

**SEMINARIO
ANTROPOLOGIA HISTORICA**

VIALIDAD PREHISPANICA EN EL AREA ANDINA Y SU VIGENCIA ACTUAL

Sandra Andrade Rivero

I. INTRODUCCION

Resulta por demás referirse a los diversos adjetivos que ha merecido la red vial prehispánica de los Andes, la misma que en muchos tramos también ha sido llamada "camino incas". No obstante es necesario que esta denominación sea modificada por el de "camino prehispánico"

Los incas tuvieron el mérito de utilizar las vías construidas por culturas precedentes, mejorarlas en muchos casos y prolongarlas hasta el Cuzco. El mantener la denominación de "camino incas", implica, por lo tanto, desmerecer a sus originarios constructores, como fueron los tiwanakotas, nazcas, chimús y otras culturas, que establecieron las bases para que se desarrollara la cultura incaica.

Los incas aprovecharon los logros alcanzados por las culturas que los precedieron y habitaron la región de Los Andes, adoptando los conocimientos y la tecnología de Tiwanaku y las culturas anteriormente señaladas. Esta afirmación se refleja en aspectos como la técnica y el estilo arquitectónico, aunque, obviamente, lo incaico tiene sus detalles y matices diferenciadores.

Una vez que se produjo la unificación caminera de los incas (que habitaron esta región entre el 1350 y 1542, año en el que los españoles llegaron a Cajamarca), la red vial se inició a partir del Cuzco y el Tahuantinsuyo demarcó sus límites de la manera siguiente:

- Camino del Collasuyu: hacia el Río Maule.
- Camino del Chinchasuyo: hacia Pasto (en Colombia)
- Camino del Antisuyu: hacia el Río Madre de Dios.
- Camino del Antisuyu: hacia el Océano Pacífico.

Desde Cuzco se distribuían los caminos principales (ver mapa adjunto), uno llamado camino de la sierra y el otro camino de la costa, junto a otros de importancia regional. El investigador Jhon Hyslop, cuando estudió estas vías, calculó que en total la red vial alcanzó aproximadamente a unos 40.000 Kms. de extensión.

I. EXPANSION TERRITORIAL

La expansión territorial del incario fue indudablemente estratégica, ya que la misma era un mandato del inca, quién, cuando veía por conveniente integrar a algún grupo étnico al Tahuantinsuyu, pedía a sus colaboradores la elaboración de una maqueta que reproducía las características del lugar previsto. Luego mandaba a sus emisarios con valiosos obsequios y la propuesta al Curaca, para que éste acepte integrarse al incario. Dicha integración implicaba derechos y responsabilidades con el inca.

Como derechos, se ofrecía al curaca contar con el apoyo militar de los guerreros incas si su grupo étnico estaba en riesgo de ser atacado. Por otra parte, las autoridades del grupo étnico también tenían un rango preferencial en el sistema social inca.

A cambio, como responsabilidades, el curaca del grupo étnico tenía que expresar su aceptación y sometimiento al inca, en su calidad de gobernante principal. En el plano religioso, era necesario reconocer al Sol como deidad principal y, en el plano político, aceptar que el inca enviara desde el Cuzco a un emisario para que velara por la lealtad y el orden interno. En materia tributaria, el curaca se comprometía a dar tributos al inca, que consistía en especies y en función de la producción obtenida y el piso ecológico que se explotaba. En este sentido, habían también tierras trabajadas especialmente para el inca.

En el aspecto religioso, el grupo étnico enviaba a su huaca principal para que la misma estuviera presente en un sitio preferencial en el Cuzco, donde estaban las huacas de todos los grupos étnicos que conformaban el Tahuantinsuyu. Mientras tanto podían continuar con su estructura religiosa, con la diferencia de que cambiaba la jerarquía de sus deidades, reconociéndose al sol como Dios principal.

En lo social, su organización podía conservarse, con la diferencia de que se debía aceptar en un cargo privilegiado al emisario del inca. Por tanto, la aceptación de la propuesta del inca implicaba una pérdida de libertad y de autonomía a nivel local. El rechazo a la misma provocaba que este grupo sea invadido y llevado a tierras lejanas, hecho que tenía como resultado el nacimiento de los mitimaes.

II. ORGANIZACION CAMINERA Y ELEMENTOS CONSTRUCTIVOS

II.1 Elementos vinculados con la construccion de caminos.

Los incas tenían como norma el construir caminos rectos, excepto si habían sembradíos, los cuales, en vista de su política de aprovechamiento de tierras, eran esquivados curvando el camino, a través de tecnologías sofisticadas. También se aprovechaban lodazales y pantanos.

El empedrado de veredas dependía de las necesidades geográficas y ecológicas de

la zona. En el caso de los arenales, por ejemplo, los ingenieros incas únicamente colocaban estacas para que se dirigieran al caminante, mientras que en los caminos de importancia y donde la geografía lo requería, las empedraban prolijamente.

En los sitios vulnerables al deslizamiento de tierras y a la humedad constante, se erigían muros de contención, los cuales, en muchos casos, se mantienen hasta la actualidad. Los incas también realizaban desagües subterráneos. Para ascender montañas hacían escalinatas, para lo cual medían una gradiente adecuada, de manera que los caminantes y las llamas, sus animales de carga, no tuvieran dificultades en la subida.

Otros elementos técnicos que utilizaron fueron los túneles y los puentes. La descripción de estos elementos arquitectónicos será desarrollada a continuación.

II.2 Puentes.

Los puentes, de acuerdo a su ubicación estratégica y a las necesidades para la unión de los flancos, podrían clasificarse en:

- Puentes de madera.
- Puentes de piedra.
- Oroyas

En lo que respecta a las oroyas, cabe indicar que son una especie de teleféricos, en los que se pasa de un flanco al otro con la ayuda de una persona en el otro extremo, la cual jalaba una pita y transportaba a un individuo que se introducía en una cesta y, de esta manera, pasaba de un lado a otro.

A este fin, las autoridades correspondientes habían designado a algunas personas que se encargaban de este trabajo y que obligaban a permanecer a los indígenas en este tipo de "puentes", los mismos que eran utilizados en sitios estratégicos.

Los cronistas también se refieren al uso de balsas de totora y de flotadores, que en su gran parte eran utilizados por los chasquis (atletas transmisores de mensajes, a los que nos referiremos posteriormente).

II.3. Los Tambos, chasquiwasis, corpahuasis y los almacenes de recaudación de tributos.

A lo largo de los caminos, existían construcciones destinadas a determinados y diversos propósitos.

Entre los cronistas, tales como Pedro Cieza de León y Migle Estete, varían los datos, pero se calcula que aproximadamente cada 20 kms. había un recinto llamado tambo.

Los tambos eran recintos que se diferenciaban según sus usos. Estaban aquellos

destinados a hospedar a los caminantes, o corpahuasis, que eran los más sencillos, los tambos más grandes que incluso constaban de corrales y habitaciones para los gobernantes y, finalmente, los tambos más grandes, que eran sitios en los cuales habían varias habitaciones, entre ellas, las destinadas a recaudar los tributos en especie que llevaban las comunidades aledañas.

Sobre el excepcional abastecimiento de los depósitos de tributos, Pedro de la Gasca cuenta que eran sitios en los cuales habían varias habitaciones, entre ellas, las destinadas a recaudar los tributos en especie que llevaban las comunidades aledañas.

Sobre el excepcional abastecimiento de los depósitos de tributos Pedro de la Gasca cuenta que en su marcha de lucha contra Pizarro, junto a 800 hombres se hospedó con sus 200 hombres en un tambo en el cual pudieron proveerse de alimentación sin que nada les faltase durante 7 semanas.

Una característica prácticamente generalizada de los tambos era que en éstos había una persona encargada del mantenimiento de los caminos. Al respecto, entre las crónicas, se cita inclusive aquellas en la que cuenta que cuando el inca atravesaba los caminos reales en andas, y uno de los indígenas se tropezaba o se caía, lo consideraban como una señal de mala suerte y, por tanto, lo echaban en el primer barranco al que llegaban. Esta es una de las razones por las que se encargaban de mantener las vías en perfecto estado.

Los chasqui huasis eran recintos estrechos en los que permanecían los chasquis, mientras se corría hacia alguna otra posta para transmitir su mensaje.

II.4. Sistema de transmisión de mensajes.

Para la transmisión de los mensajes, los incas usaban el sistema de chasquis, los mismos que eran jóvenes atletas, que a través de un sistema de postas prestaban servicios de transmisión de mensajes a lo largo y ancho del territorio incaico, e inclusive transportaban encomiendas, que contenían productos tales como pescados y otras variedades marinas para el Inca, desde Arica hasta el Cuzco. Los investigadores en esta materia, aún no determinaron si el servicio de chasqui era solamente para incas y autoridades de alta jerarquía o también para gente común.

El sistema utilizado por los chasquis era el de postas. Los cronistas varían en sus datos y cuentan que había una posta o "chasquiwasi" cada 3 o 5 leguas.

La comunicación de mensajes consistía en que un chasqui corría llevando el mensaje para decirlo verbalmente al siguiente chasqui. Al acercarse al próximo chasqui huasi, anunciaba su llegada al siguiente estafeta con un pututu y entonces el otro salía a darle encuentro para recibir el mensaje.

Al regreso, para recibir el mensaje de retorno cada chasqui acordaba con el siguiente

te el lugar donde se encontrarían y, de esa manera, evitaban que el correo sea interceptado por grupos enemigos. En el trayecto desde el Cuzco hasta Quito, el inca enviaba y recibía una respuesta de correo en aproximadamente 10 días. En caso de que la respuesta no hubiera llegado oportunamente, podía advertirse que algo extraño había sucedido con el correo.

Otro aspecto interesante, citado en el libro de Strube Erdman, es que los chasquiwasís estaban ubicados estratégicamente. Cuando había un mensaje de urgencia los chasquiwasís encendían fuego y el siguiente chasqui, al advertir esa señal, también encendía su señal y así sucesivamente, poniéndose todos alertas al recibir un mensaje de urgencia.

Bartolomé de las Casas calcula que entre el Cuzco y Quito había aproximadamente 1500 chasquis. Strube Erdman calcula que la velocidad de los chasquis era de alrededor de 5 Kms. en 18 minutos; el dato resulta interesante en tanto el record mundial actual de esa distancia es de aproximadamente 13 minutos.

Los chasquis tenían una formación especial desde pequeños: tenían una dieta especial, estaban preparados para no beber agua más que una vez al día, además que, según sus aptitudes atléticas, se los entrenaba para que cumplieran con esta misión durante toda su vida. Se dice además que los chasquis tenían un trato preferencial en la jerarquía inca, debido al importante servicio que prestaban.

III. EL USO DE VIAS CAMINERAS DURANTE LA COLONIA

Al llegar los españoles a Cajamarca, en 1532, se encontraron con una excepcional red de caminos, la que indudablemente facilitó su incursión al territorio andino. No obstante, es importante indicar que el impacto del sistema social, económico y religioso, también se reflejó en la desarticulación del sistema caminero.

Los tambos, que solían estar bien abastecidos, fueron desabastecidos por los españoles, que se hospedaban en ellos, cometían una serie de abusos, e inclusive, según Glave, indujeron a la prostitución a las mujeres que permanecían en esos sitios. Posteriormente, dejó de funcionar el sistema de mantenimiento de caminos, pues los indios se negaban a prestar ese servicio.

Los caminos, que estaban contruidos para el trajinar de personas y de llamas, tuvieron que soportar el aumento de caminantes y de gente que recorría los caminos en mulas, animal que se introdujo en esta región en 1684 y que, finalmente, se consolidaría para diversos usos. Las mulas, si bien eran más resistentes que las llamas, eran inadecuadas para recorrer los caminos cordilleranos y la difícil geografía andina.

Los españoles, según las normas enviadas desde España, se asentaron en sitios con vías de acceso geográfico apto para vivir y proveerse de lo necesario, y por supuesto que contara con riquezas que interesaran a España. Fue así que en 1545

al descubrir la riqueza de metal argentífero en Potosí establecieron un campo minero. El auge de la plata de Potosí dió lugar a la conformación de una región dinamizada económicamente precisamente por la riqueza que producía este centro minero. Dicho espacio andino, conformado por Lima, Arequipa, La Paz, La Plata, Cuzco, durante la época del auge de la plata fue denominado por los historiadores con el nombre de Espacio Peruano.

El Proyecto Español, en su reorganización territorial, reutilizó las vías mas importantes, según sus intereses, habiendo causado el deterioro de aquellas por las que se incrementó la circulación de bestias de carga como las grandes caravanas de llamas y especialmente de mulas, y otros factores que afectaron al deterioro de las vías.

La zona de mayor dinamismo comercial utilizó los caminos de la sierra y de la costa, entre los asentamientos de las ciudades de Lima, Cuzco, La Paz, Potosí, Arequipa y Arica. Los caminos que necesitaron establecer los españoles, fueron construidos de manera improvisada y provisional, habiendo abierto nuevas rutas; un ejemplo de ello fue la ruta a Buenos Aires, por donde desde épocas tempranas se inició el contrabando que escapaba a los impuestos establecidos por los españoles y mestizos identificados con los intereses de la Corona.

El comercio que se realizaba en el espacio peruano era conocido como los "trajines". El comercio, según la mercancía, utilizaba distintas vías. Entre las más importantes, por ejemplo, se utilizaron los tramos Lima-Potosí, Potosí-Arica, Potosí-Tucumán- Buenos Aires, Potosí-Santa Cruz y Potosí-Asunción.

III.1. Trajines

Se denominaban trajines a la circulación de mercancías a través de la región andina. Dependiendo de las mercancías, ya sea mercurio de Huancavélica a Potosí, artículos de importación de Lima a La Paz y Potosí, etc., los distintos artículos tenían un circuito determinado, el cual era manejado por personas especializadas en el transporte de las mercancías, cobrando un pago por sus servicios.

III.2. Mercancías de exportación

Indudablemente que el producto de mayor exportación durante esta etapa fue la plata y artículos exóticos de valía para los españoles.

III.3. Mercancías de importación

Los artículos de importación estaban destinados principalmente a los españoles, entre ellos los mas importantes eran el vino, textiles, y otros productos suntuarios.

III.4. Mercado Interno

Se denominaban trajines a la circulación de mercancías que se realizaba al interior del espacio peruano, utilizando para ello enormes cantidades de llamas y mulas. En

los trajines los productos que se transportaban eran coca, sebo, charqui, textiles de los obrajes y otros útiles en centros de consumo.

IV. LOS CAMINOS PREHISPANICOS Y LA CARRETERA PANAMERICANA

Varios de los tramos de la Carretera Panamericana, una de las rutas de integración más importantes de nuestro continente, coinciden con las vías prehispánicas. A esta conclusión llegaron Victor von Hagen y otros investigadores que compararon las rutas camineras que describen los cronistas con las rutas actuales, quienes concluyeron en que los caminos actuales fueron construidos de manera paralela o sobreponiéndose a los anteriores.

Este dato nos lleva a pensar que los caminos prehispánicos fueron construidos adecuadamente según la geografía y el eco-sistema en sí, empleando en ello sofisticados sistemas revalorizados en este siglo.

V. CAMINOS PREHISPANICOS Y SU VIGENCIA ACTUAL EN BOLIVIA

Lamentablemente, hasta el momento no se ha elaborado un mapa oficial de los caminos precolombinos existentes.

De acuerdo a las crónicas, existen diversas vías que atraviesan desde el altiplano hasta las tierras bajas, pasando por distintos pisos ecológicos, varias de las cuales en la actualidad están prácticamente en desuso.

Las rutas que en el transcurso de estos últimos quince años, han sido utilizadas son aquellas que se adecúan a la actividad turística, entre ellas, las más importantes y que se constituyen en un patrimonio digno de ser conservado, son las siguientes: camino del Choro y Chucura (entre La Cumbre y los Yungas), el camino del oro (Sorata-Tipuani), camino de Lambate (Lambate-Irupana), el camino de Takesi, (mina San Francisco-Yanacachi) esta última considerada la ruta prehispánica más larga y mejor conservada de Sud América.

BIBLIOGRAFIA

Cieza de León, Pedro

1943

Del Señorío de los Incas Ediciones Argentinas "SOLAR"
Avenida de Mayo 963, Buenos Aires.

