humanos.

Sin embargo, no se da a lugar una intensa red de relaciones solo por el hecho de existir una intensa consustancialidad entre las sustancias que pasan por el *mati*, sino que también el árbol del *ka'a* tiene el encargo de ser “útil para la raza”, para la colectividad, como fruto de relaciones de solidaridad y compañerismo. Así, el mito no sería un relato solamente, sino que es memoria de la constitución del *mati* y de su presente. Por esta razón, poner atención a nuestro alrededor, reflexionar, repensar y poner en práctica a todas estas relaciones, a la hora de encontrarnos con estos sujetos, es crucial para comenzar a conocer y comprender la vida.

Finalmente, este ensayo tiene también la intención de generar una discusión con la ontología naturalista, la cual afirma la dicotomía entre naturaleza y cultura, afirmándose asimismo como universal, desmereciendo a las demás ontologías y a la autodeterminación

ontológica de las distintas sociedades acerca de lo que se comprende como sujeto o no, con los mismos derechos y deberes que las demás personas.

Bibliografía

AGUINAGA, Hugo.

2017. *Traectoria histórica y contexto actual de la yerba mate en Paraguay: destino de la producción campesina en el distrito de Dr. Juan Manuel Frutos, Caaguazú*. Trabajo de Conclusión de Curso de Desarrollo Rural y Seguridad Alimenticia, Universidad Federal de la Integración Latinoamericana. Foz do Iguaçu, Brasil.

ALFARO, Lidia, y Margarita GENTILE.

1978. Los mates pirograbados de la cuenca del río Doncellas. *Antiquitas* 26-27: 1-11.

ARENAS, Pastor.

2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba-Náchilamole#ek y Wichi-Lhuku'ras del Chaco Central, Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Pedro Arenas.

BARRETO, Margarita.

1989. *El mate: su historia y cultura*. Ediciones Del Sol (s.l.).

BARRIENTOS, Alejandro, Adrián ALIAGA, Yawar ÁLVAREZ, Víctor ARANDO, Juan ASCURINAGA, Miguel CALCINA, Meriel CHÁVEZ, et al.

2019. El tigre-gente como código in vivo y la aplicación de la codificación teórica a relatos míticos en Secejsamma. *Resultados, debates y experiencias de la formación antropológica: Chiquitanía y Amazonía. Serie Contribuciones a la Investigación Antropológica y Arqueológica N° 1*, noviembre.

CACACE, Graciela P., y Jorge Osvaldo MORINA.

2018. Agricultura industrial transgénica en Argentina. Agrotóxicos: consecuencias sociales y ambientales. *Anuario de la División de Geografía*, N° 12

CAYÓN, Luis.

2012. Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía. *Maguaré*. 26 (2): 19-49.

DESCOLA, Philippe.

2011. Más allá de la naturaleza y de la cultura. En *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, 1ra ed., 75-96. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.

FAUSTO, Carlos.

2002. Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazônia. *Mana Mana* 8 (2): 7-44.

FORNI, Pablo.

2016. La recuperación de una tecnología tradicional: ¿Una alternativa para la agricultura familiar? La asociación de productores de yerba mate en sistema barbacuá del centro de la provincia de Misiones, Argentina. *Redes* 21 (octubre): 48-65.

GONZÁLEZ-ABRISKETA, Olatz, y Susana CARRO-RIPALDA.

2016. La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71 (1): 101-28.

- HECK, C.I., y E.G. de MEJIA.
2007. Yerba Mate Tea (Ilex Paraguariensis): A Comprehensive Review on Chemistry, Health Implications, and Technological Considerations. *Journal of Food Science* 72 (9): R138-51.
- INGOLD, Tim.
2011. Llevando las cosas a la vida: Enriedos creativos en un mundo de materiales. Traducido por Andres Laguens.
2013. Los Materiales contra la materialidad. Traducido por Belén Hirose. *Papeles de trabajo: La revista electrónica del IDAES* 7 (11): 19-39.
- KELLER, Hector Alejandro.
2013. Ka'aguachu: la selva en un sólo árbol. Una contribución de la mitología ava chiripa a la toponimia de la región guaraníca», junio.
- MEDRANO, María Celeste, y Florencia Carmen TOLA.
2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria en el Chaco. Ava* 29.
- METRAUX, Alfred.
1948. The guaraní. En *Handbook of south American indians*, editado por Julian Steward, 69-94. Washington: Smithsonian Institution.
- MONTANI, Rodrigo.
2015. El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí, 19.
- MURRA, John.
1975. El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 1.ª ed., 59-115. Huánuco: IEP ediciones.
- PAZZARELLI, Francisco.
2010. La importancia de hervir la sopa. Mujeres tecnicas culinarias en los andes. *Antipoda: Revista de antropología y arqueología (Bogotá)*, n.º 10: 157-81.
- PERKINS, Guillermo.
1963. Leyendas y supersticiones del Iberá. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 4 (0): 253-82.
- RICCA, J
2012. *El mate*. OBRAS DIVERSAS. Penguin Random House Grupo Editorial Argentina.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang.
1995. *Historia de los estimulantes: el paraíso, el sentido del gusto y la razón*. Barcelona: Anagrama.
- SUAREZ, Maria Eugenia.
2012. *Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina. Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Medicina. Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos.
- TOLA, Florencia.
2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Electronic resource. Ed. actualizada y rev. Culturalia. Buenos Aires: Editorial Biblos.

TRAPAGA, Valeria.

(s. f.). Historia del mate: mitos y secretos. [/www.cultura.gob.ar/historia-mitos-y-secretos-del-mate_6821/](http://www.cultura.gob.ar/historia-mitos-y-secretos-del-mate_6821/). (20 de junio de 2020).

VACAS, Víctor.

2017. Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonia. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, marzo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

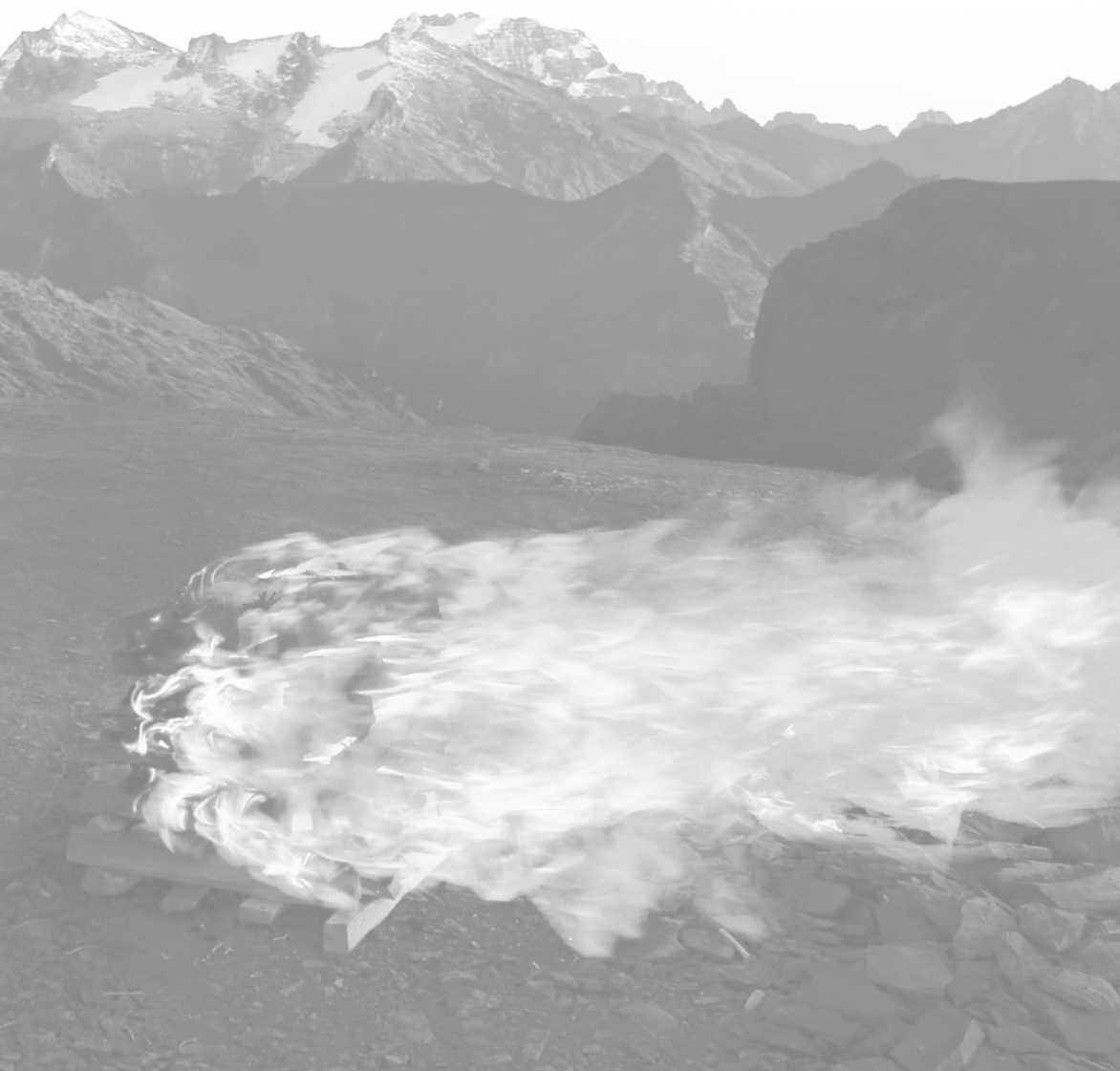
2004. Perspectival anthropology and the Method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3-22.

2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrotrangelo. Buenos Aires; Madrid: Katz.

2013. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas. Colección Estructuras y procesos. Serie Antropología*. Madrid: Trotta. 417-456.

MESA 4

NARRAR CON PALABRAS, GESTOS E IMÁGENES



UNA IRREVERENCIA ONTOLÓGICA Y UNA APROXIMACIÓN A LOS MITOS DEL GUAJOJÓ DESDE EL GIRO ONTOLÓGICO¹

Adrián Edmundo Aliaga Sagárnaga² y Corina Cuevas Magnus³

Resumen

El mito siempre fue objeto de estudio de la antropología clásica, la que se limitó a explicarlo como a representaciones de una era fantástica poblada de seres sobrenaturales. Esta visión deja al mundo occidental como el dueño de la historia oficial. El giro ontológico en la antropología propone una reconceptualización que apuesta por tomar las narraciones míticas como una explicación del cosmos y como una teoría para abordar la realidad.

Nuestro interés por el mito surge tras un suceso que vivimos el año 2016, durante un viaje de trabajo de campo al TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré), con un ser ajeno para nosotros hasta ese momento. Nos referimos al ave guajojó. La relectura de los mitos amerindios que involucran al guajojó –desde la óptica del giro ontológico– podría ser una vía para conocer las múltiples características de este ser, y así poner en sospecha las creencias modernas que centran su atención en los malos augurios vinculados a esta ave.

En un esfuerzo por entender nuestra experiencia, desde la antropología y el giro ontológico, concluimos develando una serie de categorías que permitirían profundizar la investigación y generar un mayor conocimiento acerca del enigmático guajojó y su relación con los seres humanos y no humanos.

Palabras clave: guajojó; *chotacabras*; mito; giro ontológico; amerindio.

-
- 1 Trabajo elaborado dentro del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés, durante la gestión 2021.
 - 2 Estudiante de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés. Miembro del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés. Correo: aliaga.adr@gmail.com
 - 3 Licenciada en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés. Miembro del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés. Correo: c.cuevasmagnus@gmail.com

Introducción

El relato

En octubre del 2016, durante el trabajo de campo que realizamos como estudiantes de la materia del Taller B⁴, en la carrera de Antropología de la UMSA, experimentamos un acontecimiento particular. Visitamos la comunidad de Secejsama⁵ de la nación indígena Yuracaré ubicada en el TIPNIS. Uno de los días de trabajo de campo, decidimos abordar un mototaxi⁶ para trasladarnos a otro poblado donde nos encontraríamos con otros compañeros. Partimos en dos motos y en cada una íbamos tres personas. Luego de haber recorrido un pequeño trayecto, nuestra mototaxi derrapó y caímos, ocasionando heridas al chofer y a uno de nosotros. Los pasajeros de la otra moto llegaron al destino sin problemas.

Al repasar lo acontecido, recordamos que unos días antes estuvimos imitando el sonido representativo del guajojó, después de que un lugareño nos habló de la existencia de esta ave y nos narró mitos en los que estaba involucrada. Una compañera familiarizada con el ave nos había advertido que no debíamos imitar el sonido que emite el guajojó pues esto podría traer mala suerte. Desde luego, no hicimos caso.

Tiempo después, nos preguntamos si este accidente pudo haber tenido alguna relación con la imitación que hicimos del guajojó, y si a través de la antropología y el giro ontológico podríamos comprender lo sucedido⁷.

El presente artículo está concentrado en una revisión de mitos sobre el guajojó desde la vertiente del giro ontológico en la antropología. Para ello será necesario revisar el significado clásico del mito y el significado que el giro ontológico le da. Posteriormente, se revisa la etología y mitos del guajojó para conocer su origen y características. Concluimos con reflexiones sobre la posible relación entre nuestra experiencia con el guajojó y la manera en la que puede comprenderse esta relación desde la antropología y la apertura ontológica.

Cuerpo

Planteamiento del problema

A modo de orientar la investigación nos planteamos las siguientes preguntas:

-
- 4 Taller B es una materia de cuarto año de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés; su finalidad es brindar una de las primeras experiencias de trabajo de campo a los estudiantes en las Tierras Bajas de Bolivia.
 - 5 Secejsama es una comunidad del pueblo indígena Yuracaré. Esta comunidad compartía territorio con la comunidad intercultural de Villa Bolívar.
 - 6 Mototaxi se refiere a una motocicleta que hace el servicio de transportar personas de un lugar a otro. Dentro del TIPNIS, había pocos automóviles. Las personas generalmente se movilizan a pie, en bicicleta o en motos.
 - 7 Para comenzar a explorar estas inquietudes, presentamos la siguiente ponencia para la Reunión Anual de Etnología (RAE) 2021 del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), específicamente a la mesa N°4: Narrar con palabras, gestos e imágenes.

- ¿Tuvo relación el accidente con la “imitación” que hicimos del guajó?
- ¿Es posible comprender este fenómeno a través de la antropología?

Para explorar posibles respuestas a estas preguntas, comenzamos revisando la producción clásica de la antropología respecto al concepto mito.

Definiciones clásicas

Los mitos son narraciones de sucesos fundamentales que suelen estar localizados en una época anterior a la historia (por ejemplo la era de los sueños de los aborígenes). A través de ellos se explica la validez de las instituciones sociales y de los valores primordiales de una sociedad (Haller, 2011: 247).

Esta definición nos sirve para introducir el panorama de significados que la academia le ha otorgado clásicamente. Las concepciones clásicas del mito en las ciencias sociales son trabajadas por diversos autores. Uno de ellos es Mircea Eliade⁸, quien propone que los mitos deben ser tomados como reales, separados de la ficción y que explican el origen o ciertas características fundamentales de las sociedades. Esta es una noción que tendrá varias coincidencias con el aporte de autores del giro ontológico.

Otros autores⁹ han tratado la categoría de mito desde distintas perspectivas. Uno de ellos, Friedrich Max Müller, indólogo y lingüista, reconocía el origen de los mitos en el desarrollo de la lengua, pues esta contendría metáforas que se convirtieron en mitos. Andrew Lang, historiador y antropólogo, plantea que los mitos conservan vestigios de los primeros tiempos de la humanidad y que, mediante su análisis, se podrían descifrar situaciones culturales del pasado. Bronislaw Malinowski pensaba que la interpretación de los mitos contribuye a interpretar la sociedad y al individuo actuales. El mito estaría materializado en acontecimientos formalizados y recurrentes que son los llamados rituales. Para Bruce Kapferer, el foco de atención son las emociones que produce la narración del mito en quienes lo escuchan. Este proceso narrativo “constituye una acción ritual a través de la cual el paciente puede dominar una situación crítica reexperimentando el mito” (Haller, 2011: 247).

Para estas perspectivas clásicas, el mito se trata de algo más que aquello que narra. Explicaría la actual configuración de una sociedad, los vestigios de una humanidad antigua, una vía para tratar algún padecimiento personal y de dónde surge la lengua. Uno de los antropólogos que más destaca por su trabajo respecto al mito es Jean Claude Lévi-Strauss, quien produjo textos célebres como *Las mitológicas* (1996) o *La alfarera celosa* (1986).

8 Citados en: Eliade, M. (1956). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega. Recuperado de: <https://book.lat/book/16512817/0dce6c>

9 Citados en: Haller (2011) “Mitos”: 247-248. Ver bibliografía final.

En *La alfarera celosa*, Lévi-Staruss continúa con la revisión y el análisis de mitos amerindios, centrándose en la relación de tres elementos en las narraciones míticas: los celosos, la alfarería y el ave chotacabras¹⁰. Es a través de estas tres figuras que Lévi-Strauss pretende develar el escurridizo mundo amerindio, proyecto que continúa Eduardo Viveiros de Castro (2013) a través del giro ontológico. Es importante destacar que Lévi-Strauss utiliza la palabra “chotacabras” como una categoría de análisis que engloba distintas especies de dos familias de aves, *Nyctibiidae* y *Caprimulgidae*, dentro de las que se encuentra el guajojó.

Apertura ontológica y giro ontológico

La apertura ontológica en la antropología es un movimiento académico que, ante la hegemonía de las dicotomías occidentales, como por ejemplo la dicotomía de naturaleza/cultura, impulsa una reconceptualización. El giro ontológico aboga por un desmantelamiento de estas dicotomías para poder abordar otras ontologías, otras maneras de vivir y tomar en cuenta a otros seres.

Es posible identificar dos vertientes¹¹: por un lado, una óptica, con los estudios de ciencia y tecnología que surgen como respuesta a inquietudes en la relación del ser humano con la tecnología que desarrolla o a la crisis ambiental, dando cuenta de otros agentes invisibilizados por el proyecto humanista. Por otro lado, la vertiente del giro ontológico, la que parte de problematizar la validez de la dicotomía naturaleza/cultura y donde podemos hallar posturas innovadoras¹², entre las que destacamos el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro y el multinaturalismo de Philipe Descola (2012). En ambos casos, piezas clave para cuestionar la dicotomía hegemónica de naturaleza/cultura como si fuera el único paradigma universal de la condición humana.

Mientras el perspectivismo refiere a que la condición de “humanidad” no es exclusiva de los seres humanos, sino que también es atribuible a otros seres, como animales (por ejemplo: la sangre humana para el jaguar puede ser vista y consumida por este como cerveza). Para el multinaturalismo, no se trata de una sola naturaleza y múltiples culturas, sino de múltiples naturalezas y una sola cultura, de manera que, desde la ontología occidental, estamos habilitados a ver una sola naturaleza e imposibilitados de conocer otras naturalezas, otros mundos, otras posibilidades y por tanto, otras ontologías. Ambos conceptos se complementan y bus-

10 En la página 44 de *La alfarera celosa*, Lévi-Strauss señala que el nombre científico del chotacabras es *Nyctibius grandis*, por lo que se refiere al guajojó.

11 González-Abrisketa, O., & Carro-Ripalda, S. (2016, junio). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI(CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Doi: 101-128. 10.3989/rdtp.2016.01.003

12 González Varela, S. A. (2015, Invierno). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXI (Universidad de Colima): 39-64. México.

can dismantelar la oposición naturaleza/cultura, para así visibilizar y permitir la vivencia de otras formas de percibir las relaciones entre seres humanos y no humanos.

Esto nos permite hacer hincapié en el giro ontológico, a través del trabajo de Eduardo Viveiros de Castro, *Del mito griego al mito amerindio: Una entrevista sobre Lévi-Strauss* (2013). Viveiros de Castro sugiere realizar una relectura de Lévi-Strauss, dado que identifica dos momentos del mismo. Uno en *Las mitológicas*, en las que interpretaba que la oposición naturaleza/cultura integraría a todas las culturas humanas y la cultura sería el resultado de las manifestaciones diferentes de la naturaleza. Y, un segundo momento, en el que Lévi-Strauss, en el capítulo final de *El pensamiento salvaje* (1997), argumenta que dado que la Historia es el centro de la antropología del Occidente moderno, no habría por qué pensar que la historicidad, como esencia de lo humano, sea universal. De modo que la oposición naturaleza/cultura tampoco lo es (Viveiros de Castro, 2013: 215).

De esta manera, Lévi-Strauss coincide con Viveiros de Castro al aseverar que la oposición dicotómica no es un universal, sino un elemento fundamental de la cultura occidental y, por lo tanto, no integra a las culturas amerindias (Viveiros de Castro, 2013: 211-253). Esta dicotomía, junto al análisis dualista, se trataría de un mito más y el fundamento para conocer más sobre el guajó desde los mitos amerindios.

Siguiendo la orientación ontológica, encontramos a Saúl Millán¹³, quien estudia la ontología indígena nahua, la que se distingue de la ontología occidental pues superaría dicotomías como la de naturaleza/cultura o cuerpo/espíritu. Para esta ontología, el cuerpo es el diferenciador y el espíritu es común a todos los seres humanos y no humanos, es decir, múltiples naturalezas (cuerpo) y un solo espíritu. El cosmos estaría poblado de intencionalidades extrahumanas y acciones conscientes dotadas de perspectivas propias. Los mitos no funcionan solo como modelos arquetípicos sino que explican el cosmos. Este autor destaca también la cualidad chamánica de asumir varios puntos de vista, varias subjetividades a través de las plegarias y por tanto, del lenguaje; característica que puede ser analizada desde la oralidad del sonido particular que emite el guajó.

Otro autor que proporciona herramientas teóricas es Federico Navarrete Linares¹⁴, quien propone superar lo que denomina el paradigma de la cosmovisión, debido a que este ha encontrado un límite explicativo para los pueblos no occidentales, a los que entiende como inmanentes y altamente religiosos. Navarrete Linares ve en los trabajos de Viveiros de Castro y de Descola posibilidades para abrir nuevos rumbos investigativos que permitan comprender a más pueblos y sus mundos. Es entonces que Navarrete Linares menciona el concepto

13 Millán, S. (2010). Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena. En: *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*. (Universidad Autónoma Metropolitana. Departamento de Antropología. ed., pp. 169-188). Rodrigo Díaz Cruz y Aurora González Echevarría (coords.). México.

14 Navarrete, F. (2018). Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. En: *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 56: 9-43. México.

de cosmopolítica, de Isabelle Stengers¹⁵, como una vía conceptual para el encuentro de estos mundos diferentes y sus interacciones al momento de hacer investigación.

Por último, Tim Ingold propone una reconceptualización de paisaje, no como algo externo, sino como elemento constitutivo de cada individuo y viceversa (entendiendo “individuo” más allá de lo humano, abarcando a otros seres). Un paisaje tendría un significado específico a partir de las experiencias de quienes se desenvuelven en este, configurándose en una atmósfera específica y en un contexto relacional de vinculación en el que cada componente es atravesado por la totalidad de relaciones con todos los demás. “El paisaje es un registro y testimonio duradero de las vidas y las actividades de las generaciones pasadas que habitaron en el mismo y que al hacerlo dejaron en él algo de sí mismos” (Ingold, 2013: 1).

A partir de los fundamentos del giro ontológico y de las herramientas teóricas, proporcionadas por los diferentes autores revisados, es posible revisar los mitos amerindios con un enfoque innovador. Esto con el propósito de hallar caminos que nos guíen en la comprensión de una experiencia poco frecuente en la que participen seres humanos y no humanos.

El guajojó: caracterización a partir de la biología y los mitos

En *La alfarera celosa*, Lévi-Strauss presenta al chotacabras no como un ave específica, sino como una categoría que reúne a aves de diferentes géneros (1986: 41). Lévi-Strauss explica que se trata del orden de los *Caprimulgiformes*, suborden *caprimúlgidos*, que en América tienen a las familias de los *Nyctíbidos*, la familia de los *Caprimúlgidos* y la subfamilia de los *chordeilíneos*. Estas aves, emparentadas en términos biológicos, reciben varios nombres, de acuerdo al lugar en el que se encuentran y los pueblos con los que tienen cercanía. En *La alfarera celosa* (1986: 44) se presenta la figura del chotacabras sudamericano, especificando que se trata de la especie *Nyctibius grandis*.

En Bolivia, el chotacabras es conocido como guajojó. Alarcón Arias (2015: 89) indica que el guajojó grande es el *Nyctibius grandis* de la familia *Nyctibiidae*. Peñaranda y Castro (2015: 118) coinciden en que los miembros de la familia *Nyctibiidae* son conocidos como guajojó, especificando la especie *Nyctibius griseus*. Roy Querejazu Lewis (2016: 231) también presenta a las especies de guajojó como *Nyctibius griseus* y al guajojó grande como *Nyctibius grandis* (2016: 225). Por lo tanto, es posible utilizar guajojó como sinónimo de chotacabras.

Lévi-Strauss menciona que el chotacabras es una especie presente en una amplia extensión de los continentes americano, europeo y asiático. Otras denominaciones del guajojó son “cacuy”, “urutaú”, “mãe da lua”, “ibijau” o “ayaymama”. Algunas derivan del canto que esta ave emite y en cómo es percibido por poblaciones locales.

15 Cosmopolítica es la labor política de construcción de relaciones entre mundos diferentes (en Navarrete, 2018).



Imagen 1. *Nyctibius griseus* A: Ejemplar adulto durante el día y noche; B: Juvenil.
Fuente: Miguel Castro.

El guajojó habita entre los 200 a 1900 msnm. En Bolivia, se lo encuentra en las denominadas Tierras Bajas, es decir, la Amazonía, bosques y selvas tropicales. Se trata de un ave nocturna que de día descansa de manera vertical sobre el extremo de un tronco seco con el que se mimetiza. Generalmente solitario, se alimenta de insectos que atrapa al vuelo. Una característica que llama la atención es que no construye nidos, dejando los pocos huevos que pone en el suelo¹⁶.

La recopilación de mitos sobre el chotacabras hecha por Lévi-Strauss en *La alfarera celosa* y la revisión de mitos sobre el guajojó en territorio boliviano, como de los pueblos chimán, yuracaré, chiquitano e inclusive de la población urbana de Santa Cruz de la Sierra¹⁷ nos presentan relatos donde el guajojó es un ave que, en ocasiones, colabora con los seres humanos. En otras, es cercano a los astros o incluso puede ser el resultado de la transformación de un ser humano luego de sufrir una gran pena. El sonido que el guajojó emite es parte fundamental de estas narraciones.

Al tener el guajojó cercanía con diferentes pueblos, esto debido a su distribución geográfica, algunos mitos resultan ser similares. Es por eso que en el presente artículo tomamos

16 Querejazu Lewis, R. (2016). *Panorama etnográfico de los tres grupos étnicos del trópico de Cochabamba (yuracarés-trinitarios-yukis) con relación a las aves* (Primera Edición ed.). CIMA. La Paz - Bolivia; Alarcón Arias, D. (2015). *Aves mágicas de Bolivia* (Imprenta Landivar ed.). Carmen Mateu Moreno y Daniel Alarcón Arias. Santa Cruz - Bolivia; Peñaranda Barrios, E. M., & Castro Claros, J. M. (2015). *Guía ilustrada. Fauna silvestre. Áreas de operación: San Alberto, San Antonio de Itaú, Gran Chaco - Tarija, Petrobras Bolivia*. (Primera Edición ed.). Geología & Recursos Naturales GeoAmbiente Ltda. Santa Cruz - Bolivia.

17 Sanabria, H. (1996). *Tradiciones, leyendas y casos de Santa Cruz de la Sierra*. La Paz - Bolivia. Pp. 11-12.

los mitos acerca del ave en forma general. Uno de los más recurrentes es el mito de origen¹⁸ del guajojó en Bolivia, el que narra la trágica historia de un amor entre la hija de un *cacique* *chamán* y un joven, con quien no debe relacionarse.

La historia transcurre, de manera breve, de la siguiente forma: el padre lleva al joven al monte, donde lo asesina. Al enterarse del crimen, la hija amenaza al padre con revelar al resto de la población lo que había hecho. Para evitarlo, el padre *chamán* la convierte en guajojó. Algunos relatos cuentan que, al convertirse en el ave, alcanza a decir el nombre del amado pronunciado “guajojó”¹⁹. En otras versiones, el canto del guajojó es el lamento o llanto por la pérdida de su amado (Sanabria, 1996: 11-12).

Lévi-Strauss rescata otras versiones en las que en lugar de una hija se trata de un hijo. En una versión guaraní, al oponerse la familia a la relación, la joven enamorada decide desaparecer, retirándose a las colinas entre cuadrúpedos y aves. La joven estaba tan triste que se queda sorda e insensible. Al enterarse de la muerte de su amante, ella se sobresalta y desaparece, transformándose en chotacabras (Lévi-Strauss, 1986: 45).

Otro mito de origen del guajojó cuenta la historia de un hombre que tenía un hijo pequeño. El hombre se enamora de una mujer con la que se junta, pero la mujer no quería al niño, por lo que el hombre se lo lleva al monte y lo abandona. Llegada la noche, entre gritos y llantos, el niño continúa llamando a su papá. Al escucharlo las aves, se compadecen y lo convierten en guajojó²⁰.

Un mito *karajá* habla de dos hermanas. La mayor de ellas había codiciado a la estrella vespertina, misma que al día siguiente aparece en la choza, con la apariencia de un hombre viejo y encorvado y le ofrece casarse. La hermana mayor lo rechaza y la hermana menor se compadece de él. Y lo desposa, revelando ser la estrella vespertina. La hermana mayor, celosa y avergonzada, se transforma en el chotacabras.

Otro relato quechua del noroeste de Argentina, cuenta que una joven de gran voracidad le exigía a su hermano hacer harina de algarrobo. “¡Haz harina!” le decía, que en quechua sonaba “¡cacuy!” El hermano, cansado de estas exigencias, engañó a su hermana para que trepara a un árbol en busca de una colmena de miel. Subida al árbol la hermana, el hermano cortó las ramas más bajas, evitando que pudiera bajar. Al no poder bajar, la mujer se convirtió en chotacabras y gritó “¡cacuy!”, convirtiéndose así en su nombre (Lévi-Strauss, 1986: 48).