Romero S., Carlos

Caminos de Ayer (Ficha bibliográfica incompleta).

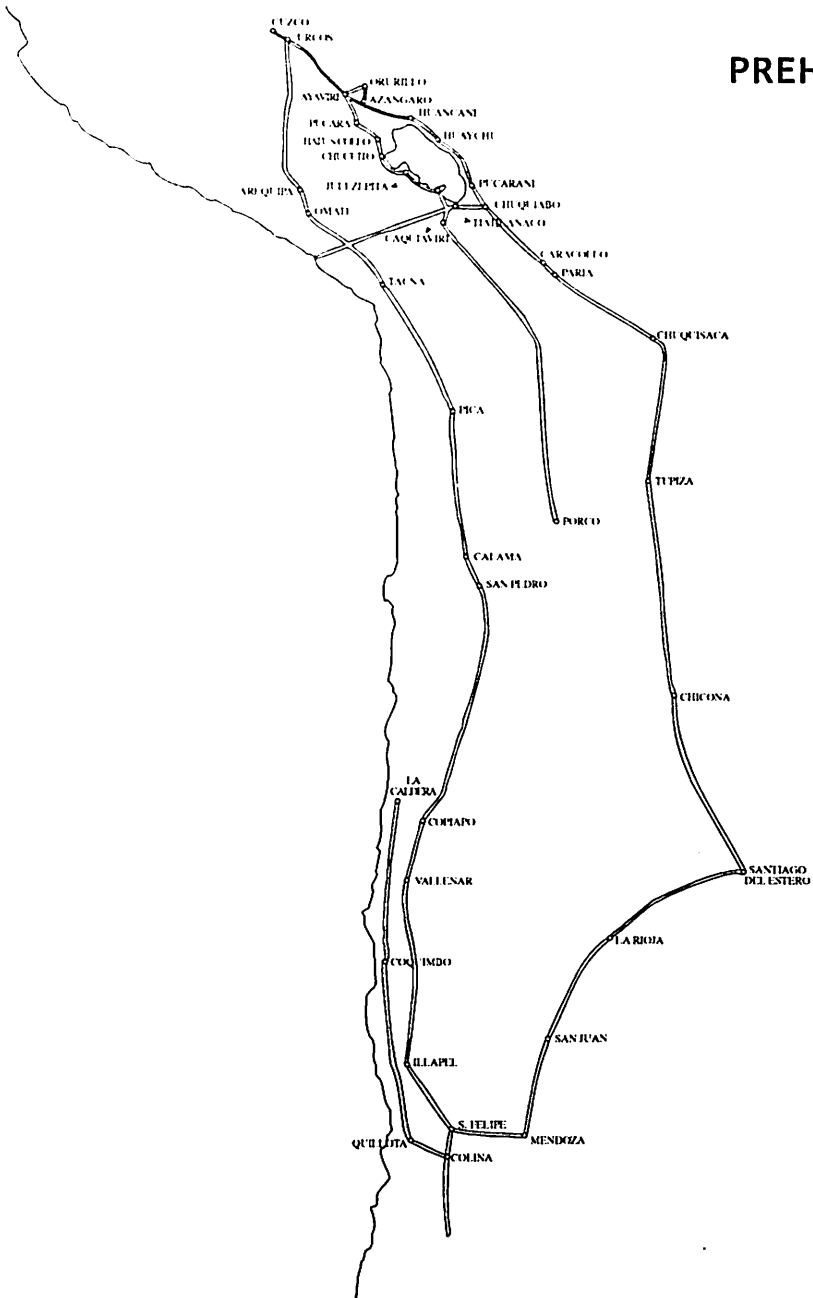
Baudín, Luis

1953

El Imperio Socialista de los Incas. Editora Zig Zag,
Santiago.

- Glave Luis Miguel
1989 **Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII.** Instituto de Apoyo Agrario, Lima Perú.
- Assadurian, Carlos
El sistema de la economía colonial, mercado interno, regiones y espacio económico. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobari Laura
1985 **Producción y Comercio en el espacio Sur Andino S. XVIII.** La Paz, Embajada de España.
- Hyslop John
1984 **The Inka Road System.** Florida Academic Press.
- Regal, Alberto
1936 **Los Caminos del Inca en el antiguo Perú.** Lima Sanmarti.
- Erdmann Strube, León
1963 **Viabilidad Imperial de los Incas.** Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.
- Von Hagen, Victor
1969 **Highway of the Sun,** New York.
- D'orbigny, Alcides
1958 **Viaje a la América Meridional.** Aguilar Madrid.
- Sanz Ovando, Jorge A.
1970 **El histórico camino de Yanacachi.** Revista Pukara Nos. 3 y 4 de la Prefectura del Depto. Sept. Dic.
- Stohtert, Karen
1967 **Precolonial Highways of Bolivia. Part I. The La Paz-Yungas Route Vía Palca.** Academia de Ciencias de Bolivia Publ. 17 La Paz.
- Regal Alberto
1972 **Los Puentes del Inca en el Antiguo Perú.** Centro de Estudios Histórico-militares del Perú" Lima-Perú

VIALIDAD PREHISPANICA



LA VIDA URBANA DE LOS NEGROS EN LA PAZ EN EL SIGLO XVIII

Eugenia Bridikhina

1.- Introducción

Es sabido que en el siglo XVIII la Audiencia de Charcas sufría la prolongada crisis minera que afectó su estado económico y social. Los efectos del decremento de la producción de plata, que duró casi un siglo, se vieron en importantes cambios de algunas zonas de Charcas, que perdieron su población o la mantuvieron estancada.

En cambio, la ciudad de La Paz continuaba con su crecimiento constante: a mediados del siglo XVIII en La Paz había más 40.000 habitantes, y era la ciudad más poblada de la región. Con los 150.000-200.000 indios alrededor, que eran los consumidores potenciales, se convierte en la ciudad de hegemonía comercial, manteniendo estrechas relaciones comerciales con los puertos cercanos de Arequipa y las zonas de los Yungas de La Paz. A pesar de que los españoles contaban aquí, como en otras regiones del Alto Perú, con una abundante población indígena como mano de obra, a fines del siglo XVIII podemos notar el aumento de la población negra esclavizada. Según los cálculos de Alberto Crespo, en La Paz del siglo XVIII vivían 350 esclavos, que tenían el mismo destino y trato de sus hermanos de color de otras regiones.

2.- La cotidianidad del esclavo

Del mismo modo en que manejaban mercaderías y cosas, los dueños de esclavos manejaban a los esclavos: vender y revender, cambiar, donar, regalar, pagar por deudas, prestar. Hubo casos en que la misma "pieza" fue vendida durante su vida 4 a 6 veces. Otro esclavo, como el zambo llamado Juan Sanchez Dávila fue regalado por voluntad de sus dueños como limosna ⁽¹⁾

Los esclavos formaban parte de los recibos de dote y los testamentos. Inclusive los prestaban por algún tiempo. El negro Luis fue prestado a Don Manuel de Valenzuela durante un viaje que efectuó, hasta su vuelta ⁽²⁾. También ocurría que los nuevos amos se acostumbraban tanto a sus servicios que después, no querían devolverlos a sus propios dueños. A otros les esperaba el destino de servir de pago

por las deudas, como los 17 negros de la hacienda de Santa Ana de los Yungas, que fueron vendidos por 6600 Pesos para satisfacer un crédito de 5775 Pesos ⁽³⁾. O como el negro José Domingo y su mujer, vendidos en La Paz para poner en ejecución la fábrica de cuero de la iglesia de la Ciudad de Córdoba por no tener rentas de ella. ⁽⁴⁾

Las relaciones entre los dueños y esclavos, por razones evidentes, casi nunca fueron amistosas y a veces llegaron a lo dramático, como se ve en el juicio del negro Juan José Arturo y su mujer contra su amo Manuel Lucero que duró más de cuatro meses, desde abril hasta septiembre de 1779. El esclavo denunciaba que muchas veces fue maltratado con azotes, colgado desnudo y que trabajaba varias veces con grilletes, en varias ocasiones públicamente y en la calle, y aún fue remitido a los Obrajes donde le maltrataban con cien azotes y era pegado por el mayordomo ⁽⁵⁾.

Los esclavos eran víctimas de abusos no sólo por parte de sus amos, sino también del medio en el cual sobrevivían, como pasó con María, negra esclava que era pegada por un soldado español durante la venta de sus dulces, lo que le provocó la muerte ⁽⁶⁾.

Semejante vida obligaba a los esclavos a buscar caminos para obtener su libertad. Uno de ellos, como ya vimos, era la búsqueda de un nuevo amo. Gerónima Palacios, esclava y esposa de hombre libre, que estaba en el Monasterio de Nazarenos, pidió a su amo buscar un comprador de su persona por 450 Pesos ⁽⁷⁾. Para encontrar un nuevo amo a veces venían de otras ciudades, como Arequipa. Así el negro Juan de Flores, vino a La Paz cansado de maltratos, azotes y golpes que su amo infería, para buscar una persona que la compre. ⁽⁸⁾

Por ley, los amos deberían alimentar, vestir y cuidar la salud de sus esclavos, pero en realidad los esclavos viejos y enfermos eran como una carga pesada para los amos y preferían deshacerse de ellos. En el año 1786, en el Hospital San Juan de Dios, falleció el negro Antonio que tenía "enfermedad lunática", estaba 7 días sin calentura y, como aseguraba el doctor, no había necesidad de sacarle de su casa. El amo se desembarazó de este problema felizmente: pagó 12 pesos por el entierro y 1 Peso por la curación del esclavo. ⁽⁹⁾

Para librarse del peso de la esclavitud, los negros podían comprar su libertad y la política colonial española les daba esa opción. Recibiendo el precio del esclavo, el dueño estaba obligado a darle libertad y, si el dinero alcanzaba, también a su familia. Pero no siempre los esclavos pudieron ejercer sus derechos. Basilio Moncada, por ejemplo, hombre libre, cuya mujer había fallecido, luchaba por el destino de sus hijos ya que el amo quería venderlos y separarlos. Otro caso es el de María Francisca, negra que quiso comprar a su hijo por 100 Pesos, pero que su amo vendió por 350 pesos, por lo que le faltó dinero para comprar su libertad. ⁽¹⁰⁾

¿Como juntar la suma necesaria y alcanzar la libertad ? Casi siempre trabajando en los Yungas: Vicente Parrado, esclavo, ahorró 550 Pesos para comprar la libertad de su esposa trabajando en la "granjería". Más posibilidades tenían los esclavos que ocupaban un puesto mas o menos importante en la economía de sus dueños: "Tengo entregando de mi negro esclavo nombrado Antonio el gobierno y manejo de la Hacienda de Anaca y trapiches de moler metales de los cuales entrada y salida no me ha dado cuenta desde el día de 15 de Septiembre 1767 y ahora su mujer me tiene entregados 639 Pesos para su rescate y por este Antonio y su hijo" ⁽¹¹⁾. Otro caso que encontramos es el del mayordomo de la hacienda de Motoguya que compró la libertad de su hijo por 600 pesos ⁽¹²⁾.

Pero el caso más interesante que nos demuestra cómo los esclavos urbanos reunían el dinero, es el juicio entre don Protasio de Armentia contra su mulato esclavo Pedro Armentia. Ese mulato quería comprar su libertad y pagó a su amo 600 pesos. Pero, descontento, Don Protasio declaró que el mulato le debía todavía 1800 pesos por el producto de granos y coca y lo mandó a la cárcel pública, acusándolo de robo de dicha suma. Durante el juicio, el mulato hizo una lista "de las personas que me hicieron el favor de suplir el dinero para mi libertad y lo que adquirió mi mujer Juana Luisa con su trabajo:

- Don Manuel Meral suplió 100 Pesos con cargo de descontarse mensualmente con el importe de la comida que le suministraba mi mujer según aparece de la obligación;
- Don Manuel de Sotomayor, 110 pesos de los cuales hasta la ocasión no le he pagado;
- El mismo me compró una capa de uso por 40 Pesos.
- Don Vicente Salazar, músico, me suplió 50 Pesos.
- Don Eusebio Infante, maestro sastre, otros 50 Pesos. Suman éstas partidas de cantidad 350 Pesos.

Partidas correspondientes al trabajo personal de mi mujer:

- Don Miguel Lisargarabe, encargó la cocina a ella por espacio de 3 años, contribuyendo 15 Pesos mensuales para todo lo necesario inclusive su trabajo;
- Don Pedro Martinez por el tiempo de 4 años, contribuyó con 20 Pesos mensuales para todos los gastos de la comida;
- Don Lorenzo Murguía también contribuyó por algún tiempo 15 Pesos mensuales;
- Don Esteban Rivadeneira 40 Pesos mensuales por un corto tiempo;
- Don Francisco San Martín 8 Pesos mensuales.

De manera que aunque este dinero era para los gastos diarios de comida, a excepción del trabajo personal de mi mujer, pero como estos patrones del comercio de la ciudad de La Paz daban de antemano sus mesadas y ella tenía la opción de trabajar con el dinero en otras negociaciones mujeriales, cuyas utilidades juntas con las que podía adquirir de algunas obras de sastrería en que me ocupaba los ratos cuando no servía a Don Protasio Armentia, bien pudieron llegar hasta 250 Pesos para el cumplimiento de los 600 Pesos de mi libertad al paso que yo mismo me costeaba la ropa para vestirme". (13)

De esta manera, el documento nos muestra un detalle muy importante, anotado por Cristine Hunifeldt en su trabajo sobre los negros en la ciudad de Lima: los esclavos deseaban casarse con mujeres libres porque las probabilidades de conseguir su libertad eran mayores. Las tareas femeninas eran las más fáciles de vender en el contexto urbano.

A veces, los esclavos, desesperados por conseguir su libertad, sea por voluntad de sus amos o por la compra, buscaban la salida simple de la fuga. A menudo estas fugas se acompañaban con el robo de las casas de sus amos. "El negro Juan robó cosas de oro y de plata y no aparece hasta ahora y aunque enviaron algunos indios para recoger noticias, uno de ellos avisó que el negro iba acompañado de un portugués por la cuesta de Potosí" (14). "Hicieron fuga dos criados llamados José Lorenzo de Salazar, mulato esclavo y otro indio llamado Francisco López quienes son vestidos a la española y llevan cosas y una mula de su amo". (15)

Los perseguidores de los cimarrones estaban a la expectativa de una recompensa: "ésto lo he hecho con 100 pesos contando mulas y avios por dos veces". (16) En cambio a los cimarrones les esperaba un castigo cruel: azotes, cárcel y al final los dueños preferían librarse de los esclavos considerados peligrosos, como lo atestigua el documento siguiente sobre un negro capturado: "Usted me solicite quien compre el negro, porque aquí no me sirve de nada, pues lo tengo en la hacienda bien aprisionado, hasta que usted me avise si hay alguien que lo compre". (17) Según el código de 1789, para el esclavo ausente por un tiempo de 6 meses la pena fijada era la muerte y para otras faltas la mutilación de miembros.

El castigo esperaba también a las personas que, en opinión de los jueces, los ayudaban a huir, como, por ejemplo, Francisca de Vargas. Ella estuvo presa en el Monasterio de Nazarenas, porque "había sonsacado y malos consejos a dos esclavas para que huyeran de los Yungas. (18)

5. Los negros libres

Junto a la mayoría negra esclavizada vivía una gran masa de negros libres, pero todavía es difícil indicar cuántos negros vivían en La Paz y cuántos eran libres. Los negros libres deberían sobrevivir dentro de la población indígena. Y tomando en

cuenta que la masa negra era pequeña, el proceso terminó en un proceso de "afroandinización".

En cuanto a esto último, es interesante observar los inicios del fenómeno. Gracias al padrón de los negros de mediados del siglo XVII, que se conservó por milagro en el Archivo de La Paz, podemos establecer hechos muy importantes. Los negros vivían en el mundo indígena donde ya no eran raros los matrimonios entre indios y negros. Además, no vivían en barrios aislados como en Lima sino junto a la población indígena en los barrios San Francisco y Santa Bárbara; incluso vivían en las casas que pertenecían a los indios.

-"Juana de Altamirano, mulata viuda, que da de comer a los soldados; Gonzalo de Salazar, mulato, casado con María de Nuiera, mulata criolla de Puerto Rico; Francisco Marquez, zambo, casado con Beatriz de Piedra, mestiza; oficial calcetero, sirve a Luis de Salazar; Magdalena Paralta, viuda mujer que fué de negro pregonero de ésta ciudad, zamba, que vive en su casa, había en San Francisco; Magdalena de Cardona, mulata natural de ésta ciudad, viuda mujer que fue de Benito, esclavo de Ill. Cardenal, vive en casa de Luis de Salazar, Hernando de Tapia, negro libre, casado con esperanza, negra esclava y sirve a Don Alonzo de Tápia; - Juan Ortiz, mulato zapatero, casado con Isabel, india, vive en una casa junto al puente de San Francisco; Juan de León Senador, negro, ladino, casado con Luisa Hernandez, mulata; Juan Maldonado, negro, casado con una india palla, vive de su trabajo y tiene casa y solar de lado de la iglesia vieja; Francisca, zamba, viuda, está en casa del Ill. Cardenal, tiene siete hijos, y son hijos del difunto indio; Juan Martes, sastre criollo de Lima, tiene una casa junto al lado de Luis de Salazar; Juana Díaz, zamba, soltera, vive en la casa de Escobar, barbero, tiene un hijo, y dice que es de Juan Martes, sastre; Jorge de Barrios, mulato, casado con una india, Isabel de Escobar y sirve a Don Lope de Tórrez; Juana de Vargas, viuda de 40 años, sirve a Doña Ana de Mena; Isabel, zamba, casada con indio, Alonzo Paucar, sirve a Doña Ana de Mena;" (19)

Es evidente que tanto los negros como los esclavos tenían un padrón especial. Así, Luis Miguel Glave, analizando el padrón de los indios en servicio de los vecinos de la ciudad de La Paz en el Siglo XVII, señala que entre mujeres indias empadronadas como sirvientes domésticas, que tenían hijos de padres no mencionados, había inclusive un mulato esclavo a cuyos hijos pequeños el Corregidor no dejó de empadronar entre los indios. (20)

El citado padrón aclara bastante los oficios de los negros. Los oficios se componían de aprendices que debían permanecer en tal condición por determinado número de años, según el oficio. Un tiempo después ascendían a oficiales con un examen de "destreza y habilidad". El maestro era el propietario de los instrumentos del trabajo y los medios de producción. Los amos demostraban interés en que sus esclavos aprendieran un oficio. Por esclavos aprendices el amo pagaba ciertos tributos. Después esos gastos se cubrían perfectamente y si el esclavo no trabajaba por el amo



mente como artesano en la casa de su amo, podía trabajar como jornalero y ganaba bastante hasta tener la posibilidad de comprar su libertad (como el ya citado caso de Pedro Armentia).

Y no es casual que el oficial o furtidor de los sombreros, el negro Bartolomé, teniendo ya una edad bastante avanzada, más de 60 años, fue vendido ⁽²¹⁾. Es evidente que los precios de los negros esclavos profesionales fueron mas elevados que los de los negros bozales ⁽²²⁾. Entre los oficios de los negros esclavos y libres figuraban: zapatero, calcetero, sastre, carpintero, pregonero, tinajero, arriero, panadero, cocinero, etc. Las mujeres estaban destinadas al servicio doméstico básicamente.

El proceso de asimilación de los negros con los indígenas se profundizó en el Siglo XVIII. En su vida cotidiana el negro estaba casi siempre acompañado por el indígena. Numerosos juicios sobre fugas, robos y otros crímenes lo señalan. Por ejemplo, el esclavo Antonio tuvo amistad con un indio llamado Francisco Gutierrez, que lo llevó a su casa, situada en la parroquia de San Sebastián, donde le invitó un real de vino y tres vasos de chicha. El dueño del esclavo declaró " que mi esclavo nunca estaba habituado a beber, a semejantes brebajes, los cuales aunque estaban de corta cantidad no eran suficientes para que pierda la vida, como la perdió; había en ellos veneno que le dió dicho Francisco Gutierrez y después mi esclavo murió. Luego las investigaciones señalaron que el negro hurtó una pieza de bayeta de castilla azul y entregó a dicho Francisco que se quedó con ella" ⁽²³⁾. En este caso el negro fue víctima de una confabulación.

Como los esclavos libres, no desdieron los robos domésticos, cuando la vida los obligaba a sobrevivir, a ser diestros, astutos, destejados. Los expedientes coloniales abundan en ejemplos de su ingeniosidad. Un negro llamado Faustino Asga y un mulatillo esclavo "por la malicia bien fundada" cada vez declaraban que van a ir a los Yungas, pero por el camino cambiaban de idea y robaban las casas, y cuando al fin los pescaron, explicaban que han robado reloj de oro y tres piezas de oro de la casa, donde fue mercado para vender las cosas robadas, como en ese caso los vendieron a un platero, que vive pasado el puente de San Francisco en una de las tiendas, por 20 reales" y esta plata ellos gastaron para la fiesta de Cruz ⁽²⁴⁾. Esos casos, que no fueron raros en aquellos tiempos en La Paz, obligaron al Gobernador Juan Manuel Alvarez, a fines del siglo XVIII, a exclamar en desesperación que La Paz era una ciudad de bajos, malhechores y ladrones ". ⁽²⁵⁾

Por los crímenes que cometían, tanto a los negros como a los esclavos libres les esperaba un castigo duro. Presos en la Carcel Real, sufrían mucho del frío. El negro preso Juan Salazar estaba enfermo en la carcel y como gran suerte recibió el calentador y basenica, prestados por 50 pesos ⁽²⁶⁾. En su queja Juana Manrique, muchacha huérfana, dijo que estaba en la cárcel "sin tener absolutamente quien me alcance una sed de agua, ni cama tengo con que cubrir este mal cuerpo". Dentro de la

carcel existía “un calabozo que se denomina fuerte por ser más seguro con tres candados” y las prisioneras estaban mantenidas allá con grilletes.

También existían otros lugares de encarcelamiento como los monasterios, hospitales y talvez cárceles privadas, como la que tenía un tal Don Juan Josef de Abendaño en su hacienda en Chicaloma ⁽²⁷⁾. El mulato Pedro Minagua, robó en la provincia Sica Sica y se ocultaba en el barrio de Santa Bárbara; el juez declaraba al respecto “atento a los autos y méritos de esta causa que debo de condenar y condeno de dicho mulato a que sea sacado de la prisión en que esta canallero en una bestia de Aluarda, desnudo de medio cuerpo arriba se le den 50 azotes por las cuatro esquinas en la Plaza por vos de pregonero, que manifieste su delito y despues sea llevado a uno de los Obrajes de ésta ciudad por término de 6 meses “⁽²⁸⁾.

6. Conclusiones

La vida de los esclavos negros en La Paz fue muy parecida a la que llevaron los negros en Potosí. Sufrían no sólo el peso de su esclavitud, sino del frío y la altura de una ciudad como La Paz. Pero en Potosí ellos eran utilizados para el trabajo en las minas(s.XVI), en la Casa de la Moneda y en muchos casos como servidumbre, mientras que en La Paz eran utilizados sólo para el servicio doméstico y para el trabajo en las haciendas de los Yungas.

Por otro lado, se ha visto que los caminos utilizados por los negros para obtener su libertad eran muy inciertos: las fugas, la voluntad del amo, un matrimonio con personas libres, y la compra de su libertad.

A los negros libres, les esperaba una vida difícil desde otro punto de vista, pues deberían luchar por el mismo espacio del trabajo con los indígenas en La Paz. Los indígenas que dejaban sus ayllus para ir a La Paz con la esperanza de encontrar un trabajo fueron una gran competencia para los negros libres. Todo esto muestra elementos específicos para La Paz distintos al caso de Lima donde los negros libres preferían ir a la ciudad en búsqueda de trabajo y la encontraban; en La Paz los negros libres preferían ir de la ciudad a las zonas calurosas de los Yungas, donde podían sobrevivir, trabajando como arrendatarios o peones.

INDICE DEL SIGNIFICADO DE LAS SIGLAS

ALP - Archivo de La Paz

RE - Registro de Escrituras

CR - Caja Real

EC - Expedientes Coloniales

C - Caja

E - Expediente

NOTAS

1. ALP, RE, 1.781, c. 105. Leg. 165
2. ALP, EC, 1.784, c. 104. E. 14
3. ALP, RE, 1.814, c. 120. Leg. 187.
4. ALP, EC, 1.772, c. 93. E. 13.
5. ALP, EC, 1.779, c. 99. E. 9
6. ALP, EC, 1.792, c. 117. E. 3
7. ALP, EC, 1.805, c. 139. E. 18
8. ALP, EC, 1.702, c. 42. E. 13
9. ALP, EC, 1.786, c. 107. E. 5
10. ALP, EC, 1.773, c. 94. E. 16
11. ALP, RE, 1.770 - 1.772, c. 102. Leg. 159
12. ALP, EC, 1.776, c. 87. E. 28, E.20, E,25
13. ALP, EC, 1.792, c. 117, E. 5
14. ALP, EC, 1.761, c. 82, E. 60
15. ALP, EC, 1.710, c. 47, E. 1
16. ALP, CR, 1.764, c. 14, D. 3
17. IDEM
18. ALP, EC, 1.704, c. 43, E. 15
19. Probablemente esa parte del padrón se refiere a mediados del siglo XVII, por que la información sobre Luis de Salazar se puede encontrar en el documento sobre la venta de las haciendas en ALP, RE, c. 36, 1.656 - 1.658.
20. Luis Miguel Glave. Trajinantes, pag. 331
21. ALP, RE, 1.656 - 1.658, c. 36, Leg, 54
22. Los negros bozales significaban negros nacidos en Africa
23. ALP, EC, 1.686, c. 33, E. 15
24. ALP, EC, 1.774, c. 95. E. 31
25. ALP, EC, 1.792, c. 118. E. 1
26. ALP, RE, 1.769, c. 100, Pag. 303
27. ALP, EC, 1.787, c. 108, E. 12
28. ALP, EC, 1.706, c. 47, E. 6

BIBLIOGRAFIA

Bonifaz, Miguel

1955

Derecho Indiano. Derecho Castellano. Derecho Precolombino. Derecho colonial. Oruro, UTO.

Crespo R. Alberto

1977 Esclavos negros en Bolivia. La Paz.

Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

- Crespo R. Alberto,
Mariano Baptista G. y
José. Mesa
1989 **La Paz en el siglo XVIII.** La Paz, HAM.
- Escobari, Laura
1985 **Producción y comercio en el espacio sur andino s. XVII.** La Paz. Embajada de España en Bolivia. .
- Flores G., Alberto
1983 **Los rostros de la plebe,** Revista Andina N° 2.
- Glave, Luis Miguel
1990 **Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos (XVI - XVII).** Lima.
- Hünefeldt Christine
1992 **Las manuelas, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del s. XIX. (una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana)** Instituto de Estudios Peruanos.
- Klein S. Herbert
1986 **La Esclavitud Africana en America Latina y el Caribe.** Madrid Editorial Alianza S.A. .
- López Beltran Clara
1989 **Charcas: Una sociedad colonial del siglo XVII,** La Paz, CERES .
- Marx Carlos
1980 **El Capital,** La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Mörner Magnus
1977 **Investigaciones recientes sobre la esclavitud negra y la abolición en America Latina.** Revista de Historia N° 5. Universidad de Heredia, Costa Rica.
- Ots, Capdequi
1953 **El estado español en las indias.** Fondo de Cultura Económico, México .
- Portugal O., Max
1977 **La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia.** La Paz. Universo.

- Portugal O., Max
1974 **Notas sobre las escritura social de la Colonia.** Illimani N° 7. Revista del instituto de investigaciones históricas y culturales de la H. Municipalidad de La Paz. La Paz,
- Van Deusen Nancy
1986 **El acto vital de los esclavos en el nuevo mundo. Una aproximación.** Lima.
- Wittman Tibor
1975 **Estudios históricos sobre Bolivia,** La Paz, Ed. El Siglo.
- Wolf, Inge
1981 **Esclavitud y tráfico de negros en el Alto Perú, 1545-1640.** en *Historia y Cultura* N° 4, La Paz.

HISTORIA SOCIAL DE LOS GRUPOS ORIGINARIOS

Eduardo Corona S.

De principio podemos plantear que el concepto de indio, surge, a nivel histórico, cuando Cristobal Colón califica con este término, por consigna más que por error, a los grupos de "taínos" habitantes de la isla de Gunahani, que confunde con Katay en su intento de viaje comercial a las indias orientales por el occidente.

Así, en su primera impresión sobre gente desconocida, nos relata:

Viernes 12 de octubre de 1492, "... porque nos tuviesen por mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría, convertiría a nuestra fe, con amor que no por fuerzas...son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos, ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio".

Y enfatiza en sus cartas del domingo 14 de octubre.

"porque esta gente es muy simplice en armas como veran vuestras altezas, cuando mandaren queden los todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla todos cautivos, porque con 50 hombres los terna todos sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisiere" (Colón 1989:330).

Se trata de una concepción de grupos humanos diferentes, con historia propia, que se interpretan a partir de ese momento en relación a la empresa, como sujetos de dominio y explotación, como "indios", interpretación sujeta al papel de la empresa comercial de esos momentos, que implicaba la apropiación de territorios para su explotación con fines mercantiles; esto implicaba también la apropiación de gente para su transformación en fuerza de trabajo esclava, que se vendía como mercancía, por tener un valor de uso y de cambio, pero que en la Nueva España al considerarse como súbditos de la corona, conquistados por su renuencia a ser evangelizados, se daban en paga de los servicios prestados por el conquistador para su servicio, dentro de un esquema semifeudal.

Así, en 1509 se ratificó al Gobernador Diego Colón el poder para repartir naturales de manera proporcional a los colonos, correspondiendo para los oficiales y alcaldes

100 indios, al caballero con esposa 80, al escudero con mujer 70 y al labrador casado 30. (H.Pichardo. 1984:20).

Indios que eran utilizados como fuerza de trabajo en sus empresas de extracción de bienes de capital, donde no importaba su vida sino su trabajo semiesclavo, que se explotaba o sacrificaba de forma desmesurada hasta llegar al genocidio, como sucedió en las antillas con los grupos indígenas.

De hecho no sólo se los desprende de su historia y de su propio desarrollo, ya que se incorporan a la historia y economía de otros países, o modos de producción, al cual se insertan de manera violenta en una guerra de conquista mesiánica mercantilista en la que no estaban inscritos, sino que también se los denigra y degrada como seres humanos. Así, Bartolomé de las Casas nos comenta:

"la causa porque han muerto y destruido tantas y tales e infinito numero de animas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves dias, e subir a estados muy altos, e sin proporción de sus personas: conviene a saber, por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo sur pudo, por aquellas tierras tan felices a sujetarlas, a las cuales no mas respeto ni de ellas han hecho cuenta ni estima, hablo con la verdad por lo que se y he visto todo el dicho tiempo, no digo que de bestias porque plugiera a Dios que como a bestias los hubieran tratado y estimado, pero como menos que estiercol de plazas" (las Casas 1985:40).

Es decir, son tratados en un rango inferior a las bestias de carga, "como menos que estiercol de plazas", como animales dentro de un plan racista que los minimiza y deshumaniza. Así, en la provisión real de Tordesillas del 25 de Julio de 1511 se proponía, por instancias del Almirante y los oficiales reales, para reconocer a sus indios se supiera quien los ha traído, que: "a los aborígenes, llevados a la Española de otras partes se les ponga una señal en la pierna" (Pichardo 1984:19).

Además, por Real Cédula expedida en 1512 en Burgos, se concede a los pobladores de Islas de San Juan, que trajeran indios de las islas comarcanas " tengan por toda la vida e después de sus días sus herederos e sucesores como naborias, todos los indios que ansi truxeren e de los que de ellos multiplicaren". (Archivo de Indias, Madrid. T.XXXII: 319-322).