18 Con “mito de origen”, nos referimos a aquellos que narran la creación o aparición de un elemento del cosmos.

19 BoliviaBella.com. (s.f.). *Leyendas Bolivianas: La Leyenda del Guajajo*. Consultado el: 26 de junio del 2021. Link: <https://www.boliviabella.com/leyendas-bolivianas-la-leyenda-del-guajajo.html>

20 Rescatado de: APCOB (Ed.). (2013, Junio 19). *El pájaro guajojó* (APOYO PARA EL CAMPESINO-INDÍGENA DEL ORIENTE BOLIVIANO ed.). YouTube. Consultado el: 21 de junio de 2021. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=HZQ8DcNkoBQ>

Un mito *yuracaré* habla del guajojó como un hombre que se perdió en el monte. El hombre gritaba, pero una entidad llamada “Tata Tirri” hizo que el hombre desconociera su propio grito. Al hacer esto, Tata Tirri provoca que el hombre se perdiera aún más y se convirtiera en animal. El animal continuaba gritando pero con el sonido “guaaa jojojo”, que se convierte en su nombre al día de hoy²¹.

En otra ocasión, la joven Assoojna se casa y se va a vivir junto a su marido y sus suegros. La suegra maltrataba a Assoojna e incluso provoca que se enfrente a su hijo. La mujer ya no aguanta la situación y se suicida. Desde entonces, su espíritu se transforma en el chotacabras regresando cada año para castigar (Lévi-Strauss, 1986: 51).

Lévi-Strauss presenta relatos con elementos similares, como el mito en el que un hombre rechazaba la comida preparada por su esposa. Cuando ella lo espía, descubre que su marido era alimentado por su madre como pajarillo. A consecuencia de esto, la mujer se separa de su marido, quien se transforma en un chotacabras.

Otro mito que también se desarrolla en un espacio doméstico, nos presenta un marido que no le daba agua ni carne a su mujer. Una noche, la mujer desprende su cabeza y sale volando buscando agua. El marido se da cuenta de lo sucedido y apaga las brasas del hogar, por lo que la cabeza de la mujer no puede regresar, y termina transformándose en el chotacabras (Lévi-Strauss, 1986: 48). En otra versión, Assoojna era una mujer *ayoré*, quien es asesinada por su marido. Es por esto que ella regresa como guajojó causando enfermedades a los indios, quedando identificado como el dueño de las enfermedades, la fiebre y las convulsiones, así como de las lluvias torrenciales y el fuego destructor (Lévi-Strauss, 1986: 50-51).

Lévi-Strauss indica que las narraciones míticas en las que participa el guajojó reflejan desavenencias domésticas y conflictos cósmicos. Otro mito señala que dos mujeres jóvenes bajan del cielo. Un jefe y su hijo se las disputan y eventualmente las embarazan. Al dar a luz, una estalla y da vida a los peces; la otra se transforma en insectos. Luego, ambas se convierten en peñascos que apuntan al sol y al río, respectivamente. El hijo del jefe, desconsolado, reúne plumas blancas que su amante había dejado y se las coloca tras ensuciarlas de barro. Posteriormente desaparece y se transforma en una especie de chotacabras (Lévi-Strauss, 1986: 45).

Los mitos del mundo amerindio no solo presentan el origen del guajojó. También son relatos que revelan características del ave. Por ejemplo, se entiende que el guajojó es un pájaro fantasma porque los indios *tupí* de la costa creían que el guajojó anuncia buenas noticias y era nexa de comunicación con parientes y amigos muertos. Sin embargo, para otros, es un ave a la que se teme, pues es parte del mundo de los muertos y su mensajera (Lévi-Strauss, 1986: 42-50).

21 Entrevista realizada por el investigador en antropología, Juan Ascurinaga a la Sra. Peregrina durante el trabajo de campo de la materia Taller B de la Carrera de Antropología en el año 2016.

En los siguientes mitos (Lévi-Strauss, 1986: 42-58), el guajojó es relacionado con otros elementos poderosos de la naturaleza. Por ejemplo, como sirviente o familiar del agua; para otros mitos, es una divinidad que acompaña a la Luna, y de la cual su llegada pone fin a la época seca. En otro relato mítico se lo relaciona con el fuego, pues a pedido de una vieja, el guajojó lo oculta dentro de su pico. Los seres humanos no habían domesticado el fuego, y al preguntarle a la vieja cómo es que había cocinado sus alimentos, ella responde que los había dejado expuestos al sol, respuesta que causa gracia al guajojó, quien sabía que la vieja cocinaba con el fuego que él ocultaba. El guajojó se ríe, por lo que se quema y magulla su pico, explicando por qué hoy en día tendría esa apariencia. En una versión *tukuna* del mito, al reírse, el guajojó permite que los humanos se apoderen del fuego. Esta relación con el fuego también se encuentra en los pueblos *ayorés* que entienden al guajojó como una divinidad femenina, celosa y entrometida, que no soporta un rostro con pelos o carne con sangre fresca. Por lo que, para evitar molestar al guajojó, es importante cocinar la carne con fuego.

Al guajojó también se lo identifica como el dueño de la miel. En un mito quechua, una mujer que anhelaba miel con fervor se transforma en el guajojó. En ocasiones, se relaciona el grito del guajojó con la cercanía de un enjambre de abejas (Lévi-Strauss, 1986: 50).

Los *ayorés* del Chaco boliviano entienden que la cólera del guajojó provoca diluvios (Lévi-Strauss, 1986: 67). Esto se detalla en un mito en el que el chotacabras engaña a dos mujeres, disfrazándose de un gran cazador para que las mujeres fueran al hogar del cazador. Al darse cuenta, las mujeres dejan al chotacabras, quien se molesta y provoca una fuerte lluvia. El gran cazador decapita al guajojó como castigo, no solo por la lluvia que provocaba, sino también por engañar a las mujeres (Lévi-Strauss, 1986: 65).

Lévi-Strauss, además, realiza una comparación etnológica entre pueblos de Paraguay, Brasil y Norteamérica, coincidiendo en que el trueno es causado por los denominados Pájaros Trueno. Se cree que antiguamente el fuego de cocina era propiedad exclusiva de los Pájaros Trueno, por lo que tendrían enemistad con los humanos por haber aprendido a manejar el fuego (Lévi-Strauss, 1986: 54).

Otra característica del chotacabras es el poder de su aleteo, es decir, el ventosear con sus alas. Es tan fuerte que, en un mito norteamericano (Lévi-Strauss, 1986: 68), se explica que el chotacabras salva a un héroe o semidiós de un peñasco, gracias al poder de sus “ventosidades”, rompiendo y haciendo pedazos el peñasco, dando así origen a las piedras.

A partir de las peculiaridades que revelan los mitos amerindios sobre el guajojó, podemos inferir que no se trata de un ave cualquiera, sino de un ser que pertenece a una jerarquía superior, capaz de mediar entre divinidades celestes y criaturas terrenales, además de demostrar capacidades poderosas como el manejo del fuego, el llevar enfermedades, el castigar, el hacer el sonido del trueno y hasta el ventosear al punto de romper peñascos. Su sonido característico lo distingue y denota el diálogo que mantiene con otras entidades, humanos y no humanos. A

esto se suman otros rasgos como ser un ave burlona, juguetona, con gustos peculiares como la comida cocida y ser dueño de la miel. Todas estas particularidades del guajojó hacen a este ser enigmático y nos van adelantando lo poco que sabemos de los mundos no humanos.

Conclusiones

La revisión de mitos del guajojó y del trabajo de Claude Lévi-Strauss, desde la óptica que propone el giro ontológico, nos permite responder a las preguntas planteadas inicialmente, recordando que no es más que el ingreso a una posibilidad investigativa mayor.

Respecto de la primera pregunta planteada:

- ¿Tuvo relación el accidente con la “imitación” que hicimos del guajojó?

Tras caracterizar al guajojó, no es posible establecer relación entre nuestra accidentada experiencia y la imitación que hicimos de su sonido. Pues no hallamos información que vincule a esta ave con la mala suerte. Al contrario, se trataría de una entidad poderosa, multifacética y que en múltiples ocasiones ha cooperado con el ser humano. Sin embargo, sí es posible que pudiéramos haber ingresado en el campo comunicacional de esta ave o de otros seres, al imitar aquel sonido.

La incongruencia entre las creencias modernas con las que nos encontramos y la información que los mitos amerindios presentan acerca del guajojó nos revelan una ruptura que necesita una explicación. ¿Por qué se dan estas diferencias? ¿En qué momento el guajojó pasó de ser una criatura mítica, poderosa y benevolente a un ave de mal agüero? ¿Podríamos encontrar posibles explicaciones a esta ruptura al analizar la colonización y sus efectos en determinados paisajes? Estas cuestiones abren nuevas posibilidades de investigación.

Respecto a la segunda pregunta planteada:

- ¿Es posible comprender este fenómeno a través de la antropología?

Podemos decir que no solo es posible hacerlo, sino que también existen varias posibles vías teóricas y categoriales para hacerlo, específicamente desde el giro ontológico. Una de estas vías es el concepto de *agencia*, debido a la participación que el guajojó tiene en los mitos y al poder que demuestra, siendo una categoría que podría permitir comprender mejor los roles y el desenvolvimiento del guajojó, en su relación con otros seres con su entorno.

Otra posibilidad es la categoría de *paisaje*, en su acepción ontológica y relacional. Como señala Ingold (2013), un lugar debe su carácter a las experiencias que permite a aquellos que pasan tiempo allí. Esto da lugar a un contexto relacional de vinculación entre seres que es reconfigurado constantemente y compartido tanto por seres humanos como no humanos.

La denominada *cosmopolítica* podría aportar a ampliar la comprensión del guajojó y a los mundos que habita, pues permite abordar las constantes interacciones que se dan entre mundos, los elementos que los componen y las formas en que se presentan. También podría trabajarse en la categoría de *sonido*, que además es el gatillante de esta investigación, pues la imitación que hicimos del sonido del guajojó fue una “irreverencia ontológica” de nuestra parte.

El sonido que el guajojó emite es una de sus más destacadas características. El canto de esta ave es protagonista en varios de los mitos amerindios que incluyen al ave. Pero el sonido no solo está presente en su canto, sino también en su *ventoseo*, capaz de partir un peñasco y reproducir el sonido del trueno. Siendo así, el sonido podría funcionar como dispositivo para ingresar en campos comunicacionales diferentes, en otros mundos, dotando a seres humanos y no humanos de varias subjetividades y de la capacidad de transitar entre mundos, como señalaba Millán (2010).

El sonido es también la oralidad del mito y las prácticas sociales alrededor de esta. Ingold explica que contar una historia es una forma de guiar la atención de los escuchas hacia las características que poseen otros mundos. Si la persona que narra está afinada perceptualmente, podría obtener y otorgar otro tipo de información respecto al ambiente, que otras personas son incapaces de reconocer (Ingold, 2013).

Por último, hablar de ontología es hablar de la coexistencia de diferentes mundos, cada uno con sus propias subjetividades y maneras de entenderse. El reto de la antropología siempre ha sido el comprender al “otro”. Hoy, se suma a este reto, el permitirse experimentar lo que es “ser” ese otro y habitar su mundo. Como estudiantes de antropología, no fuimos conscientes de lo que implicaba ingresar a mundos diferentes ni fuimos respetuosos con estos. Un error frecuente de los científicos sociales, formados en una academia jerarquizante, que aún hoy en día quiere controlar la realidad, aunque esto implique eliminar otras realidades y posibilidades.

La experiencia que vivimos, la que comenzó con el viaje, atravesó el accidente y continúa hoy en esta investigación, nos permite notar que cometimos esta irreverencia con el guajojó, así como muchas veces al momento de “hacer academia”.

Si existe un detalle que resalta de esta experiencia investigativa, es la posibilidad que tenemos para abrir nuestros sentidos, para comprender que existen más mundos y maneras de ser que las que creemos, que es posible experimentarlas y, más importante todavía, respetarlas. Tal vez el guajojó no provocó el accidente, pero no fue un accidente que nos encontremos con él.

Agradecimientos

Como siempre, la realización de un trabajo no es el resultado único de quienes figuran como autores. Por eso, queremos agradecer a las personas que nos recibieron el 2016 en la comunidad Secejsama y Villa Bolívar en el TIPNIS. Al Laboratorio de Estudios Ontológicos

y Multiespecie de la UMSA, por ser el espacio que nos reta a mirar más allá de los límites que la academia impone. A los funcionarios del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) cuyo trabajo permite la existencia de espacios como la Reunión Anual de Etnología (RAE) y las publicaciones como los *Anales de la RAE*. A nuestras familias, por ser el soporte e impulso en nuestra formación profesional. Y, por último pero muy importante, queremos agradecer al Guajojó que nos dio la oportunidad de seguir haciendo antropología y nos abrió la posibilidad de conocer estos otros mundos.

Bibliografía

ALARCÓN ARIAS, Daniel.

2015. *Aves mágicas de Bolivia* (Imprenta Landivar ed.). Carmen Mateu Moreno y Daniel Alarcón Arias. Santa Cruz, Bolivia.

APCOB.

2013, Junio 19. El pájaro guajojó (Apoyo para el campesino-indígena del Oriente boliviano ed.). <https://www.youtube.com/watch?v=HZQ8DcNkoBQ> (consultado el 21 de junio de 2021).

BoliviaBella.com.

(s.f.). *Leyendas Bolivianas: La Leyenda del Guajojó*. <https://www.boliviabella.com/leyendas-bolivianas-la-leyenda-del-guajojito.html> (consultado el 26 de junio de 2021).

DESCOLA, Philippe.

2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, editores. Buenos Aires, Argentina.

ELIADE, Mircea.

1956. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega. Recuperado de: <https://b-ok-lat/book/16512817/0dce6e>

GONZÁLEZ-ABRISKETA, Olatz y Susana CARRO-RIPALDA.

2016. La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, LXXI* (CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 101-128. DOI: 10.3989/rntp.2016.01.003.

GONZÁLEZ VARELA, Sergio Armando.

2015. Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, XXI* (Universidad de Colima): 39-64. México.

INGOLD, Tim.

2013. [1993] “La Temporalidad del Paisaje”. Traducido por Matías Lepori. (s. l.)

LÉVI-STRAUSS, Jean Claude.

1972 [1966]. *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica. México.

1986. *La alfarera celosa* (Primera ed.). Paidós. España.

1996 [1964]. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica. México.

1997 [1962] *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. Bogotá, Colombia.

2000 [1971] *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Siglo XXI editores. México.

2003 [1968] *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI editores. México.

MILLÁN, Saúl

2010. Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena. En: *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*. (Universidad Autónoma Metropolitana. Departamento de Antropología. ed., pp. 169-188). Rodrigo Díaz Cruz y Aurora González Echevarría (coords.). México.

HALLER, Dieter.

2011. Mitos. En: D. Haller (Ed.), *Atlas de Etnología* (pp. 247-248). Ediciones Akal S.A. Madrid.

NAVARRETE LINARES, Federico.

2018. Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. *Estudios de cultura náhuatl, LVI*: 9-43. México.

PEÑARANDA BARRIOS, Efraín Miguel y José Miguel CASTRO CLAROS.

2015. *Guía ilustrada. Fauna silvestre. Áreas de operación: San Alberto, San Antonio de Itaú, Gran Chaco - Tarija, Petrobras Bolivia*. (Primera Edición ed.). Geología & Recursos Naturales GeoAmbiente Ltda. Santa Cruz, Bolivia.

QUEREJAZU LEWIS, Roy.

2016. *Panorama etnográfico de los tres grupos étnicos del trópico de Cochabamba (yuracares-trinitarios-yukis) con relación a las aves* (Primera Edición ed.). CIMA. La Paz, Bolivia.

SANABRIA, Hernando.

1996. *Tradiciones, leyendas y casos de Santa Cruz de la Sierra*. La Paz, Bolivia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2013. Del mito griego al mito amerindio: Una entrevista sobre Lévi-Strauss. En: *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

Entrevistas

Señora Peregrina. Agricultora en el TIPNIS. Entrevista realizada por el investigador Juan Ascurinaga, durante el trabajo de campo de la materia Taller B, de la carrera de antropología de la UMSA. 16/10/2016.

“SAQ'RA SUPAY: CON EL CUERPO ENDIABLADO”. DE LA INVESTIGACIÓN A LA CREACIÓN, NARRATIVAS CORPORALES DE UNA ETNOGRAFÍA ENCARNADA

Martín Esquivel Viveros¹

Resumen

Este escrito refiere a las reflexiones epistemológicas sobre la corporalidad como etnógrafo, lo que ha sido parte del proceso cognitivo en la aprehensión del conocimiento simbólico, filosófico y antropológico, vivenciado durante la investigación realizada en la celebración del Carnaval de la Quebrada de Humahuaca, en el noroeste argentino.

Una etnografía encarnada fue indispensable para la construcción de la poética y gestualidad en la realización de un trabajo audiovisual en formato de videodanza². Una obra que presenta la concepción de lo *sag'ra*: manifestación de lo diabólico en el mundo andino y, a la vez, inspirada en el profundo simbolismo cultural que expresan los diablos durante el tiempo de fiesta carnavalera.

La creación explora sobre las danzas populares de la región del altiplano y el investigador-artista resignifica, desde su corporeidad, una metáfora poética para narrar por medio del hecho performático la celebración ritual destinada a corporizar ese ser mítico que desborda de alegría durante nueve días y nueve noches, lo que dura la celebración del Carnaval.

Este escrito pone énfasis en la dimensión corporal destinada al manifiesto artístico, aspecto que muchas veces queda silenciado en el proceso corpororeflexivo de la producción de conocimiento.

Palabras clave: carnaval; diablos; corporalidad; etnografía encarnada; corpororeflexión.

1 Bailarín-coplero humahuaqueño. Técnico en Investigación Folklórica (Instituto de Culturas Aborígenes); Técnico Universitario en Antropología; Diplomado Universitario en Gestión Cultural y Gestión de Proyectos Culturales (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy - UNJu). Correo: martinesquivelviveros@gmail.com

2 Para ver, ingresar al link: <https://www.youtube.com/watch?v=JRFWKv00Els&t=7s>

Pensar en el diablo



Fotógrafo: Martín Dacal.

Intérprete: Martín Esquivel Viveros.

*Buenos días, buenas tardes
señores cómo les va,
a mí siempre bien de todo
cuando llega el Carnaval.
El carnaval es alegre
Yo soy un poquito más,
el Carnaval es el diablo
Yo soy el gran Satanás.
Soy el Diablo de Humahuaca
Yo no voy a decir que no,
en los cerros que aparecen
entre medio vivo Yo.*

COPLAS ENDIABLADAS

Cada verano, en la Quebrada de Humahuaca, brota desde lo profundo de la tierra una energía vital para sus habitantes, expresada en la algarabía de la fiesta del Carnaval, la que es custodiada por los “diablos”, personajes principales que adquieren presencia durante este tiempo dedicado a la alegría. Esta presencia posee una corporalidad rebotante de destreza, cuerpos que ceden sus carnes para ser poseídos por una energía celebratoria vital que será encarnada durante nueve días y nueve noches.

Sin embargo, hay que destacar que, en tiempos prehispánicos, no se concebía la imagen del diablo. El imaginario en torno a este ser fue introducido e impuesto junto con las invasiones colonizadoras. En *El imaginario del diablo* (2007) se destaca que:

A partir del 12 de octubre de 1942 comienza a desplegarse en todos los flancos la confrontación y la tensión entre una sociedad imperial que tiende a homogeneizar culturalmente y a cualquier costo un espacio físico y simbólico que no es originalmente el suyo y las comunidades locales y/o regionales que frente a la irrupción del extraño tenderán a mantener, a partir de distintas estrategias, su identidad, su autonomía y su memoria. (Santillán Güemes, 2007: 269).

Es importante resaltar que “el mestizaje biológico y cultural en el seno del cual los diablos llegan también se transforman y se reproducen” (Santillán Güemes, 2007: 270); concepciones que con el tiempo fueron mutando.

En Humahuaca, el imaginario en torno al Diablo del Carnaval, fue resignificado como un ser alegre y festivo que llega para el tiempo del verano y así hacer divertirse a la gente. Pero “evidentemente no es tarea fácil esto de pensar al Diablo. Ponerlo ante noso-

tros, cercarlo reflexivamente, entender su ‘lógica’, su historia, su mencionada vigencia.” (Santillán Güemes, 2007: 18).

En lo que a mí respecta doy fe que, no sé por qué, salí a buscarlo por valles, selvas y montañas; por barrios marginales de ciudades populosas; por libros añejos y no tanto. Pero solo encontré sus rastros, sus reflejos, sus muecas en los gestos de otra gente. Su mirada penetrante en bolsones de hambre, muerte y desolación. Fragmentos de imágenes, sensaciones, narraciones y posturas que señalaban, sin más, lo pavoroso. (...) Claro que también lo disfruté cuando, entre nubes de harina, paisanos disfrazados de diablos danzaban intentando retener al Carnaval, bolear el tiempo, atarlo para que no corra como hicieron desde siempre los “antiguos”. (Santillán Güemes, 2007: 19-20).

Los cuerpos endiablados son consecuencia de una “transformación de los cuerpos en festivos (pues) el carnaval ‘es’ en tanto se hace ‘cuerpo’” (Menelli, 2010: 257). Las personas celebrantes, encargadas de personificar a los Diablos del Carnaval, asumen la responsabilidad sobre una “profunda identidad colectiva social, histórica y cultural” (Esquivel Viveros, 2018: 191).

Este aspecto fue sumamente relevante en el proceso de investigación, pues me impulsaba a prestar atención a la concepción que se tiene sobre el cuerpo del etnógrafo y las sensibilidades propias del mismo. Es por eso que, para poder reflexionar sobre la vivencia de “ser diablo”, había que tomar la decisión de adentrarse en ese contexto de lo diabólico en el que se expresaban las corporalidades endiabladas del Carnaval Quebradeño. Es decir, había que asumir una corporalidad desde una “etnografía encarnada”, la misma que posibilitó la experiencia de una “dimensión corporal que comprende el aprendizaje de nuevas dinámicas físicas y nuevas relaciones con nuestro cuerpo y el cuerpo de los otros” (Aschieri, 2013: 1).

Es importante destacar que “vivir el Carnaval de Humahuaca es ‘poner el cuerpo’ a disposición de lo que va generando la fiesta. Con fuerte sentido comunitario (donde) el ritual es colectivo” (Esquivel Viveros y Navarro, 2020: 140). Ante este aspecto “afirmaremos que junto con el bagaje de conocimientos teóricos que el entrenamiento etnográfico requiere, es preciso también entrenarse corporalmente para poder participar de las actividades de un grupo” (Puglisi, 2019: 21). Hago propias las palabras de Aschieri (2013) para manifestar que “sostengo que cada uno de nosotros (en este caso el/la etnógrafo/fa) es el espacio que habita en cada momento, y que esta sería una de las dimensiones fundamentales de nuestra experiencia del cuerpo y de la identidad” (Aschieri, 2013: 8).

Estos aspectos nos sugieren “un descentramiento de la atención sensorio-emotivas de los ‘otros’, hacia particulares significaciones que en nuestra tarea como etnógrafos (que necesariamente involucra la práctica de la técnica que estamos investigando), se van inscribiendo en las experiencias de campo” (Aschieri, 2013: 10), así como habilitando “vivencias corpore-reflexivas (o la) corporeflexión” (Aschieri, 2017: 110).

Este trabajo es un manifiesto que se relaciona y a la vez está basado en una corporeidad manuscrita (plasmada en el diario de campo), y siendo una cuestión que me interesa destacar, también la presencia y la experiencia de ser Diablo en la fiesta del Carnaval brinda la posibilidad que ofrecen estas “experiencias estético-rituales” que tratan “de operar a la manera de un viaje inter-sensible, que a través de nuestras percepciones corporales nos permite experimentar nuevos vínculos más allá de nuestro mundo cotidiano, y generar así transformaciones prácticas” y generando una transformación también en la “experiencia etnográfica” y en la “estética de la investigación-creación.” (Citro, 2018: 24).

Este proceso corpororeflexivo habilitó a que me sumerja en una energía vital que conecta con lo profundo de la memoria, lo denominado como *saq'ra*³, eso que intentó ocultarse, concepciones abigarradas al tuétano de una cultura que está encarnada y en la que hoy se resignifican los rituales que son parte de la transformación que se experimenta a partir de nuestras trayectorias corporales.

Con el cuerpo endiablado

Ante la inquietud de prestar atención al rol de la corporalidad, tanto como a las emociones en la construcción de conocimientos, se fue desarrollando una mayor articulación entre teorías y prácticas académicas y artísticas, teniendo especial atención a la “importancia de recuperar los saberes sensoriales, perceptivos y emotivos que a menudo han sido desvalorizados por nuestras tradiciones académicas” (Puglisi, 2014: 95). Considero que es sumamente relevante señalar la importancia del rol de la corporalidad en la producción de conocimiento etnográfico, pero también en “el desigual papel atribuido a los sentidos corporales en dicha producción y en sus implicancias epistemológicas” (Puglisi, 2014: 99).

Se considera que la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico” pues el investigador “desplaza sus ser-en-el-mundo a un lugar diferente” y “es el ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (Puglisi, 2019: 25).

Siguiendo estos planteamientos y destacando la dimensión corporal de este desplazamiento, Silvia Citro señala que el trabajo de campo es, en primer término, “aquel lapso en el que nuestros cuerpos se insertan experiencialmente en un determinado campo social que intentamos comprender” (Puglisi, 2019: 25). Así, esta “inmersión práctica es un medio para lograr un ‘suelo común de interacción con los participantes de la investigación’” (Puglisi, 2019: 26). Es este el “suelo que nos abre a otra dimensión del mundo cultural que deseamos

3 Sobre este concepto de “*Saq'ra*”, Cruz (2016) señala que: “Pocas categorías del pensamiento andino son tan complejas y guardan simultáneamente tantos sentidos como la de *saqra* (aym. *saxra*). Esta palabra es usada tanto para identificar un dominio en el espacio: el *saqra pacha* que incluye al inframundo (*ukhu pacha*) (...) *Saqra* también refiere a la particular fuerza emanada en estos espacios, la cual puede tomar formas de entidades diabólicas definidas (el *Saqra*, el *Supay*, el *Diablo*, etc.) o indiferenciadas (*supay*, *saqra*, *diablos*, *almas*, *chullpas*, etc.), o bien puede poseer a entidades más débiles como los seres humanos.” (Cruz, 2016: 173).

conocer en tanto el “conocimiento corporal permite moverse más allá de las limitaciones de los modos verbales y visuales de conocer” (Puglisi, 2019: 26).

Estos abordajes permiten hablar de una “etnografía presente” refiriéndose a “un estado corporal y mental de alerta que agudiza la atención” (Puglisi, 2019: 21), “una práctica igualmente reflexiva y encarnada” (Puglisi, 2019: 28). Y así “la reflexividad etnográfica implicó para mí también cuestionar mi cuerpo habitual al contrastarlos con los regímenes de corporeidad del campo (“suelo corporal”) que deseaba investigar” (Puglisi, 2019: 30).

En otro artículo resaltábamos sobre esta corporeidad y las sensaciones experimentadas durante la personificación encarnada del Diablo del Carnaval:

Al cuarto día la sensación de vértigo y ansiedad era más intensa que el primer día. Ya no tenía fuerzas, me era difícil la voluntad y disposición corporal luego de haber saltado tres días, durante todo el día. Me venían nervios tener que pensar que tenía que saltar, bailar y tomar, todo por respeto al diablo carnavalero, sin importar de los momentos que se tiene frío, se está cansado...o no querer tomar más. Pero de repente sucedía en mí una nueva sensación, y pensaba: “son solo nueve días, después ya no hay más carnaval”, entonces me energizaba y seguía bailando y saltando, no era yo... era mi Diablo de Carnaval. (Esquivel Viveros y Navarro, 2020: 142-143).

Resulta preciso plantear que “hablar de corporeidad entonces es concebir el material biológico organizado a partir de las impresiones sensibles (que) han ido determinando matrices perceptivas, energéticas, afectivas y de pensamiento con las que luego las personas se expresan y comunican” (Aschieri, 2017: 109-110).

Estos aspectos nos habilitan para reflexionar sobre una metodología que dé lugar a la “corpororeflexión, como un espacio-tiempo en el que se producen experiencias vitales, que establecen rupturas e inéditas relaciones lógico-racionales y/o lógico-poéticas con el pasado y/o con el presente y/o con el futuro” (Aschieri, 2017: 110).

Los planteos de Aschieri (2017) sobre la corpororeflexión nos referencian como:

Vivencias que producen alteraciones, transformaciones que cambian y combinan enfoques y que proponen nuevas coordenadas entre pensamiento, afectos y experiencias del cuerpo en movimiento. El movimiento sería una suerte de intervalo o pausa en la que la representación cae como foco privilegiado de la producción de conocimiento dando lugar a ambigüedades y distorsiones, produciendo deformaciones y reconfiguraciones en las que se articulan otras y diferentes perspectivas (Aschieri, 2017: 110).

Estos planteamientos y reflexiones me condujeron a abordar “el potencial crítico y transformador de la etnografía, como un modo de concientizar, reflexionar e incluso deconstruir nuestras propias concepciones culturales y científicas.” (Citro, 2018: 26).



Fotógrafo: Martín Dacal.
Intérprete: Martín Esquivel Viveros.

Ritual, transformación y creación

Respecto al ritual, señalaremos que durante el tiempo festivo del carnaval se incluyen numerosos rituales, mismos que reflejan sus profundos vínculos con celebraciones prehispánicas. Sin embargo, la fiesta del Carnaval de Humahuaca da lugar a un despliegue de rituales que propician la transformación de los cuerpos en festivos, “cuerpos endiablados” mutando a una piel bordada, trajes llenos de lentejuela, cascabeles y espejos, majestuosa manifestación popular que esconde su rostro bajo una máscara pintada.

Es durante el ritual que el celebrante carnavalero “transforma su corporalidad, la reconstruye, es como el mito del *Pachakuty*, y tal como relata el mito, todas las partes de nuestra historia corporal se vuelve a unir para entrar en el trance” (Esquivel Viveros y Navarro, 2020: 144) durante el tiempo dedicado a la alegría.

Resulta interesante sobre el ritual lo señalado por Turner, quien lo concibe como “un performance transformativo que revela importantes clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales, al estar asociado a transiciones sociales, (pues) los rituales marcan un momento en y fuera del tiempo” (citado en Cruz Santana, 2017: 359). También destaca que “el proceso de simbolización ritual que hace visibles, audibles, tangibles creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos. Esto revela lo desconocido, lo invisible o lo oculto” (Cruz Santana, 2017: 360). Y así:

*Desde lo profundo de la tierra,
donde habita la memoria
aflorea en remolinos la energía poderosa que se nos encarna,
propiciando el ritual del encuentro
y la catarsis de lo reprimidamente oculto.
El cuerpo deja de ser cementerio de las pasiones,*

*la carne y los tendones se tensan con tientos de un cuero nuevo
y las osamentas reverdecen desde lo profundo de la tierra.
Susurro y viento de antiguales,
se desparrama como sombra hasta el vientre de la tierra
devorado por una boca sedienta,
que ha de refrescarse,
con el torrencioso río que en las peñas nace.⁴*

Es a partir de los rituales de transformación que nos damos cuenta de que “nunca se logró descarnar por completo el pensamiento y el conocimiento filosófico y antropológico de las culturas” (Esquivel Viveros y Navarro, 2020: 144) y el ser-en-el-mundo andino.

Así, el ritual permite la transformación porque nos permite adentrarnos a otros universos, sumergirnos en otros mundos. Aquí es donde adquiere gran relevancia el concepto de *saq'ra*, el cual se nos presenta como “manifestación de lo diabólico” (Bugallo y Vilca, 2016: 166) tan importante en el desarrollo del proceso de creación artística. Y es que “esta misma fuerza actúa también como principio de inspiración creativa, sobre todo en lo que refiere a las Artes” (Cruz, 2016: 173), pues se trata de “una potente fuerza animante, salvaje y prolíficamente fértil y creativa que envuelve en mayor o menor medida todos los espacios y entidades que pueblan el universo” (Cruz, 2016: 173).

Respecto a lo planteado, me parece interesante pensar en la corporalidad que interviene en el ritual que posibilita la transformación, dando lugar a la creación y siendo habilitados desde estas “otras epistemes” que:

Son parte de ontologías holistas que conciben a la persona sentipensante en relación a los otros seres, humanos y no humanos, que habitan el mundo. Por eso también, sus rituales, en tanto implican lenguajes estéticos que operan metafóricamente y metonímicamente sobre aquellos lazos que unen persona y mundo, poseen una peculiar eficacia, simbólica y performática para intervenir y a veces transformar la realidad. (Citro, 2018: 29).

A modo de cierre y “hasta otro carnaval”

El proceso de investigación-creación, encarnado desde la experiencia que me habilitó ser Diabolo en el Carnaval de Humahuaca, definitivamente ha transformado mi corporeidad y mi manera de “entender la vida con el cuerpo endiablado”.

4 El poema es de autoría de Martín Esquivel Viveros. N. d. E.

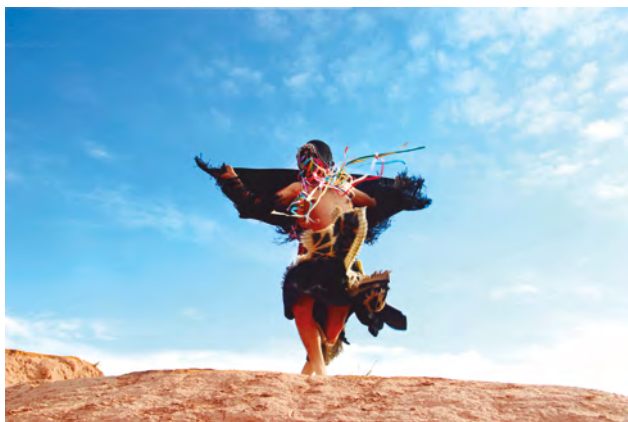


Fotógrafo: Martín Dacal.
Intérprete: Martín Esquivel Viveros.

Algunas expresiones acerca de la creación performática “*Saqʼra Supay*: con el cuerpo endiablado” manifiestan cómo se abrió paso entre las pantallas de la XXXV Reunión Anual de Etnología⁵ para su participación:

En medio de un paisaje entrañable, entre cactus y montañas, con un cielo que atardecía sobre la hermosa quebrada de Humahuaca, como una sombra que emana desde lo más profundo de los miedos, de los deseos, de las alegrías y los sueños, surgió el *Saqʼra supay*. Es difícil describir los sentimientos que emanan al ver un material audiovisual del que brota una poesía tan sublime como esa. (Calvimontes, 2021: 3).

Sin embargo, también me resulta interesante destacar lo planteado también por Aschieri (2017), quien señala que “ciertamente los caminos de la práctica artística y la teoría presentan resistencias a unirse debido a sus lógicas sostenidas por ambos campos” (Aschieri, 2017: 113).



Fotógrafo: Martín Dacal.
Intérprete: Martín Esquivel Viveros.

5 La Reunión Anual de Etnología fue organizada entre el 23 y el 27 de agosto de 2021, por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), de Bolivia.

Creo que de eso se trata, de seguir intentando unir estos dos campos, de potenciar esta búsqueda que tiende a la “*performance* ritual” en donde “las músicas, danzas y/o gestualidades” sean asumidas “como modos de generar conocimientos sobre estos vínculos entre humanos y no humanos, pero sobre todo también con una poderosa y efectiva vía de intervenir y modificar esas relaciones” (Citro, 2018: 28), resaltando también “esta doble importancia de los lenguajes estético-rituales de ‘lo sensible’, como vía de acceso a ‘lo inteligible’” (Citro, 2018: 28).

Considero sumamente interesante el proceso corpororeflexivo que habilita la “investigación performativa”, y destacando que la misma “requiere de un interés genuino por los significados culturales de distintas prácticas sociales, así como por las emociones o afectos que movilizan y un respeto hacia quienes nos enseñan distintas prácticas y sus significados” (Vargas Cetina y Ayora Díaz, 2015: 52).

Para finalizar, hago propias nuevamente las palabras de Patricia Aschieri (2017) acerca de las “oscilaciones intersticiales en el proceso de investigación” y con el ímpetu que habilitan estas reflexiones aquí esbozadas “reivindico enfáticamente la figura del artista investigador como un *locus* de lucha crítica, como un espacio legítimo de producción de conocimiento. Y también como un modo específico en que el arte y la ciencia se ponen en diálogo.” (Aschieri, 2017: 115).

Agradecimientos

Al Fondo Nacional de las Artes y el Instituto Nacional del Teatro de Argentina por brindar el apoyo para el desarrollo del proceso de investigación-creación.

A Martín Dacal por las fotografías incorporadas en esta publicación.

A Elisa Portela por el maravilloso trabajo de producción audiovisual de la obra de videodanza.

Bibliografía

ASCHIERI, Patricia.

2013. Hacia una etnografía encarnada: La corporalidad del etnógrafo/a como dato en la investigación. En *X RAM- Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba, Argentina. www.academia.edu (16 de Julio de 2021).

ASCHIERI, Patricia.

2017. Oscilaciones intersticiales en el proceso de investigación. Reflexiones metodológicas en torno al estudio del/ con/ desde el movimiento. En *IV Jornadas de Performance-Investigación: Trans-citando fronteras del arte y las ciencias* (compilado por Silvia Citro, et al. Investigaciones en Artes escénicas y Performativas. La Plata-Buenos Aires, Argentina.

BUGALLO, Lucila y VILCA, Mario.

2016. Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. Editorial de la Universidad nacional de Jujuy EDIUJU; Instituto Francés de Estudios Andinos. Jujuy, Argentina.

CALVIMONTES, Vanessa.

2021. Entender la vida, con el cuerpo endiablado. En www.todosnube.com (18 de Septiembre de 2021).

CITRO, Silvia.

2018. Desplazamientos y transmutaciones en el Chaco argentino: entre la antropología, el arte y el ritual. En *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos* (compilado por M. Giordano): 21-49. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.

CRUZ, Pablo.

2016. Pensando en Supay o desde el Diablo. Saqra, paisaje y memoria en el espacio surandino. En *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (compilado por Lucila Bugallo y Mario Vilca): 172-200. Editorial de la Universidad nacional de Jujuy EDIUJU; Instituto Francés de Estudios Andinos. Jujuy, Argentina.

CRUZ SANTANA, José de Jesús.

2017. El concepto de experiencia en Victor W. Turner, E. P. Thompson y Anthony Giddens: Un diálogo social, historia y sociología. En *Sociología histórica* 7: 345-375. www.academia.edu (16 de Julio de 2021).

ESQUIVEL VIVEROS, Martín.

2018. Diablos Humahuaqueños. Danza y Teatralización de los disfrazados de las comparsas del Carnaval de Humahuaca, Provincia de Jujuy. En *La Fiesta. Estudios sobre Fiesta, Nación y Cultura en América y Europa* (compilado por Nicolás Herrera y Marcos González Pérez): 178-193. Universidad Nacional de La Plata UNLP; Intercultura Colombia. www.interculturacolombia.com

ESQUIVEL VIVEROS, Martín y NAVARRO, Verónica.

2020. Encarnar la Fiesta: Experiencias e investigación performática en el carnaval de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En *Investiga+* N° 3, 133-146. Universidad Provincial de Córdoba, UNC. Córdoba, Argentina.

MENELLI, Yanina.

2010. ¿Con el diablo en el cuerpo? Huellas étnicas y marcas de género del carnaval de cuadrillas humahuaqueño. En *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (coordinado por Silvia Citro): 257-275. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.

PUGLISI, Rodolfo.

2014. Algunas consideraciones metodológicas y epistemológicas sobre el rol de la corporalidad en la producción del saber etnográfico y el estatuto atribuido a los sentidos corporales. En *Antipoda. Revista Antropológica y Arqueológica*, N°19: 95-119. Bogotá. www.academia.edu (16 de Julio de 2021).

PUGLISI, Rodolfo.

2019. Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. En *Revista Latinoamericana de Metodología de la investigación social*, N°17: 20-35. Argentina. www.academia.edu (16 de Julio de 2021).

SANTILLÁN GÜEMES, Ricardo.

2007. Imaginario del Diablo. Ediciones del sol. Buenos Aires, Argentina.

VARGAS CETINA, Gabriela y AYORA DÍAZ, Steffan Igor.

2015. La investigación performativa en el trabajo de campo. En *Diario de Campo. Tercera época*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: 50-54. México. www.academia.edu (16 de Julio de 2021).

APROPIACIONES DE NARRATIVAS DOMINANTES COMO PARTE DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA EN LA CIUDAD PALPALÁ DE LA PROVINCIA DE JUJUY EN ARGENTINA

Ariel Carlos René Benavidez¹

Resumen

En la ciudad de Palpalá, Argentina, pervive un tipo de memoria social y colectiva que fue elaborada y difundida por una empresa estatal, administrada por el Ejército Argentino: la fábrica siderúrgica Altos Hornos Zapla. Fue privatizada en la década de 1990, dejando a miles de trabajadores y a sus familias en el desamparo económico. Investigamos la continuidad de esa memoria mediante el contrapunto entre algunos de sus soportes materiales, compuestos por documentación impresa y la interpretación que hacen sus poseedores: ex trabajadores y sus familiares. El resultado indica que estas personas conservan narrativas que ponen en contraste un presente caótico y conflictivo contra un pasado armonioso. Por otra parte, las observaciones realizadas en el principal ritual conmemorativo de la empresa estatal nos muestran la rememoración mediante imágenes de cine, las que activan afectividades albergadas en los ex miembros de la institución. En ambos casos se evidencian silencios y vacíos que soslayan las relaciones de poder instauradas por el Ejército Argentino, esto para ejercer el control gubernamental y productivo de la población utilizada para la producción.

Palabras clave: memoria; Altos Hornos Zapla; Palpalá; Poder; narrativa.

Introducción

El caso que presentamos tiene lugar en la provincia de Jujuy, en el extremo norte de Argentina. Se refiere a la apropiación y resignificación de la memoria colectiva en la ciudad de Palpalá. Un distrito urbano que tuvo su génesis con la creación de un complejo industrial siderúrgico por parte del Estado en 1945. Este centro cuyo nombre formal fue Altos Hornos Zapla (AHZ) logró concentrar en su auge a poco menos de 10.000 trabajadores y a sus familias, hasta su privatización en la década de 1990.

La ubicación geográfica de la ciudad de Palpalá, en el valle húmedo homónimo, tiene la cualidad histórica de haber sido un espacio de frontera, cultural y política, entre los Andes y el Chaco, desde la época de predominio de los pueblos originarios; característica que perduró durante la colonia española. En el periodo nacional republicano se resignificaría hacia un nuevo tipo de frontera: lo moderno representado por los emprendimientos capitalistas

1 Licenciado en Antropología. Docente investigador de la Cátedra de Teoría e Investigación en Antropología Social de la Licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Correo: ariel.carlos.benavidez@gmail.com

en las tierras bajas chaqueñas, en contra de lo tradicional simbolizado por las formas de vida campesina de las tierras altas andinas. Lo último es una característica que se desprende de las narrativas construidas por las franjas sociales dirigentes de la sociedad palpaña, con una retórica y una estética heroica acerca de cómo fue fundada esa población.

En la historia argentina del siglo XX se produjeron diversos procesos de construcción y resignificación de las memorias colectivas. Una parte de ellas fueron memorias ancladas en tradiciones inventadas, las que fueron producidas en el marco de proyectos políticos de modernización cultural de las sociedades locales. Esto implica desandar la noción de memoria, dado que es una categoría que encierra gran complejidad y, por lo tanto, desprende otras subcategorías, tales como los tipos de memoria, sus modalidades y los agentes que la producen, así como actores que la reproducen; los usos que se hace de ella, las relaciones de poder que la atraviesan y las tensiones.

Por nuestra parte, uno de los temas que nos interesa consiste en las apropiaciones que realizan determinados agentes, individuales y colectivos, sobre narrativas del pasado moderno producidas desde lugares de poder, hoy ya desarticulados. Nos interesa comprender cómo la memoria, cuando proviene de las estructuras de poder, puede convertirse en una especie de fetichismo, en el sentido que propone Taussig (1995), quien a su vez lo recupera de Marx; que difumina la conciencia sobre las relaciones de poder.

El caso propuesto tiene por principio la aglomeración culturalmente diversa de población que el complejo industrial AHZ produjo alrededor de sus instalaciones fabriles, y que a la postre se convertiría en la ciudad de Palpalá. Este centro fabril pertenecía a la Dirección General de Fabricaciones Militares (DGFm) y era administrado por el Ejército Argentino. Toda su plana directiva estaba compuesta por oficiales de rango alto o medio alto (generales, teniente coronel, coroneles y capitanes), por lo tanto, las construcciones culturales en Palpalá fueron atravesadas por una constante intervención militar, que además de supervisar el desempeño laboral, también reglaba las prácticas cotidianas de la población en las esferas públicas y privadas.

Nuestro ejercicio consiste en analizar la resignificación y apropiación en el uso de las producciones impresas y audiovisuales que antiguamente lanzaba la empresa estatal AHZ. Estas apropiaciones, hechas por diversos ex trabajadores y otros relatores, habrían tenido como finalidad consolidar y comunicar al resto de la sociedad local una memoria colectiva elaborada desde las relaciones de poder. A continuación desarrollaremos un paneo de las líneas de estudio de la memoria social y colectiva, seguidas por una síntesis metodológica y la exposición de los resultados, para luego finalizar con algunas conclusiones.

Los estudios de la memoria en Latinoamérica

Partimos del principio de que la memoria colectiva es una construcción cultural impulsada por agentes, que buscan trascender el círculo de la reproducción, hacia nuevas construcciones de relatos históricos que resignifiquen y den sentido al tiempo presente. Por

ello, se entiende que es una construcción desde el presente acerca del pasado, la historia, los acontecimientos y también las emociones y afectividades (Halbwachs, 1990; Manero Brito, Soto Martínez, 2005; Cervio, 2010).

La construcción y resignificación de la memoria colectiva representa un elemento fundamental en aquellos procesos de empoderamiento y resistencia social y cultural contra la dominación y hegemonización por parte de sectores sociales y económicos que concentran altos grado de poder. Es decir que la memoria colectiva es susceptible de los más variados usos políticos ideológicos en el marco de las tensiones y luchas entre sectores sociales opresores y oprimidos (De Amézola, 2011; Zapata Silva, 2007).

Estas problemáticas son hasta el presente objeto de una larga y amplia tradición de estudios en las Ciencias Sociales. En Latinoamérica estuvieron orientadas a comprender y reconstruir la memoria de los pueblos originarios (Figueroa Serrano, 2015); y también de otros grupos dominados y oprimidos, tales como los afrodescendientes (Millán, 2011; Palacios Córdoba, Hurtado Martínez, Benítez Martínez, 2010), los campesinos (García Becerra y Ojeda, 2018; Soto, 2019) y los trabajadores de las zonas urbanas; y, más recientemente, los trabajos sobre memoria feminista y de género (Cruz Contreras, 2018; Faure Bascur, 2018; Hiner, 2015; Maceira Ochoa, 2015). Otra tendencia estuvo orientada al rescate de la memoria en la violación sistemática de los Derechos Humanos y el Terrorismo de Estado durante las últimas dictaduras cívico-militares (Kriger y Guglielmo, 2017; Ríos, 2017).

La investigación en Palpalá: sujetos, objetos, relatos e imágenes

Desde el año 2010, hicimos una serie de recopilaciones de los materiales impresos y audiovisuales que estaban en posesión de personas que fueron ex trabajadores de AHZ, o con sus familiares directos que los sobrevivieron. Elegimos a cinco de ellas, de una nómina de 27 personas con las que trabajamos en el curso de las investigaciones. A las personas seleccionadas les pedimos que nos expliquen las imágenes que observaban y qué valoración tenían para ellas. Cabe aclarar que esos materiales consisten en revistas, boletines, folletos, catálogos fotográficos que editaba la empresa AHZ, como parte de su política comunicativa para con el público en general y para con sus propios trabajadores. Nuestros interlocutores tenían los documentos albergados en cajas y envueltos en bolsas plásticas que las preservaban del deterioro ambiental, es decir que mostraban un especial cuidado en procura de la conservación a largo plazo.

Otro camino de búsqueda de información fue la asistencia a una serie de actos públicos conmemorativos de la fundación de la empresa AHZ. En el protocolo de estos eventos, los participantes hacían una serie de alocuciones recordatorias, para luego finalizar con la exhibición de películas documentales sobre este sitio industrial y la vida cotidiana que allí se desenvolvía. Estos actos se realizan anualmente el 11 de octubre, día que en la ciudad de Palpalá se denomina “día del arrabio”, en alusión a la primera colada de mineral de hierro fundido².

2 En lenguaje siderúrgico el hierro fundido en estado líquido se le llama “arrabio”.

Nuestro supuesto de partida fue que la producción escrita, figurativa y de imaginaria de AHZ surgía desde un lugar de ejercicio de poder local, con el cual la empresa apuntaba a construir una relación de pertenencia. Esta metodología comunicativa se extendió por un período de 50 años. Tras la desaparición de la empresa estatal, esa panoplia de materiales fue resignificada como un soporte de memoria colectiva por parte de los habitantes de Palpalá, en el contexto traumático de resistir el impacto del deterioro económico social causado por la privatización y la carestía de vida consiguiente.

El análisis efectuado consistió en la identificación de los tópicos discursivos y la interpretación que hacían los entrevistados de los materiales conservados en sus hogares. En particular, las expresiones de afectividad, pertenencia, los énfasis y también los vacíos y silencios en cada tema; es decir distinguir aquello de lo que más se habla de lo que no se habla.

Los instrumentos comunicacionales de antaño de la otrora Empresa Estatal

En el registro de los materiales de comunicación social que circularon en Palpalá, durante el periodo de 1945 hasta 1991, hallamos dos tipos de producciones impresas:

- a. Revistas editadas por la empresa AHZ.
- b. Documentación técnica fabril: manuales de maquinarias, planos de infraestructura productiva, esquemas con redes conceptuales de los circuitos de trabajo de cada sección de la empresa.

A continuación, los describiremos a detalle:

A.- Desde el área de relaciones públicas de la empresa AHZ se lanzaba la *Revista del arrabio*, con destino a toda la población de Palpalá. En ella se combinaban diversas secciones redactadas con un lenguaje periodístico. La textualidad informativa se valía de recursos semánticos impersonales, alternándose con la conjugación en primera persona del plural. Es así que sus temas estaban clasificados en entrevistas a directivos de la empresa, trabajadores, profesionales; secciones literarias, compuestas por cuentos y poesías; compilados fotográficos de eventos de esparcimiento social, estadísticas productivas, de servicios sociales y sanitarios; columnas de opinión sobre prácticas de seguridad laboral; noticias deportivas de los torneos o competencias organizadas por el área social de AHZ; humor escrito gráfico; y por último efemérides que recordaban fechas patrias del calendario nacional. Queda en evidencia que el público lector de esta revista era diverso y por lo tanto el estilo de lenguaje era llano y no requería de muchos conocimientos previos.

B.- La documentación técnica estaba asociada a sus poseedores de acuerdo a dos circunstancias diferenciadas: 1) Era material que formaba parte de su preparación técnica para el trabajo, y por lo tanto era usado como bibliografía de estudio. Los trabajadores

estudiaban la documentación, tanto para las operaciones en la fábrica como para rendir los exámenes de ascenso jerárquico. 2) Se trataba de documentación rescatada por los propios ex trabajadores entre los años 1991 y 1992, cuando se produjo la privatización de la empresa; cuya intencionalidad era preservar los materiales ante la política de destrucción de archivos por parte del comprador privado del establecimiento; se trata de una política atestiguada por los ex trabajadores. Tales documentos consistían en folletos técnicos referidos al funcionamiento productivo de la empresa, manuales de operaciones de maquinarias; planos de las líneas de producción del acero; de las infraestructuras edilicias, eléctricas, hidráulicas y de aprovisionamiento de combustibles. Eran materiales destinados a un público profesional y técnico. En el caso de los folletos, los destinatarios eran otros actores de la industria y el mercado: clientes, proveedores, inversionistas. Por ello, focalizamos la técnica de interpretación de los contenidos en la *Revista del arrabio*.

La publicación tenía en todas sus áreas temáticas como común denominador a la empresa AHZ. Se hacía de ella una valoración en términos morales y éticos con expresiones textuales que la situaban como un sujeto histórico. Por ejemplo, en la sección literaria hallamos poesías escritas por maestras de las escuelas de Palpalá, quienes presentaban a la institución fabril como entidad civilizatoria, asociándola a elementos como el progreso, la modernidad, el dominio de la naturaleza y el desarrollo:

ALTOS HORNOS ZAPLA

Allá

Donde los hombres son fuertes montañas que hacen al paisaje.

Allá

Donde la tierra necesita de la entereza de sus hijos.

Allá

Donde la fragua de los sueños se hace realidad, te elevas surges desde las entrañas de la Patria.

Altos Hornos Zapla

El resonar de tu marcha
va marcando el destino de ser libres.

Altos Hornos Zapla

Palpitas desde el rojo arrabio
hasta el quieto y silenciado acero.

Altos Hornos Zapla

Protectora columna vertebral de mi Argentina, coraje y valentía,
desde el hierro que encierra la piedra hasta el coloso poder que significas.

Altos Hornos Zapla,

cobijada bajo la celeste y blanca insignia, mi homenaje a los soldados de la paz que consolidan y afianzan nuestro Suelo.

Altos Hornos Zapla allá

en el límite de esta Argentina besada por el soplido divino del Señor.

Matilde ZIMERMAN
Revista el arrabio (1979: 15).

Otro ejemplo serían las transcripciones de discursos públicos emitidos en actos patrióticos por parte de los directivos militares. En ellos se acentuaba la figura de la empresa AHZ como formadora y educadora de personas a través del trabajo, la organización y la disciplina. Además, se enaltecía cualidades personales en figuras históricas (todas militares) como el sacrificio, el esfuerzo permanente y el desinterés individual:

Homenaje al General SAVIO

Tengamos todos presentes que los grandes hechos así como la grandeza de los pueblos, no fueron nunca consecuencia de los milagros; fueron siempre obras de perseverancia, de moral, de seriedad, de estudio, de trabajo y también de sacrificios.

...en el gran crisol de la Patria se fundieron y amalgamaron hombres buenos y fuertes, provenientes de todos los confines de la tierra, para grandeza de la Argentina, para bien de América y para la paz del mundo

Revista del arrabio (1978: 11).

Una de las traslaciones de estos valores en prácticas concretas, se expresaba en dos secciones muy diferenciadas: por una parte, la que mostraba los avances de diversos servicios, resaltando que el crecimiento de los números eran resultado de la puesta en práctica de esos parámetros morales. Citamos como ejemplo los informes de la granja de la empresa, cuyo rol era abastecer de víveres a los servicios asistenciales al personal de la empresa:

Así, a grandes rasgos, el panorama actual de la Granja. Aún queda mucho camino por recorrer, pero como bien dice el título de esta nota: con “voluntad e ingenio...” para sortear los inconvenientes, se dará aquello de “...en función de servicio” que es, en definitiva, la básica finalidad de los Servicios.

Revista del arrabio (1979: 40).

Por la otra parte, estaba la sección deportiva que comunicaba los resultados de los torneos que la empresa organizaba a través de su Asociación Cultural y Deportiva AHZ (ACyD AHZ).

ZAPLA FOMENTA EL DEPORTE

Desde 1971 viene cumpliéndose —años tras año, y con renovado optimismo— las “OLIMPIADAS DEL ARRABIO” en las que participan todos los sectores del Establecimiento AHZ,

compitiendo con sano espíritu y estrechando lazos de amistad y camaradería que son, en esencia, la filosofía en que se basan estos torneos.

Revista del arrabio (1978: 22).

Como se puede constatar en estos ejemplos, independientemente del tópico tratado en cada segmento de las publicaciones, la poética textual exaltaba al sujeto vivo: AHZ.



Imagen 1: Portada de la *Revista del arrabio* (edición anual) de 1979.

Fuente: Asociación Cultural y Deportiva: Altos Hornos Zapla (AHZ).

Los herederos de las memorias del poder

Las personas seleccionadas para contrastar³ los contenidos de las revistas con sus interpretaciones, revisten cada una de características particulares. Así los caracterizamos de la siguiente manera:

- Don Romero fue 25 años trabajador de jerarquía media en AHZ, especializado en el área de proyectos. Dejó su labor en 1992 con la privatización y de forma inmediata participó en la creación y gestión de una empresa de transporte público, junto con otros compañeros despedidos. Mediante la inversión de sus indemnizaciones laborales, lograron fundar y capitalizar la empresa y la misma continúa hasta el presente operando.
- Don Fabricio trabajó en AHZ durante 27 años y, al igual que Don Romero, cesó sus labores con la privatización. Era jefe de programación y control de la producción, es decir que estuvo íntimamente ligado a todos los detalles productivos de la fábrica. Posteriormente, organizó un grupo de compañeros para que accionaran legalmente en defensa de sus derechos por indemnizaciones adeudadas. De ello derivó la confor-

3 Los nombres de los mismos se preservan en el anonimato, por lo que se utilizan pseudónimos para garantizar su privacidad. Esta es una política institucional de los proyectos de investigación acreditados por la cátedra a la que pertenecemos, dado que se considera de rigor ético preservar la privacidad de los interlocutores del trabajo de campo, salvo que ellos mismos demanden que sus nombres reales sean publicados.

mación de una asociación civil sin fines de lucro que buscaba agremiar a todos los ex trabajadores despedidos en la privatización.

- Tres parientes de ex trabajadores: una mujer de 45 años de edad, hija de una enfermera del personal de salud de la empresa, la llamaremos “Abril”; luego también hablamos con “Román”, de 55 años, hijo de un técnico de rango medio de AHZ. Por último, tenemos a “Reina”, actualmente con 70 años, es hija de un antiguo oficial militar que cumplía labores de asistente de los directivos de la empresa en la década de 1950.

- Abril en la actualidad se dedica a la docencia en escuelas públicas. Es una docente itinerante que a diario debe viajar a ciudades vecinas, en donde cumple sus labores educativas. Convive con su madre y tiene dos hijos adolescentes.

- Román se dedica a la docencia en el ámbito universitario, además es escritor de libros sobre la temática de la lucha por la justicia contra las violaciones de los Derechos Humanos cometidos por la dictadura cívico militar de 1976.

- Reina es una mujer jubilada que antiguamente trabajó como empleada del Estado Municipal de Palpalá. Vivió la totalidad de su vida en esa ciudad. Tiene la particularidad de haber sido “Reina de la primavera” a los 17 años, como parte de los festejos juveniles que se realizaban en dicha localidad.

En sus respuestas, nos planteaban que la existencia de AHZ representaba una forma de vida armónica, sin conflicto, sin “anormalidades”, con prácticas y conductas tanto individuales como grupales “honestas” y transparentes, lo cual contrastaba con las problemáticas actuales, tales como la delincuencia, la corrupción política, las tensiones y los conflictos populares y también la diversidad de identidades de género.

en todos los hogares, los padres eran estrictos con su hijo y de ahí era que Palpalá era una de las ciudades con mayor índice de estudiantes a nivel primario, secundario y universitario porque la doctrina venía ya desde Zapla (...) esa disciplina los padres lo han puesto en práctica en la casa y bueno había respeto en esa época no había drogadicción, ni el alcoholismo, ni el choreo ni nada de esas cosas. Palpalá era una de las ciudades más seguras de Jujuy hasta diríamos acá que en varias oportunidades, comento esto porque era joven, han intentado poner alguno (repite) un par de cabaret y sin embargo los milicos lo hacían cerrar y ponerse prácticamente a la orden de ellos. (Don Romero, 2011).

Todos añoramos aquella época, éramos muy libres muy tranquilo no había nada de peligro de nada, aaah andábamos por todos lados disfrutábamos mucho, todos los chicos no había ningún problema no había nada de temer, los padres nunca estaban asustados como es ahora sabíamos que estábamos en tal parte (...)