Si bien la iglesia mendicante trata de detener esos abusos, como el discurso de Montesinos, es ella misma la que justifica a nombre del evangelio la conquista. Así, el dominio de los territorios americanos, que se basaba en las bulas papales como las expedidas por Nicolás V en 1455 que otorga a Portugal todos los derechos de los descubrimientos en Africa y las otorgadas por Alejandro VI en 1493 que respaldan la soberanía de los reyes católicos sobre esos territorios, justificando la dominación de su población con base en su cristianización como instancia de dogma que justificaba la conquista.

Es decir, la conquista violenta, la destrucción de pueblos y ciudades, la captura y esclavitud de sus pobladores, la muerte en hoguera de sus caciques tiene como justificación ideológica la evangelización. Como expresión de la encomienda, se justifica su explotación en aras de su cristianización, lo que implica además la pérdida de su religión como instancia satánica, dentro de una parodia en donde las religiones prehispánicas son expresión del demonio, como una lucha de San Miguel contra el diablo.

Se destruyen sus templos, se persigue a sus sacerdotes, sus formas de conocimiento milenario, su concepción del mundo, su universo y su cultura que se ajusta a la medida e intereses de los conquistadores.

Ya el Chilam Balam de Chumayel, el libro sagrado de los mayas, pronosticaba en una rueda de katunes.

“Hay de vosotros mis hermanos menores que en 7 ahau katun tendreis exceso de dolor y exceso de miseria, por el tributo reunido con violencia y antes que nada entregado con rapidez, diferente tributo mañana y pasado mañana, esto es lo que viene hijos míos, preparaos a soportar la carga de miseria que viene a vuestros pueblos porque este katun que se asienta es katun de miseria”.

“Enorme será la carga de katun, porque será el comenzar de los ahorcamientos, el estallar del fuego en el extremo del brazo de los blancos, los ibteles de la tierra, que llegaran con sus sábanas, el rigor del tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra”.

Y se estableció la miseria en la tierra americana, no solo por la extracción desmesurada de recursos, sino por la explotación a que fueron sometidos sus pobladores originarios, debido a que ya no eran dueños de sus tierras, sino que las trabajaban para sus dominadores, los cuales se enriquecían en función a su empobrecimiento. Era, como hecho histórico, el pago de la cuota por parte de América por su introducción al sistema mercantilista, ya que de alguna manera la reproducción ampliada del capital en América implicó la sobreexplotación, empobrecimiento y exterminio de los indígenas.

Se exterminó más o menos el 90 por ciento de la población del continente americano, desaparecieron más de 70 millones de personas. Antes de la llegada de los españoles había en América 80 millones de habitantes, y a mediados del siglo XVI la población se redujo a diez millones.

Hubo genocidio en tres formas: homicidios directos sin causa ni motivo, por matanzas de guerra, y por sobreexplotación en las minas y obrajes donde no importaba que murieran por miles. En consecuencia de esto último escaseó la mano de obra americana y tuvo que invadirse otro territorio para exportarla, capturando a los

africanos para transformarlos también en mano de obra esclava en el territorio americano.

Así, la historia de América colonizada es una historia de explotación indiscriminada de recursos, genocidio y esclavitud.

Esta forma de actuar e interpretar a las poblaciones originarias, de pensar que habían nacido para servir, para su dominación y explotación, tenía una justificación ideológica en humanistas y filósofos eclesiásticos como Vitoria y Juan Gines de Sepúlveda. Así, este último recomendaba con relación a las encomiendas, fórmula de expropiación empresarial de los recursos americanos, incluyendo al hombre en instancias de tradición feudal mercantilista:

“Se debe de repartir algunos de ellos por las ciudades y por los campos a españoles honrados, justos y prudentes, especialmente a aquellos que los han sometido a nuestra dominación para que los eduquen en costumbres rectas y humanas y procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por la persuasión y en justo premio de esto se ayuden del trabajo de los indios” (J. Gines de Sepúlveda. 1986:40).

Es decir, ideológicamente se justificaba la servidumbre y el sino de los indígenas y africanos para transformarse en la servidumbre, en la mano de obra de los españoles dentro de un dejo racista, de prepotencia. Se calificaba al indio en una escala menor, como “nacido para servir”, como instancia de identidad que lo incorpora de esa forma a la producción. Dentro de esta instancia se vuelve la piedra clave de las empresas europeas en América; se trata de una versión americana de la reproducción ampliada del capital, que a nivel de trabajo y servicios forzados, subsume al indígena como fuerza de trabajo.

Así, interpretando estos hechos, Carlos Marx planteaba, en función al desarrollo del capitalismo, que:

“...el descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas, de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las indias orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros, son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista”.

Dentro de este proceso, se los obliga a vestirse a su usanza, a construir las iglesias en estilos románicos y renacentistas con resabios mudéjares, los obligan a formar parte de su historia, a congregarse alrededor de ellas, con casas al estilo del vencedor. Ser indio es para esos momentos de la colonización una versión ridiculizada del conquistador.

Imponen y reproducen así la forma de vida europea sobre la destituida cultura indígena, que hasta esos momentos llevaba más o menos 20.000 años de desarro-

llo autóctono, como expresión de una historia social diferente a la europea, pero que a partir de su conquista se subsume a ella. Se impone así la historia y la cultura europea sobre sociedades y civilizaciones ajenas.

En ese plan, se universaliza la historia social europea en otros continentes, se incorporan Asia, Africa y América dentro de instancias mercantilistas, con base en la sobreexplotación del trabajo y extracción de recursos que condujeron a la acumulación originaria y desarrollo de empresas mercantilistas, puertos y factorías que se integran al mercado internacional, coadyuvando así, con empresas de conquista de sociedades ubicadas en modos de producción diferente, a la reproducción ampliada del capital y a la formación del capitalismo en Europa.

Es este esquema empresarial mercantilista el que utiliza la conquista como instrumento para apropiarse de los recursos y de la fuerza de trabajo americanas, dentro de un esquema colonial. Marca el sino de las sociedades multiétnicas del "Cem Anahuac" o las del "Tawantinsuyo" que después de ser la expresión de notables alcances económicos sociales y políticos consecuentes a más de tres mil años de desarrollo social urbano, pasan a ser ahora sociedades esclavizadas, que no sólo van a ser enajenadas de sus propiedades y bienes, sino que también van a sufrir una pérdida cultural y la desarticulación de sus formas de organización social.

La disolución de sus formas de organización política, que son aniquiladas y desplazadas por formas de servidumbre y de organización política correspondientes a esquemas sociales ajenas a su propia historia, permite reproducir en América, en función a intereses económicos y sociales, los esquemas y formas de vida de las metrópolis europeas.

Ser "indio" se traduce, históricamente hablando, en la razón social del colonialismo; su dominación lo transforma en medio de producción de excedentes, en fuerza de trabajo para las empresas del mercantilismo hispano, que buscan en América, recursos y bienes con valor de cambio. Por ello no es considerado un ser social, sino la ganancia de la empresa, un objeto de dominio y explotación, nacido para servir y ser esclavo.

El "indio" es en sí mismo el medio social para reproducir el capital, ya que en la situación colonial no se da la acumulación solamente en función de la enajenación del productor de los medios de producción, sino en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo conquistada. La encomienda, como variante social, no implica propiedad sobre la tierra conquistada, sino sobre el trabajo y sobre la producción tasada en reconocimiento a su conquista.

Así se inicia una historia social de dos modos de producción, resultado de su articulación asimétrica, a nivel histórico, por conquista y opresión, con base en una situación de dominación y conquista y de la que emanaban relaciones sociales de producción en una situación racial colonialista; implicaba relaciones asimétricas de

producción, las que se traducían en diferencias de clase, basadas en órdenes jurídicas de derechos de conquista y de protección a la empresa y al capital, que a través de consejos y ordenanzas expresaba la diferencia entre conquistadores y conquistados en sus derechos y obligaciones sociales. La evidencia de lo cual se expresa en capitulaciones o leyes que se traducían históricamente, a nivel escrito, legal, en documentos de tipo jurídico y social colonialista que dividían el control del ciclo de vida, nacimientos, matrimonios y muertes con referencia a españoles, indios, negros y castas; de igual manera se separaban los archivos administrativos de la corona en ramos de españoles o de indios, criterios sociales distintivos que establecían además relaciones sociales de trato distintivo.

Se establecen ciudades de indios y ciudades de españoles, escuelas para indios y universidades para españoles y criollos, se limita el acceso de los indígenas a los gremios artesanales de base española, ni siquiera pueden acceder el rango de veedor o de aprendiz, se limita su acceso al comercio y consorcios de monopolio real y si acaso se les nombra como fiscales o gobernadores dentro de la estructura municipal, esto sucederá para el control político de la población a través del régimen de las provincias y barrios o poblados indígenas, no para las ciudades clave de las capitales novohispanas en donde los puestos los acaparan los españoles y jamás tendrán acceso a los puestos administrativos de los reinos y capitanías novohispanas.

Por otra parte, tanto las ciudades novohispanas como sus empresas requerían de la fuerza de trabajo indígena, que, con base en las congregaciones, repartimientos y leyes proteccionistas de las empresas novohispanas de extracción de recursos a nivel mercantil, garantizaban la presencia indígena a nivel tributario o forzado o a través de bajos salarios. El indio se transformaba así en maestro albañil, obrador, aguador, mecapalero, jornalero, mitimae, gañan o vaquero como expresión de la fuerza de trabajo que requerían las formaciones sociales novohispanas que intentaban ser una imagen de la europeas.

Sin embargo, a pesar de distinguirse los pueblos de indios de las ciudades de españoles por ser los proveedores de éstas en servicios, bienes y fuerza de trabajo, no eran reconocidos como tales, olvidándose que eran también la mano de obra que talla sus altares platerescos o barrocos, que esculpía en sus canteras las columnas salomónicas o que labraba la plata y pintaba a los ángeles y vírgenes de sus altares. Es decir, el indio era el que le daba un sentido propio al arte novohispano, aunque se califique como anónimo o como arte popular de segunda mano.

Los indígenas se subsumían así en una historia social asimétrica de carácter racista, en una posición de desventaja económica, subordinados a relaciones de oferta y demanda que imponían las autoridades hispanas, las que siempre tasaban tanto la fuerza de trabajo indígena en bajos salarios como los productos del campo o artesanales de identidad india en precios ínfimos, en este último caso cotizándose por el objeto en sí más que por el trabajo invertido en su producción.

Así, en la formación novohispana se establece una historia social clasista de identidad étnico racista, que será a partir de entonces la base de identidad de las formaciones latinoamericanas. Es decir, se afianza en una división social dada por la articulación asimétrica de modos de producción, en la que las sociedades étnicas originarias se subsumen por conquista dentro de relaciones sociales de explotación a la sociedad novohispana. Esta subsunción social es la que los define a nivel etnohistórico como "indios".

La historia de las poblaciones indígenas no puede entonces verse tan sólo desde la óptica del desarrollo de las sociedades metropolitanas en territorio americano, como colonias europeas, sino también deben observarse y analizarse en función del papel que juegan en la formación cultural novo-hispana. Las sociedades étnicas de "indios", fueron subsumidas a nivel económico y social en ese proceso social de identidad colonial; a nivel político, podemos decir que lo primero que logró la conquista para realizar sus fines de apropiación y saqueo de recursos dentro de las necesidades de las metrópolis europeas fue la disolución de las formas de organización administrativa, estatal y territorial de las sociedades conquistadas.

La absorción de las poblaciones indígenas no sólo se dió a través de la muerte de los Caciques, Tlahtoani y Teteuhtin, Incas o Curacas, sino también de la evangelización y adoctrinación de sus descendientes a través de relaciones de parentesco o consaguinidad entre los linajes de los señores tradicionales de la tierra y los capitanes eméritos o comerciantes hispanos; a través de su educación en conventos o escuelas para indios pilli, curaca o mestizos de linaje dentro de las formas de educación e historia clásica europea, todo ello como forma sutil de estrategia social de control y dominio sobre los pueblos indios.

Esto, sin embargo, no sólo no evitó que se desarrollaran movimientos de descontento contra los españoles, sino que los provocó, movimientos que fueron a veces encabezados por los mismos caciques evangelizados y estuvieron dirigidos contra las formas excesivas de poder por parte de los encomenderos y de la corona.

Así, los pronunciamientos y rebeliones indígenas fueron constantes durante casi los tres siglos que duró la situación colonial, como manifestación de las contradicciones económico sociales que originó la subsunción asimétrica del modo de producción indígena al mercantilismo colonial, pero que también fueron expresión de una lucha social dentro de relaciones interétnicas raciales, que aunque eran sofocadas de manera drástica implicaban la formación de una conciencia de lucha anticolonialista que nutrió a los movimientos de independencia.

Si bien la subsunción social de las formaciones indígenas en las novohispanas se inscribe en el párrafo histórico de la gestación del capitalismo, este proceso implicó también su contrastación a través de los movimientos de rebelión e independencia de la metrópoli, alcanzando su mayor definición al lograrse la emancipación a través de formas republicanas burguesas que buscaron formas jurídicas y econó-

micas más adecuadas a la integración de esas formaciones coloniales al sistema capitalista. Estas fueron llevadas a cabo a través de luchas de reforma dentro de políticas liberales, que no consideraron el papel que habían jugado los grupos originales en la historia novohispana y en los movimientos de independencia, desplazándolos y marginándolos como estorbo para el desarrollo aparente de nuevas formas de producción extensiva con base en una infraestructura de técnicas y sistemas de producción capitalista.

Es decir, se introdujeron en esas formaciones sociales de carácter novohispano, ahora republicanas, sistemas de vida y producción de reflejo inglés, francés o angloamericano, que iban acompañadas de formas de producción capitalista, de modernos sistemas de comunicaciones, telégrafos, ferrocarriles y puertos, que permitían extraer de manera mas intensiva recursos de tierra adentro, necesarios para las compañías mercantiles de identidad industrial europea.

Así se articulan las ciudades novohispanas al mercado mundial a través de plantaciones, haciendas y pequeñas industrias dependientes del capital extranjero, que permitieron entre otras cosas el surgimiento del proletariado. Las contradicciones del capitalismo condujeron nuevamente a rebeliones sociales en las cuales se manifiesta tanto una lucha social obrera por la igualdad de derechos en las "dictaduras" como una lucha por la tierra de identidad indígena, que por enésima vez se revelaba como expresión de las crisis sociales resultado de la asimétrica articulación de las contradicciones internas. Todo lo cual conforma la historia de las formaciones latinoamericanas.

Posteriormente surge la toma de conciencia histórica a nivel contemporáneo; se despierta un interés político por reivindicar al indio con la creación de instituciones indígenas nacionales, a través de una política que diera un cierto carácter cientificista a su incorporación a base de estudios y programas desarrollados por antropólogos, sociólogos y economistas. Pero, más que como expresión de una conciencia social de sus existencias, de sus carencias y de su pobreza, como repercusión de su incorporación a los modos de producción capitalista y de 500 años de colonialismo. Tratan de incorporarlo o aculturarlo al sistema vigente dentro de planes de desarrollo que lo conducen al mercado informal como lumpen proletariado, a conformar los cinturones marginados y conurbanos de las ciudades, y a la miseria o mendicidad; en el mejor de los casos en una pieza del museo o un objeto de turismo o artesanía de exportación.

De hecho esa política indigenista abre camino de acceso al capitalismo sobre las zonas habitadas por los grupos étnicos originarios, el cual se introduce de manera voraz en sus territorios, produciendo un deterioro extensivo de sus recursos en aras del mercado mundial, aumentándose el saqueo de sus bienes y la disposición asimétrica en el mercado de sus productos. Los sistemas políticos permiten el sacrificio de sus formas de vida en aras de la industrialización y el progreso; así, el

aumento de latifundios, que condujo a la concentración de la riqueza en pocas manos y a la formación de una burguesía de identidad transnacional en zonas que en otro tiempo eran de identidad indígena, iba acompañada de una actitud neocolonialista ante el indígena, que lo desplaza de su territorio o lo convierte en siervo del mismo, más allá de situaciones de clase, como un paria en su propia tierra.

Es en esta situación histórico social contemporánea que los pueblos originarios continúan subsumidos en cada vez más deplorable situación, sin capacidad de competencia formal ante el capitalismo; como dijimos anteriormente, se integran por miseria o pobreza constituyendo el lumpen proletariado de las macrociudades, a través de instancias constantes de migración campo-ciudad, provocadas por políticas proteccionistas del desarrollo industrial, por un mercado nacional asimétrico de precios con relación al campesino, que se vuelve cada vez más miserable, con formas de vida infrahumanas.