Era todo sano no había maldad no había falta de respeto, torpeza no había nada de eso, no sé, todo era más tranquilo, no había, yo no conocía chicos mal intencionados que hagan cosas, buscando qué daño hacer, no había esas cosas, era divertirnos, ver qué hacíamos ir a jugar donde ir a hacer algo... no era nada malo sano. (Reina, 2011).

los más jóvenes tienen más ductilidad para adaptarse. Yo creo que los que mayor sufrieron fueron los que tenían más de 40 (años) para arriba. Pero el que tenía menos de 30 rápidamente

tomó nota de eso, y pudo adaptarse de alguna manera, ¿viste? (...). Entonces los mayores de 40 años fueron los que más sufrieron. Los que tenía menos de 30 años fueron los que sobrevivieron a esa y aquí pudieron hacer cualquier cosa. (Román, 2014).

siempre preocupados... o sea recordando, ellos los llaman los buenos momentos, los tiempos de gloria decían ellos, los viejos a los hombres, lo veía incierto sin saber qué hacer... muchos se fueron otros quedaron este... mmmm... sin rumbo, siempre preocupado, se lamentaban que no era el Palpalá de antes... que lo veían como un pueblo fantasma, decían ellos.... que no podían creer cómo había quedado todo... y veían que les costaba adaptarse a la nueva vida, muchos no sabían cómo (...). Yo tengo a mi papá que también fue empleado de la fábrica, y a él siempre lo veía que.... lo considera a Palpalá como algo ya inservible, a mi misma me dice “¿qué vas a hacer ahí? ¿Qué vas a hacer en Palpalá? Te tenés que ir a vivir a otro lado”. (Abril, 2013).

hoy tenemos la desgracia de ser los primeros en el país, donde está... la prostitución. No sería nada decir prostitución, sino prostitución infantil. Mirá lo que estoy diciendo (...) ¿Cuál es el futuro de la gente joven? ¿No tenemos futuro! Los palpaleños no tenemos futuro. ¿Y los chicos? ¿Qué actitud toman? ¿Para dónde van? Y... como tiene el campo libre: la droga. (...) Se ha condenado a la muerte a un pueblo de 40.000, 50.000 habitantes como es Palpalá. (Don Fabricio, 2010).

En síntesis, la práctica de exponer a la lectura y al recorrido visual de los documentos, hacía que de forma inmediata desplegaran una serie de relatos. Y que, con independencia de sus vivencias más íntimas y particulares, elaboraran narrativas reivindicatorias de un entramado social, cultural y político, fundado y construido por parte de uno de los agentes del Estado más poderosos, y de mayor violencia histórica: el Ejército Nacional. Esta última es una cuestión que ninguno de los entrevistados trajo a colación, ni antes ni después de las entrevistas. Por el contrario, las historias de genocidios y sometimiento que —desde otras memorias— se recuerda acerca del Ejército argentino, para el caso palpaleño, son constitutivas de silencios y vacíos en sus narrativas.

Renovando rituales funerarios del Leviatán mediante las imágenes fílmicas

Como mencionamos, en el trabajo de campo dedicamos a observar un momento particular del año calendario, cuando el 11 de octubre se congregan las personas que tuvieron una relación con AHZ. Otrora fue un conjunto de celebraciones conmemorativas de la fundación de la empresa estatal y que, una vez ocurrida la desaparición de aquella, se transformó en la conmemoración de su “muerte”.

Aquí nos topamos con la variante más palpable de la percepción acerca de una memoria heredada, misma que fue reconvertida. Una memoria construida desde uno de los gigantes del Estado, entregada a sus dependientes para que fuera recordada por su omnipresencia en la vida de las personas de Palpalá, en clave de benefactor. Pero una vez “muerto el gigante”, la memoria se invirtió para transformarse en un lamento de su omnipresencia perdida.

Este evento tiene su espacio anual en la plaza Altos Hornos Zapla, lugar que destaca por un monumento hecho de bronce con las imágenes de obreros manipulando una cuba de fundición gigante. Las personas presentes recitan poemas dedicados a la empresa AHZ, a sus fundadores y, luego en la parte final, se proyecta una película de 20 minutos que muestra varias escenas: la vida cotidiana, el esparcimiento y la diversión organizada por la institución siderúrgica. Durante esta instancia, varios de los asistentes dejan correr sus lágrimas, o hacen comentarios cada vez que identifican a algunas personas en las imágenes proyectadas.

Una de esas personas nos hizo el siguiente comentario con un tono de voz muy enfático y con lágrimas en los ojos: “¡Zapla no desapareció! ¡Todo esto es Zapla! ¡Palpalá es Zapla! ¡Vea a su alrededor y entenderá que todo lo que aquí existe es por Zapla!”. El recordar a AHZ se traducía en la negación enfática de lo concreto: ya no existe.

Conclusiones

Resulta interesante hallar que lo que antes era una construcción discursiva, elaborada desde el lugar de enunciación de poder, en este caso la plana mayor militar que administraba la empresa siderúrgica, en el presente es reproducida con un fuerte ingrediente afectivo por aquellos que ya no dependen materialmente de ese establecimiento.

En estas interpretaciones, las comparaciones que los entrevistados hicieron, juegan en forma de polos en tensión: armonía vs. conflicto, normalidad vs. anormalidad, autoridad vs. libertad, esfuerzo vs. vagancia, disciplina vs. desorden, progreso vs. atraso. Sin embargo, esa polarización operativa entra en juego conforme a la memoria heredada es resignificada, esto desde un presente vaciado de significantes de poder. A este respecto, no hay ni una sola mención a la presencia del Estado en sus otras variantes: el municipio local y el gobierno provincial. Es decir, las improntas del poder no están cosificadas o fetichizadas, como en épocas pasadas a través de un gigante estatal, cuestión que demanda una nueva pregunta: ¿dónde se esconde el poder en la vida contemporánea de Palpalá y su sociedad?

Para finalizar, en nuestro trabajo de campo, destacamos la existencia de habitantes de Palpalá quienes han avanzado hacia un trabajo más sistemático de rescate de la memoria colectiva de AHZ. Se trata de personas sin ninguna vinculación al campo académico y que encabezan esa tarea por diversas motivaciones. Es lo que consideramos “agentes de la memoria”, porque actúan de forma deliberada con la pretención de recuperar, construir y hacer a esas narrativas públicas, buscando que sean apropiadas por el resto de la sociedad y por las generaciones más jóvenes. En nuestras posteriores investigaciones pondremos atención en estos agentes.

Bibliografía

- Asociación Cultural y Deportiva Altos Hornos Zapla (AHZ).
 1978. *Revista del Arrabio 1978*. Imprentas de AHZ - Relaciones Industriales. Palpalá, Argentina.
 1979. *Revista del Arrabio 1979*. Imprentas de AHZ - Relaciones Industriales. Palpalá, Argentina.

CERVIO, Ana Lucía.

2010. Recuerdos, silencios y olvidos sobre “lo colectivo que supimos conseguir”. Memoria(s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad [en línea]*: Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273220628008> (consultado el 24 de marzo de 2016).

CRUZ CONTRERAS, María Angélica.

2018. Memorias de las militancias femeninas antes del Golpe de Estado (Valparaíso), en *Revista Estudios Feministas*, 26(3): 1-18. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38157726015> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

DE AMÉZOLA, Gonzalo.

2011. Enero-diciembre. La última dictadura militar en la escuela Argentina: entre la historia reciente y la memoria colectiva, en *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales [en línea]*: Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65221619003> (consultado el 24 de marzo de 2016).

FAURE BASCUR, Eyleen.

2018. Memoria y género: Apuntes para la composición de nuevas tramas de recuerdo, en *Athe-nea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 18(3): 1930. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53759040024> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

FIGUEROA SERRANO, David.

2015. Memoria social y territorio en la conflictividad por tierras en una comunidad indígena. Un acercamiento desde la tradición oral politizada, en *Tabula Rasa*, (22): 189-207. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39640443010> (consultado el 14 de Noviembre de 2021).

GARCÍA BECERRA, Andrea y Diana OJEDA.

2018. “Conjurar el olvido: campesinos y política en las llanuras del Caribe colombiano en los años 70”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 31: 137-141. <https://doi.org/10.7440/antipoda31.2018.07>

HALBWACHS, Maurice.

1990. Espacio y memoria colectiva. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, III (9). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31630902> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

HINER, Hillary.

2015. “Fue bonita la solidaridad entre mujeres”: género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura”, en *Revista Estudios Feministas*, 23(3): 867-892. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38142136012> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

KRIGER, Miriam Elizabeth y Luciana Cecilia GUGLIELMO.

2017. Memorias sociales y familiares de la dictadura cívico-militar: narrativas biográficas de integrantes de la asociación Abuelas de Plaza de Mayo, en *Revista Colombiana de Sociología*, 40 (Suplemento 1): 45-63. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551562456003> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

MACEIRA OCHOA, Luz.

2015. Dinámicas de comunidades mnemónicas: grupos de mujeres memoriosas en acción, en *Alteridades*, 25(49): 25-38. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74743763003> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

MANERO BRITO, Roberto y Maricela Adriana SOTO MARTÍNEZ.

2005. Memoria colectiva y procesos sociales. Enseñanza e Investigación en Psicología, 10(1): 171-189. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29210112> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

MILLÁN, Delma Constanza.

2011. Prácticas de memoria afrodescendiente en la reocupación del tiempo y el espacio afectado por el sufrimiento, en *Trabajo Social N.º 13*, enero-diciembre.

PALACIOS CÓRDOBA, Elba Mercedes; Omaira HURTADO MARTÍNEZ y Mélida BENÍTEZ MARTÍNEZ.

2010. Aprender de la memoria cultural afrocolombiana, en *Sociedad y economía*, (18): 37-57. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99618003002> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

RIOS, Sandra Milena.

2017. La memoria social: una herramienta de la justicia transicional en Chile y Corea del Sur, en *Rev. Colomb. Soc.*, 40 (Suplemento 1): 129-147.

SOTO, Oscar.

2019. Re-existencias y lucha política en América Latina: un registro de las temporalidades campesino/indígena desde el Sur Global, en *Ciencia Política*, 14(28): 103-127. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/79080> (consultado el 14 de noviembre de 2021).

TAUSSIG, Michael.

1995. Un gigante en convulsiones: el mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente. Gedisa, Barcelona, España.

ZAPATA SILVA, Claudia.

2007. Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los Aymaras de Chile, en *Chungara, Revista de Antropología Chilena [en línea]*, 39 (diciembre). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32639202> (consultado el 24 de marzo de 2016).

Entrevistas

Don Romero. Residente en la ciudad de Palpalá, provincia de Jujuy, República Argentina. Entrevistado en abril de 2011.

Don Fabricio. Residente en la ciudad de Palpalá, provincia de Jujuy, República Argentina. Entrevistado en agosto de 2010.

Abril. Residente en la ciudad de Palpalá, provincia de Jujuy, República Argentina. Entrevistada en julio de 2013.

Román. Residente en la ciudad de San Salvador de Jujuy, provincia de Jujuy, República Argentina. Entrevistado en marzo de 2014.

Reina. Residente en la ciudad de Palpalá, provincia de Jujuy, República Argentina. Entrevistada en septiembre de 2011.

MESA 5

ESTUDIO Y ENSEÑANZA DE LAS LENGUAS ORIGINARIAS: ESTADO Y PERSPECTIVAS



QHICHWA SIMIQA INTERNETPI KUNAN KACHKAN (EL QUECHUA AHORA TAMBIÉN ESTÁ EN INTERNET): ACTIVISMO DIGITAL DEL QUECHUA DURANTE LA PANDEMIA COVID-19 EN BOLIVIA

Noelia Nicaela León Coico¹

Resumen

Frente al mundo globalizado que habitamos y la expansión del internet, pareciera que ahora las personas se comunican más, pero hablan menos lenguas. Las sociedades, al igual que las lenguas, van cambiando con el transcurso del tiempo y sus ámbitos de uso también, y ahora estas son utilizadas en escenarios virtuales desterritorializados como el internet, y esto debido a que las últimas generaciones están en contacto frecuente con la tecnología. Es en este contexto que surge el ciberactivismo o activismo digital de lenguas indígenas donde se promueve el uso del quechua mediante redes sociales como Facebook, Twitter, Tik Tok, Youtube, etc.

El presente trabajo de investigación es de tipo descriptivo y se enmarca dentro del fenómeno del activismo digital del quechua que se ha extendido en el territorio boliviano durante los últimos dos años. Describe las características, motivaciones y limitaciones de cinco iniciativas de activismo digital del quechua en internet que surgieron durante la pandemia del COVID-19. Los resultados muestran que las motivaciones se encuentran guiadas por intereses variados, pero que coinciden en el fin de promover la lengua y la cultura quechua. Varias de estas iniciativas se enfrentan a una serie de limitaciones de carácter lingüístico, técnico y sociocultural. Así mismo reflexiona en torno al papel de estas iniciativas dentro de la sociedad y su futuro.

Palabras Clave: quechua; activismo digital; internet; comunicación.

Introducción

En la actualidad se habla mucho acerca de la diversidad, el multiculturalismo y el multilingüismo, y se los asocia a la vida urbana donde coexisten diferentes grupos étnicos y sociales que, debido a la migración se enfrentan a una misma realidad, pero siguen modelos culturales diferentes de vida.

El desplazamiento de las personas, si bien constituye un intercambio cultural, también da lugar a diversos fenómenos lingüísticos como el bilingüismo o la diglosia. De igual manera, podría generar la desaparición o pérdida de idiomas. No es una coincidencia, por ejemplo, encontrarnos con casos en los que un niño o joven no puede comunicarse en forma

1 Licenciada en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas. Universidad Mayor de San Simón.
Correo: nicaela.leon.c@gmail.com

óptima con sus abuelos quechua hablantes porque no entiende el quechua o porque simplemente “entiende, pero no habla”.

A pesar de que Bolivia ha sido uno de los países pioneros en Latinoamérica en reconocer constitucionalmente a las lenguas indígenas, pertenecientes a los pueblos originarios del territorio nacional, así como en aprobar una Ley de Derechos y Políticas lingüísticas el año 2012, aún existe una diferencia abismal entre la importancia y el uso de las lenguas, pues aún pareciera que “el español sigue siendo la lengua más oficial de las lenguas oficiales” (Cancino, 2015: 30).

Es necesario reflexionar que más allá de las lenguas, hay seres humanos, y que entonces, cuando se habla de derechos lingüísticos, necesariamente también se debe hablar de derechos relacionados con el acceso a la salud, educación, información, etc. Sin ir más lejos, se tiene el caso de la pandemia COVID-19 durante el 2020, cuando la Defensoría del Pueblo y el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS) denunciaron públicamente el abandono del Estado hacia los pueblos indígenas durante esta crisis sanitaria. En el año 2020 no había aún una cura o tratamiento para el COVID-19 y la única manera de prevenir los contagios en ese entonces era mantener informada a la población. Esta crisis sanitaria también trajo consigo una crisis de comunicación que produjo desentendimiento, incertidumbre y desconfianza acerca de la existencia de esta enfermedad.

La mayoría de los mensajes de prevención contra el COVID-19 se encontraba, y aún se encuentra, en castellano. Estos fueron diseñados sin una contextualización lingüística y cultural apropiada que pueda responder a las necesidades y a las realidades de los hablantes.

Se abocaron a traducir, y no a interpretar, ni menos a mediar culturalmente las consignas y mensajes globales, como quédate en casa, lávate las manos, guarda distancia social (no física) y aprende en casa... (...) Así, las consignas de los centros de poder mundial influenciados por las practicas sociales y de vida, sobre todo anglosajonas, pasaron acriticamente del inglés al castellano y de ahí a lenguas indígenas (López, 2020: 70).

Dentro de este contexto, ante la falta de material de información y prevención sobre el COVID-19 en quechua, surgieron iniciativas de parte de ciudadanos que crearon y difundieron videos para informar acerca de esta enfermedad en quechua. Es el caso de Cristian Choque, de la ciudad de Sucre, quien durante una entrevista para el periódico digital *El Correo* (2020) menciona que una de las razones que le motivó a crear el video fue la falta de información que vio respecto al tema en su familia, donde la mayoría es quechua hablante. Uno de sus tíos pensaba que el coronavirus era una especie de mosquito grande en forma de corona. Sucesivamente, durante esta gestión fueron surgiendo en redes sociales como Facebook, Tik Tok e Instagram iniciativas de jóvenes que promovieron la lengua y la cultura quechua.

Siguiendo esta línea, en este trabajo de investigación, el cual forma parte del programa de asesoramiento a Jóvenes Investigadores-2021, del Museo Nacional de Etnografía y Folklore

(MUSEF), se presentará una definición de activismo digital, seguida de una breve reseña del quechua en medios de comunicación y la influencia de la pandemia de COVID-19 en el activismo digital del quechua. Asimismo, se realizará una descripción de las características de cinco iniciativas de activismo digital que surgieron durante la pandemia y que hoy promueven el quechua en redes sociales, para indagar en sus motivaciones, características y limitaciones que se les presentan. Tomando en cuenta las entrevistas que se realizaron a los miembros de estos proyectos, se expondrán otras perspectivas como la de Eddie Ávila, director de Rising Voices, y la de Amos Batto, encargado del proyecto de traducción del escritorio de Linux en lenguas originarias.

Activismo digital

Al momento de definir los puntos que se deben tomar en cuenta para considerar a alguien como ciberactivista hay un conflicto, pues cada activismo es diferente y tiene sus propias características y limitaciones. Si bien existen diversas maneras de definir el concepto de activismo digital, dentro de este trabajo se tomará en cuenta la definición que aparece en el reporte “Apropiarse de las redes para fortalecer la palabra” (Genner, 2016), donde el activismo digital se refiere a:

1) El uso concertado (con objetivos más o menos bien definidos) de herramientas electrónicas, tecnologías y medios digitales o redes cibernéticas; 2) que forman parte esencial de estrategias de acción colectiva de ciudadanos y ciudadanas, organizaciones y movimientos de base amplios; 3) que están motivadas o inspiradas por una causa o proyecto social, político o cultural, o por una reacción de protesta frente a actores poderosos (como el Estado, o las corporaciones privadas); y 4) que recurren a prácticas legales dentro del marco normativo específico de sus países. (Genner, 2016: 7).

En este sentido, existe una estrecha relación entre las causas sociales y culturales que influyen en el ciberactivismo de una lengua indígena como el quechua, por lo que cada iniciativa digital tiene sus propias características individuales.

El quechua en medios de comunicación

La presencia y la expansión del quechua y otras lenguas indígenas en los distintos medios de comunicación en Bolivia no son una novedad. Algunas investigaciones realizadas dentro de nuestro contexto, relacionadas con las lenguas indígenas y su uso en diferentes medios de comunicación, son “El uso de lenguas originarias en los medios de comunicación” de Ronald Grebe Lopez (2001), donde el autor relata algunas experiencias particulares de lenguas originarias y su difusión a través de las emisoras comunitarias en la ciudad de La Paz. “De la voz al papel, la escritura quechua del periódico *CONOSUR Ñawpaqman*” de Fernando Garcés (2005), tesis que resalta la importancia del discurso oral y la búsqueda de escrituras alternativas y voces cotidianas en el periódico *CONOSUR Ñawpaqman*, periódico que continúa vigente en la actualidad, y de hecho, debido a la pandemia, ahora se encuentra disponible en la página de CENDA para su libre descarga en formato PDF. Otro ejemplo también es el “El quechua periodístico en medios radiales: emergencia de un estándar con modelo discursivo ajeno” de María Soto (2018), artículo que presenta la relación existente

entre la variedad lingüística quechua empleada en medios radiales de tipo periodístico y el concepto de estándar lingüístico.

Sin embargo, las investigaciones relacionadas con la presencia de la lengua quechua y sus usos en nuevos ámbitos como son las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) son escasos, uno de los pocos trabajos y más actualizados dentro del estudio de la lengua quechua en el ciberespacio es el artículo de Vicente Limachi, “El translenguaje digital, estrategia discursiva ecológica de jóvenes bilingües quechua-castellano en Facebook y Whatsapp” (2020), que se encuentra centrado en las interacciones digitales, en Facebook y Whatsapp, de los jóvenes escolares de las provincias de Sipe Sipe y Colomi en la ciudad de Cochabamba, donde se desarrolla un translenguaje que combina el uso del quechua y castellano. El autor concluye que el uso del quechua en Facebook y Whatsapp se encuentra restringido a círculos sociales cerrados conformados por amigos y familiares y resalta que, “la condición de lengua minorizada y estigmatizada que caracteriza a la lengua quechua en contextos diglósicos influye negativamente en su uso, función y vigencia en los escenarios digitales” (Limachi, 2020: 101).

Tomando en cuenta los trabajos mencionados anteriormente, podemos observar que los cambios que se producen en las sociedades también se dan en las lenguas y sus ámbitos de uso, y de esta manera, ahora las lenguas indígenas como el quechua son también utilizadas también en escenarios virtuales desterritorializados (Silva, 2017). El internet refleja cada vez con más claridad la distribución de las lenguas en el mundo real y que las lenguas indígenas también están ahí, incluso si vienen representadas por unas pocas páginas (Crystal, 2005).

La pandemia de COVID-19 y su influencia en el activismo digital del quechua

En Bolivia, el quechua es una lengua más de las 36 reconocidas oficialmente por el Estado y es hablada principalmente en los departamentos de Cochabamba, Oruro, Sucre, Potosí y en algunas zonas de Tarija. No obstante, cabe mencionar que la migración masiva del área rural al área urbana en la última década ha dado paso a la desconcentración de la población quechua hablante, que ahora se encuentra dispersa en los nueve departamentos del país e incluso fuera de este. De acuerdo al censo del 2001 realizado en Bolivia, en aquel entonces, habían alrededor de 2.124.040 hablantes de la lengua quechua en el territorio boliviano, no obstante, de acuerdo al último censo del 2012, existen 1.339.919 hablantes. A pesar de esta disminución notoria de hablantes, incluso así, el quechua se había mantenido como el segundo idioma más hablado en Bolivia. Este último censo a pesar de contener datos ya desactualizados es un reflejo de la alarmante disminución de hablantes y sería interesante ver resultados más actuales en caso de un nuevo censo.

Teniendo Bolivia una población significativa bilingüe (quechua-castellano) y monolingüe (quechua), lo ideal hubiera sido que, en una crisis sanitaria como fue la pandemia del COVID-19 durante la gestión 2020, el Estado se hiciera cargo de la producción y difusión de material de información de prevención de esta enfermedad en quechua, y de hecho, en el total del resto de los idiomas.

Frente a la falta de información surgen entonces iniciativas de la sociedad civil que realizan videos con el fin de informar a la población quechua hablante en su idioma materno. Como ejemplo, se menciona el caso de Cristian Choque Duran, nacido en la provincia de Mojoscoya en Sucre y que vivía en el centro de la ciudad a causa de sus estudios en la universidad. Debido a la pandemia, en marzo de 2020 este joven volvió a Mojoscoya y notó que había mucha desinformación en el pueblo. Entonces decidió realizar un video informativo sobre la enfermedad en quechua, ya que no había material informativo en esa lengua. Este video informativo fue publicado inicialmente en Facebook, donde cuenta con más de 150.000 vistas. Cristian comenta en una entrevista que, después de ese video, una radio local del pueblo se comunicó con él para la colaboración en la producción de cunas radiales en quechua que también fueron difundidas mediante audios por Whatsapp.



Figura 1. Captura de la nota del periódico *El Comercio* sobre la creación del video informativo de Cristian Choque.

Luego de la viralización del video de Cristian, empezaron a surgir iniciativas de jóvenes que producen contenido (videos, audios, imágenes, etc.) sobre la lengua y cultura quechua desde diferentes perspectivas, las cuales no deberían pasar desapercibidas, pues recordemos que, durante mucho tiempo en la historia de Bolivia, que una persona se expresara en su propio idioma originario era sujeto a discriminación.

A continuación, en los siguientes párrafos se exponen cuatro iniciativas de activismo digital del quechua que surgieron simultáneamente durante la pandemia: *Q'uri qintisitus*, *Qhichwa Nina*, *T'ikita Wara* y *Wilftu yachachiq*, señalando sus actores centrales, particularidades y limitaciones. Además, se hace mención a otras perspectivas del activismo digital como el caso de “Qhalincha imilla”, activista digital del quechua, Eddie Ávila, director de Rising Voices, y la de Amos Batto, encargado de la traducción del escritorio de Linux en lenguas originarias.

***Q'uri qintisitus*²**

Quri qintisitus es una iniciativa que nació el 2020, conformada por siete jóvenes que tienen al quechua como lengua materna o que aprendieron el quechua simultáneamente con

2 <https://www.facebook.com/Quri.Qintisitus/>

el castellano durante la infancia. Entre ellos hombres y mujeres, varios que han estudiado Lingüística, que se consideran activistas de la revitalización del quechua boliviano. Sin embargo, Noemi Condori, una de las fundadoras, menciona que:

Pese a que la página está formada por siete integrantes, no consideramos que *Quri Q'intisitus* seamos esos siete, sino la comunidad juntamente con los seguidores porque hay mucho contenido que no nace de nosotros, sino de la misma comunidad. Somos una comunidad que no está cerrada, sino abierta. (Noemi Condori, 2021).

Al preguntar acerca de los motivos que les influenciaron para crear *Quri Q'intisitus*, Noemi menciona que el hecho de ver a otras personas compartir contenido en quechua la motivó, pues ella anteriormente ya se había planteado compartir contenido en quechua, pero tenía varias inseguridades al respecto.

Creo que tal vez como quechua, al ver a otros activistas, nos planteamos hacer contenido. Personalmente yo hace mucho ya tenía esa idea, pero no me animaba porque soy muy tímida para publicar fotos. Pero con la pandemia igual surgieron tantos emprendimientos, entonces al ver eso y también frente a la necesidad de que para los quechuas haya también contenido que nos identifique en redes sociales (Noemi Condori, 2021).

Dentro del contenido que comparte *Quri Q'intisitus* se publican imágenes, que son originalmente tomadas por los propios activistas en su vida cotidiana, imparten miniclasas gratuitas de quechua. Han lanzado concursos de poesía y cuentos en quechua. En el mes de julio de 2021 lanzaron una revista digital de literatura quechua llamada *Yuyarinawanchikpaq*. Algunos de los motivos que influenciaron esta última iniciativa fueron la falta de revistas literarias que acepten o difundan textos en quechua. Porque hay muchas historias en quechua que los jóvenes conocen gracias a sus padres y abuelos y porque debería existir un lugar donde guardarlas; la escritura es una manera de conservar y compartir el conocimiento.



Figura 2. Lanzamiento de la revista digital de literatura quechua *Yuyarinawanchikpaq*.



Figura 3. Publicación rutinaria de *Quri Q'intisitus* donde se habla acerca de la predicción climática.

Traducción: “Ahora han aparecido muchas nubes, eso es bueno. Este año nuestros cultivos van a crecer bien, va a llover bien y será un buen año”.

Acerca de las dificultades que atraviesan como activistas, Condori asegura que todos los activismos se enfrentan a las críticas. Dentro de las críticas que más reciben, están las relacionadas con la escritura, la presencia o ausencia de la traducción al castellano y el rechazo de personas que todavía sostienen que el quechua no sirve para nada.

Qhichwa Nina³

Qhichwa Nina es un proyecto que nace de igual modo durante la pandemia, exactamente en junio de 2020 de la mano de Ruth Nina, originaria del Municipio de Acasio, Norte Potosí. Estudio Lingüística Aplicada de la Enseñanza de Lenguas en la Universidad de Cochabamba. Habla español, quechua, francés e inglés. Si bien Ruth ha podido desarrollar una conciencia lingüística respecto a la importancia del idioma quechua en la sociedad, ella menciona también que en la pandemia le surgieron una serie de interrogantes.

Hay dos cosas que siempre han estado latentes en mi vida y se hicieron más visibles o más palpables con lo de la pandemia. Lo primero creo que, en este momento de la vida, de la realidad, más personas de origen indígena pueden acceder a tener un teléfono o redes sociales, porque antes costaba caro. Y, por otro lado, yo como joven *millennial* que pasa tiempo en redes sociales, sentía que no podía compartir eso con mis padres. Mi mamá tiene Facebook y le dijimos a mi papá que cree una cuenta también. Mi mamá usaba mucho Facebook, pero a mi papá no le gustaba al principio. Se aburría muy rápido y él decía *Chaypiqa mana nuqapaq jina kanchu*, “que voy a hacer yo en Facebook si no hay algo para mí” y eso me llegó porque es verdad. Hay tanta gente que es quechua, que consume contenido en redes sociales que no está en su lengua, que no está adecuado a su realidad, pero que aun así están consumiendo (Ruth Nina, 2021).

Además de esto, Ruth, quien también es profesora de quechua, menciona que en algún momento ha recurrido a internet con el fin de buscar contenido que pueda usar en clases con sus estudiantes, pero la mayoría del contenido que encontraba estaba escrito en “quechuañol” o había contenido con algunos adjetivos fuera de lugar, adjetivos groseros que insultaban a las mujeres.

En cuanto respecta al quechuañol, este nace producto del contacto entre el quechua y castellano y, frente a este concepto, surgen distintas posiciones como la de Peña (1990) que resalta la relación que existe entre este fenómeno lingüístico y el contexto social y cultural.

En cierto modo, el quechuañol es al español lo que el spanglish al inglés; es decir producto también de las ansias de ascenso social de gentes inmersas en un medio social y cultural diferente, pretendiendo olvidar su humilde origen campesino, e incapaces de eliminar las interferencias de su substrato nativo, los campesinos que llegan a las ciudades bolivianas apelan a la sintaxis, a la fonética o al vocabulario que mejor se acomode a su propia capacidad de concebir la realidad. Así el español y el quechua se funden en un solo sistema (Peña, 1990: 71).

Por otro lado, Coombs (2013) señala que el quechuañol es señal de que una lengua predomina sobre otra, por lo tanto, una se ve más afectada que la otra, pero que también

3 <https://www.facebook.com/Qhichwa-Nina-Fuego-quechua-107553567667906>

este sería producto de la creatividad de los hablantes que modifican la lengua con el objetivo de comunicarse.

Un número grande de los reemplazos, puede significar peligro para una lengua. Puede mostrar que los hablantes están olvidando las palabras de su lengua o perdiendo la creatividad para hablar en esa lengua. Desde un punto de vista intercultural, muestra que han adaptado la creatividad comunicativa de la cultura poderosa. Aunque sigue siendo una lengua porque se puede utilizar para comunicarse, ha sido influenciada por otra lengua muy poderosa. Por eso, muchos quieren dejar de reemplazar con préstamos (Coombs, 2013: 6).

Respecto al uso de palabras en quechua para insultar, en la actualidad aún persiste esta tendencia, pues a lo largo de la historia varias palabras del idioma quechua han sido utilizadas para insultar u ofender, dentro de ellas se tiene a palabras como *imilla*, *lluqalla*, *khuchi*, etc. La traducción de *imilla*, de hecho, es “muchacha, mujer adolescente”, de *lluqalla* “muchacho, hombre adolescente” y *khuchi* es “cerdo”. Sin embargo, la carga y sentido negativo que se le da a estas palabras están determinadas por factores sociales y culturales. No se puede negar que en varios casos se recurre a estos insultos como una estrategia, porque de seguro la persona insultada no sabe lo que le están diciendo. En el texto *From thought and language to thinking for speaking* de Dan Slobin, el autor se basa en la teoría del lenguaje de Sapir-Whorf y sostiene que, durante la adquisición del lenguaje en la infancia, los niños también aprenden determinadas formas de pensar para hablar y esto influye en el desarrollo del estilo retórico de la lengua. Es decir, la relatividad del lenguaje es producto de su carácter social, ya que el lenguaje es el medio que utilizamos los seres humanos para integrarnos en la sociedad y participar en ella. Por lo tanto, esto explicaría los motivos por los cuales determinadas palabras son consideradas como un insulto en un contexto y no lo son en otro.

El rechazo que expresa Ruth frente al uso de insultos en quechua estaría justificado, pues cuando se usa una lengua solamente para insultar, claramente se ve reflejada una desvaloración de la misma, haciendo énfasis en este tipo de uso y olvidando que la lengua también transmite valores, conocimientos y saberes.

De acuerdo a la fundadora, el proyecto *Qhichwa Nina* está enfocado en tres tipos de público, “los que hablan quechua, los hablantes que tienen al quechua como L1, por otro lado, los que tienen al español como L1 y el sector educativo donde están los profesores y estudiantes del quechua” (Ruth Nina, 2021). Este proyecto tiene presencia en Facebook e Instagram y dentro del contenido que comparte hay material educativo para aprender quechua, frases en quechua, algunas con traducción al castellano y otras no, videos y también memes.

Respecto a la traducción de determinados materiales y de otros no, Ruth menciona que esto es intencional. Como ejemplos menciona a una tarjeta de felicitación que compartió en redes, la cual no tenía traducción, con el fin de que únicamente una persona que entienda quechua pueda enviarlo y que ha producido memes que solo son divertidos si están en quechua.

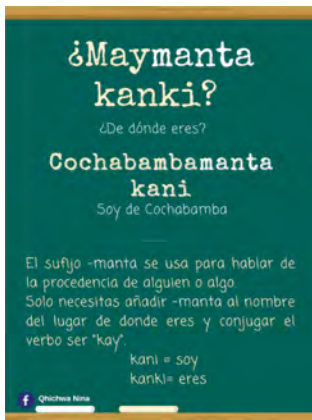


Figura 4. Captura de material que publica *Qhichwa Nina* para aprender quechua.



Figura 5. Uno de los memes de *Qhichwa Nina* donde se utiliza tanto quechua como castellano.

En cuanto a las dificultades que afronta en su activismo digital, Nina señala que se le han presentado dificultades relacionadas con la edición de videos e imágenes, comentarios de personas que no están de acuerdo con la idea de promover, hablar o usar el quechua y desentendimientos con algunas personas debido a la normalización de la escritura del quechua, unas escriben de una manera y otras de otra, lo cual genera confusión y debates.

T'ikita Wara⁴

T'ikita Wara es el seudónimo que utiliza Lirio Fuertes, estudiante de sociología y comunicación social quien se considera activista digital del quechua. Ella crea una serie de contenido que en su mayoría incluye videos donde comparte frases y canciones en quechua. En una entrevista, *T'ikita* menciona que el comienzo de su activismo estuvo bastante influenciado por la crisis política y social que ocurrió en Bolivia a finales de 2019.

Con la pandemia en Bolivia se ha dado el *boom* de las redes sociales, por otro lado, después de los conflictos del 2019 y 2020, donde mi perspectiva de la sociedad boliviana se ha quebrado. Era importante reconocer otra vez la integración y era necesario entender que debemos convivir y a partir de ello, de manera más dinámica, más pacífica en algún sentido, se me ocurrió compartir las vivencias que tengo en quechua y poder enseñar un poco de lo que conozco (Lirio Fuertes, 2021).

Sobre el *boom* de las redes sociales que se menciona en el anterior párrafo, We Are Social, una agencia creativa especializada en *social hoosuite* y gestión de redes sociales, en su informe anual de tendencias digitales y redes sociales del 2020, señala que la cantidad de usuarios de redes sociales a nivel mundial ha crecido significativamente en estos últimos tres años y que ahora hay alrededor de 4.200 millones de usuarios en todo el mundo, cantidad que equivaldría a más del 53% de la población mundial. Sin embargo, arribando al territorio nacional, la Autoridad de Regulación y Fiscalización de Telecomunicaciones y Transportes

4 <https://www.facebook.com/soytikita>

(ATT), publicó un análisis sobre la información del servicio de acceso a internet en Bolivia durante el primer trimestre del 2020, donde indica que en el 2020 en Bolivia se registraron 416.225 conexiones adicionales con las que se alcanzaron a 10,8 millones de conexiones en el país y donde los departamentos que tienen la mayor cantidad de usuarios son La Paz, Santa Cruz y Cochabamba. A pesar de este crecimiento, que representaría un 4%, Mario Durán Chuquimia, Activista de la agrupación Mas y mejor Internet para Bolivia, en una entrevista para el periódico *Página siete*, ha afirmado que “El 4% de crecimiento en las conexiones en 2020 es mínimo y todavía el 95% de las conexiones a internet son móviles, es decir, son caras, de calidad inestable y con inequidades geográficas” (*Página siete*, 2020).



Figura 6. Captura de la nota que realizó el periódico *El Correo* a T'ikita Wara.



Figura 7. Captura de uno de los videos de T'ikita para el aprendizaje del quechua.

Algo que caracteriza a la iniciativa de Lirio es el uso del *hashtag* “#quechuachic” en todas sus publicaciones. Ella afirma que este *hashtag* nació con la idea de hacer una fusión que rompa estereotipos porque “en los espacios urbanos, metropolitanos, no solo de Latinoamérica, sino del mundo, la gente habla quechua” (Lirio Fuertes, 2021), asegurando que el empleo de la palabra “chic” en su activismo se hizo con la idea de hacer del quechua una tendencia.

Respecto al objetivo de su proyecto con *T'ikita Wara* y #quechuachic, Lirio menciona que busca promover la crítica y cuestionar la discriminación y burla, misma que surge frente a alguien que habla mal el quechua. De igual modo, comenta la urgente necesidad de cuestionarnos porque “nosotros mismos como migrantes de segunda o tercera generación de área rural hemos vivido en carne propia varios procesos de intolerancia” (Lirio Fuertes, 2021).

Wilfitu yachachiq ⁵

Wilfredo Villca, conocido como *Wilfitu yachachiq* en redes sociales, es un egresado de la carrera de Sociología, nacido en Potosí y que actualmente vive en Sucre. Dentro de sus objetivos menciona: revalorizar el quechua, enseñar y compartir los conocimientos que tiene

5 <https://www.facebook.com/WilfituYachachiq>

gracias a su abuela, persona con quien se crió. Wilfredo menciona que su proyecto nace a mediados del 2020 cuando creó una cuenta en Youtube, donde subía videos enseñando quechua. Los motivos que le influenciaron para enseñar quechua en internet fueron que, cuando era estudiante en la universidad, había trabajado como auxiliar de la materia de quechua durante tres años y, cuando recurrió a internet para buscar material educativo en este idioma, se encontró con que la gran mayoría del material disponible estaba solamente en diferentes variantes del quechua peruano. Luego, dice que “un día mi hermana menor pidió ayuda a mi mamá para su tarea de quechua y ella no entendía lo que estaba escrito. Yo también me fijé y había ciertas cosas que no eran pues del quechua que manejamos en mi región... Aquí entonces le doy importancia a la falta de información en el mundo digital” (Wilfredo Villca, 2021).



Figura 8. Captura de uno de los videos que publica Wilfredo en sus redes para aprender quechua cantando.

La plataforma que más utiliza este joven es Tik Tok, donde cuenta con más de 40.000 seguidores y donde comparte videos cortos acerca de verbos, palabras y frases en quechua, así como canciones con sus respectivos subtítulos y traducciones.

En lo que respecta a las limitaciones que ha presentado en su activismo, Wilfredo hace mención a sus limitaciones con el conocimiento de edición de videos e imágenes y con la escritura.

La incidencia del ciberactivismo en reclamos legales

Dentro de la búsqueda de acciones que desde el activismo digital pasaron a ser un reclamo legal en sí mismo, se puede mencionar un caso en concreto. El caso de T'ika y Ana (son nombres ficticios de las víctimas utilizados por su seguridad), relatado por la ciberactivista del quechua, Angélica García, conocida como *Qhalincha imilla* en Facebook⁶ e Instagram, quien fue activista por este caso en el año 2017.

T'ika y Ana, fueron acusadas y torturadas por su propia comunidad en Capinota, solo por ser esposas de los sospechosos de un crimen de violación a una niña de trece años. “T'ika y Ana fueron víctimas del abuso del sistema judicial boliviano y símbolos de la violencia de género que hasta el día de hoy se vive en toda Latinoamérica”, señala Angélica. Este caso se remonta a junio de 2013, cuando el cuerpo sin vida de una menor de trece años fue encontrado

6 <https://www.facebook.com/Qhichwanchikrayku>

con claros signos de violación y apuñalamiento en la provincia de Capinota, Cochabamba⁷. Los principales sospechosos de este crimen fueron el esposo de Ana y el exesposo de T'ika, quienes fueron entregados directamente a la policía por la comunidad. Días después, los comunarios consideraron que T'ika y Ana eran tan culpables como sus mismos esposos, es así que decidieron torturarlas en nombre de la justicia comunitaria. Ambas fueron golpeadas, torturadas, humilladas y abusadas por varias horas, hasta que a la medianoche una patrulla de policía llegó al lugar y logró sacarlas vivas. De este modo, ambas fueron trasladadas al penal de San Pedro en Quillacollo y días después al penal San Sebastián de Mujeres en Cochabamba.

Angélica denuncia que con el poco dinero que sus familiares lograron reunir contrataron a diferentes abogados, de los cuales ninguno hablaba el idioma quechua, que era la lengua materna de ambas mujeres. Esto había afectado su proceso judicial. Tres años más tarde, en el 2016, después de un proceso totalmente irregular, fueron sentenciadas. T'ika fue sentenciada a 30 años de cárcel, al igual que su exesposo y Ana a 15 años, al igual que su esposo.



Figura 9. Captura de una de las publicaciones del grupo “T’ika y Ana, justiciata qhapharisun” para difundir el caso en Facebook.



Figura 10. Captura de la nota del periódico *Opinión* sobre el caso de T’ika y Ana.

En el 2017, Angélica difundió y denunció las irregularidades de este caso en redes sociales, creando un grupo en Facebook: “T’ika y Ana, justiciata qhapharisun (griataremos justicia para T’ika y Ana)”⁸, donde informaba a las personas interesadas en apoyar el caso sobre el desarrollo del mismo, también realizó rifas y recaudaciones con la ayuda de otras activistas y colectivos como Aquelarre Subversiva. En una entrevista realizada a Angélica sobre este caso, ella menciona que el caso era demasiado complicado, que había buscado ayuda en diferentes organizaciones y que incluso una persona de ONU Mujeres se comunicó con ella gracias a una periodista, pero que en su mayoría el caso era ignorado por los medios de comunicación. Angélica estuvo apo-

7 <https://www.opinion.com.bo/articulo/policial/envian-carcel-4-presuntos-autores-crimen-nina/20130614212900474028.html>

8 <https://www.facebook.com/groups/347008692368636>

yando este caso durante el 2016 y el 2017. A finales del 2017 el proceso legal se quedó trabado debido a la pérdida de documentos y registros que impidieron el avance del mismo.

A pesar de que en el sistema formal de justicia de Bolivia existe una serie de normas y leyes, como la Ley 348, que asumen como principios la equidad de género, el acceso a la justicia sin discriminación, la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, entre otros, en la práctica esto no se evidencia en su totalidad. Uriona sostiene que hay diversas causas que influyen en un proceso judicial hacia las mujeres, donde

influyen en ello factores como los valores y las actitudes de los operadores de justicia, sustentados en prejuicios en razón de género que conducen a la discriminación y a la culpabilización de las víctimas de violencia, situación que empeora cuando las mujeres indígenas que acuden a las instancias de justicia ordinaria carecen de recursos económicos, no pueden expresarse en español, única lengua validada para los procesos judiciales, o no pueden hacer frente al prolongado proceso burocrático que implica llevar adelante una causa judicial (Uriona, 2010: 56).

Es necesario reflexionar en torno a la atención que se brinda a las mujeres indígenas quechuas víctimas de violencia en el sistema judicial, mujeres como T'ika y Ana. Asimismo, se deben repensar los instrumentos de política pública que faciliten el acceso a la justicia, la precariedad de su funcionamiento, sensibilizar al personal en temas de género, derechos humanos y derechos lingüísticos.

Otras miradas del activismo

En el mes de mayo del 2021 se realizó el Tercer Encuentro Virtual de Activistas Digitales de Lenguas Indígenas de Bolivia, coorganizado por Rising Voices⁹ que es una iniciativa de Global Voices, una comunidad internacional y políglota de escritores, traductores, académicos, activistas de derechos digitales, Voces Indígenas Urbanas y Jaqi Aru. Este evento contó con la participación de 10 proyectos: *Quri Q'intisitus*, Voces Indígenas Urbanas, Proyecto *Thunupa*, *Warak'azo aymar memenaka*, *Qhichwa Simi T'uqllaykuna*, *Atuq Yachachiq*, *Kullakita Nayra*, *Wilfitu yachachiq*, *T'ikita Wara*, Club Aymara y *Qhichwa Nina*. La mayoría de los participantes promovían el quechua y aymara en diferentes redes sociales, exceptuando Voces Indígenas, que es una organización indígena conformada por ayoreos, chiquitanos, guaraníes, gwarayús, moxeños y yuracarés que promueven su lengua, cultura, conocimiento y realidades.

Rising Voices viene promoviendo este tipo de encuentros a nivel nacional e internacional desde el 2013. El primer encuentro de ciberactivistas digitales en Bolivia se desarrolló de manera presencial el 2016 en Cochabamba y este último del 2021 fue un encuentro virtual, esto debido a la situación sanitaria actual.

En una entrevista realizada a Eddie Ávila, director de Rising Voices, menciona que el objetivo de este tipo de encuentros es crear espacios de aprendizaje e intercambio, esto para

9 <https://rising.globalvoices.org/lenguas/>



Figura 11. Imagen de Rising Voices utilizada para promover el Encuentro de Activismo Digital de Lenguas Indígenas de Bolivia 2021.



Figura 12. Captura de la entrada a la página de Rising Voices.

que los y las activistas compartan sus experiencias. Asimismo, buscan visibilizar los proyectos actuales a nivel regional para que otros grupos o personas puedan ser inspirados, resaltando que “No buscamos imponer o decir ‘deberías usar la web para promover tu lengua, deberías hacer eso’. Sino, si alguien quiere ser parte de este movimiento, puede buscar apoyo en otros activistas o en nosotros” (Eddie Ávila, 2021). Respecto al último encuentro que se realizó mediante la plataforma de Zoom, Ávila aseguró que hay muchos más proyectos en Bolivia, pero que tal vez no se enteraron del evento o simplemente no se postularon para ser parte del mismo.

Actualmente, Rising Voices cuenta con una página web en la que se puede encontrar un directorio de proyectos de activismo digital de lenguas indígenas de Latinoamérica. Los activistas pueden registrarse en el directorio mediante el llenado de un formulario. No obstante, Ávila comenta que el directorio no está debidamente actualizado, aunque se están gestionando recursos para que a fin de año el directorio se actualice y tenga mejoras que puedan facilitar el llenado del formulario de registro.

Respecto a este directorio, surgen una serie de interrogantes respecto a las características que definirían al activismo digital de lenguas. Eddie menciona que este es un debate que había surgido anteriormente con el equipo que se encargaba de la administración del directorio y que tratan de ser flexibles con el tema, pues hay proyectos que promocionan la cultura sin tener en cuenta elementos de la lengua:

Hasta ahora no hemos rechazado a ningún proyecto, pero hay algunos que están en debate todavía. Pero básicamente se toma en cuenta los elementos digitales, por cierto, hemos expandido bastante las opciones de plataforma. Ahora tenemos como plataformas de aprendizaje que no había antes, así como editoriales digitales. Tratamos de adaptarnos a los cambios que ha habido en estos siete años. Igual casi no hay blogs como antes, pero igual se toma en cuenta esa opción. En lo que sí hay un debate fuerte es si se deben incluir proyectos de no hablantes o que no tengan ningún vínculo con la lengua, como el caso de una persona extranjera que quizá haya aprendido la lengua y también la está promocionando... Son preguntas que no pueden ser respondidas solo por mi persona, pero se responderán con ayuda de un grupo de asesores que puedan definir ese tema. No tenemos nada rígido, pero reconocemos que hay preguntas que debemos plantearnos (Eddie Ávila, 2021).

Para ejemplificar otra mirada desde el ciberactivismo digital del quechua, se menciona el trabajo que viene desarrollando Amos Batto, quien promueve el uso de las lenguas indígenas de Bolivia en el mundo de la programación. En el mes de abril de 2021, Amos compartió oficialmente el proyecto de traducción del escritorio de Linux en lenguas originarias en el Festival Latinoamericano de Instalación de Software Libre (FLISOL)¹⁰. “PluriOs” es el nombre de un proyecto financiado por OpenIT, una empresa boliviana de software y uno de sus objetivos es consolidar la “Metadistro Linux PluriOs” como un estándar de uso en Bolivia, tanto para entidades públicas como privadas y así promover las lenguas originarias quechua, guaraní y aymara.

Respecto a la importancia de tener disponible este software en una lengua indígena como el quechua, Amos sostiene que “es un paso esencial para lograr los derechos lingüísticos en Bolivia, tener una plataforma como PluriOs que es diseñado para promover el uso de quechua, aymara y guaraní. Una de las ventajas de software libre es la libertad de adaptar el código para servir otras culturas y lenguas” (Amos Batto, 2021).

La propuesta de Batos se plantea desafiante frente a la concentración de poder que existe en el mundo de la programación y software donde predomina el uso del inglés. En esta línea, “la prominencia del inglés en la escena mundial y el papel del internet en la sociedad contemporánea reflejan, cada uno de manera diferente, el mismo proceso de globalización que ha provocado tantos estragos diversos en la diversidad lingüística” (Crystal, 2004).

Una de las consecuencias de las innovaciones y transformaciones en las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICS) es la hegemonía del idioma inglés, lo cual significaría la concentración de poder en un determinado sector que tiene poder sobre el mundo entero. “Naciones enteras y sus industrias son completamente dependientes de infraestructura básica, software y hardware provistos por un puñado de empresas con sede en un pequeño grupo de países. Casi todas las actividades son mediadas por nuestra interacción con las tecnologías y servicios ofrecidos por un conglomerado cada vez más concentrado. Si se observa el caso del software y el hardware, es crecientemente alarmante, y es uno de los temas más urgentes de tratar al discutir la seguridad de nuestra infraestructura de información y comunicación” (Renata Ávila, 2018: 20).

La colonialidad es un proceso que continúa vigente hoy en día y puede verse reflejado en las relaciones de poder que existen entre las lenguas y sus hablantes. Las consecuencias de la colonialidad se dieron a diferentes niveles y dentro de ellos a nivel lingüístico, y de la misma manera que han surgido ideas de clasificar a las personas con la etiqueta de razas que son superiores y razas que son inferiores. Estas etiquetas también se aplican a las lenguas, donde el uso de una tiene más prestigio frente al uso de otra.

10 <https://www.youtube.com/watch?v=QWHXhADNvwk>

Es evidente que la expansión y el uso del inglés a nivel mundial es un producto de la globalización que tiene propósitos e intereses políticos y económicos, por lo que la creación y uso de sistemas de software libre serían como una alternativa para la soberanía digital de las personas que hablan y escriben en lenguas indígenas.

Conclusiones

La descripción de las iniciativas anteriormente mencionadas, que nacieron durante la pandemia, son solamente un reflejo de una pequeña parte de los avances que ha habido en el activismo digital del quechua en internet. Claramente, el ciberactivismo del quechua se encuentra en estrecha relación con la noción de las ideologías lingüísticas que poseen los hablantes y que, a la vez, están vinculadas con las ideologías relacionadas con la identidad, cultura y política.

Se han hallado factores comunes en cuanto respecta a los inconvenientes que presentan estas iniciativas, las cuales se pueden resumir en limitaciones en la edición de material audiovisual, el rechazo a la lengua y la discriminación por parte de algunos usuarios por el solo hecho de compartir contenido en quechua, tanto como los desafíos con la normalización de la escritura.

Respecto a esto último, a pesar de que en Bolivia se cuenta con la normalización de la escritura del quechua, persisten varias discrepancias entre los hablantes del quechua, las personas que enseñan quechua y las personas que estudian esta lengua. La connotación de normalización lingüística para algunos es una forma de colonizar la lengua, una forma de sometimiento con el fin de que todas las personas escriban igual. Aunque en otro sentido, la normalización podría ser una opción para fortalecer la unidad entre los hablantes de la lengua, “la escritura normalizada promueve la unidad del pueblo quechua” (Plaza, 2014: 4).

La oralidad de las lenguas indígenas ha sido algo que siempre las ha caracterizado. Sin embargo, no se debe pensar en la escritura como algo perjudicial, sino más bien como una herramienta de la cual se pueden apropiar las personas quechua hablantes. Considero que la nueva generación de hablantes bilingües (quechua castellano) tiene un camino extenso por recorrer dentro de lo que es la escritura. Quién sabe, tal vez en un futuro muy cercano se puedan contar con bibliotecas comunitarias donde todos los libros estén en quechua, o editoriales que solamente trabajen con libros en quechua, o todos los niños y niñas quechua hablantes puedan tener a una robot “Kipi”¹¹ que les hable en su idioma materno y les ayude en sus tareas.

Sobre la incidencia del ciberactivismo en reclamos legales, queda mencionar que, ser activista de una lengua indígena conlleva ser también activista de los derechos humanos. A pesar de que la promoción del quechua trae consigo cosas positivas como inspirar a alguien para que no

11 Kipi es una robot que habla quechua que fue creada durante las primeras semanas de la pandemia de COVID-19 en el laboratorio del profesor Walter Velásquez, un docente rural de la zona de Colcabamba, Perú. Kipi recita poemas, relata cuentos, proyecta videos y responde preguntas de los niños.

se avergüence de decir que también habla el quechua, socializar la diversidad que existe en el quechua de diferentes regiones, hacer posible la creación material audiovisual en quechua, entre otros.

No se pretende desprestigiar el trabajo de los y las ciberactivistas. Sin embargo, urge repensar estos espacios. El uso del quechua no puede promoverse solamente con palabras, sino más bien con acciones y esto conlleva enfrentar una serie de factores sociales y políticos que inciden en la calidad de vida de una persona quechua hablante. Ser activista debería de incluir velar por el servicio de un intérprete durante una declaración, un juicio o una entrevista, asegurarse de la soberanía digital con el acceso a internet de calidad y bajo costo, intervenir en políticas de salud públicas para posibilitar el acceso a información clara sobre las medidas de prevención en medio de una crisis de comunicación, etc. No se debe olvidar que “la extinción de las lenguas es una de las consecuencias directas de la injusticia social y dentro de este contexto debe de entenderse” (Aguilar, 2020:135).

¿El futuro del quechua estará en el ciberespacio? Sí, de hecho, también el presente del quechua, aunque representado en todavía pocas páginas. El futuro se debe construir pensando en el ciberespacio como un espacio más justo y equitativo, no solo para los hablantes del quechua, sino para los hablantes de cualquier otro idioma indígena.

Bibliografía

AGUILAR, Yásnaya.

2020. *Áa: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Almadía. México.

ÁVILA, Renata.

2018. ¿Soberanía digital o colonialismo digital? *Sur-International Journal on Human Right* 15(27): 15-28.

BATTO, Amos.

2021. *Desafíos en la traducción de la interfaz de Cinnamon en lenguas originarias*. Festival Latinoamericano de Instalación de Software Libre (FLISoL) 2021. Bolivia.

COOMBS, Kyle.

2013. Quechuañol: Préstamos lexicales en el quechua de Cochabamba. *Independent Study Project (ISP) Collection* 1578.

CANCINO, Rita.

2015. El caso de las lenguas oficiales de Bolivia ¿Algunas lenguas son más oficiales que otras? Las fronteras entre las lenguas oficiales de Bolivia. *Sociedad y Discurso* 1(27): 10-36.

Correo del Sur.

2020. *Universitario crea video informativo del coronavirus en quechua*. 31 de marzo. Sucre, Bolivia.

CRYSTAL, David.

2005. *La revolución del lenguaje en internet*. Alianza. Madrid, España.

2005. *The language revolution*. Polity Press. Malden, Estados Unidos.

- GARCÉS, Fernando.
2005. *De la voz al papel, la escritura quechua del periódico CONOSUR Ñawpaqman*. Plural. Bolivia.
- LLANES, Genner.
2016. *Apropiarse de las redes para fortalecer la palabra: Una introducción al Activismo Digital de Lenguas Indígenas en América Latina*. Rising Voices. Leiden, Holanda.
- LIMACHI, Vicente.
2020. El translenguaje digital, estrategia discursiva ecológica de jóvenes bilingües quechua-castellano en Facebook y Whatsapp. *Ecolingüística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem (ECO-REBEL)* 6 (1): 83-103.
- LÓPEZ, Luis.
2020. *Otra peste más, la subalternidad de las lenguas originarias en tiempos de pandemia*. Ed. Tarea. Perú.
- LOPEZ, Grebe.
2001. *El uso de lenguas originarias en los medios de comunicación en Bolivia* (s.l.).
- Página siete.
2021. *Conexiones a internet crecieron en 4% en 2020 e ingresos por servicio bajaron*. 6 de junio. La Paz, Bolivia.
- PEÑA, Waldo.
1990. Spanglish y Quechuañol. *Revista Runayay* 1(3): 65-71.
- PLAZA, Pedro.
2014. *Pautas para escribir el quechua normalizado*. Manuscrito ubicado en la biblioteca virtual del PROEIB Andes. La Paz, Bolivia.
- SILVA, Anderson.
2019. A criação de simulacros sobre o ecossistema linguístico: A comunicação virtual em jogos de RPG e MMORPG. *Ecolingüística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem (ECO-REBEL)* 3(2); 49-65.
- SLOBIN, Dan Isaac.
1996. From “thought and language” to “thinking for speaking”. En *Rethinking Linguistic Relativity* (editado por Julian Gumperz y Stephen Levinson): 70-96. Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra.
- SOTO, María.
2018. El quechua periodístico en medios radiales: emergencia de un estándar con modelo discursivo ajeno. *Página y signos, revista en Lingüística y Literatura*, 11 (14): 13-34.
- URIONA, Pilar.
2010. Mujeres indígenas, órdenes normativos e interlegalidad. *T'inkazos* 3(28): 53-63.

Entrevistas

- Noemí Condori. Miembro de *Quri Q'intisitus*. (20-07-2021).
- Wilfredo Villa. Creador de *Wilfitu Yachachiq*. (15-07-2021).
- Lirio Fuentes. Creadora de *T'ikita Wara*. (16-07-2021).
- Angélica García. Creadora de *Qhalincha imilla*. (15-07-2021).
- Ruth Nina Jiménez. Creadora de *Qhichwa Nina*. (20-07-2021).
- Eddie Ávila. Director de *Rising Voices*. (14-07-2021).

MESA 6

**APORTES DESDE LAS
CIENCIAS SOCIALES**



LA CASA NACIONAL DE MONEDA DE ORURO (1849–1850)

Pablo Daniel Loza Tapia¹

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo visibilizar aspectos de la historia de nuestro país. En este caso, de la Casa de Moneda de Oruro que, en su tiempo, tuvo relativa relevancia, tanto para la historia local del departamento como para el país. Es de gran importancia para el estudio de la numismática ya que fomentaría el circuito numismático nacional y daría mayor relevancia a esta disciplina, más allá de lo fomentado por la ceca de Potosí, entre otros aspectos.

Palabras Clave: Casa de Moneda; Oruro; ceca; acuñar; Potosí.

Introducción general

El presente trabajo está realizado con el motivo de la revalorización y la puesta en conocimiento de hechos históricos poco visibilizados dentro de la historia de nuestro país, como es la existencia de la Casa Nacional de Moneda de Oruro. Mucho se ha escrito y con justa razón sobre la Casa de Moneda de Potosí, cuya relevancia, no solo a nivel nacional sino a nivel internacional, ha merecido la atención de historiadores, numismáticos y estudiosos en la materia. Pero opacando de alguna manera a otras Casas de Moneda que han existido en el territorio boliviano.

En Bolivia, a lo largo de su historia, han existido cinco casas de moneda o cecas desde la época colonial, dos de las cuales pertenecen a Potosí. Las otras tres estuvieron en la ciudad de La Plata, en la ciudad de Oruro y otra asimismo en la ciudad de La Paz (la primera en la época de la colonia y las dos últimas durante la república).

Para la realización del presente artículo se ha realizado una parte de la investigación a través de fuentes primarias, como en periódicos y la legislación de la época, así como en fuentes de segunda mano. Se citaron textos y libros de Cunietti-Ferrando² que tratan sobre la Casa de Moneda de Oruro, donde se mencionan antecedentes de la ceca de esta ciudad. Pero que hasta ese momento la información era escasa para estudios más serios y profundos. Para entrar en

1 Licenciado en Ciencia Política y Gestión Pública (UMSA); diplomado en Educación Superior (Unidad de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, UMSA). Especialista en estudios antropológicos; titulado en música e investigación sociocultural con mención en aerófonos e investigación en la Escuela Nacional de Folklore; director y compositor. Estudios en cine, literatura, antropología, filosofía e historia. Investigador social, histórico y cultural. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Historia. Director de la revista *La Paz, con los ojos del alma*. Correo: pablodaniel1632@gmail.com

2 Cabe destacar que Arnaldo Cunietti-Ferrando, uno de los más destacados historiadores y numismáticos argentinos especializado en estas temáticas, fue quien descubrió, por casualidad, a través de legajos y documentos, tanto en los archivos de Sucre como de Potosí, la existencia de la Casa de Moneda de Oruro, esto al momento de realizar una investigación sobre numismática y medallística en Bolivia durante la Guerra del Chaco.

detalle y mayor especificidad hay que remitirse (lo cual se hizo para el presente trabajo), no solo a la mayor revisión bibliográfica existente sobre el tema, sino en la indagación en fuentes de primera mano, como la revisión legal de aquella época que muestra los decretos, leyes y normativas referentes a la existencia de esta casa, además de su contexto legal en términos monetarios. Así como la exploración en periódicos y otras fuentes de aquel entonces, los que posibilitan una mayor profundización sobre el tema, además de determinados hallazgos en el Archivo Nacional de Bolivia (ANB) en Sucre y ciertas correspondencias existentes en la ceca de Potosí.