Los campesinos se enfrentan a las instituciones vigentes como parte y producto de la nación de que forman parte, dentro de las instancias que las mismas constituciones les ofrecen, por una igualdad de derechos y autonomía que han perdido, pues la cultura y la educación se hallan convertidas en institutos de beneficencia incapaces de enfrentarse a políticas neoliberales, quedando tan solo en lamentaciones, discursos, promesas y llantos que piden perdón por la ignominia y el desprecio, al tomar conciencia de la situación social del indio en esas formaciones de identidad nacional.

Lo que hace falta es realizar una historia económica de las formaciones sociales latinoamericanas que exprese a partir de la conquista no sólo la historia de los grupos dominantes, sino sea expresión de la historia multiétnica de esas formaciones novohispanas, en la que también sean actores y protagonistas los grupos originarios, que sea una historia que se escriba también en sus lenguas, que valore sus logros y destino en nuestro patrimonio histórico, es decir, el papel que han jugado en la formación de nuestra identidad como naciones latinoamericanas.

Habría entonces que escribir otra historia, que de al indio su lugar de protagonista vital para entender el sino de Latinoamérica. Una historia que no lo minimice o desprecie, que exprese su papel histórico, que imprima su forma de hacer historia, su forma de comprensión del mundo y del universo, en la cual sus manifestaciones sociales dejen de ser vistas de manera despótica. Que no se pretenda incorporarlo más a nuestra manera de ser, que se respete su identidad étnica y cultural, que cese el proselitismo, y se expresen a través de sus propias formas históricas de vida, que ocupen el lugar que les hemos quitado en su territorio histórico, que recuperen la dignidad de su vida; somos nosotros los que debemos dejar de hacer una historia colonialista que opaca la historia social de Latinoamérica.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre B., Gonzalo
1981 **La política indigenista en México Métodos y resultados SEP-INI.**
- Aguirre B., Gonzalo
1976 **La política indigenista en México México. SEP 70.**
- Colón, Cristobal
1989 **Los cuatro viajes del almirante y su testamento. México. Col. Austral**
- Comité
Clandestino
1994 **Declaración de Lacandonas. Revolucionario Indígena México. 1a. Jornada 1er. enero.**
- Cortés, Hernan
1973 **Cartas de Relación. México. Edit. Porrúa**
- Chiaramonte, Carlos
1984 **Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica. Barcelona-Buenos Aires. Edit. Grijalbo.**
- Duby, George
1976 **Historia social e ideológica de las sociedades. Barcelona España Edit. Anagrama.**
- Florescano, Enrique
Gil, Isabel
1976 **Descripciones económicas generales de Nueva España 1784-1817. México SEP-INAH.**
- Gamio, Manuel
1986 **Consideraciones sobre el problema Indígena. Inst. Indigenista Interamericano.**
- México Indígena
1978 **INI 30 años después, revisión crítica. Memorias.**
- Pichardo V., Hortencia
1984 **Las Leyes de Burgos, 1512 Habana, Cuba, Edit. Ciencias Sociales.**
- Pozas,
Ricardo
1980 **Los indios en las clases sociales de México, México S. XXI Editores.**
- Pozas, Ricardo.
1976 **Antropología y burocracia indigenista Cuadernos para trabajadores. No. 1 México. Edit. Tlacuilo.**

HOTEL PARIS: ESPECTACULO Y SOCIEDAD EN LA PAZ 1920-1930

Javier Saravia, Marcos Bedregal y Sander Bozo

EL EDIFICIO

Según el historiador Julio Díaz Arguedas, en su libro **SINTESIS HISTORICA DE LA CIUDAD DE LA PAZ**, el sitio que actualmente ocupan los edificios del Círculo Militar y del ex Hotel París, perteneció en tiempos de la Colonia al sacerdote Martín Landaeta, quien construyó una casa de dos pisos, con seis tiendas, el piso superior con siete ventanas, la del centro con balcón y balaustrada de fierro, las tiendas de los extremos con salida a pisos altos independientes. En dicha casa se instaló posteriormente el cuartel del Escuadrón Granaderos, el mismo que fue atacado por los revolucionarios protomártires del 16 de Julio de 1809. Luego este edificio fue destruido desde los cimientos con la explosión del 28 de Septiembre de 1814, durante la Guerra de la Independencia contra los españoles. (Díaz Arguedas. 1978:461)

Durante el advenimiento de la República, la Plaza Murillo, que recibió sucesivamente los denominativos de Plaza Mayor, Plaza de Armas, Plaza de Gobierno y Parque Murillo, se transformó en un sitio de aceras y calzadas adoquinadas, adornadas con jardines, recreos y otros ornamentos, que modificaron su antigua apariencia.

Los nuevos edificios que lo circundaron siguieron los lineamientos del clacisismo, como el Palacio de Gobierno, construido por el arquitecto José Nuñez del Prado. Pero al iniciarse el siglo XX, y según la opinión de los esposos José de Mesa y Teresa Gisbert en su libro **Monumentos de Bolivia**, a la arquitectura de las ciudades se añade el eclecticismo académico de las modas europeas, especialmente el tipo académico francés, estilo en que se construyeron numerosos edificios públicos y privados. (Mesa Gisbert. 1978:129)

Con el traslado definitivo de la sede de gobierno a La Paz, esta fue la ciudad que más progresó, y en los primeros diez años de la centuria aparecieron edificios correspondientes a las tendencias academicistas en boga. Así surgió el edificio del Hotel París, en la propiedad del político liberal Benedicto Goytia, edificio de tres pisos enmarcado dentro del modernismo de arquitectura fachadista, ornamentada

de estuquería. (Beltrán. 1978). Siempre según Beltrán 1978, la obra del Hotel París podría haber sido encomendada al arquitecto fachadista José E. Gonzales.

EDIFICIO DEL HOTEL PARIS Y SU BIOGrafo A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX (Primera Década)



Edificio del Hotel Paris y su biógrafo a principios del siglo XX (primera década)

EL GRAN HOTEL PARIS "S" EN "C"

Como en toda monografía de tipo histórico, nada mejor que presentar al lector la fuente documental que avala el trabajo monográfico. En tal sentido y con referencia al Gran Hotel París, es necesario adjuntar en extenso lo que en fotografías y palabras se dijo sobre este mentado hotel, en el valioso libro histórico **BOLIVIA EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU INDEPENDENCIA**, (La Paz 1925), durante el gobierno del Dr. Bautista Saavedra, época de apogeo del Gran Hotel París. Previa presentación del documento, se puntualizan aspectos importantes referidos a las características del hotel que resumimos a continuación:

El Hotel París fue emprendido por los hermanos de nacionalidad española Mauri, en 1911. Luego se convirtió en una Sociedad en Comandita, de los señores Celestino Soler, Julián Perea y Augusto Zapata.

Area del edificio: 5.000 metros cuadrados, sobre la acera norte de la Plaza Murillo, rodeado por las calles Bolívar e Indaburo.

Sus dependencias constaban de: hotel, confitería, pastelería, repostería, restaurant, salón de billar, teatro biógrafo (cine).

Cuerpo de hotel: tres pisos con acceso de ascensor eléctrico, o en su caso por medio de una elegante escalera con diversos descansos decorados con espejos, estatuas y maceteros.

El primer piso del hotel, presentaba un hermoso hall con piso y techo de vidrio, sobriamente amueblado, acondicionado como sala de música y lectura. Las habitaciones del hotel de refinado gusto y confort. Fueron departamentos de dos piezas: salón y dormitorio, con luz y sol abundante. Lavatorios y desagüe de gafitería.

Todos los pisos con excelente servicio de baños y excusados higiénicos, dotados de agua fría y caliente. El hotel contaba con un hermoso jardín, esmeradamente cuidado, con un precioso surtidor de agua. El jardín era disfrutado por los pasajeros para el "rendez-vous" familiar.

El hotel estaba equipado en todas las secciones con aparatos extinguidores de incendio. Para amenizar la estadía de los pasajeros, el Hotel París ofrecía suntuosos bailes semanales en sus grandes salones de fiesta, animados por el famoso Quinteto París, contratado en Europa. Este grupo musical también ejecutaba música durante la hora del té y las comidas.

El restaurant del hotel tuvo capacidad para trescientos comensales. La Confitería París fue cita obligada de la aristocracia paceña a horas del "cocktail y del "five o'clock tea". Sus paredes decoradas con finísimos espejos y aristocráticos cuadros. El servicio de la confitería inmejorablemente atendido. La cocina y mesa del hotel no tenía nada que envidiar a reputados hoteles europeos y americanos.

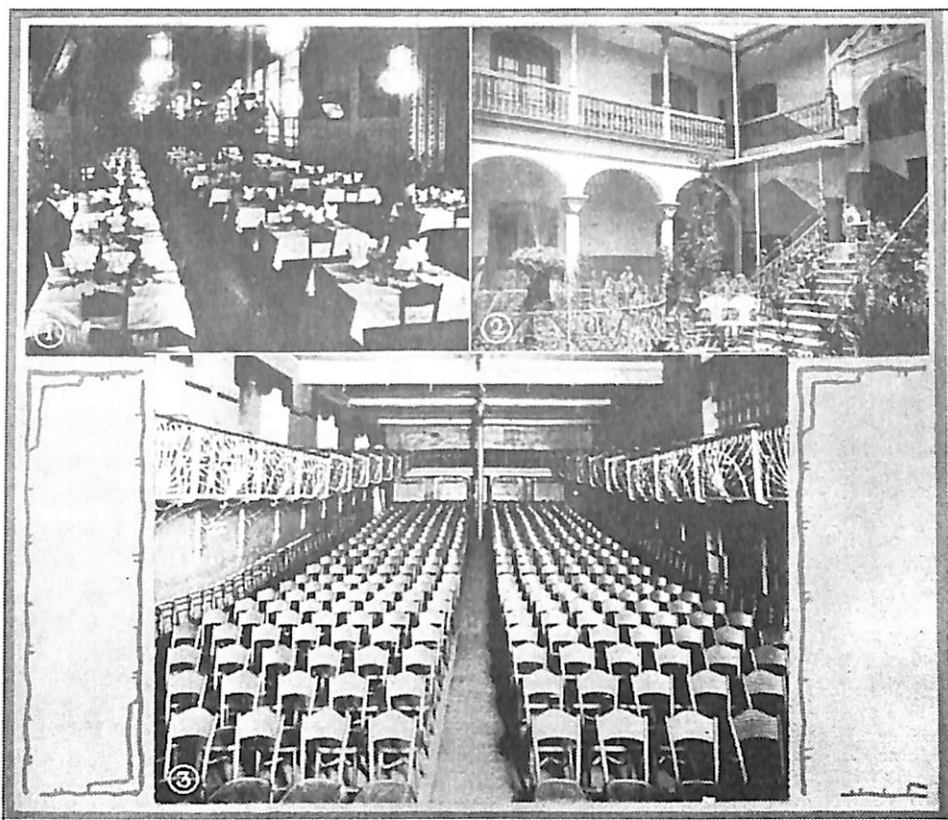
La pastelería se comunicaba directamente con la confitería y ofrecía afamados pasteles y bombones.

El Hotel París tenía su propia fábrica de pasteles, galletas, caramelos y chocolates, dotada de maquinaria moderna. Contiguo a la pastelería se encontraba un amplio salón de billares, con diez mesas de billar y una de billas inglesas.

El Teatro biógrafo fue uno de los preferidos de la sociedad paceña; cabían cómodamente 700 personas en palcos y butacas, las que disfrutaban de exhibiciones tanto europeas y americanas como nacionales del cine mudo. Los biógrafos populares Mignon (calle Chuquisaca) y Cervantes (calle Sagárnaga) eran dependientes del gran biógrafo París, que distribuía además cintas al interior de la República. El biógrafo París, contaba con sus propios talleres de imprenta, destinados a la propaganda de sus atracciones.



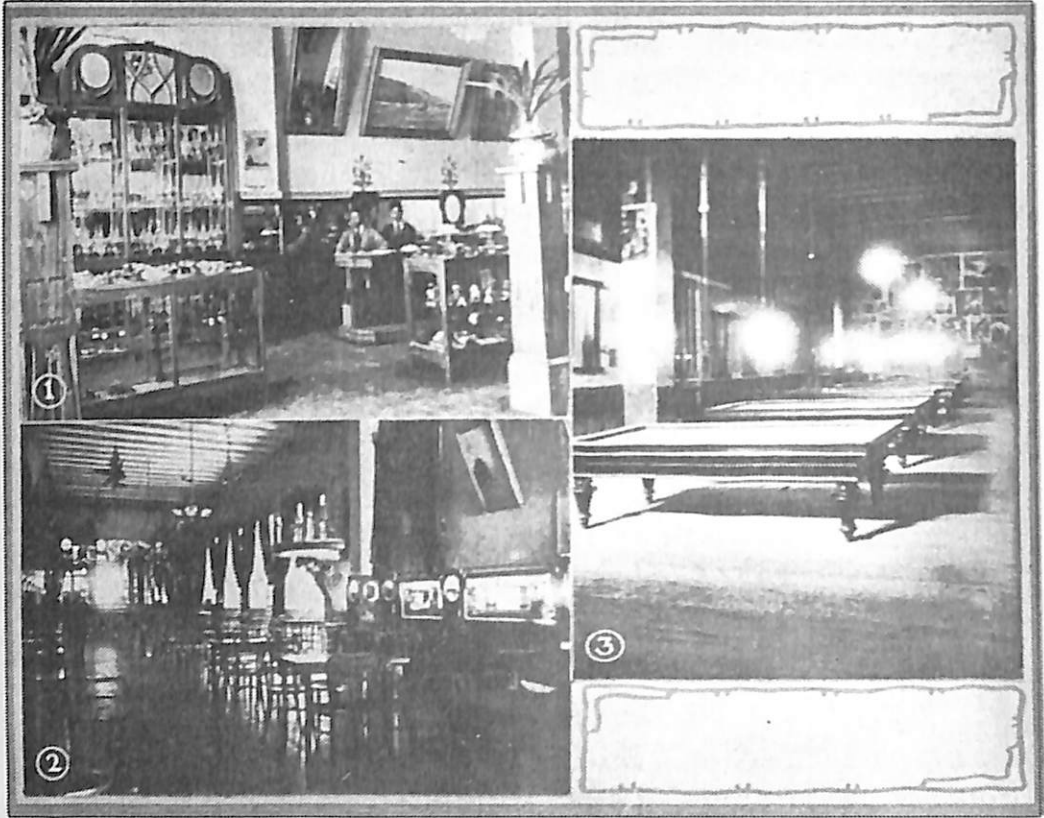
EL HOTEL PARIS



1. Hotel París Comedores

2. Un Patio Interior

3. Biógrafo del Hotel Paris



1. Hotel París Comedores 2. Un Patio Interior

3. Biógrafo del Hotel Paris

TRANSCRIPCIÓN DE UNA ENTREVISTA EN TORNO AL GRAN HOTEL PARÍS A LA RESPETABLE DAMA PACEÑA SRA. HORTENCIA ARAMAYO VDA. DE ORDOÑEZ (Miembro del Ateneo Femenino de Bolivia, compositora, maestra y artista de música).

Consultada sobre la magnificencia de dicho hotel, afirmó que constituyó un centro de hotelería distinguido, que hospedó a personajes importantes de la época (años veinte), como el caso del tío de la mencionada señora, Avelino Aramayo (industrial minero), o el caso de los plenipotenciarios argentinos Dr. Horacio Carrillo y peruano Manuel Ple Elías.

Además nuestra entrevistada afirmó que en el Hotel París se daban cita también miembros del cuerpo diplomático acreditado, con motivo de reuniones sociales, como es el caso del encargado de negocios de España Ramón Novoa, de entre los que recuerda.

Consultada sobre si el Hotel París tenía parangón con otros de la ciudad, dijo que ni el Pullman ni el Torino se comparaban con la categoría del París.

En torno a la confitería París, la mencionada señora nos comentó que fue un lugar amplio, elegante, donde se solía departir, degustar y también bailar en una pista al fondo del salón. Frecuentaban la confitería familias tradicionales de La Paz como los Goytia, los Ormachea, los Zalles, los Iturralde, entre otros.