Introducción histórica

La importancia de las casas de moneda a lo largo de la historia, sobre todo en la historia de la América virreinal, ha sido más que importante en su desarrollo. Desde el inicio de la colonia, la importancia del dinero y de las transacciones han sido fundamentales para el desarrollo monetario actual³.

Las casas de moneda, a lo largo de la colonia, tuvieron gran predominancia a nivel económico, así como en muchos ámbitos de la vida social y política de los diversos territorios. Gran parte de la economía colonial dependían en cierta forma de estas cecas, así como sus instauraciones fueron importantes, tanto como las voces que propiciaron sus creaciones.

A lo largo de la historia de Bolivia, desde tiempos previos a la colonia, el intercambio o las transacciones monetarias han sido un factor importante en la vida cotidiana, con sus propias características en cada determinado periodo de historia (en tiempos prehispánicos, a través del intercambio de productos como el ají, las caracolas o ciertos productos provenientes del mar, así como también de la coca. El intercambio se mantuvo ya entrada la colonia para ir, paulatinamente, ingresando la transacción monetaria, cambiando el trueque por el sistema monetario), haciéndose imprescindible para la adquisición de productos (Banco Central de Bolivia, 2015).

En la época colonial, estando el intercambio bajo el sistema monetario ya consolidado, el papel de los minerales como el oro y la plata fueron el pilar fundamental de todo tipo de transacción e intercambio, así como para la elaboración y acuñación de monedas como base del sistema económico y monetario, esto para sostener la economía colonial y peninsular durante varios siglos. Lo que propició desde un inicio la instalación y la creación de diversos centros de acuñación de monedas dentro del territorio, bajo el control de la Corona española.

Actualmente, no se toma en cuenta que el descubrimiento de América fue el resultado de intereses mercantiles. Estos intereses fueron el inicio del descubrimiento, como la puerta

3 Incluso el desarrollo y la evolución del sistema liberal, como del capitalismo actual, se debe en gran parte al descubrimiento de América y al desarrollo económico colonial posterior, el que estuvo mediado por sus instituciones económicas, como las diferentes casas de moneda instauradas durante la “conquista”, y que se mantuvieron activas hasta la etapa posterior a la colonia (durante las guerras de independencia, así como posteriormente); y que muchas de ellas aún se mantienen activas, como el caso de la Casa de Moneda de Lima, y que pasaron a convertirse en íconos y símbolos, no solo de la colonia, sino de sus respectivos territorios.

natural del Mediterráneo hacia Oriente, es decir, el estrecho del Bósforo, cuando este fue cerrado a causa de la toma de Constantinopla por los turcos en 1453, haciendo que toda Europa buscara nuevas rutas comerciales de carácter alternativo hacia China e India, de donde se buscaban conservantes de alimentos, minerales y diversos artículos de lujo que solo se hallaban en aquellos rincones del mundo (Loza, 2015: 47), generando así el descubrimiento de América como una ruta para aquellos intereses económicos, truncados por los turcos. Todo este descubrimiento vino a ser la salvación para las naciones que, en Europa, se veían en un propenso declive, como fue el caso de la Corona española a finales del siglo XV.

Antecedentes históricos

Tras la llegada de los españoles a América, debido a la gran cantidad de minerales encontrados y extraídos de todo el continente y a la constante demanda de un sistema monetario que sirviese para todo tipo de transacción, pero también para poder contabilizar los recursos generados y el cobro de impuestos así como la llegada de oro y plata a la península, se fueron fundando y creando diferentes casas de moneda a lo largo del territorio dominado por la Corona española, los que respondían a determinados intereses geográficos; como por ejemplo su cercanía a los centros de extracción minera, o también a su cercanía con el centro político del virreinato en el que se encontraban. Pero siempre favoreciendo al primer factor, esto para facilitar el transporte de los minerales y el abaratamiento de los costos de producción de la acuñación de monedas.

El sistema monetario colonial, en su inicio, tuvo grandes tropiezos, ya que se acuñaba monedas de manera dispar. No existía homogeneidad en sus monedas ni un común denominador que permitiera validar todo tipo de monedas en la amplitud del continente, ni en su relación con el circulante en Europa, sobre todo en España. El sistema monetario que se adoptó fue el bimetálico, es decir, hecho a base de oro y plata.

Con la idea de unificar este sistema monetario a ambos lados del Atlántico, de manera que circulen el mismo tipo de monedas, en la península como en la colonia, se fundaron varias casas de moneda en todo el continente. La primera fue en México, en el virreinato de Nueva Granada, en 1535; la segunda fue en Santo Domingo en 1542 y en Lima en 1554 (Loza, 2015: 48).

Conceptos generales y breve descripción de las casas de moneda

Para fines generales y conceptuales en el contexto del presente trabajo, se debe entender casa de moneda o ceca⁴ como:

lugar donde se fabrican monedas y billetes que dependiendo de su época y lugar son utilizadas para el comercio interno y externo, siendo vitales para el buen funcionamiento y evolución de la economía (...). Los países que construyeron estas instituciones (...), lo hicieron a partir de la

4 La denominación “ceca” es un término de origen árabe que significa “moneda”, y que dentro del ámbito histórico –sobre todo numismático– se usa indistintamente para nombrar a la moneda como a una Casa de Moneda.

extracción de metales como materia prima, por lo cual, el funcionamiento de una ceca estaba ligado a la obtención, duración y extracción de estos minerales (Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, 2016: 16).

Casa de Moneda de La Plata

En 1565 se autoriza, a través del reinado de Felipe II, la instalación de casas de moneda en el virreinato del Perú. Para 1567, luego de tres años de esfuerzos y de la gestión de Alonso Rincón (un “platero” de familia con tradición de amonedación en España y México), llega a Lima para instalar una primera experiencia de ceca en aquella ciudad. Pero, al fracasar, se decide mover la misma a otro centro, llegando a la ciudad de La Plata (López, 2015: 83), por su importancia política y económica. Allí se instaure la ceca en septiembre de 1563, pero por temas de distancia en relación al punto neurálgico de extracción minera (Potosí), al cabo de siete meses se decide cerrar esta casa de moneda en La Plata⁵ en abril de 1564.

Primera y segunda Casa de Moneda de Potosí

Hacer mención a esta ceca no solo es relevante por la importancia que tuvo a nivel histórico, sino que resulta sumamente importante para la creación y funcionamiento del resto de las cecas, además que de ella derivaron las diversas tecnologías, maquinarias y recursos humanos, así como también la normativa y reglamentación específicas de funcionamiento de la Casa de Moneda de La Paz, cuyo reglamento es del 29 de agosto de 1853, en el que se muestra e indica a detalle el rol de la ceca, su función y papel de cada uno de los trabajadores, los que eran muy similares a los de Potosí. Además, tuvo gran importancia en la colaboración directa entre Manuel Berríos y Manuel de Ayala, ambos directores de las casas de moneda de Oruro, La Paz y Potosí, en las que se muestra el comienzo de las operaciones de la ceca de La Paz. Asimismo, el envío y la recepción de utensilios para este fin, además de la capacitación del personal a trabajar en la Casa de Moneda, donde más de doce fueron a trabajar a La Paz, de los cuales cuatro quedaron a trabajar de manera permanente.

La primera Casa de Moneda (1573-1773) se caracterizó por una producción considerable de monedas, pero todavía de manera rústica, ya que en un inicio se caracterizó por una fabricación anticuada, proveniente de la antigua Grecia, es decir, del golpe con martillo y yunque (López, 2015: 85), lo que generó una gran cantidad de falsificación de las monedas fabricadas, así como la mala labración de estas dentro de la propia Casa de Moneda (en muchos casos de manera intencional para el desvío del excedente al comercio ilegal, entre otros). En este periodo de la primera ceca se dieron a conocer las denominadas “macuquinas”.

Este proceso generó el cierre de esta primera Casa de Moneda, para la apertura de una segunda en 1773, pero ya con grandes mejoras y transformaciones. Su locación es donde está la ceca que actualmente conocemos, la que desde entonces se mantuvo vigente hasta 1953. Luego

5 Según la escasa bibliografía existente, se cree que en esta ceca se labraron aproximadamente 2000 monedas, de las cuales se cree que llegaron a nuestros días aproximadamente 200.

de su reapertura, se masificó la producción de monedas en gran cantidad. Además de resultar más difícil la falsificación, misma que aumentó durante los primeros años de la república.

Casa de Moneda de Oruro

La Casa Nacional de Moneda de Oruro fue creada en 1849, en el gobierno de Manuel Isídoro Belzu. Fue una ceca que acuñó muy pocos tipos de monedas, una que fue de circulación regular y el resto, aunque pocas, fueron medallas moneda. Y el único tipo de moneda que acuñó, que, al igual que otras monedas fabricadas en el resto de las cecas, llevaba su respectivo “monograma” de la ciudad que, en este caso, era: OR, el que identificaba a esta moneda durante su corta circulación. Lo que motivó su apertura, parafraseando a Cunietti-Ferrando, fue que al ser Oruro una ciudad minera y teniendo la maquinaria en Cochabamba, se viabilizaba su operación. Además de que la producción no tendría porque afectar la producción de la ceca de Potosí.

Casa de Moneda de La Paz

Creada también durante el gobierno de Belzu, se ordenó su construcción en 1850, pero no fue hasta 1853 que vio la luz. Su creación fue por demás tortuosa. Sin embargo, las razones por las que fue creada fueron las mismas que la ceca de Oruro. Aunque, a diferencia del resto de las casas de moneda, con excepción de Potosí, fue algo más longeva que el resto, ya que recién fue cerrada en 1859.

Banco de Rescates

Un banco de rescates era una institución que se encargaba de obtener el mineral a precios más altos que el resto de los competidores, de quienes explotaban las minas o conseguían el mineral de una manera “terciarizada”. Esto para poder liberarlos del contrabando y así abastecer con la materia prima a todas las casas de moneda, teniendo con ellas una relación indivisible (Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, 2016: 18).

Banco Nacional de Rescates y Banco de Rescates de La Paz

El Banco Nacional de Rescates era una institución que, a lo largo de la etapa de producción de monedas y medallas monetarias de las respectivas cecas que operaban en Bolivia, tenía la “atribución privativa” por parte del Estado para adquirir todo excedente de oro y plata en el país como materia prima para realizar las mismas (Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, 2016: 19). Cabe mencionar que adquirir el oro y la plata desde el Gobierno era para evitar el tráfico ilegal de minerales, tal como quedó dicho en los decretos del 4 y 17 de agosto de 1852 y 18 de enero de 1853, los que fijaban las sanciones contra el contrabando de metales en cualquier forma que no fuese moneda. Se sabe que la mayoría del tráfico de minerales se dirigía a Perú, específicamente a la región de Arequipa y Puno, y también a Chile, a las regiones de Arica y El Loa. Y por último a Argentina, a las provincias de Jujuy y Salta (Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, 2016: 19).

El Banco de Rescates de La Paz empezó a operar de manera conjunta a la ceca, consiguiendo acumular una gran cantidad de materia prima en los primeros años, tanto que pudo destinar aquella materia prima a Potosí. Esto para cubrir la demanda en la acuñación de las monedas que se fabricaban.

Antecedentes de la ceca de Oruro

La ciudad de Oruro le debe su nombre al término Uru Uru (que quiere decir “punto donde nace el sol” o “punto donde nace la luz”), el cual es el término que posteriormente le daría nombre a la ciudad. Oruro está rodeada de altos cerros, así como en Potosí. Muchos españoles y europeos se adjudicaban su descubrimiento ya que, antes de la colonia, estaba dominada por el imperio Inca.

En 1569, Diego Alemán, realizó una petición para adjudicarse una mina en una serranía de la ciudad. Este es el primer registro de aquella índole en Oruro. Pero el párroco de Colquemarca, don Francisco de Medrano, en 1595 explotó la zona en las faldas del cerro Pie de Gallo (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 15), estableciendo así, por primera vez, un centro minero y un precario poblado minero. Esta situación llegó a los españoles, viniendo de varios lugares, sobre todo del altiplano, empezando de esta manera una rápida explotación de los yacimientos del lugar.

Luego de varias insistencias hechas por el oidor de la Real Audiencia de Charcas, en 1606 se fundó la ciudad de Oruro, con el nombre de Real Villa de San Felipe de Austria, en honor al nuevo Rey español. Desde 1629, a través de Antonio Vázquez de Espinoza y sus tratados, se da a conocer la ciudad de Oruro.

Ubicada a más de 3700 msnm y, a pesar de su clima frío y poca vegetación, siendo un lugar ventoso y de suelo árido, sus grandes yacimientos de minerales la convirtieron en poco tiempo en una ciudad importante del Alto Perú. Desde su fundación, se trabajaron más de 70 vetas y más de 20 ingenios para moler minerales (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 16).

Pasada la primera mitad del siglo XVII, el cual coincidió con cierto declive de la producción del Cerro Rico, se produjo cierto abandono de la Villa Imperial por parte de los empresarios mineros, que vieron en Oruro un lugar mucho más rico para llevar sus actividades mineras. Además de estar a una distancia relativamente cercana (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 15). A pesar de que Oruro fue considerada con el tiempo una alternativa seria para un Potosí ya decadente, hacia finales de aquel siglo, su recaudación también empezó a decaer. Y, por lo tanto, también su población.

Creación de la Casa de Moneda de Oruro Contextos políticos y crisis

La ciudad de Oruro no estuvo exenta de los acontecimientos ocurridos a lo largo de la historia en Bolivia. Las diferentes crisis, como fue la crisis económica de finales del siglo

XVIII (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 21), agravó también la situación política, no solo en Oruro, sino en todo el territorio del virreinato del Río de la Plata. Además de complicar aún más la situación con las diferentes sublevaciones y rebeliones dadas en la ciudad, siendo una de las más importantes la de José Vélez de Córdoba, originada en la misma ciudad en 1739, así como, décadas más tarde, entre 1780 y 1782, las lideradas por Tupak Amaru y Tupak Katari, las que se irradiaron por todo el Alto Perú, incluso hasta instaurar un cerco a la ciudad de La Paz, el que finalmente fue sofocado dramáticamente.

Este proceso generó que todo este sector se despoblara, sobre todo de los mercaderes de la plata, quienes eran los principales propietarios de las minas en la ciudad. Y, si bien toda esta industria mejoró notablemente, no logró desde aquel momento, levantarse de su declive. Esto a pesar de que en el siglo XVIII, la economía y el interés por la minería empezó a mejorar a lo largo de este siglo, con el comienzo de la extracción en minas como San Cristóbal, Santa Rita, Santo Ánimos y otros.

Creación de la Casa de Moneda

Con la llegada de la República y la fundación del departamento de Oruro, se expandió la idea entre los habitantes, las autoridades y el comercio minero, de la creación de una casa de moneda en la ciudad, misma que contribuya en forma decisiva a la economía del departamento. Sin embargo, durante los gobiernos nacionales posteriores al del Mariscal de Santa Cruz, se produjeron una gran cantidad de revueltas y conflictos sociales, los que truncaron de diversas iniciativas que, en el caso de Oruro, fue la creación de la ceca. Esto se acentuó con la llegada al gobierno de José Ballivián⁶, cuyo gobierno fue de corte aristocrático y conservador.

Tras su renuncia y la entrega de la presidencia a Belzu⁷, se dio una nueva etapa en el país que, si bien fue un gobierno de facto, se opuso al gobierno del anterior mandatario. El nuevo gobierno inició con el apoyo de las clases populares, fomentando la industria nacional, las artesanías, pero sobre todo la minería (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 27). A pesar de tener una gran oposición y sufrir varios intentos de golpe, sacó a flote varias iniciativas y reformas que beneficiaron a varios sectores. En 1849 consideraron que, debido a su historia minera y a la posibilidad de seguir impulsando este aspecto, el gobierno con gran apoyo social acogió la iniciativa de tener una casa de moneda en Oruro. Con esto, Belzu intentaba promover la actividad minera, la que se había venido abajo, y de esta forma tratar de aliviar la situación económica de Bolivia, creando esta ceca en Oruro y posteriormente otra en la ciudad de La Paz. El vocero de esta propuesta en la ciudad de Oruro fue el prefecto Fermín Eyzaguirre (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 28).

Se enviaron optimistas motivaciones para la apertura de esta ceca. Sin embargo, este proyecto tuvo que tropezar con una gran cantidad de inconvenientes de diferente índole, sin contar con aquellos relacionados con el personal de trabajo, los que no estaban debidamente

6 Noveno presidente de Bolivia, gobernó entre el 27 de septiembre de 1841 hasta el 23 de diciembre de 1847.

7 Decimo presidente de Bolivia, gobernó entre el 6 de diciembre de 1848 hasta el 15 de agosto de 1855.

calificados. Según las proyecciones realizadas, la elaboración de monedas iba a ser fructífera e iba a fomentar el circulante, mediante un costo bajo que viabilizaba su instalación.

Los fundamentos para este proyecto se resumían en cinco puntos: 1) El departamento de Oruro era eminentemente minero. 2) La eliminación del contrabando. 3) La existencia de una máquina de amonedar que se hallaba en Cochabamba y en manos privadas, misma que se podría adquirir por parte del Estado. 4) La cantidad de dinero invertido en la ceca se podría recuperar en no más de 15 días. 5) La ceca de Potosí que, de alguna manera, podría verse perjudicada, en realidad no se vería afectada (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 29). La proyección final acababa con la petición de un decreto que diera vía libre a la inauguración de la ceca, además de pedir la contratación del personal y otros trámites administrativos. El 20 de junio se comunicó al prefecto de Oruro la aprobación del proyecto y la orden del presidente, aprobando el proyecto.

Con esta aprobación se puso en marcha la tarea de conseguir el espacio y la maquinaria correspondiente para concretar el proyecto. Todo el proceso de transporte hizo que el 12 de julio estuviera en marcha y que, para el 22 de septiembre, el ministro de hacienda recordara al presidente la promesa de dotar los últimos detalles en términos de maquinaria y de personal. De esta manera, se nombró como ensayador, fundidor y balanzario de la Casa de Moneda de Oruro a Joaquín Zamborain, quien ostentaba los mismos cargos en la ceca de Potosí desde 1846 y que en aquel momento se encontraba en La Paz, en los mismos cargos en el Banco de Rescates (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 33 y 35).

Para fines de aquel año, la Casa de Moneda ya estaba lista para entrar en funcionamiento, pero en condiciones muy precarias. Con un gran entusiasmo, se realizó la acuñación de una moneda conmemorativa que homenajeaba al presidente Belzu. Dicha moneda tenía el valor de un sol y contenía la imagen del Cerro del Socavón, el cual era símbolo minero de la ciudad. Posteriormente, se acuñaron toda una partida de monedas de cuatro soles, con la fecha de 1849, que en sí eran muy parecidas a las realizadas en Potosí, pero esta emisión de monedas se suspendió debido a que el estampado era poco nítido, poco visible y la imagen de Bolívar en el anverso estaba mal realizada. Esto se le atribuyó no a las fallas humanas, sino a un defecto del balancín que se había adquirido (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 35). Con esta fallida emisión, la prefectura del departamento no vio oportuno seguir invirtiendo en la emisión de monedas, a no ser que se tuviera la autorización del ministro de hacienda.

Además de los constantes gastos que generaba la Casa de Moneda, los que superaban el monto inicial previsto, así como a las fallidas proyecciones que se le dieron, las que prometían recuperar lo invertido en quince días, con la realidad de que aún se seguía invirtiendo en la ceca sin tener ningún rédito, las autoridades empezaron a despedir empleados. En junio de 1850 se dieron por rescindidos varios servicios. Así Zamborain quedó como único empleado, quien luego pasó a trabajar al Banco de Rescates de La Paz (Tapia y Cunietti-Ferrando, 2018: 35 y 36), cerrando así la Casa de Moneda de Oruro.

Conclusiones

La Casa de Moneda de Oruro, así como muchas de las cecas antes mencionadas en el presente artículo, si bien tuvieron inicios complicados o finales tortuosos (o un final “sin pena ni gloria” en el caso de Potosí, después de siglos de gran historia y de considerar a Potosí como el “Vaticano de la Numismática”), que no le hicieron necesariamente justicia a sus respectivas historias, a sus motivos de creación o a la real importancia histórica de cada una de estas cecas.

La Casa de Moneda de Oruro, tal como la ceca de La Paz, tuvo motivos de sobra para ser y existir, así como los motivos necesarios para tener continuidad a lo largo del tiempo. Entre ellos, el tráfico excesivo de metales preciosos y monedas a otros espacios del territorio nacional, pero sobre todo al exterior, como Argentina, Perú y Chile, así como el mayor fomento a la industria minera durante todo el siglo XVIII y el descubrimiento de vetas en Oruro (San Cristóbal) y en La Paz (Coro-Coro). Es decir, una mayor extracción y producción de metales más al norte del occidente boliviano y, en cierta forma, lejos de los sectores tradicionales que fueron predominantes en siglos anteriores, los que propiciaron la generación y creación de espacios para la labración y producción de monedas, haciendo de esta manera necesario el establecimiento de espacios para la producción.

Su mal término no radicó en la no necesidad de una ceca en Oruro, sino en el mal manejo y administración de la misma. Debido a las políticas de masas generadas a través del gobierno nacional, con el fin de generar mayor aceptación de la población, se hizo que muchas de estas políticas, a lo largo del tiempo, quedaran trucas, mal administradas o dejadas de lado. Esto fue precisamente lo que ocurrió con la Casa de Moneda de Oruro, un establecimiento más que necesario, un proyecto más que planificado, esperado e idóneo. Sin embargo, con el tiempo, fue dejado de lado y paulatinamente mal administrado por las autoridades nacionales, a pesar de haber durado un solo año. Esta situación también fue generada debido al contexto político local y nacional, bastante conflictivo, que causó sin más el temprano cierre de un establecimiento necesario.

Así también pasaría con la Casa de Moneda de La Paz, aunque con mayor suerte por su temporalidad, pero con una creación más tortuosa e igualmente abandonada por las autoridades nacionales, así como mal administrada por las locales y por su contexto igualmente adverso. Ambas, históricamente olvidadas por las mismas razones.

Para concluir, quiero citar un fragmento del prólogo escrito por Daniel Oropeza en el libro *La Casa de Moneda de Oruro y sus labraciones 1849-1850*, libro escrito por Raúl Tapia y Arnaldo Cunietti:

Desaparecida y olvidada del contexto histórico boliviano, la Casa de Moneda de Oruro resulta ser una utopía, una quimera descabellada que no tiene para el ciudadano común la más remota posibilidad de ser y existir. Destino fatal de esta efímera ceca republicana que no dejó el menor recuerdo en la memoria colectiva de su pueblo, prenda de su existencia fugaz. Sin embargo, dispersas y escasas son las monedas y medallas que se labraron en la Ciudad del Pagador para perpetua remembranza de sus labores.

Agradecimientos

Quisiera agradecer al MUSEF por la oportunidad de haber realizado la ponencia del presente trabajo, así como la posibilidad de publicar el presente artículo como parte de los *Anales de la RAE* de la presente gestión, así como a todo el personal que hizo posible que se lleve a cabo este evento este año.

Quisiera agradecer sobremanera al arquitecto Raúl Tapia Bascopé, quien fue y es mi mentor en todos estos últimos años en el ámbito académico, por haberme introducido e impulsado desde el comienzo al mundo de la historia, la medallística y la numismática. Además de haberme apoyado constantemente y sin condición en este gran mundo de la historia, las monedas y las medallas.

Por último, quisiera agradecer y dedicar el presente artículo a mi amiga Gabriela, quien, a pesar de las complicaciones y la inusualidad en la que se cruzaron nuestras vidas, ha sabido darme su amistad y cariño incondicional, el cual a pesar de la adversidad ha sabido prosperar ante todo pronóstico, y a quien agradezco por su apoyo en todo momento y por ser la inspiración constante para la realización de mis múltiples actividades.

Bibliografía

Banco Central de Bolivia.

2015. *Historia Monetaria de Bolivia*. Tomo I. Banco Central de Bolivia. La Paz, Bolivia.

Gobierno Autónomo Municipal De La Paz

2016. Casa Nacional de Moneda de La Paz. La Paz, Bolivia.

LÓPEZ BELTRÁN, Clara.

2015. Charcas en los Siglos XVI y XVII. *En Historia Monetaria de Bolivia* (Banco Central de Bolivia), Tomo I: 19-44. Banco Central de Bolivia. La Paz, Bolivia.

LOZA, Carmen Beatriz.

2015. Circulación de Moneda-Mercancía e intermediación en tiempos prehispánicos. *En Historia Monetaria de Bolivia* (Banco Central de Bolivia), Tomo I: 19-44. Banco Central de Bolivia. La Paz, Bolivia.

LOZA TAPIA, Pablo Daniel (Dir.).

2019. *“La Paz, con los ojos del alma”*. N.1, octubre. La Paz, Bolivia.

TAPIA BASCOPÉ, Raúl y Arnaldo CUNIETTI-FERRANDO.

2018. *La casa de moneda de Oruro y sus labraciones 1849-1850*. Z&T. Estudio SRL. Buenos Aires, Argentina.

TAPIA BASCOPÉ, Raúl (Dir.).

2016. *“Virtud y Talento”*. N.1, octubre. La Paz, Bolivia.

TAPIA BASCOPÉ, Raúl.

2018. *La Casa Nacional de Moneda del La Paz y sus labraciones 1851-1859*. 1ra edición, Z&T. estudio SRL. La Paz, Bolivia.

TAPIA BASCOPÉ, Raúl.

2016. *Medallas Monetarias y Conmemorativas de Bolivia 1825-1925*. Z&T. Estudio. SRL. La Paz, Bolivia.

PAISAJE CULTURAL Y NATURAL CHIQUITANO. LAGUNA DE CONCEPCIÓN EN SANTA CRUZ, BOLIVIA

Ana Patricia Huanca Paco¹

Resumen

El paisaje en la Amazonía boliviana representa el 75% del territorio total, en el que destaca la laguna Concepción, considerada un ecosistema y hábitat de gran número de especies endémicas y patrones de zonación altitudinal de vegetación. El sitio se encuentra comprendido en la Cuenca del Amazonas y pose un gran legado histórico que lo acompaña y que justifica la transformación física del paisaje. En cuanto a los asentamientos humanos, se identifica al pueblo indígena autodenominado *tovaçicoçi*, en español “los de los morteros”, como uno de los primeros y luego, tras un proceso de evangelización, a la Misión Jesuita Compañía de Jesús, procedente de Paraguay, quienes colonizaron la Chiquitanía a finales del siglo XVII. La coadaptación del ser humano a este sitio fue reconocida en 1990 por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad. En el aspecto natural, la laguna Concepción recibió en 2002 el título de núcleo de diversidad biológica como sitio RAMSAR de importancia internacional, por la alta concentración de biodiversidad interrelacionada en los ecosistemas. Es así que la laguna Concepción se convierte en un elemento integrador (con enfoque natural y cultural) que brinda la posibilidad de revitalización ambiental, social y económica.

Palabras clave: paisaje cultural y natural; Chiquitanía; laguna Concepción.

Introducción

El paisaje cultural está formado a partir de un paisaje natural por un grupo cultural. La cultura es el agente, el espacio natural el medio, el paisaje cultural el resultado

Carls Souer (1925)

El mayor índice de diversidad biológica y cultural interrelacionada —a nivel mundial— está en la selva madura de la Amazonía. Su ubicación se extiende por Bolivia, Brasil, Colombia,

1 Licenciada en Arquitectura de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Magíster en Paisaje, Patrimonio y Estudios Territoriales (Instituto Internacional de Formación Ambiental, España). Magíster en Sistemas de Agricultura Patrimonial (Universidad de Florencia, Italia). Diplomado en Formación de Dinamizadora Territorial (Universidad de Caldas, Colombia). Diplomado en Docencia Universitaria (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia). Maestrante en Geopolítica de los Recursos Naturales (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia). Actualmente Jefe de Unidad de Paisaje Cultural y Natural del Gobierno Autónomo Municipio de Potosí. Miembro del Colectivo Paisaje Caminante. Su principal área de estudio se centra en el impacto de los factores antropogénicos y naturales que inciden en la transformación del paisaje cultural y natural. Correo: anapatricia.8arqt@gmail.com

Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela. Es considerada la superficie verde más extensa y es el hábitat de pueblos indígenas que han ejecutado acertadamente un manejo sustentable de los recursos en el territorio para su subsistencia, demostrando su capacidad de adaptación con el medio. El paisaje en la Amazonía, por lo tanto, forma parte del proceso geográfico (físico y biológico) y no puede leerse independientemente de las dinámicas sociales que le acompañan (Vassas, s.f.), como ser prácticas, costumbres e intercambio de conocimientos locales, reflejados en los diferentes pisos altitudinales que van de los 100 a los 4300msnm (Panduro, s.f.), sobreponiéndose las actividades extractivas en beneficio de unos cuantos. De esta manera, en el presente artículo se pretende dejar de lado la dicotomía cultural y natural, y consolidar la investigación en la perspectiva de resiliencia hacia el desarrollo sociocultural, ambiental y económico de la Amazonía boliviana, con un aporte principal en la región de la Chiquitanía - laguna Concepción.