Según nuestra entrevistada, la acera del Hotel París se constituía en paseo dominical preferido, mientras que una banda ofrecía una retreta en la Plaza Murillo. En su caso, también se paseaba haciendo hora para ingresar al Biógrafo París, una sala preferida de la sociedad de la época.

La señora Aramayo, por último, nos enseñó algunos libros como el **Bosquejo para una Historia del Teatro Paceño** de Luis Alberto Pabón (Tomo III La Paz en su IV Centenario) y las **Añejías Paceñas** de Ismael Sotomayor, edición antigua de la Imprenta Renacimiento de 1931.

Finalmente, la señora Aramayo nos comentó que a principios de la década del treinta, actuó un conjunto musical de señoritas en el complejo del Hotel París.

ALGO MAS SOBRE EL BIOGRAFO PARIS, DEPENDIENTE DEL GRAN HOTEL PARIS

En torno a los orígenes del biógrafo en La Paz, el crítico de cine Pedro Susz dice que el París parece haber sido el primer biógrafo en alcanzar un éxito social y de taquilla, presentando en La Paz un programa compuesto por dramas moralizantes, comedias y el infaltable documental acerca de la guerra ruso-japonesa. Susz luego afirma, que el biógrafo París se consolidó ante el público de La Paz hacia 1912, cuando los hermanos Mauri hacen de él el más importante de la ciudad, si no del país. (Susz. 1989)

Para entonces las salas no sólo proyectaban cintas extranjeras, sino también vistas nacionales como las captadas por J. Goytisolo durante las procesiones cívicas y otros actos oficiales de 1912. (Susz. 1989:77)

Hacia los años veinte, el Hotel París era el biógrafo más antiguo, en tanto aparecían otras salas como el Tivoli, Princesa, etc. Pero al París le correspondió el honor de estrenar el primer largometraje boliviano de ficción: *Corazón Aymara* (1925) de Pedro Samborino, cineasta de origen italiano, a la cabeza de SA Cinematográfica Boliviana. (Susz. 1989:77-79)

El mismo año el París estrenó la obra teatral de Angel Salas *La Huerta*, trasladada al cine por Sambarino, la que "despertó encendidos elogios". (Susz. 1989:79). El París también se vistió de gala en 1926, con la exhibición de *Gloria de la Raza* de Arturo Posnasky. (Susz. 1989:79)

Los periódicos de La Paz de la época, especialmente el más importante, *El Diario*, decano de la prensa nacional, reflejaban estos acontecimientos culturales.

BIBLIOGRAFIA

Beltrán, Eleuterio

1978

El Modernismo y la Pintura mural en Bolivia en Arte y arqueología Nos. 6 y 7. Revista del Instituto de Estudios Bolivianos. Academia Nacional de Ciencias. La Paz.

Díaz Arguedas, Julio

1978

Síntesis Histórica de la ciudad de La Paz. Ed. Casa Municipal de Cultura, La Paz.

Mesa, José

Teresa Gisbert

1978

Monumentos de Bolivia Ed. Gisbert. La Paz

1989

Encuentro. Revista Boliviana de Cultura Año II. Mayo. La Paz .

PROPOGANDA DEL PARIS, PUBLICADA EN EL DIARIO EN 1925

Fuente: Revista Encuentro



Pronto: la Presa "el Abismo por la Bella rubia Grace DARMOND

TEATRO PARIS
Fiestas Juvas de 1925
SOBERBIA NOCHE DE ARTE NATIVO
BOLIVIA FILM
Presenta la primera obra nacional de argumento
 confeccionada según el programa y
 espíritu de Pedro Romberlin
CORAZON AYMARA
HOY Martes 14 de Julio de 1925

HOY se ENCERRADA Verano de MODA
Segunda Obra Gigante!
Que estrenamos en esta temporada extraordinaria
MARIA ANTONIETA
REINA de FRANCIA
Obra que ha recorrido triunfalmente por el ORBI
Hoy estreno primera jornada
Tuque las escenas de esta obra, sus dramas, patetico,
 como están en todas la pantalla con un lujo de decoracion
 tanto como el de las personas. Ojala que los criticos
 se acuerden de nosotros.
ARTICULO: Meleno No 10, Luqueta No 1 AD

En Función Nocturna de GALA
Como de la mejor producción cinematográfica:
Corazón Aymara
Adaptada del drama de los indios "La Mujer
 le", original del escritor y periodista Sr. Angel Salas
 Luján y la escenografía fatalista de la obra se muestra
 sobre las paredes de los escenarios de este teatro. El color
 y la música, los efectos de su sonido, la "Sonata" de Liszt
 en los momentos de dolor de Kiska, los dramas de los
 yordinos y el resto de sus escenas. Kiska Ara, que la
 sorprende al salir... Limpia la cara con un paño de seda
 que ha venido a traer por una carta... Señalala por su nombre
 dentro a un momento, con tanta su desolacion a Kiska
 entre, sus ojos se abren como los de un animal que está aban
 donado. En esta obra se ven escenas, que solo se ven
 en los momentos de las personas de los escenarios de
 Tal es el argumento de CORAZON AYMARA, que
 muestra a la nobleza, la aristocracia y el espíritu de rebeldia
 de la raza mas hermosa de la tierra, presentada en la
 obra en grandes momentos de su vida a plena luz y en la
 sombra de las montañas y de las montañas y el llanto y el
 llanto. La escenografía de CORAZON AYMARA
 ha sido hecha por el Sr. Angel Salas Luján, que al
 presentar el cuadro de la obra a los señores

En breve: Catalina Mac Donid en "Odio que acaba en amor", Colosal



ARGUMENTO

de la película nacional

**LA GLORIA
DE LA RAZA**

que presenta

"CONDOR MAYKU FILM"



el 9

de el mes de noviembre 1926.

en el cine *Cine Paris*



LOS ORIGENES DEL AYMARA Y EL KICHUA

Mario Montaña Aragón

Hace exactamente 29 años, a raíz de una muy preliminar investigación realizada para nuestra tesis de grado en antropología, titulada **Hacia un kichua mejor estudiado**, hacíamos las primeras armas en este hermoso tema: los orígenes del aymara y el kichua.

Planteando el hecho como tema lingüístico de fundamental investigación, significaba en aquel entonces encontrarnos con una serie de hechos por demás apasionantes para que pudieran ser dejados de lado.

De ese modo, contábamos en el matutino "Prensa Libre" de Cochabamba 1o. de septiembre, pág.3 la réplica a un comentario referente a la conferencia que, con carácter previo, habíamos dado antes, señalando que aymara y kichua eran lenguas pertenecientes a la familia TURCO-ALTAICA, SUMERO-ALTAICA o TURCO MONGOLA, nombre con el que se hallan catalogados cerca de cuatro centenares de idiomas y dialectos, hoy en uso en Centro Asia.

Para quienes practican un nacionalismo a ultranza, generador de poses mesiánicas nada científicas por cierto y sí motivadoras de fanatismos tontos, indudablemente que la propuesta nuestra resultaba "anatema digno de ejemplar castigo y consiguientes llamadas de atención".

Lamentablemente, el intento de llamada de atención no expresaba otra cosa que profunda ignorancia de la materia. Y a la falta de argumentos serios, apelaba a consideraciones prejuiciosas, propias de quien ve pasar las cosas desde un rincón de "campanario chico", supuesto intocable y, desde luego "ombligo del mundo" en cuanto a evolución cultural, racial e idiomática.

Es de lamentar que todavía existan esas poses y que, a título de ciencia, nivel académico e investigación "seria en la materia", se pretenda seguir utilizando el manido argumento de unos paralelismos intolerables por lo absurdos, poniendo en riesgo la seriedad misma de quienes se escudan en el término científico sin argumentos en contrario.

UN POCO DE HISTORIA

Brevemente, para la exposición sistemática del tema, por otra parte demostrativo de difusión en su esencia, partimos de una serie de antecedentes que pueden sintetizarse así: José Imbelloni, autor de *La esfinge Indiana* y la *Segunda Esfinge Indiana*, plantea el argumento de la llegada a América de corrientes y elementos de cultura que es preciso analizar sin apasionamientos y con sentido crítico; el peruano Pablo Patrón y otros autores sugieren lo mismo en base a estudios comparativos de muchos objetos arqueológicos y, también, una enorme cantidad de elementos de orden lingüístico, suficientes para hacer meditar a más de un testarudo partidario de meras "ideas elementales".

Salvador Canals Frau, en la misma línea difusionista, tiene notables puntos de coincidencia con el anterior sobre la materia en su libro *Las Civilizaciones Prehispánicas de América*.

A ellos habría que agregar el notable libro de Pía Laviosa *Origen y Difusión de la Civilización*, de gran fuste en lo referente a calidad de exposición, enfoque y argumentación.

Pero, yendo de lo general a lo específico, motivo de esta comunicación, quienes nos ilustraron con lujo de detalles al respecto fueron los siguientes autores:

Benigno Ferrario, *Della possibile parentela fra le lingue "altaiche" ed alcune americane* - Stratto "XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti" - Roma, 1938 -, trabajo que tradujimos del italiano y fuera publicado por la Revista de Cultura de la Universidad de San Simón de Cochabamba en su No. V (oct.- dic.) de 1968. En él se demuestran las relaciones de estructura gramatical y léxicas existentes entre el kichua y las lenguas turcas de manera extraordinaria.

Alberto Kunztek - Ingeniero de nacionalidad checa que trabajó por 8 años en la Siberia rusa (Kasakstan y Turkmenistan principalmente), quien nos proporcionó un vocabulario de relaciones léxicas asegurando que el parecido en las costumbres y la innegable comunidad racial, permitían afirmar que los habitantes del área andina boliviana, descendían de los turco-altaicos sin lugar a dudas (1963-1964 en Oruro)

Karl Bouda descubre más de 250 palabras y raíces totalmente existentes en el kichua, asociando su origen a la familia turco- altaica.(Bouda. 1961: 262)

Dick Edgar Ibarra Grasso en *Lenguas Indígenas de Bolivia*, afirmaba -en virtud de las características gramaticales del kichua, aspecto que hace extensivo al aymara por primera vez- que se trata de lenguas del stock "altaico", cuando decía:

"En cambio los sufijos son abundantísimos y se aglutinan en forma sencilla, es decir sin perder ninguno de los elementos de sonido.

Esta característica que ha sido notada muy poco por los investigadores, relaciona morfológicamente a estas lenguas con las altaicas del Asia Central (Turco, Mongol, Manchú, Tunqús, etc.) No hay en el mundo otras lenguas con estas características" (Ibarra. 1964: 11-12).

El trabajo previo de los investigadores franceses Hubert Curien y Georges Dumezil que, en su artículo titulado: **Remarques Statistiques sur les six premiers noms de nombres du turc et du kechua**, demuestran que los seis primeros numerales del kichua son de origen turco. (Curien. 1957, 181-188)

Todos estos trabajos fueron suficiente motivación para emprender la tarea de analizar el tema con detenimiento, tratando de acumular datos y detalles que permitieran fundamentar una afirmación más que formular una hipótesis, ya que los autores mencionados ya lo hicieron.

Esta investigación se ha desarrollado difundiendo el tema en conferencias y artículos, tratando de mantenerlo en el ambiente estudioso boliviano como materia a dilucidar.

Es así que la labor nuestra puede resumirse del siguiente modo:

1. Tesis de grado ya mencionada, en la que el capítulo V se refiere al tópico en cuestión con el título: "El kichua, el aymara y la familia turco-mongola" (1965).
2. Conferencia en "Eudianum" de Cochabamba, sobre el mismo tema. Agosto de 1966. Incluido un largo comentario de prensa en que el "anónimo" autor del mismo trataba de impugnar nuestra tesis (Prensa Libre-Pág. 3).
3. Respuesta aclaratoria al comentario - Septiembre de 1966.
4. Traducción del italiano, de la comunicación de Beningo Ferrario y publicación de la misma. Diciembre de 1968. revista de cultura U.M.S.S. -Cochabamba. Págs. 26/42.
5. "El perfil de una teoría" - Trabajo publicado en el No. 9 de la Revista PUMAPUNKU, págs. 50 a 70 -julio-septiembre de 1975.
6. Serie de artículos publicados en el vespertino "Ultima Hora" con el título de "Turco, Aymara, Kichua, lenguas afines ?" (Julio de 1984).
7. Conferencias sobre el tema, realizadas en la Casa de la Cultura Franz Tamayo, Espacio Portales, Museo Tiwanaku, Alianza Francesa, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, dando a conocer detalles de avance relativos al mismo.

De todo ello se desprende que se ha mantenido permanentemente inquietud por impulsar el estudio y la investigación respecto a algo que adquiere visos de indiscutible certeza.

Ahora bien, existiendo un acúmulo de material sumamente importante sobre el particular, se ha visto por conveniente ponerlo a consideración de los asistentes a esta Reunión de Etnología.

Pasemos al recuento de los materiales:

AYMARA, KICHUA Y LULE TONOCOTE SON LENGUAS TURCO ALTAICAS EN ORIGEN:

Esta afirmación se basa en los siguientes rasgos de semejanza fonética, vocabulario, gramatical y sintáctica:

1. El aymara y el kichua, particularmente el aymarizado que se habla en Bolivia, tienen 46 fonemas que poseen correspondencia con los del georgiano, en el que existe, como variante uno más (en total son 47).
2. Cabe señalar que muchas formas aspiradas y glotalizadas de la familia turco altaica, turco mongola o sumero altaica, nombres con los que se tipifica a las múltiples variantes dialectales centro-asiáticas, que incluyen cerca a cuatro centenas de dialectos, son realmente típicas de estas tres ramas desgajadas del tronco común centro-asiático.
3. Cabe señalar el tremendo desafío que encarna, para los investigadores arqueólogos, el establecer cronologías y formas de migración de los pueblos que trajeron ese innegable bagaje cultural a tierras americanas, especialmente a los Andes.
4. La reiterada palabra “paralelismo”, esgrimida por los convergentes, sin ningún argumento que la sustente como garantía de estudio serio y documentado, cosa que exigen a los difusionistas, muestra pobreza de la posición, dando fe, además, de que no se animan a escribir tratado alguno sobre su postura, alegando al parecer, que eso es pérdida de tiempo. ¿o miedo por lo evidente?.
5. Para obviar citas, dado el apretado espacio que se nos permite para exponer, basta con acudir a los textos en aymara sobre fonética (se entiende que actualizados) y enterarse de lo fundamental del georgiano y viceversa.
6. En cuanto a la parte sufijadora, se sabe que ambas lenguas (aymara y kichua) son sufijadoras prácticamente absolutas, mecanismo lingüístico propio de la familia turco altaica y sus centenares de dialectos:

Aymara	Kichua	Turco
-pi	-pi	-di
-ma	-man	-m, -me
-na	-na	-n, -ne
-si	-si	-si
-chi	-chi	-chik
-ni	-ni	-nin

tema que amerita una seria investigación de orígenes, evolución y variaciones de uso y significado.

7. Como señalara Dijour 1932, hay sufijos que se usan con nombres, adjetivos y verbos, existiendo otros que solamente se utilizan en las conjugaciones verbales. Eso ocurre allá y aquí, siendo otro tema a investigarse a fin de establecer correspondencias y similitudes. (Dijour. 1932: 12)
8. En cuanto a la estructura de la oración, cuya fórmula sintáctica correcta en aymara y kichua responde a: sujeto - predicado-verbo, ha de estudiarse necesariamente en virtud de las analogías existentes en la madre patria de estos idiomas.
9. Al respecto he aquí algunos cortos ejemplos del oficio de los sufijos: verbo MUNAY (AMAR)

muna - y	amar
muna + ku -y	amarse con...
muna + na + ku - y	amarse mutuamente
muna + ya + na - ku - y	amarse con otro mutuamente

Ejemplo que se repite en el aymara sin mayores variantes, partiendo de MUNAÑA.

muna - ña	amar
muna + si - ña	amarse con...

Resultando un total paralelismo de formas de expresión que necesariamente se ha de aceptar como comunidad de origen familiar lingüístico. Este aspecto se resuelve en el turco de la misma manera, y se decide con el mecanismo propio de las lenguas de tronco común.

Así, el verbo amar, en turco sevmek, (ejemplo tomado para nuestra tesis de la

Enciclopedia Británica, tomo 22 págs. 622 a 625) se combina como sigue con sufijos:

Sev - mek

sev + -dir + -il + -e me - mek

cuyo sentido es imposibilidad de ser obligado a amar con el siguiente desarrollo explicativo:

sev- raíz del verbo amar.

-dir sufijo que indica causa, razón

-il sufijo que expresa pasividad

-e me sufijo de posibilidad negativa (equivale a a-ma = no, en kichua)

-mek (-mak), sufijo de infinitivo (equivale a -ma en el kichua).

10. En el caso de oraciones, también la correlación es total, como se puede apreciar en el siguiente ejemplo:

Kay t'anta noqa + -j + -ta (En kichua)

Aka t'ant'a naya + -n + -ki + -wa (En aymara)

Bu ekmek ben + -im + -dir (En turco)

Donde, restando el sufijo de ornato aymara "-wa", la concordancia resulta absoluta.

EL VOCABULARIO COMUN

Pero, es preciso ingresar a la parte vocabular, para la que hemos preparado, a manera de anexo, la síntesis de los trabajos y comunicaciones citadas al comienzo, como también un vocabulario extractado comparativamente de diccionarios aymara, kichua y turco, que permite formar juicio sobre la extraordinaria relación familiar de los tres idiomas. He aquí los respectivos textos:

Benigno Ferrario cita, en su trabajo de 1938, sobre 60 voces consignadas:

Castellano	Turco	Kichua
1. no	ma/me (Pan turco)	ma-/mana
2. no	ume (Manchú)	ama
3. semejante	raq/rek/reg (Pan turco)	ni-raj

4.	padre	ada/ata/ (Turco Otomano) data, tata (Turco Yark"a)	tata/tayta
5.	madre	mama (Turco Oriental)	mama
6.	tía paterna	apa (Turco Khiva)	ipa
7.	hermano	aga/aqa (Turco K"iva)	wawqe/wage
8.	viejo,hermana	ayla (Turco)	ila/ayllu
9.	pelo, barba	saj/suk (turco)	soqo/sunk"a
10.	cabello	tük (Tur. Altaico)	chuj-cha
11.	cosa	ne (pan Turco)	na
12.	poco	az (Pan Turco)	as
13.	pié	ayaq/adaq (T. Otomano)	chaki/(sayaj)
14.	chico,pequeño	küchük	juch'uy
15.	abrir,amanecer	achik (Turco)	achik-ya-y(Ayacucho) kichay
16.	nube	bürük, boro	p"uyu (p"uru)
17.	flor	chichek (T.Mongol)	t'ika
18.	amargo	achig (agig)	ayag/jaya
19.	si	ari (Tur.Oriental)	arí
20.	blanco	yaruk (Tur.Or. claro)	yuraj
21.	mucho	ancha (Tur. Oriental)	ancha
22.	noche,oscuro	tüt-mek (Tur. Otomano)	tuta
23.	tierra	yalp-ak (planicie)	allpa/jallp'a
24.	llevar	apar (Tur.Azarbaijan)	apay
25.	subir, ascender	üch-maq (T. oriental)	wichay, uchay

(Ferrario. 1938: 210-223)

Es preciso anotar que las reglas de cambio consonántico: l por r, t por ch, b por p, han de observarse, como ocurre con los dialectos turcos de Centro Asia, también con el kichua y el aymara. Ej.: luraña = ruray, luk'ana = ruk'ana. etc. o bien tata=chacha, q"ocha = qota, tunka - chunka, taypi = chaupi etc.

Kunztek. 1959; de su vocabulario de más de 300 palabras levantadas en Kasakstan y su capital Alma Atá, se puede extraer siguientes ejemplos:

Castellano	Turco	Kichua
1. pedregoso	rumia	rumi (piedra)
2. madre	mama	mama
3. padre	(t)ata	tata
4. añadidura	yaba	yapa
5. nalga	siqui	siki
6. niños (hijos)	ogllu	ojllu (cobijar)
7. cabeza	tutuma	tutuma (figur.)
8. plano	balta	p'alta
9. ave rapaz	anka	anka (gavilán)
10. enfermedad	onqon	onqoy
11. brujo, mago	shaman (chamán)	ch'amakani

Saludos	Alma Atá	Huari (Oruro)
el hombre la mujer	mamerlay taterlay	mamalay tatalay

El vocabulario total lleva una serie de elementos realmente sorprendentes de relación entre ambas regiones, como se puede comprobar en los ejemplos que aquí se han compilado.

Karl Bouda: los pocos ejemplos transcritos en el Journal of American Linguistics son elocuente muestra de los que debe encerrar la parte vocabular comparativa a la que, lamentablemente, no hemos tenido acceso hasta ahora; el número: 250 y más semejanzas.

Su comparación fue hecha con el Ewenki, dialecto Tungús: He aquí las pocas voces:

Castellano	Ewenki	Kichua
1. hermana	bana	pana
2. cuidado, atención	paq-ta	paj"ta
3. animal	bayu	uywa
4. persona, cuerpo	baj-a	paj
5. pedregoso	rumi-a	rumi
6. prole	oqllu	ojllu

(Bouda. 1961: 362)

Curien y Dumezil plantean brevemente en cuadro comparativo la relación de los seis numerales primeros, como sigue:

Castellano	Tchuvashe	Kichua	T.Otomano
uno	per (ä)	(huk)piwi	bir/piwi
dos	ik(ë)	iskay	ä/iki
tres	vish (ë)	ki-m/n-sa	üch
cuatro	tavat(ä)	tawa	tört
cinco	pilek	pisqa	bä/ish
seis	ult(a)	suqta	alti

(Curien. 1957: 181/188)

Se comprende que, dada la variante dialectal, se detectan una serie de cambios en la pronunciación, muy comunes por otra parte, debido a los aislamientos y localización de cada grupo humano en la extensa geografía asiática y sus ramificaciones a la región andina.

VOCABULARIO COMPARATIVO AYMARA-KICHUA-TURCO

Finalmente, para ilustrar aún más, dado que el material aportado por los otros investigadores significativo en suma no ha de satisfacer muchas expectativas, se ha elaborado un complemento nuestro de 50 términos, seleccionados de los miles de raíces y voces que llevan a hacer una tajante afirmación: "El aymara y el kichua son lenguas desgajadas de la familia turco-altaica, en cuyo seno existen pueblos que, todavía hoy, se llaman Kipchak y Jimara, con raíces en el remoto pasado asiático, no siendo extraños los Kichuana (Kishuana) del Imperio a la realidad que presentamos hoy.

Castellano	Aymara	Kichua	Turco
pie	sayaña(pararse)	sayay/sayaj	(s)ayak
familia	ayllu	ayllu	aile/aileni
familiar	aylluni	ayllun	ailevi
mujer vieja	achuze		achachi/ achachila
estornudar		ajch"iy/ach"iy	aksirik
mirar, observar		wakichiy/wakiy	bakishmak/ bakim
Dios, Creador	Wari		bari
cima, cabeza	Pacha	pacha	bash/basha/pachá
guardián, sereno		wateqa/espia	bekchi
ligero, liviano	ch"alla	ch"alla	chalak
sedimento,	qonchu	qonchu	chöküntÜ
macho/varón	orqo	erqe/orqo	erkek
machismo/valor		orqochi, orqo	erkeklik
extranjero, pobre/estraño		q"ari	garip
irse/alejarse			
escaparse		k'itay	k'ita
clase/modo	kuna/kuns	kuna	guna
Rey, dios/ arbitro	jaqe		hakem/hakan
verdad/cierto		kiki/kikin	hakiki
sabio/jefe comandante	jaqe		hakim
apresar, ajustar		jap'iy	hapis

dama/mujer	jach'a(gde.)	jatun(gde.)	hatun
afuera/aire		jawa	hava/hav
gloria/mucho/ demasiado		jailli/q"alla	hayli
animal/bestia	uywa	uywa	hayvam
chico/humildad modestia		juch/uy	husi
ayuda/socorro asistencia	yana(-pañã)	yana(-pay)	iane
creencia/fé	iyawu	iniy (inin)	inan
raza/raíz familiar	orqo	erqe	irk
asilo/retiro evasión	kacha(enviado)	kachay	kachamak
discurso/ lenguaje		qallu	kal
asesino/ sangre	k"anisiri		kan
color negro	ch'iara/kara		kara
mujer/esposa		q"ari(varón)	kari
marido y mujer		qosa(esposo)	kari-kocha
roca	qala		kaya
planta/bosque, árbol	q"ora	q"ora	koru
lobo/gusano	k"uru(felino)	k"uru	kurt
juventud/ pequeñez		juch'uy	küchükluk
metal/lingote		qolqe (plata)	külche
abierto		kichasqa	küshade
abrir palabra,		kichay	küshat

conversación	laka(boca)		laki-rdi
puerto		Rimac/Lima	liman
muchacho	lloqalla	yoqalla/lloqalla	loka
mentiras			
palabras vanas		llulla	lolo/lulo
dueño/amo/ propietario	malku(rey/señor)		malik
bóvidos	malku		malak
base, origen	mast'aña	mast'ay	mastaba/ mastar
asiento/banco		mast'ay (tender plataforma).	mastaba

En realidad, poco resta por agregar a esta breve muestra cuyo sentido es promover la investigación seria en un tema que muestra por sí la importancia de las comprobaciones lingüísticas, difícilmente refutables, dada la cantidad de elementos probatorios aportados, resultando de ello el innegable hecho cultural de los orígenes de aymaras y kichuas en centro Asia, donde también se hallan sus raíces raciales, sin duda.

BIBLIOGRAFIA

Bouda, Karl

1961 **Tungusisch und Ketschua.** International Journal of American Linguistics-IJAL XXVII. Pág.362- U.S.A..

Curien, Hubert et
Georges Dumezil

1957 **Remarques statistiques sur les six premieres noms des nombres du turk et du Quechua.** Journal de la Societé des Americanistes Tomo XLVI, págs. 181/188. París.

DIJOUR, Elizabeth,
M.O.A.

1968 **Preliminary Study of Runasimi (Q.eswa).** Traducción al castellano por Mario Montaña Aragón con el título de: "Estudio Preliminar del Runasimi" (Q'eswa). Revista de Cultura No. V Julio/Diciembre. Págs. 26/42. Universidad Mayor de San Simón Cochabamba, .

- FERRARIO, Benigno
1938 **Della possibile parentela fra le lingue "altaiche" ed alcune americane** Tip. della R. Accademia dei Lincei del Dott. Giovanni Bardi. Vol XVI, págs. 210/223. Roma.
- GRISARD, Marcel
1930 **Turkcheden-Fransizcaya Lugat** Editions Garnier Freres. Dictionnaires Garnier. París.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar
1964 **Lenguas Indígenas de Bolivia** Poligrafiados. Fac.de Antropología. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba.
1982 **Lenguas Indígenas de Bolivia** Librería Editorial JUVENTUD, La Paz.
- KUNZTEK, Eduardo
1959 **Vocabulario turco de Kasakstan-Alma Atá** recogido entre 1940/48 aproximadamente obtenidos de su persona en Oruro, trabajó por 8 años en Centro Asia.
- LEWIS G.H.
1971 **Turkish Teach Yourself Books.** Oxford University. St. Paul's House. Warwick Lane. London.
- MERAN, Ali Kemal
1974 **Göktürk Imparatorlugu** Milliyet Yayinlari Ltd.
- MILES, Jeanne E.
y Refah Sheniz,
1958 **Say it in Turkish** Dover Publications Inc. New York, USA.
- MONTAÑO ARAGON, Mario
1965 **Hacia un Kichua mejor estudiado.** Tesis de grado. Instituto de Antropología. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Ver capítulo V.
- MONTAÑO ARAGON, Mario
1965 **Origen del aymara y el kichua** Conferencia en Eudianum. Cochabamba.
- MONTAÑO ARAGON, Mario
1975 **El perfil de una teoría** Instituto de Cultura Aymara. Revista Pumapunku. HAM. No. 9 págs. 50/70. Julio Septiembre de 1975. La Paz.

Aymara. Kichua y Turco, lenguas afines?. Serie de artículos publicados en el periódico Ultima Hora, La Paz.

Raíces Culturales del Kichua y el Aymara. Tesis de ingreso a la Academia de la Lengua Kichua. Leída el 18 de febrero de 1989. La Paz.

1991 **Orígenes de las lenguas aymara y kechua. Conferencia dictada en Espacio Portales. La Paz.**

1993 **Los orígenes del aymara y el kichua. Conferencia realizada en el Museo Tiwanaku.**

Mario Los orígenes del aymara y el kichua. Conferencia dictada en la Alianza Francesa, con auspicio de la Embajada de Francia. La Paz.

POLO, Marco

1961 **Los Viajes de Marco Polo. Traducción de Luis Fabricant. Ediciones Peuser, Buenos Aires.**

1967 **Viajes de Marco Polo. Publicado por C.I. John W. Clute, S.A. México.**

TODAEVA. B.X.

1981 **Iazik Mongolob Vnytrienniei Mongolii. (La lengua mongola y sus características). Ediciones Moscú.**

THOMSON, H.M.

1965 **Turkish-English Dictionary. Con un suplemento de términos nuevos por John L. Mish. Frederick Ungar Publishing Co. New York.**

T'SERSTEVENS, A.

1965 **Los Precursores de Marco Polo Traducción de Carmen Alcalde y Ma. Rosa Prats - AYMA S.A. Editora - Barcelona.**

VIETZE, Hans Peter

1983 **Lehrbuch der Mongolischen Sprache. VEB Verlag Enzyklopädie Leipzig -Leipz- 1g, .**

Nota:

También se debe agregar un rarísimo ejemplar anónimo del "Esperanto Russko, Tatarskii Slovarik" Publicado en 1925 por la Asociación de Esperantistas en Rusia.

LA ETNOFARMACOLOGIA: CONTRIBUCION DE LA MEDICINA POPULAR A LA CIENCIA MODERNA

Carlos Prado Mendoza

CONSIDERACIONES HISTORICAS

Toda cultura tradicional tenía individuos dispuestos a practicar y hacer uso de las plantas medicinales, que en muchos casos aliviaban sus males y en muchos otros los enfermaban aun más hasta matarlos.

En un período primitivo, el conocimiento de supuestas propiedades curativas y virtudes de las plantas se asociaron a ciertos individuos: los chamanes. Estos alcanzaban altos puestos jerárquicos gracias a su conocimiento real de las hierbas curativas y ejercitaban una forma de chantaje primitivo como resultado del miedo que inspiraban sus supuestos poderes.

Posteriormente el empleo de plantas curativas quedará vinculado a la superstición y la magia y finalmente, en la Edad Media, a la doctrina de la demonología.

PERSECUCION DE LA PRACTICA DE LA MEDICINA TRADICIONAL

Durante la colonización española del Tawantinsuyo, en 1560, quedan claramente establecidas estas prácticas cotidianas, como idolatrías y, por tanto, profanas y paganas a los ojos de la doctrina católica.

Estas herejías fueron duramente reprimidas, castigadas y perseguidas mediante un plan determinado: la extirpación de idolatrías a cuya cabeza estaba el Lic. Eclesiástico Don Cristobal de Albornoz.

Esta persecución indiscriminada (podía igualmente ser castigado un Curaca como un Jampiri o curandero, un Cacique como un Yatiri) dió resultado a un rechazo y la franca rebeldía por parte de poblaciones indígenas que se resistían a cambiar fundamentalmente su fe religiosa (creencia en el Sol, la Luna, dioses tutelares: Huacas, Mallkus, Huamanis, Pachamama, Machulas, Achachilas, el culto a los muertos). Esta rebelión organizada llamada Taki Onqoy (la enfermedad del canto), aunque no fue armada, tuvo trascendencia histórica por cuanto socavó los mismos cimientos de organización de la colonia española desestabilizándola en parte. Este aconteci-

miento tiene trascendental importancia, aún mayor cuando se colige que con la desaparición de nuestros caciques, curacas, chamanes, qolliris, yatiris, jampiris, kallawayas, también se ha perdido gran parte de los conocimientos sobre la medicina tradicional andina.