Desarrollo

El tema que nos convoca es la Amazonía boliviana, misma que representa el 75% del territorio total, considerándose así el hábitat de un gran número de especies endémicas y patrones de zonación altitudinal de la vegetación, distribuidas en la cuenca del Plata y la cuenca del Amazonas. Se extiende por 824.000 m² y es el 11.20 % de toda la cuenca amazónica continental (Portal de la Amazonia Boliviana, s.f.), subdividiéndose en la Amazonía Norte, las llanuras de Moxos, la Chiquitanía, la Ceja de Selva y el Pantanal. Sin embargo, a pesar del gran potencial que ha demostrado tener el territorio, las presiones generales naturales y antrópicas, como ser la conversión de la frontera agrícola, cuestiones relacionadas a la tenencia de la tierra, aprovechamiento ilegal de las burocracias forestales nacionales, así como problemas económicos y de comercialización (Larson *et al.*, 2006) son factores que han incidido en la variabilidad climática y cambio climático (ligado a la reducción de especies endémicas). Afectando en gran medida la renovación del ciclo natural de los recursos renovables y, en muchos casos, apostando en la desaparición de los no renovables por los métodos adoptados para la extracción de los recursos, causando un desequilibrio al medio.

En todo caso, como se había mencionado, el uso de los recursos naturales en la Amazonía boliviana atrajo otras visiones de manejo y lucro, las que afectaron de manera directa en el desarrollo socio espacial de los pueblos indígenas. Estas acciones visibles en el territorio pusieron en incertidumbre la capacidad de resiliencia, es decir, saber reponerse a los efectos adversos, tanto al medio ambiente como a los habitantes locales. Ante esta interrogante, se destaca al recurso hídrico como el elemento integrador socio territorial, el que brinda la posibilidad de revitalización ambiental, social y económica, es decir, cuencas y subcuencas en la Amazonía boliviana que dan vida a su paso y que permiten entrar en contacto con los sedimentos de la superficie del agua generando un gran vínculo de vida vegetal y animal.

En consecuencia, se ha considerado a los cuerpos de agua como elementos dinámicos, que han pasado por transformaciones naturales y antrópicas, mismas que han puesto en consideración la sostenibilidad del recurso a mediano y largo plazo. En suma, estos cuerpos de agua

en la Chiquitanía resultan ser de vital importancia, por ello se debe evitar el “estrés hídrico”² y el desvío de cursos naturales a causa de la explotación de hidrocarburos y minería, regularizando y monitorizando el uso sustentable para que promuevan su buen estado.

Lo mencionado hasta aquí, permite recalcar la importancia de vincular lo cultural y natural en la Amazonía boliviana, llegando a un reconocimiento legal del territorio por su importancia en los diferentes niveles del Estado nacional e incluso internacional. Su gran potencial natural ha llamado la atención a más de un interesado en beneficiarse de él, según World Wildlife Fund (WWF) estas se deberían a: concesiones mineras, aumento de represas hidroeléctricas, construcción de carreteras, expansión de la agricultura intensiva, deforestación y cambio de legislación en torno a las áreas protegidas (World Wildlife Fund, s.f.), lo que ha ocasionado el deterioro de los recursos naturales, la diversidad biológica y pasar por alto los derechos humanos de los pueblos indígenas que allí habitan, influyendo en el incremento de los grandes índices en la triada demográfica de fecundidad, mortalidad y migración.

Los fenómenos poblacionales expuestos son mucho más frecuentes en este último tiempo, lo que proyecta una nueva imagen del paisaje cultural y natural del territorio. Estas muestras culturales son expresiones tangibles del Patrimonio Cultural Material, mueble e inmueble, así como del Patrimonio Cultural Inmaterial, que hoy en día es parte del Circuito de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos, y que representan el proceso histórico y simbólico de la relación con el entorno.

En la actualidad, la imagen de la Chiquitanía que se difunde, la presenta como una zona selvática donde el circuito misional se caracteriza por la imponente de las antiguas iglesias jesuíticas y la ruta de la Chiquitanía perfila precisamente ese patrimonio. Por su parte, la población indígena se difumina, se silencia, se invisibiliza en primacía del patrimonio arquitectónico y natural de la región (Giordano, 2008: 85).

Según Martínez (2015: 235), todos los pueblos cuentan historias, a partir de los hechos que vivieron y los relatos narrados que forman parte de la memoria son transmitidos de generación en generación. A esto se debe que el origen y el significado del nombre que adquiere cada uno de los pueblos indígenas, denominado toponimia³, esté relacionado al idioma que se habla, así como al territorio, a los recursos naturales, la diversidad, los paisajes, la posición geográfica y los sucesos históricos.

En este caso, al ser la Misión Jesuita Compañía de Jesús procedente de Paraguay, quienes colonizaron la Chiquitanía a finales del siglo XVII, región ya descubierta y habitada por el pueblo indígena autodenominado *tovaçicoçi*, los habitantes de la Chiquitanía boliviana habrían recibido el denominativo de chiquitanos, o “indígena chiquitano evangelizado” (Giordano,

2 Cuando la demanda de agua es más alta que la cantidad disponible, durante un periodo determinado, o cuando su uso se ve restringido por su baja calidad.

3 Estudio del origen y el significado de los nombres propios de los lugares.

2008: 85), quienes habrían atravesado un largo proceso de aculturación⁴, dando origen al denominativo “herederos de la cultura jesuítica”, nombre que era parte del imaginario colonial, esto porque respondía a las características fenotípicas y de organización socio-espacial. El término castellanizado “chiquitanización” fue introducido primero por los guaraní hablantes, quienes denominaron al pueblo indígena *tapuymyri*, que en español significa “esclavos de casas chicas”, introduciendo nuevas formas de poder administrativo espacial, religioso-simbólico, económico-intercambio y dotando de nuevos roles a la sociedad.

Este proceso de evangelización del pueblo indígena, trajo a la larga muestras físicas, reconocidas por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1990, como Patrimonio de la Humanidad (criterios IV y V), reconociendo el Valor Universal Excepcional y destacando el valor cultural de San Francisco, Santa Ana, San Miguel, San Rafael y San José.

Simultáneamente, el valor natural también se acentuó en el sector, con la presencia de la laguna Concepción, ubicada en el municipio de Pailón, provincia San José de Chiquitos. Un cuerpo natural de agua que permitió el desarrollo de variedad de especies endémicas en el sector, abasteciendo también del líquido elemento a los pobladores indígenas que se asentaron en el sector. La gran importancia de conservar la laguna Concepción llevó a que, en mayo de 2002, esta recibiera el título de Núcleo de Diversidad Biológica, como sitio RAMSAR de importancia internacional, por la alta concentración de biodiversidad y como un espacio determinante en el funcionamiento de los ecosistemas. Meses más tarde, el valor ecológico fue reconocido por el Gobierno Autónomo Municipal de Santa Cruz como Área Protegida Municipal por la Ordenanza Municipal 012/2002 del 29 de julio de 2002 y la Ordenanza Municipal 055/2009 del 17 de septiembre de 2009 (Áreas Protegidas, s.f.).

Las reservas de agua conocidas como humedales son importantes en el sector por los múltiples beneficios que proporcionan, como ser el suministro de agua, la extracción pesquera y de recursos de flora y fauna silvestre (Bevilacqua, s.f.). Por sus particularidades, resultan ser ecosistemas altamente vulnerables a las acciones antrópicas, demandas que se han incrementado en el último tiempo, y que no han sido reguladas por las instituciones gubernamentales de manera efectiva, esto tal vez por el desconocimiento de su importancia.

En cuanto a la laguna Concepción, esta se ha visto afectada en gran medida por actividades agrícolas, pecuarias y por la construcción de caminos, hecho que tuvo origen en el 1996, a través de la ley de Servicio Nacional de Reforma Agraria (INRA), que tuvo como punto de atención principal el oriente boliviano (Morales *et al.*, 2011: 24) creando el concepto de “tierra comunitaria de origen”, destinada a beneficiar a productores minifundistas y habitantes rurales que vivían en pobreza. Sin embargo, los primeros beneficiarios serían los neolatifundistas, inversionistas extranjeros que podían acceder a la compra de la tierra por pagos al contado y que

4 Proceso de recepción de otra cultura y de adaptación a ella, en especial con pérdida de la cultura propia.

invertirían posteriormente en el negocio agroindustrial y biotecnología con el incremento de las cabezas de ganado.

Complementario a esas acciones, el año 2006 Bolivia pasó por un cambio político e institucional que consolidó el cambio de un Estado de República a la de Derecho Plurinacional, comunitario, libre, independiente, democrático, intercultural, descentralizado con autonomías, fundado en el pluralismo (Constitución Política del Estado, 2016). A partir de entonces, bajo el nombre de “revalorización intercultural” se trata de visibilizar al sector menos favorecido de Bolivia. En 2013 se da inicio a la aprobación de la Legislación Nacional que permite vulnerar paisajes naturales, áreas protegidas de responsabilidad del Estado, a través del Ministerio de Medio Ambiente y Aguas (MAyA) y el Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP), entre ellas, la laguna Concepción, a través de la deforestación, introducción de semillas genéticamente modificadas, desmonte en el oriente boliviano e intensificación de actividades pecuarias, todas estas acciones que darían paso a la afectación del sector por las actividades de agricultura intensiva protagonizadas por las colonias menonitas, ampliando las actividades agrícolas dentro de la frontera del área protegida municipal y sus zonas de influencia.

En este sentido, se tiene registrado que, hasta el año 2009, existían 20 colonias menonitas establecidas en el sector, número que se ha incrementado en los últimos diez años por falta de coordinación entre instituciones para conservar este “santuario de vida”.

Conclusión

A manera de conclusión, el área de la Chiquitanía se destaca por preservar una gran riqueza y amplia variedad de paisajes naturales y culturales en todo su territorio y que, a lo largo de los años, ha logrado sobreponerse a sucesos antrópicos y naturales. Sin embargo, tras los últimos sucesos de burocracias forestales nacionales, problemas económicos y de comercialización, sumando el efecto de la pérdida de valores culturales de los pueblos indígenas, lleva a repensar la situación que conduce la ambición del ser humano. Por lo que realizar una evaluación de los sucesos nos hará conscientes de la realidad y partícipes de un proceso democrático de cuidado hacia nuestras Áreas Protegidas Nacionales, promoviendo así actuaciones democráticas en nuestro territorio, enfocadas en la revitalización de nuestros recursos, en el cuidado de los valores culturales y economías creativas que en él se desarrollan.

La recomendación final va dirigida a conocer e identificar nuestro territorio, apostando por la gestión participativa y planificada de nuestros paisajes culturales y naturales en Bolivia, en especial de la Chiquitanía.

Bibliografía

BARRETO, Luis.

(s. f.). World Wildlife Fund (WWF). *Las seis grandes amenazas del Amazonas*. https://www.wwf.org.co/que_hacemos/campanas/las_seis_grandes_amenazas_del_amazonas/ (consultado el 30 de enero de 2021).

BEVILACQUA, Romina.

(2017). *¿Qué son los sitios Ramsar y por qué son tan importantes?* Ladera Sur. <https://laderasur.com/articulo/que-son-los-sitios-ramsar-y-por-que-son-tan-importantes/> (consultado el 30 de enero de 2021).

Biologol.org

(s. f.). Áreas Protegidas. <https://www.biobol.org/index.php/areas-protegidas> (consultado el 30 de enero de 2021).

Constitución Política del Estado de Bolivia (CPE).

2009. InfoLeyes—Legislación. URL https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf (consultado en septiembre de 2022).

GIORDANO, Mariana.

2008. *Imaginario del indígena chiquitano. Visibilidades y ocultamientos. Folia Histórica del Nordeste*, 17: 85. <https://doi.org/10.30972/fhn.0173450>

JIMÉNEZ, Gonzalo Gustavo.

2020. *Laguna Concepción: Colonias menonitas operan alrededor de humedal de importancia internacional en Bolivia*. <https://es.mongabay.com/2020/12/laguna-concepcion-colonias-menonitas-operan-alrededor-de-humedal-de-importancia-internacional-en-bolivia/> (consultado el 5 de marzo de 2022).

LARSON, Anne; Pablo PACHECO, Fabiano TONI y Mario VALLEJO.

2006. *Exclusión e inclusión en la forestería latinoamericana: Hacia dónde va la descentralización?* https://www.academia.edu/28401938/Exclusi%C3%B3n_e_inclusi%C3%B3n_en_la_forester%C3%ADa_latinoamericana_Hacia_d%C3%B3nde_va_la_descentralizaci%C3%B3n (consultado en marzo de 2021).

MARTÍNEZ, Cecilia.

2015. *Tapuy miri, chiquitos, chiquitanos. Historia de un nombre en perspectiva interétnica*. <http://journals.openedition.org/bifea/7525>; DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.7525> (consultado el 5 noviembre 2020).

MORALES, Miguel; Marc DEVISSCHER, Vera GIANOTTEN y Diego PACHECO.

2011. *Hablemos de Tierra Minifundio, gestión territorial, bosques e impuestos agrarios en Bolivia*. Plural editores. La Paz, Bolivia.

PANDURO, Rider.

(s. f.). *Regeneración de los paisajes bioculturales en la Amazonía alta del Perú*. <http://www.leisa-al.org/web/index.php/volumen-30-numero-3/1058-regeneracion-de-los-paisajes-bioculturales-en-la-amazonia-alta-del-peru> (consultado el 21 de enero de 2021).

Portal de la Amazonia Boliviana.

(s. f.). (s. t.). http://www.amazonia.bo/amazonia.php?codigo_enviado=uZSP15bn5cgh+CO-DCIzd7kCYswHMHbu0VnJkmd7yKnU= (consultado el 21 de enero de 2021).

SAUER, Carl.

1925. *The Morphology of Landscape*. In Ingerson, A.E. (2000). Changing approaches to landscapes. Institute for Cultural Landscape Studies, Harvard. Estados Unidos.

VASSAS, Anaís.

(s. f.). *Partir y cultivar. Auge de la quinua, movilidad y recomposiciones en Bolivia*. Plural editores. La Paz, Bolivia.

LA PESTE BUBÓNICA EN LA PROVINCIA DE TOMINA DEL DEPARTAMENTO DE CHUQUISACA (1932-1933)

Pedro Salinas Izurza¹

Resumen

La peste es una enfermedad infecciosa, con altas tasas de mortalidad. El patógeno es la *Yersinia pestis*, pertenece a la familia de las *Enterobacteriaceae*. En el desarrollo de su ciclo vital puede infectar a mamíferos roedores, por medio de la picadura de diferentes especies de pulga (*Xenopsilla cheopis*), existiendo tres presentaciones clínicas: la peste bubónica, la peste septicémica primaria y la peste neumónica primaria. Siendo responsable de tres pandemias mundiales, durante la tercera pandemia que se inició en Hong Kong (1894), la enfermedad se diseminó a través de las rutas marítimas a diferentes regiones del mundo, entre estas a Sudamérica. El objetivo del presente trabajo es mostrar el desarrollo histórico de una pandemia en nuestro departamento. Bolivia no presentó casos de peste hasta 1921 y 1922. La vía de entrada de la peste a la provincia Tomina se presupone que fue por el Chaco, debido a la guerra con el Paraguay, que dio origen a los caminos de Camiri a Sucre. El porcentaje de mortandad en la región fue muy alta y alarmante, el 90 %, habiendo alcanzado un total de 730 defunciones, siendo los lugares de mayor presencia de la peste aquellos que se encuentran a mayor altura.

Palabras clave: peste; Tomina; pandemia; bubónica.

Introducción

La peste bubónica es una enfermedad infecciosa que ha trascendido a lo largo de la historia, siendo responsable de tres pandemias mundiales con altas tasas de mortalidad, cuyo agente etiológico es la *Yersinia pestis* (Faccini-Martínez y Sotomayor, 2013), un cocobacilo Gram negativo que pertenece a la familia de las *Enterobacteriaceae*.

Existen focos dispersos de peste en grandes partes del mundo, como ser en Asia, África y América, en donde la peste ha causado muchas muertes. Se identificaron a roedores domésticos del género *Rattus rattus* y a sus pulgas *Xenopsilla cheopis* como reservorios y vectores, respectivamente (Martínez Bravo y Ortiz Cusma, 2017).

1 Docente de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca. Investigador adscrito del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas. Correo: saizpe0@gmail.com

En el desarrollo de su ciclo de vida, puede infectar a mamíferos roedores del género *rodentia*, por medio de la picadura de diferentes especies de pulga (*Xenopsilla cheopis*), siendo el vector biológico por excelencia (Faccini-Martínez y Sotomayor, 2013).

Se supone que la peste negra recorrió la Ruta de la Seda, la senda transasiática utilizada para el transporte de la seda china hasta Europa (Sánchez-David, 2008). Durante la tercera pandemia que se inició en Hong Kong (1894), la enfermedad se diseminó a través de las rutas marítimas a diferentes regiones del mundo, entre estas a Sudamérica.

Bolivia no presentó casos de peste hasta 1921 y 1922. Sin embargo, se cree que la enfermedad sí existió en el norte del país y en La Paz en septiembre de 1903 (Faccini-Martínez y Sotomayor, 2013). La vía de entrada de la peste a la zona de estudio (Provincia Tomina), se presupone que fue por el Chaco, debido a la guerra con el Paraguay, conflicto bélico que intensificó el tráfico de tropas, materiales de guerra y provisiones por la zona indicada y dio origen a los caminos de Camiri a Sucre.

De acuerdo con el doctor Luis Rodríguez, las vacunaciones y revacunaciones efectuadas por las distintas comisiones sanitarias se han efectuado dando el total siguiente: vacunados 6389; revacunados 13743.

Los resultados obtenidos con la vacuna antipestosa, elaborada en el Instituto de Bacteriología de La Paz, se puede decir que han sido magníficos; en cambio si es que han existido muchas defunciones de individuos vacunados y revacunados, ha sido sin duda por la inoculación sin seguir las reglas que se debe tener en cuenta, esto que muchas de las personas inoculadas que al recibir la primera vacunación ya no volvieron a recibir la segunda o si la consiguieron fue en estado enfermo o en periodo de incubación del mal. (Luis E. Rodríguez, 1933).

El porcentaje de mortandad en aquellas regiones afectadas fue muy alto y alarmante para su época, teniendo en cuenta el número de habitantes, siendo el 90%, alcanzando un total de 730 defunciones, siendo los lugares de mayor presencia de la peste aquellos que se encuentran a mayor altura (Luis E. Rodríguez, 1933).

Habiendo sido en su momento un problema de salud pública, el objetivo del presente trabajo es mostrar el desarrollo histórico de una pandemia por peste bubónica, en tiempo y fechas, dentro de nuestro contexto nacional y particularmente en nuestro departamento, mencionando además la participación de connotados profesionales en la salud, tanto regionales como nacionales. Ayudando de esta manera a la comprensión de un problema en una etapa donde el desarrollo tecnológico científico era limitado.

La peste bubónica

La peste es una zoonosis producida por la bacteria *Yersinia pestis* que afecta, sobre todo, a animales pequeños y sus pulgas, pero también puede infectar al ser humano y a otros mamíferos (Cano-Portero, Sierra Moros y Tello-Anchuela, 2015).

Originalmente, este microorganismo era denominado *Pasteurella pestis*, pero en el año 1967 es renombrado como *Yersinia pestis* en honor a su descubridor. El agente patógeno transmitido por las picaduras de la pulga de la rata lleva desde entonces su nombre: *Yersinia pestis* (Pedroso Flaquet, 2010). La transmisión entre animales y el ser humano se hace por la picadura de pulgas infectadas, contacto directo e inhalación o, más raramente, ingestión de materiales infecciosos (Cano-Portero, Sierra Moros y Tello-Anchuela, 2015).

La transmisión más frecuente ocurre entre roedores y con el humano a través de la pulga de la rata (*Xenopsylla cheopys*). Sin embargo, múltiples vectores pueden participar en la transmisión de *Yersinia pestis*, como la pulga humana (*Pulex irritans*) o el piojo común (*Pediculus humanus*), (Gibert, 2019)².

La peste se asocia con gran infectividad, rápida diseminación y alta mortalidad, siendo su periodo de incubación de dos a ocho días. Se inicia súbitamente con fiebre, escalofríos, cefalea y tumefacción ganglionar dolorosa. Más del 50% de casos no tratados, evolucionan a sepsis y shock séptico; y entre el 5% y el 15% de pacientes con peste bubónica y septicémica desarrollan secundariamente compromiso pulmonar (peste neumónica secundaria), (Meregildo-Rodríguez y Villegas-Chiroque, 2019).

La forma más común es la peste bubónica. Es una reacción de linfadenitis en los ganglios próximos al lugar de la picadura de la pulga, se puede presentar en la región inguinal, axilar y cervical. El ganglio afectado es conocido como bubón, es doloroso y puede abrirse y supurar. En el 10% de los enfermos en la zona de la picadura se puede producir una pápula, vesícula, pústula o forúnculo. La peste puede evolucionar a septicemia cuando la infección se disemina a través de la sangre, aunque no existan bubones evidentes, o más frecuentemente, en las fases avanzadas de la enfermedad. Si hay diseminación hematogénea se puede afectar cualquier órgano como los pulmones, dando lugar a la peste neumónica. Esta forma clínica también puede ser por inhalación. La peste neumónica es la forma más virulenta, tiene gran importancia pues la enfermedad puede transmitirse de persona a persona. (Cano-Portero, Sierra Moros y Tello-Anchuela, 2015).

Sin tratamiento, la letalidad de la peste bubónica es del 50% al 60%, mientras que la de la peste septicémica y neumónica es cercana al 100% (Meregildo-Rodríguez y Villegas-Chiroque, 2019).

La peste en Bolivia

Los pequeños brotes que ocurren en los países andinos son probablemente el resultado del contacto inicial con roedores salvajes infectados, así como de la transmisión subsecuente de humano a humano a través de la pulga humana del vector *Pulex irritans*. (Rust, 1990).

2 Teniendo en cuenta que la peste bubónica entre humanos es poco frecuente a menos que la densidad de pulga infectada sea muy elevada. La transmisión de la peste neumónica se produce por inhalación de gotitas infecciosas procedentes de humanos (Gibert, 2019).

Dada su condición geográfica central y su distancia de las costas, Bolivia fue el último país suramericano en ser atacado por la peste³ (Faccini-Martínez y Sotomayor, 2013).

Cuatro años más tarde (diciembre de 1932), mientras transcurría la guerra del Chaco, la peste ingresó a la localidad de *Huairahuasi Grande*, provincia de *Tomina* mediante materiales y víveres para los campamentos militares, y cobró la vida de 22 habitantes de la región. Por este motivo, en enero de 1933, el médico provincial Jaime Sánchez dio aviso a las autoridades de Sucre y estas, a su vez, el 16 de febrero del mismo año, al doctor Veintemillas para que se hiciera cargo de la situación, quien confirmó la presencia del bacilo de la peste en la zona. (Faccini-Martínez y Sotomayor, 2013: s. p.).

Esto coincide con los brotes relativamente pequeños, explosivos, frecuentemente familiares entre individuos que asisten a velorios de casos fatales de peste. Es interesante observar que, en los países andinos, los casos iniciales en el área son generalmente fatales, mientras que los casos subsecuentes usualmente sobreviven. Esto se puede deber a un retraso en la notificación, ya que la peste ocurre en áreas rurales lejanas y algunas veces se requiere notificar a las autoridades nacionales. Sin embargo, una vez que las autoridades son alertadas, la pronta identificación y tratamiento de casos previene defunciones subsecuentes (Rust, 1990).

Casos de peste en Tomina

En la segunda quincena de febrero de 1933, se recibieron noticias de Sucre que anunciaban varios casos de una enfermedad extraña en algunos rancheros de las proximidades de Padilla, capital de la provincia de Tomina. El diagnóstico bacteriológico de peste fue hecho por una comisión médica de Sucre, y luego confirmado por el doctor Veintemillas, director del Instituto de Bacteriología. La epidemia se propagó a otras aldeas vecinas, con una mortalidad más o menos de 80%⁴ (Lara Quiroz, 1935).

Aunque el origen de la peste de Tomina sigue siendo desconocido, hay, como también en el caso de Vallegrande, un vago indicio de que se debió al transporte de un roedor infec-

3 A pesar de la ausencia de reportes oficiales sobre el ingreso de la enfermedad al país, se considera que el primer caso se presentó en enero de 1921 en la localidad de Padcaya. En 1928, la peste llegó a la provincia de Vallegrande (departamento de Santa Cruz) gracias al tráfico de maquinaria, materiales y mercancías (con ratas a bordo) a cargo de la empresa petrolera Standard Oil Company, provenientes de Argentina, vía Yacuiba y Cordillera. Durante esta epidemia, el supremo gobierno presidido por Hernando Siles, nombró a Félix Veintemillas como director del Instituto Nacional de Bacteriología, como jefe de una comisión sanitaria integrada por varios médicos, la cual se trasladó a la provincia afectada para estudiar la enfermedad y confirmó que se trataba de peste bubónica (Faccini-Martínez y Sotomayor, 2013).

4 El suscrito también se dirigió a la zona, observando que la epidemia cedía rápidamente, de modo que en el mes de mayo no se presentó ningún caso nuevo. Nota: En este número del boletín de la Dirección General de Sanidad de Bolivia, figura también el informe del Director General, correspondiente a la gestión de 1931-32, suscrito por el Dr. Renato Riverín, y que contiene una reseña de los problemas y labores de la sanidad en la República, coincidentes más o menos en sus lineamientos generales, con los datos presentados en las dos memorias consignadas en este artículo (Lara Quiroz, 1935).

tado desde la Argentina, en mercadería, con destino a los campamentos de la Standard Oil Co. (Macchiavello, 1959).

El 19 de junio de 1933 se recibió un telegrama dando cuenta de haber aparecido en el departamento de Chuquisaca, provincia de Tomina, la peste en las comarcas de Lorito Kacka, donde habían fallecido diez personas; en Yana Curco, donde existían 12 casos y habían fallecido antes 15 personas; en Sillar Pampa, en Real Pampa, donde la mortalidad alcanzó un 40%, contándose entre las víctimas a personas revacunadas⁵ (Lara Quiroz, 1935).

Informes de las autoridades políticas y de salud referidas al estado sanitario en referencia a la peste bubónica

En el entendido de ser una recopilación histórica, presentamos una relación cronológica de los acontecimientos, desde el momento de la primera noticia del brote de peste en Chuquisaca y en la provincia de Tomina en particular; con informes textuales emitidos por las autoridades de Salud que estaban en funciones en ese crítico momento que sufrió la población de esta región del país:

Informe del prefecto de Chuquisaca J. Gregorio Pacheco (1932 -1933)

Preocupa a las autoridades la atención del estado sanitario del departamento y, muy particularmente, todo cuanto se refiere a la peste bubónica que, con caracteres alarmantes y por primera vez, se ha presentado en el departamento.

Hacia el 4 de febrero último se tuvo conocimiento de los primeros casos presentados en el lugar denominado Huairahuasi grande⁶. La extensión, por los nombres citados, hace ver que fue grande. Felizmente no se presentó ningún caso en Padilla, habiendo quedado, en una palabra, hasta este momento, ubicado la peste en los lugares de la campiña, rodeando la capital de la Provincia Tomina⁷ (Gregorio Pacheco, 1932-1933).

Informe complementario del subprefecto de Tomina al prefecto y Comandante General M. Anibarro T. subprefecto titular (Sucre, 12 de junio de 1933)

La investigación y constatación del mal, desde los primeros momentos de iniciarse, estuvo a cargo del Director de Sanidad Departamental Dr. Fernando Ortiz Pacheco y del Dr. Marcos C. Rojas,

-
- 5 En vista de esta situación, se procedió a nombrar una comisión sanitaria, enviando 30,000 dosis de vacuna y, atendida con solicitud la epidemia, fue dominada más o menos en el término de un mes (Lara Quiroz, 1935).
 - 6 Que comprometió al mismo tiempo, Huairahuasi chico, La Belleza, El Rosal, La Ceja, Monte Canto, Real Pampa, El Cerro, Canquichuru, Higuera Pampa, Leuque Pampa, Chio Anguay, Cuetoj Mayu, Laja Laja, Ckara Estancia, El Barro, La Faccha, Barbacuas, Yana curcu, Potrero Achupallas, El Tablon, Palta Loma, Wirqui Pampa, Peña Blanca, Lorito Kacka, Lagunillas, Musuro, Gargatea Ckasa, Contadero, Tola Horcko, San Julián, Oveja Cancha, Tarabuquillo, Tacko Pampa, Ckaspi Cancha, Naranjo, Otoronguillo (Gregorio Pacheco, 1932-1933).
 - 7 Grande hubiese sido la alarma si llega a presentarse el mal en alguno de los pueblos de provincias. Se ha comprobado la enfermedad por todos los medios científicos y por desgracia, no hay lugar a dudas de que se trata realmente de bubónica (Gregorio Pacheco, 1932-1933).

quienes después de una gira penosa por las serranías de Huayrahuasi, La Belleza, El Rosal, etc., dieron el primer diagnóstico; pero no contentos con esto, requirieron a los doctores Eduardo Gironás y Arturo Carrasco, con quienes el Dr. Ortiz Pacheco hizo un nuevo viaje, en el que extrajeron varias piezas de pestosos, cuyo diagnóstico clínico fue el mismo (Anibarro, 1933).

En esta circunstancia fue enviado por el Supremo Gobierno, el Dr. Félix Veintemillas, en su calidad de Director del instituto Bacteriológico de La Paz, quien provisto de bastante material e instrumental de Laboratorio, se constituyó en algunos lugares apestados, donde confirmó el diagnóstico de los anteriores doctores, habiendo aconsejado la vacunación inmediata de toda la provincia⁸ (Anibarro, 1933).

Informe del director de Sanidad Departamental Luis E. Rodríguez. Director accidental (Sucre, 15 de junio de 1933)

Entre las epidemias que se han presentado, la que mayormente está alarmando a esta Capital como a los pueblos de la frontera, es la terrible peste bubónica aparecida en cuatro de febrero del presente año en la provincia de Tomina⁹.

El porcentaje de mortandad en aquellas regiones citadas, dado su número de habitantes, se puede decir que es enorme y alarmante teniendo en cuenta que es de un 90%, habiendo alcanzado más o menos al total a 730 defunciones, numero, como digo considerable.

Los lugares en que ha dominado la peste, tanto por su intensidad como su duración, han sido los que se encuentran a mayor altura de las montañas como son: El bufete, Belleza, Huairahuasi grande y chico, Cerro, Monte Canto, Leuque Pampa, etc., pasando lo contrario en los lugares bajos como ThiuMayu, el Salto, etc. (Luis E. Rodríguez, 1933).

El control del brote de peste en la localidad de Tomina tomó matices muy radicales y singulares dentro de la profilaxis. Como menciona el Dr. Rodríguez, en su informe:

La desinfección de los lugares apestados se ha procedido con toda celeridad en la medida posible, me refiero a los rancheríos donde se ha presentado la bubónica sean incinerados a fin de cortar la propagación. Para este efecto debe darse a la comisión una facultad amplia, a que quedaría en provecho directo de los habitantes y de la profilaxia (Luis E. Rodríguez, 1933).

8 En esta labor de suyo ardua, han desplegado todo interés y patriotismo, los doctores Segundo Jaime Sánchez, como médico titular de la provincia y Felipe Céspedes, médico del camino Sucre-Lagunillas; así como los practicantes: Carlos Villavicencio, Adán Brianzon, Manuel Melean y N Vargas. Fuera de todas estas comisiones también fue enviado por el gobierno, el Dr. Juan Manuel Balcazar, como Director de Sanidad Nacional, quien tuvo la oportunidad de constatar dos casos típicos de pestosos en plena ciudad de Padilla (M. Anibarro, 1933).

9 La aparición de la epidemia comenzó en Huairahuasi grande, comprometiendo luego a Huairahuasi chico, La Belleza, El Rosal, La Ceja, Monte Canto, Real Pampa, El Cerro, Canquichuru, Higuera Pampa, Leuque Pampa, ChioAnguay, Cuetoj Mayu, Laja Laja, Ckara Estancia, El Barro, La Faccha, Barbacuas, Yana curcu, Potrero Achupallas, El Tablón, Palta Loma, Wirqui Pampa, Peña Blanca, Lorito Kacka, Lagunillas, Musuro, Gargatea Ckasa, Contadero, Tola Horcko, San Julián, Oveja Cancha, Tarabuquillo, Tacko Pampa, Ckaspí Cancha, Naranjo, Otoronguillo y algunos lugares que no ha sido posible visitarlos, tanto por la enorme distancia, como por las dificultades que presentan (Luis E. Rodríguez, 1933).

Manteniendo la sucesión cronológica de los informes en relación al brote de la peste. El Dr. Lara Quiroz, director de Sanidad Pública, cita:

El 19 de junio de 1933 se recibió un telegrama, dando cuenta de haber aparecido en el Departamento de Chuquisaca, provincia de *Tomina*, la peste en las comarcas de *Lorito Kacka*, donde habían fallecido 10 personas; en *Yana Curco*, donde existían 12 casos y habían fallecido antes 15 personas; en Sillar Pampa, en Real Pampa, donde la mortalidad alcanzó un 40%, contándose entre las víctimas personas revacunadas. En vista de esta situación, se procedió a nombrar una comisión sanitaria, enviando 30.000 dosis de vacuna y, atendida con solicitud la epidemia, fue dominada más o menos en el término de un mes (Lara Quiroz, 1935).

Conclusiones

La entrada de la peste a Bolivia y específicamente a Tomina no está muy clara: el primer caso se presentó en enero de 1921 en la localidad de Padcaya (provincia de Arce, departamento de Tarija, frontera con el norte de Argentina), donde se afectó una mujer de nombre Candelaria Carranza, proveniente de la estación del ferrocarril Perico del Carmen, ciudad de la provincia de Jujuy (Argentina).

En 1928, la peste llegó a la provincia de Vallegrande (departamento de Santa Cruz) gracias al tráfico de maquinaria, materiales y mercancías (con ratas a bordo), a cargo de la empresa petrolera Standard Oil Company, provenientes de Argentina, vía Yacuiba y Cordillera.

Cuatro años más tarde (diciembre de 1932), mientras transcurría la guerra del Chaco, la peste ingresó a la localidad de Huairahuasi Grande, provincia de Tomina (departamento de Chuquisaca) mediante materiales y víveres para los campamentos militares y cobró la vida de 22 habitantes de la región.

Ya que en opinión del doctor Veintemillas nunca se evidenció la presencia de roedores silvestres infectados, ratas muertas o situaciones de epizootia; por el contrario, se postuló la hipótesis de una extensa e intensa transmisión persona a persona, en la cual las pulgas del género *Pulex irritans* y las costumbres humanas de interacción con los enfermos (velorios, etc.), serían la causa de las epidemias.

Bibliografía

ANIBARRO, M.

1933. *Informe complementario del Subprefecto de Tomina al Señor Prefecto y comandante General. Imprenta y litografía Salesiana*. Sucre, Bolivia.

CANO-PORTERO, R.; M. J. SIERRA MOROS y O. TELLO-ANCHUELA.

2015. *Protocolos de la Red Nacional de Vigilancia Epidemiológica*. Ponencia de Vigilancia Epidemiológica. Consejo Interterritorial del Sistema Nacional de Salud.

- FACCINI-MARTÍNEZ, Á. y H. A SOTOMAYOR.
2013. Reseña histórica de la peste en Suramérica: una enfermedad poco conocida en Colombia. *Biomédica*, 33(1): 8-27.
- GIBERT, C.
2019. La peste a lo largo de la historia. *Revista Enfermedades Emergentes*, 18 (3): 119-127.
- LARA QUIROZ, E.
1935. La sanidad en Bolivia. *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana (OSP)*; 14 (8). (s. b.).
- MACCHIAVELLO, A.
1959. Estudios sobre peste selvática en América del Sur: V. peste selvática en Bolivia. *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana (OSP)*; 46 (6). (s. b.).
- MARTÍNEZ BRAVO, K. M., y J. F. ORTIZ CUSMA.
2017. Prevalencia de *Xenopsylla cheopis* en roedores de la especie *Rattus rattus* (rata doméstica) en el distrito de Salas, Lambayeque. (s. b.).
- MEREGILDO-RODRÍGUEZ, E. D. y M. VILLEGAS-CHIROQUE.
2019. Peste septicémica rápidamente fatal secundaria a peste bubónica primaria inicialmente no diagnosticada: reporte de caso. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 36: 515-519.
- PACHECO, Gregorio.
1932 -1933. *Informe del Prefecto de Chuquisaca*. Imprenta y litografía Salesiana. Sucre, Bolivia.
- PEDROSO FLAQUET, P.
2010. La peste, enfermedad infectocontagiosa reemergente. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 26(2).
- RODRÍGUEZ, Luis.
1933. *Informe del Director de Sanidad Departamental*. Imprenta y Litografía Salesiana. Sucre, Bolivia.
- RUST, J. A.
1990. La peste en las Américas 1985-1988. OPS. *Boletín Epidemiológico*; 10 (4), 1990.
- RIVERÍN, R. A.
1933. La sanidad en Bolivia. *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana (OSP)*; 12 (4).
- SÁNCHEZ-DAVID, C. E.
2008. La muerte negra. “El avance de la peste”. *Revista Med.* 16(1): 133-135.

PATRIMONIALIZACIÓN Y SUJETO COLECTIVO INDÍGENA EN EL MUSEO POSTCOLONIAL: PRÁCTICAS DE REPRESENTACIÓN DE LO MAORÍ EN NUEVA ZELANDA

María Lois¹

Resumen

El objetivo de esta contribución es presentar una investigación desarrollada en Nueva Zelanda, desde el horizonte de la patrimonialización de sujetos colectivos indígenas en contextos postcoloniales. A partir de un trabajo de campo realizado el 2019 en diez museos, el proyecto pretendía problematizar tanto las formas de producción cultural asociadas a la visibilización de los maorí, en este caso, como las prácticas de representación en museos y sus posibilidades como lugares de enunciación para la pluralidad. La presentación de los espacios y los tiempos en los que son inscritas estas comunidades en los espacios museológicos neozelandeses sería entonces una herramienta para conversar sobre las políticas de identidad en el museo, así como sobre las paradojas de la patrimonialización de sujetos colectivos diversos en contextos postcoloniales.

Palabras clave: patrimonialización; Maorí; indígenas; museos; Nueva Zelanda.

Introducción

Este texto presenta parte del proceso de investigación –en general– y de un trabajo de campo –en particular– realizado en Nueva Zelanda, desde la Universidad de Otago (Dunedin) entre mayo y agosto de 2019. La investigación fue financiada por el programa de Movilidad para Jóvenes Doctores José Castillejo (CAS18/345), del Ministerio de Educación y Cultura de España, en su convocatoria de 2018.

El objetivo del proyecto era trabajar sobre prácticas y políticas contemporáneas en torno al patrimonio en contextos postcoloniales. Para ello, partía de entender el patrimonio como “un modo de producción cultural” (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 149), como una construcción discursiva (Smith, 2006), con lenguajes y significados materiales y simbólicos para las identificaciones y representaciones de los diferentes grupos sociales. Si bien el surgimiento de la idea de patrimonio está asociado con la consolidación de los Estados nacionales europeos, la definición de comunidades políticas está marcada por la imaginación de un tiempo transversal y un espacio común, expresados en prácticas de resignificación y reconstrucción de elementos y referencias culturales (Grupo de Investigación Espacio y Poder, 2019). En ese sentido, las

1 Unidad Docente de Geografía Política/Grupo de Investigación Espacio y Poder. Universidad Complutense de Madrid (España). Correo: mdlois@ucm.es

formas patrimoniales se convirtieron en una expresión de la construcción del Estado-nación (Shannan Peckham, 2003: 2). La cultura y lo cultural (García García, 1998) se transformaba en patrimonio cultural del Estado, esto es, en una cuestión regulada e implementada a través de las políticas públicas, donde la producción de patrimonio se materializa en diferentes formas de representación e imaginación de las formas culturales de comunidades políticas y sujetos colectivos. Siguiendo esa argumentación, el proyecto se centraba en el proceso de patrimonialización, es decir, en el proceso a través del cual espacios, individuos, objetos, tradiciones, etc. son reconstruidos, reinterpretados y afectados para convertirse en patrimonio (Lois y Cairo, 2015). En ese proceso de significación y puesta en valor, algunas voces, lugares y valores son performados como elementos de significación cultural, en una negociación constante de los espacios de representación y las materialidades de visibilización de una comunidad.

Recuperando el camino abierto por trabajos previos (Harvey, 2001; Graham y Howard, 2008; Smith, 2017), la hipótesis de partida sería que el patrimonio es una política de identidad; por lo tanto, su escala de interpretación y puesta en escena se convertiría en un acto político. “El patrimonio es un fenómeno inherentemente espacial” (Graham, Ashworth y Tunbridge, 2000: 4), y un acercamiento a la relación entre patrimonio y escala como un proceso relacional nos mostraría, a través de la dimensión espacial, su carácter de proceso de continua negociación política (Harvey, 2015).

Una perspectiva espacial: patrimonialización, escala y gobernanza cultural

Recuperábamos, entonces, la discusión sobre la escala, un concepto central en el pensamiento geográfico-político, rodeado de una discusión siempre creativa desde la cual continuar fortaleciendo su capacidad analítica. En los años 1980, Neil Smith (1984) o Peter Taylor (1982) reivindicaban una perspectiva estructural y material para hablar de la escala desde una aproximación crítica:

En vez de aceptar la escala como un mero principio organizacional, deberíamos cuestionarnos por qué lo político se da en una escala en particular. No hay nada neutral en la escala geográfica. (...) De ahí que sean las relaciones entre escalas y los diferentes significados políticos de las escalas geográficas las que deben ponerse en primer plano (...) La escala geográfica es política. (Taylor, 1984: 6-7).

Es en los años 2000, a partir de un debate entre Neil Brenner (2001) y Sallie Mars-ton (2000), cuando se introducen dimensiones simbólicas en el pensamiento en torno al concepto de escala, intentando fortalecer una noción más dinámica desde una perspectiva más constructivista. En una propuesta teórica que intenta no solo resituar lo político como el centro del debate, sino también encontrar un escenario teórico posible desde el cual superar perspectivas confrontadas, MacKinnon (2011) propone poner la atención sobre lo que denomina política escalar, es decir, sobre “procesos específicos y prácticas institucionalizadas diferencialmente escaladas” (2011: 22). Actores institucionales y no institucionales producen,

contestan, negocian, rehacen, subvierten o performan narrativas que construyen un espacio, con efectos materiales y retóricos. Los límites de la narrativa patrimonial y la escalaridad que proyecta muestran, entonces, los espacios de exhibición y las formas de visibilización identitaria permitidas de la comunidad representada y afectada, desplegando no solo los espacios permitidos, sino también las voces autorizadas de las comunidades afectadas.

La patrimonialización no es solo una política de representación; también es una representación política. Las escalas de interpretación y exhibición del patrimonio se convierten en una *performance* política, demarcando aquellas memorias y pasados colectivos y eventos donde se enraízan los valores y las identidades de una comunidad. Las dimensiones escalares se producen a través de los momentos de negociación de actores individuales, colectivos, historias, memorias y afectos. Esta política escalar afectaría no solo a la interpretación del patrimonio, sino al significado de la propia exhibición patrimonial.

Otro objetivo del proyecto era el de continuar fortaleciendo la discusión acerca de la importancia de la escala en los estudios sobre patrimonio, algo que ya había sido incorporado a la investigación planteada desde los Estudios Críticos de Patrimonio desde una aproximación a la cuestión “patrimonio – escala” como un proceso relacional intrínsecamente ligado a una continua negociación política (Harvey, 2015).

Esta discusión la trabajé en el contexto de la frontera hispano-portuguesa, en la Raya, desde 2015; en un texto en coautoría, comparando esta frontera con la frontera sueco-finlandesa (Prokkola y Lois, 2016); y continuó en la conferencia mundial de la *Association of Critical Heritage Studies* (ACHS) en 2016, y se materializó en el volumen colectivo *Politics of Scale: New Directions on Critical Heritage Studies* (2019), donde desarrollaba un acercamiento a los procesos de patrimonialización impulsados desde las políticas y programas de cooperación transfronteriza de la Unión Europea, prestando atención a su escalaridad, es decir, a la negociación política de las escalas de interpretación y exhibición del patrimonio (Lois, 2019). Por tanto, se pretendía fortalecer el espacio para la difusión de los Estudios Críticos de Patrimonio en España. La aproximación a Nueva Zelanda, esto es, un contexto no europeo, de carácter postcolonial, con un marcado compromiso estatal con las formas patrimoniales de representación del sujeto colectivo indígena, implicaba necesariamente añadir nuevos elementos de análisis a esta cuestión.

Finalmente, una última herramienta teórica: si entendemos que ciertas formas de expresión cultural legitiman ciertas prácticas de soberanía y estatalidad (Shapiro, 2004), aproximarnos a las prácticas de gobernanza cultural en Nueva Zelanda no sería solamente un ejercicio de revisión de las formas culturales asociadas a identidades particulares, si no también a sus prácticas, materialidades, lenguajes de representación como lugares de enunciación respecto a la propia identidad estatal (Campbell, 2003). De esta forma, la gobernanza cultural sería resultado de un complejo proceso de negociaciones entre diferentes actores en diferentes escalas y tiempos. Otro de los objetivos generales del proyecto era, precisamente, un acercamiento a los procesos de gobernanza cultural en contextos indígenas, como forma

de contribución a la discusión sobre regímenes de soberanía y estatalidad de sujetos políticos colectivos en el momento actual.

En resumen, comencé por acercarme a la construcción discursiva del patrimonio como política de identidad a través de un acercamiento a documentos legales e institucionales donde se construye las relaciones de poder/saber entre políticos/as, expertos/as y comunidades afectadas, por un lado. Y, por otro lado, a las prácticas y representaciones de lo indígena en lugares patrimoniales paradigmáticos, como los museos, parte de una política de gobernanza cultural y de visibilización y cualificación de lugares de enunciación de la biculturalidad en Nueva Zelanda.

Los contenidos y registros escritos, orales, visuales y performativos se abordaron como prácticas de producción discursiva (Rose, 2007). Para procesar ambas líneas de trabajo, se recurría al análisis crítico de discurso (CDA), habitualmente empleado en los estudios críticos de patrimonio. En definitiva, las políticas y prácticas en torno al patrimonio maorí fueron analizadas como narrativas y herramientas de representación diferencialmente escaladas, siendo la escala de su interpretación y exhibición un proceso político en constante negociación, disputa y construcción.

El contexto: Nueva Zelanda

Nueva Zelanda es un país formado por dos islas principales (la Isla Norte y la Isla Sur), y unos 700 islotes. Tiene una población de 5.116.300 habitantes (<https://www.stats.govt.nz/2021>); de esa población global, el 16,7 % se identifican como maorí y 9 de cada 10 personas así identificadas viven en la isla Norte (<https://www.stats.govt.nz/2021>). La media de edad era de 26 años en 2020, y solo el 12% habla maorí (<https://www.hrc.co.nz/your-rights/indigenous-rights/maori-language-history/>, 2020).

En términos del desarrollo de este trabajo, es fundamental un último referente; esto es, el tratado de Waitangi, documento fundacional de Nueva Zelanda. Su nombre viene de la Bahía de las Islas donde fue firmado, el 6 de febrero de 1840. El tratado sería un acuerdo entre unos 540 jefes maorí (*rangatira*) en su formato final, y la Corona Británica. Los permanentes disturbios y la acción legal de la Declaración de Independencia llevaron a que la Oficina Colonial británica enviara a un capitán para reclamar la soberanía de la corona, y negociar un tratado con los maorí. De hecho, existirían dos versiones del Tratado, una en inglés y otra en maorí; esta última concedería un derecho de gobernanza a los británicos, mientras que los maorí mantendrían su soberanía sobre tierras y recursos, con los mismos derechos. Sin embargo, el Tratado y, sobre todo, el centro de interpretaciones en disputa, presentaría un importante referente en términos éticos, pero no jurídicos; en consecuencia, la protección de los derechos maorí deriva de la voluntad política y del reconocimiento específico del Tratado, usualmente, como decíamos, por cuestiones éticas.

Como argumentaba Benedict Anderson (2017), el censo, el mapa y el museo son elementos casi rituales y claves de la imaginación de las comunidades imaginadas, valga la redundancia. En el caso de Nueva Zelanda, la reformulación promovida desde el Estado de Te Papa Tongarewa como museo estatal binacional en 1992, y en general, la trayectoria de los museos neozelandeses desde la demanda del reconocimiento de Waitangi como documento fundador del país, son muestra de un contexto de contestación y resignificación política del pasado colonial desde los años 1960 y 1970, que habrían abierto un camino paradigmático en términos de escenarios e institucionalidades postcoloniales y pueblos indígenas. Además, funcionan como referencia para iniciar una reflexión general y más amplia sobre la construcción y movilización de narrativas identitarias y nueva museología en contextos socialmente diversos. En definitiva, sobre las posibilidades y limitaciones y las paradojas de los lenguajes, expresiones y poéticas del museo postcolonial.

Es importante mencionar que las reuniones desarrolladas en la Oficina de Desarrollo Maorí de la Universidad de Otago (Dunedin), con Hata Temo (Kaitohutohu Māori/ Consejero Maorí); Barlow Anderson (Kaiāwhina pūtere/Gestor de Proyectos) y Alison Finigan (asistente administrativa), así como los consejos, contactos y la orientación de Anna Carr (Kaiāwhina Māori/profesora del departamento de Turismo) fueron centrales en definir los alcances de la investigación y las posibilidades de su materialización desde el acercamiento a los museos, como espacios de generación de patrimonio y lugares patrimoniales. En torno a estas reuniones y orientaciones se definía la centralidad de los requisitos éticos para la realización de trabajo de campo con/sobre los maorí, cuestión ética que no vamos a desarrollar en profundidad, pero que marcó el trabajo de campo y la investigación.

Lake District Museum (Arrow Town)	Regional- Región Wakatipu/Queenstown Lake District	Isla Sur
Otago Museum (Dunedin)	Regional	Isla Sur
Toitū Settlers Museum (Dunedin)	Provincial- Provincia de Otago	Isla Sur
Canterbury Museum (Christchurch)	Regional	Isla Sur
Waipu Museum (Waipu)	Local Memoria del Mundo UNESCO (AHD)	Isla Norte
Auckland Museum (Auckland)	Local	Isla Norte
Waikato Museum (Hamilton)	Regional	Isla Norte
Waitangi Treaty Museum (Waitangi)	Estatal Memoria del Mundo de la UNESCO (AHD)/ First National Landmark (2019)	Isla Norte
Te Papa (Wellington)	Estatal	Isla Norte
Pa Ariki's Takitumu Palace Museum	Estatal	Islas Cook

Figura 1. Museos visitados, con referencia a sus escalas de proyección y a su localización. **Fuente:** Elaboración propia.

Los lenguajes: espacios, tiempos, materialidades

La puesta en circulación en los circuitos museísticos de una patrimonialización de lo maorí despliega así una serie de representaciones y materialidades escaladas en diferentes escenarios, con paradojas y múltiples cuestiones para reflexionar, para pensar en términos de las políticas y prácticas de representación del sujeto indígena.

Por una parte, en términos de lugares patrimonializados, es importante referir la *marae*, cercado de edificaciones talladas y tierras que pertenecen a una *iwi* (colectividad uniforme), *hapū* (subcolectividad uniforme) o *whānau* (familia). Los tallados de las paredes de la edificación representarían la ancestralidad, las pertenencias, en un espacio comunal para reuniones, celebraciones, funerales, talleres y otros eventos. Encontramos *marae* en los museos Te Papa, Waitangi, Otago y Auckland.



Figura 2. *Marae* en el museo de Otago, en Te Papa y en Waitangi. **Fuente:** María Lois.

Nos interesa plantear cómo, en el contexto de los museos, la *marae* se convierte en un lugar patrimonializado dentro del espacio de representación de lo que es patrimonio, en el interior del museo. La *marae* es un museo en sí mismo, en el sentido de su concepción como espacio liminal donde se reúnen pasado, presente y futuro, y se reproduce la construcción de biografías que evocan ancestros y lugares de procedencia. La narrativa escalar del museo la convertiría en un espacio objeto para consumo y experiencia cultural, desde su monumentalización como un lugar doméstico retirado de su constante ritualidad, que es lo que construiría la importancia de ese espacio en su contexto.

Jugando con los espacios en otra dimensión escalar, otra cuestión interesante sería la exhibición y representación del Pacífico, como escala de referencia para los maorí y sus orígenes, en los museos visitados. Esto cobra importancia clave en el caso del museo de Otago, de Auckland, y en el de las islas Cook. Curiosamente, en las Cook (país libre asociado con Nueva Zelanda), la identificación con lo maorí no se disputa; su construcción nacional parte de asumirse como ancestros de los maorí neozelandeses, ya que el punto de partida para la movilidad maorí habría sido Rarotonga, la isla principal de las Cook. Pero en otros lugares, los maorí se definen como polinesios, o se refieren a Hawaii como punto de partida. Lo



Figura 3. Mapas en el museo de Lake District. Arriba: un mapa del imperio británico en 1886. Debajo: una representación cartográfica de la Commonwealth. **Fuente.** María Lois.

interesante, en todo caso, sería pensar en cómo se trazan itinerarios desde los que se intenta espacializar la imaginación de las múltiples procedencias de una comunidad en movimiento, en referencia a una escala oceánica que se convierte en elemento de definición identitaria.

En ese sentido, en otros espacios nos encontramos otras referencias escalares en la conformación de la comunidad representada en el museo; en el caso del museo de Lake District, por ejemplo, estas cartografías, estas escalas como imaginaciones con las que se performaría la comunidad representada.

En términos de tiempos, me interesaría apuntar un par de cuestiones acerca de las representaciones de lo maorí y sus temporalidades. De forma repetida, se proyecta una identificación de lo maorí con la caza de la *moa* (ave no voladora ahora extinta y endémica de Nueva Zelanda), y con su depredación, en tiempos históricos. Las representaciones de lo maorí se materializan con la presencia de las *moas*, que habrían desaparecido en torno al 1400. Algunas de estas representaciones se proyectarían desde materialidades de referencias prehumanas.



Figura 4. La *moa* y los maorí (museo de Canterbury y museo Lake District). **Fuente:** María Lois.



Figura 5. Representaciones contemporáneas de lo maorí (museo de Auckland, Waikato y Waitangi).

Fuente: María Lois.

En ese sentido, solo en tres museos encontraba representaciones contemporáneas de los maorí. Los espacios de representación, las escalas de acción y los lugares permitidos apuntan a la idea de la conversión del tiempo en espacio (Agnew, 2005), que sería la idea de que las diferentes narrativas de desarrollo se escriben desde la experiencia europea, exotizando a otras narrativas o manteniendo espacios determinados para identificar sujetos premodernos y/o prepolíticos. Sin embargo, en Auckland, Waikato y Waitangi, (los 3 en la isla Norte) y en el museo Toitu, en Otago, en la isla Sur, asistimos a una visibilización de un sujeto colectivo maorí contemporáneo y político.

Lo permitido, en términos de visibilidad de lo indígena, es múltiple, contextual, contestado. En un caso, protestan y demandan el reconocimiento de sus derechos territoriales, como vemos en la fotografía del museo de Auckland de la **figura 5**; en otro, negocian y participan en la vida política, como vemos en la fotografía del museo de Waitangi; en otro caso, contestan la representación unitaria de lo maorí y del acuerdo en torno al tratado de Waitangi desplegando su propia oposición al tratado con su específica forma de gobierno (rey), en este caso, en Waikato. Las representaciones contemporáneas apuntan a las negociaciones, resistencias, represiones, incorporaciones, acuerdos etc. propios de sujetos y procesos colectivos en este caso, en contextos postcoloniales. Sería interesante, en ese sentido, pensar en términos del papel del museo como espacio de expresión, de invisibilización o de regulación de las formas de representación permitidas. Una multiplicidad de agencias políticas es exhibida en varios museos; al mismo tiempo, esa agencia es invisibilizada, al tiempo, en la otra mitad, en una suerte de no lugar contemporáneo, pero sí localizada en la incorporación permitida desde un horizonte de representación de otros tiempos, con historias mínimas, anclado en un pasado estático invocado a través de objetos y prácticas premodernas.

Finalmente, una referencia al discurso autorizado de patrimonio (AHD); desde luego, los registros de museos trabajados no comprenden la totalidad de museos, pero sí encontramos la referencia a la UNESCO, o a su programa Memorias del Mundo, como sello de sanción positiva respecto a representaciones e identificaciones para un amplio consumo cultural. Es el caso

el museo de Waitangi, que sería uno de los museos relativamente menos populares, por localización y novedad de su fundación, pero también por controversias respecto al reconocimiento del tratado como referente de reconstrucción de los sujetos colectivos en Nueva Zelanda. Sin embargo, entendemos que es un museo que intenta proponer un relato múltiple y complejo del contexto pasado y contemporáneo. En definitiva, trabajar desde el laberinto de la representación patrimonial clásico, el museo, tenía material abierto, fácilmente perceptible, accesible, visible, consumible y en todo caso significativo de las paradojas de la patrimonialización y de las políticas de representación y visibilización del sujeto indígena contemporáneo

Bibliografía

AGNEW, John.

2005. *Geopolítica: una re-visión de la política mundial*. Trama. Madrid, España.

ANDERSON, Benedict.

2017. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

BRENNER, Neil.

2001. The limits to scale? Methodological reflections on scalar structuration. *Progress in Human Geography* 25 (4): 591–614.

CAMPBELL, David.

2003. Cultural governance and pictorial resistance: reflections on the imaging of war. *Review of International Studies* 29 (S1): 57-73.

GRUPO DE INVESTIGACIÓN ESPACIO Y PODER.

2019. *Patrimonialización y turismo en la Comunidad Autónoma de Madrid (1983-2016): una geografía legal*. Informe de Investigación. <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-78962/Informe%20patrimonializacion%20persp%20legal%20CAM.pdf>. (18 de octubre de 2021).

GARCÍA GARCÍA, José Luis.

1998. De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad* 27: 9-20.

GRAHAM, Brian; Gregory ASHWORTH y John TUNBRIDGE.

2000. *A geography of heritage*. Arnold. Londres, Reino Unido.

GRAHAM, Brian y Peter HOWARD (eds).

2008. *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Ashgate. Londres.

HARVEY, David.

2001. Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies* 7(4): 319-338.

HARVEY, David.

2015. Heritage and scale: settings, boundaries and relations. *International Journal of Heritage Studies* 21 (6): 577-593.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara.

1998. *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*. University of California Press. Berkeley.

LOIS, María.

2019. The Politics of Border Heritage: EU's Cross-Border Cooperation as Scalar Politics in the Spanish-Portuguese Border". En *Politics of Scale: New Directions in Critical Heritage* (editado por Tuuli Lähdesmäki, Suzie Thomas y Yujie Zhu: 81-94. Berghahn Books. Oxford.

LOIS, María y Heriberto CAIRO.

2015. Heritage-ized places and spatial stories: B/Ordering practices at the Spanish-Portuguese Raya/Raia. *Territory, Politics, Governance* 3 (3): 321-343.

MACKINNON, Danny.

2011. Reconstructing scale: Towards a new scalar politics. *Progress in Human Geography* 35 (1): 21-36.

MARSTON, Sallie.

2000. The social construction of scale. *Progress in Human Geography* 24(2): 219-42.

PROKKOLA, Eeva-Kaisa y María LOIS.

2016. Scalar politics of border heritage: an examination of the EU's northern and southern border areas. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism* 16 (1): 14-35.

ROSE, Gillian.

2007. *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Sage. Londres, Reino Unido.

SHANNAN PECKHAM, Robert.

2003. Introduction: The Politics of Heritage and Public Culture. En *Rethinking Heritage: Cultures and Politics in Europe* (editado por Robert Shannan Peckham): 1-16. I.B. Tauris: Londres, Reino Unido.

SHAPIRO, Michael.

2004. *Methods and Nations: Cultural Governance and the Indigenous Subject*. Routledge. Abingdon.

SMITH, Laurajane.

2006. *Uses of Heritage*. Routledge. Oxford, Reino Unido.

SMITH, Laurajane.

2017. 'We are... we are everything': the politics of recognition and misrecognition at immigration museums. *Museum & Society*, 15 (1): 69-86.

SMITH, Neil.

1984. *Uneven Development*. Routledge: Nueva York, Estados Unidos.

TAYLOR, Peter.

1982. A Materialist Framework for Political Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers* 7 (1): 15-34.

TAYLOR, Peter.

1984. Geographical scale and political geography. En *Political geography: Recent advances and future directions* (editado por Peter J. Taylor y John W. House): 1-7. Croom Helm: Londres.

Descarga las publicaciones del MUSEF
escaneando el siguiente QR:



ISBN: 978-9917-607-04-5