Hay que considerar que la medicina tradicional andina ha sufrido un notable estancamiento a partir de 1532, fecha que marca la conquista española con el desembarco de Pizarro y Almagro en el Puerto de Tumpis, al Norte de Cajamarca, puesto que en esa confrontación de culturas distintas (el pensamiento occidental y la cosmovisión andina) no hay lugar al desarrollo del conocimiento de la medicina tradicional.

Si bien el “curandero” y paciente andino, ubicados en un contexto histórico prehispánico, viven en una sociedad de equilibrio, de abundancia material y espiritual, donde el hombre y la salud son parte integrante de la totalidad cósmica, al mismo tiempo, en tanto seres vivos, no son el centro ni tampoco algo superior al resto de los elementos vitales de su entorno.

Una vez que pasan luego bruscamente a un contexto de dominio español, tanto “curandero” como paciente viven en una sociedad de múltiples necesidades donde existe un sometimiento brutal, siguiendo un proceso irreversible de transculturación y aculturación, donde al mismo tiempo se va perdiendo la identidad propia así como el contexto histórico. Obviamente dentro de esa coyuntura “enloquecedora” cabe no sólo la rebelión en términos “pacíficos” de los “taki-onqoys” sino de los enfrentamientos dispares en cuanto a potencial bélico tanto de Manco Inca como de Tupac Amaru I.

LA IMPORTANCIA DE LAS PLANTAS MEDICINALES Y LOS JARDINES BOTANICOS

Los antiguos aztecas tenían sus jardines en las afueras de México, parcialmente dedicados a las hierbas medicinales, pero desaparecieron a raíz de la conquista española. Carlos III, en 1788, implementó un jardín botánico en México y durante ese período se envió desde España tres famosas expediciones con la finalidad de estudiar la flora de estas posesiones americanas, especialmente de la plantas útiles. Sesse y Mociño fueron a México; la expedición Real a Nueva Granada (Colombia y Ecuador) estaba a cargo de Mutis y a los reinos de Perú y Chile fueron Ruiz y Pavon. Las dos expediciones a Sudamérica prestaron mayor atención al estudio de la quina (Cinchona Calisaya), fuente de la quinina antimalárica.

En muchos de los casos, la importancia de las plantas medicinales no solamente residía en sus valores terapéuticos, que han dado motivo a la implementación de muchos jardines botánicos, sino esencialmente en los económicos. Por ejemplo el café (coffea arábica), originario de Abisinia, fue introducido por primera vez en el Brasil en el siglo XVIII, por el Jardín des Plantes de París. Los Andes sudamericanos

aportaron a los jardines botánicos del Asia con la famosa quina. La introducción del caucho amazónico en el Viejo Mundo fue posible por la eficiente labor de los jardines botánicos de Kew y Ceilán.

Los 150 años posteriores a Linneo ¹ fueron un periodo de intensa exploración en muchos territorios vírgenes. Incluso hoy en día los botánicos exploran las regiones más recónditas, en especial los trópicos, y cada año describen más de 5.000 nuevas especies y variedades de plantas.

Muchas causas contribuyeron a este impulso post-Linneo de exploración botánica. Nuevos y más rápidos sistemas de transporte, presiones demográficas en Europa, la creciente necesidad de productos exóticos provenientes de las partes más cálidas del planeta. El colonialismo también jugó un papel muy importante y otros factores socio-económicos de creciente relación entre los países del Viejo y Nuevo Mundo. Sin embargo el interés intelectual y comercial en las especies de importancia ² debe ser considerado como otro de los factores de importancia principal.

EN LAS ANTIGUAS ALTAS CULTURAS

Las fuentes de información más antiguas contienen referencias innumerables a las plantas medicinales. Así, los ideogramas sumerios que datan aproximadamente de 2.500 a.c. ennumeran varias medicinas de origen vegetal, incluyendo la adormidera (*Papaver somniferum*) que era conocida como "planta de la alegría". Los asirios tenían al menos 250 especies de plantas en su farmacología.

Los documentos más detallados y tangibles son los del Código de Hammurabi ³, cuyos tallados ahora descifrados contienen numerosas referencias al uso de las plantas curativas: sen (*Cassia angustifolia*), beleño (*Hyoscyamus niger*), regaliz (*Glycyrrhiza glabra*) menta (*Menta piperita*), todas las cuales son usadas en la medicina moderna. La farmacia mesopotámica era igualmente dependiente de las drogas vegetales, especificando unas 250 especies que incluían la adormidera, belladona (*Atropa belladonna*), mandrágora (*Mandragora officinarum*), beleño, cáñamo (*Cannabis sativa*), azafran, tomillo, ajo, cebolla, regaliz, sen, asafetida y mirra.

En Egipto, el templo de Karnak tiene tallas de plantas medicinales llevadas desde Siria en 1580 a.c. por una expedición enviada por Tutmosis III con ese propósito. Los primeros documentos escritos se pueden remontar a Egipto y están conservados en rollos de pergamino de papiro (especie vegetal, junco del Nilo).

Otras especies que menciona este documento antiguo son: ajo, cebolla, puerro, adelfa, comino, acebuche, galbano, laurel, mandrágora, menta, ortiga, etc.

CONTRIBUCIONES GRIEGAS NOTABLES

Entre los antiguos griegos, cuatro hombres contribuyeron de manera notable a la medicina botánica:

Hipócrates, (460–377 a.c.), padre de la medicina moderna, ha dejado 87 tratados en los que menciona más de 300 plantas curativas. La importancia de su pensamiento reside en no asociar la demonología a las propiedades curativas de las plantas. Fue aún más notable por haber asignado a cada especie sus propiedades y virtudes.

Teofrasto, (372–287 a.c.), fundamentalmente botánico, descubrió muchas plantas griegas y extranjeras, describiendo su uso. Su tratado **Historia de las Plantas** tuvo una profunda influencia en el desarrollo de la botánica y la medicina durante casi 20 siglos.

Dioscórides, (Primer siglo a.c.) escritor, médico, botánico, sienta las bases para los grandes herbarios europeos de la Edad Media en su obra **De Materia Médica**. Su influencia fue abrumadora hasta el renacimiento. Sin embargo su obra **CODEX JULIANA** (512 d.c) aportó considerablemente tanto en medicina como en botánica al conocimiento europeo.

Aristóteles, (384–322 a.c.), siguiendo las enseñanzas de Hipócrates, sistematizó los aspectos terapéuticos de las especies catalogadas según sus propiedades.

En India, donde la medicina naturalista coexistía con la superstición y la metafísica, los documentos escritos más antiguos son relativamente recientes, pero nos ponen en contacto con tradiciones más antiguas que se remontan a 1400, 1500 a.c. Fueron transmitidas oralmente de generación en generación y finalmente formalizadas en poemas sagrados o Vedas. El Rig Veda, por ejemplo, contiene muchos poemas dedicados únicamente a “soma”, el narcótico divino y supermedicinal – recientemente identificado como el hongo Amanita Matamoscas (*Amanita muscaria*)–, que aliviaba el dolor, aumentaba las fuerzas vitales y era alucinógeno.

La **Charaka Samhita**, un posterior herbario indio, menciona más de 500 plantas medicinales, y es más rico en cantidad que las farmacopeas egipcias. Muchas de las drogas mencionadas en este documento fueron eventualmente adoptadas en Egipto, usadas más tarde en Grecia, y por último encontraron su camino en la medicina folklórica europea.

La *rawunolfia* (*Rauwolfia serpentina*), especie mencionada en el herbario indicado, fue usada para tratar picaduras de serpientes, desórdenes mentales y epilepsia así como toda una gama de males menores. En los últimos 40 años ha revolucionado literalmente la medicina occidental como agente tranquilizante e hipotensor, fundamentalmente como resultado del interés de investigadores indios en los conocimientos tradicionales etnofarmacológicos, para finalmente aislar su principal alcaloide: La Reserpina.

También cita uno de los cultivos mas antiguos del hombre, el cáñamo (*Canaabis sp.*) o cáñamo indiano. Su uso medicinal se remonta en la tradición china a unos

4.800 años y en documentos indios a unos 3.500 años. Esas fuentes informan sobre el valor terapéutico de esta especie en el tratamiento de muchas enfermedades. A lo largo de la Edad Media, fue usado en Europa como medicina y en la farmacopea de Estados Unidos como tranquilizante hasta 1917.

Debemos recordar que ya en 1880 se aisló la efedrina ⁴ pero tuvieron que transcurrir más de 40 años para que las investigaciones farmacológicas establecieran su verdadero valor y se la use en el tratamiento del asma, fiebre del asma, fiebre del heno y el resfriado común.

Otras drogas chinas de amplio y primitivo uso eran el ruibarbo (*Rheum palmatum*), como laxante ligero, el ricino (*Ricinus communis*) y el alcanfor (*laurus canfora*) eran elementos de importancia en la farmacopea china.

Desde tiempos remotos se temía a la lepra como enfermedad mortal, una plaga sin cura. No obstante los chinos, hace 2500 años a.c., y los indios, un poco más tarde, utilizaron el aceite de chaulmoogra (*Hydnocarpus Kurzii*) para tratar este flagelo antiguo; el aceite de la semilla se identificó ya después de 1920.

Si bien no se trata de un documento etnobotánico, la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se refiere al uso de plantas medicinales y otros productos vegetales de amplio uso (Seas, 2:7) lino (*Linum usitatissimum*), olivo (*Olea europea*).

APORTES MEDIEVALES

Los primeros conocimientos europeos de plantas curativas se filtraron a través de la Edad Media y parte de los mismos persisten hasta nuestros días. Por ejemplo, la familia de las solanáceas como la belladona, el beleño y la mandrágora, fueron empleadas en la medicina folklórica del viejo continente para un amplio espectro de fines medicinales debido a su contenido en alcaloides tropánicos.

Aquí debemos señalar que estas plantas también desempeñaron un papel muy importante en la brujería y la magia de la Edad Media, por ello se presume que la belladona y el beleño no fueron aceptadas en la farmacopea de Londres hasta el año 1809.

Una de las drogas cardíacas más ampliamente prescritas fue la digitalis (*Digitalis purpurea*), usada en Inglaterra y Gales en tiempos tan remotos como el siglo X. Sus propiedades cardiotónicas fueron introducidas en la medicina moderna por el Dr. C. Withering en 1775, gracias a los conocimientos tradicionales de las campesinas de Shropshire, que la utilizaban en tratamientos cotidianos. Sin embargo, se debe notar que esta planta ya figuraba en la farmacopea de Londres desde 1650, mencionada para otros usos. Quizás una de las contribuciones más importantes de la medicina tradicional en la medicina moderna fue el cornezuelo de centeno (*Claviceps*

purpurea), usado medicinalmente en Asia desde tiempos inmemoriales en los casos de parto difícil por comadronas de la Europa medieval.

Hoy los alcaloides del cornezuelo aún se usan como relajantes de músculos involuntarios para ayudar a inducir partos, y como potente vasoconstrictor, para cortar las hemorragias postnatales y tratar migrañas.

Roma, a diferencia de Grecia, produjo poco en botánica medicinal. Plinio el Viejo (23–27 d.c.), naturalista latino, aportó con su obra *Historia Natural*, enciclopedia de 37 libros. Aunque no ofreció ideas originales, en cambio compiló casi 2000 tratados escritos por 326 griegos y 146 romanos. También fue responsable de cristalizar una idea posiblemente originada en los griegos, aunque se encuentra en una forma u otra en muchas culturas del mundo: 1), que la naturaleza sirve al hombre, 2), que las plantas fueron creadas para satisfacer las necesidades del hombre y 3), que todas las plantas pueden tener propiedades medicinales.

Este fue el germen de una idea que se desarrolló en la Europa medieval y que se concretó en la famosa *Teoría de las Signaturas*. La idea fue promulgada como doctrina por Paracelso⁵ quien postulaba que las hierbas no sólo estaban en la tierra para uso del hombre sino que muchas estaban señaladas por el Creador con una hoja acorazonada, lo que significaba que la planta era un remedio para el corazón.

Ilustraciones del *Tratado* de Giambattista della Porta (1588) sobre la teoría de las signaturas muestran analogías entre plantas y animales, sugiriendo que la cosmovisión de determinada planta puede hacer a una persona más enérgica o más tranquila.

Hasta 1470 no empezó a menguar la influencia que ejerció Dioscórides y otros escritores clásicos sobre la medicina y la botánica europea. En ese tiempo los botánicos empezaron a estudiar por sí mismos las plantas y a proporcionar descripciones e ilustraciones mucho más completas y originales. Empezaron a aparecer herbarios compendios de información falsa y verdadera.

Al principio no eran más que versiones deformadas de Dioscórides y no fue sino hasta 1670 que la botánica empezó a divorciarse de la medicina, para mutuo beneficio de ambas ciencias. Poco tiempo después la *Teoría de las Signaturas* cayó en total descrédito.

No obstante, la reputación que las plantas habían adquirido durante un período tan prolongado no fue fácil de borrar hasta la fecha. Pero a través del tiempo y siglos más tarde, por el método del tanteo, muchas plantas que no poseían ninguna señal especial obtuvieron fama como agentes curativos y alguna de ellas han persistido, como es el caso de la Digital, que ha sido apoyada por la luz imparcial de las modernas investigaciones químicas y farmacológicas.

MAS APORTES EN LOS SIGLOS XIX Y XX.

En Africa, recientes publicaciones sobre las plantas tóxicas y medicinales del este, sur y oeste de ese continente sugieren que las investigaciones de algunas de las plantas curativas aún en uso por los nativos podrían llevar a descubrimientos medicinales valiosos.

Sin duda la mayor contribución africana a la medicina moderna ha sido la fisostigmina ⁶ de la Haba del calabar, de Nigeria. Actualmente es usado en oftalmología para lograr la dilatación prolongada de la pupila y como coadyuvante en el tratamiento del glaucoma.

Otro aporte son las varias especies de *Strophanthus*, que los nativos utilizan en la preparación de venenos de flechas, puesto que sus potentes glucósidos actúan sobre el músculo cardiaco. Una de estas especies es la fuente de quabaina, que en la medicina moderna se utiliza como estimulante cardiaco, en los fallos cardiacos agudos y edema pulmonar. Algunas especies de estrofan⁷ producen pequeñas cantidades de saponinas, esteroides que están relacionados químicamente con la cortisona⁸. Fue el famoso explorador del Africa, el Dr. David Livingstone (1813-1873) quien dio cuenta de la toxicidad y actividad cardiaca del kombé, una de las especies del estrofan⁷.

Una especie africana de *rawnolfia* (*Rauvolfia serpentina*) tiene un amplio espectro de usos medicinales indígenas que incluyen el tratamiento de la picadura de víbora, lepra, ictericia, enfermedades venéreas, reumatismo y urticarias y es además apreciada como vermífugo, purgante emético y abortivo, así como excelente inductor del sueño. Su principal activo más conocido y usado por la ciencia moderna es la reserpina de Norte América. Los indios norteamericanos Cherokees empleaban el zumo del rizoma del *Podofilo* (*Podophyllum peltatum*) para aliviar la sordera; en cambio los iroqueses se suicidaban ingiriendo el rizoma crudo. Pese a su toxicidad, esta planta era valorada como emético, purgante y antihelmíntico, adoptado por los primeros colonos blancos para el tratamiento de la tifoidea, disentería y hepatitis. Actualmente se utiliza la resina para curar enfermedades venéreas.

Otra planta extremadamente tóxica valorada por los indios iroqueses para tratar el catarro nasal era el eleboro (*Veratrum viridi*), adoptada igualmente por los colonos como un curalotodo. Investigaciones recientes han aislado alcaloides con reserpina, para aliviar la hipertensión. El llamado tabaco indio (*lobelia inflata*) que pertenece a la flora del noreste americano, era usado por los indios como hierba medicinal en cocimientos de la raíz para tratar la sífilis; sus hojas, fumadas, eran usadas para curar malestares asmáticos. Está probada la presencia de gran cantidad de alcaloides como principios activos de valor médico y, por lo tanto, de interés económico.

En nuestra parte americana, algunas culturas, dominadas por los europeos y en gran parte destruídas (como fue el caso de la extirpación de idolatrías), conocían

en muchos aspectos más que sus conquistadores acerca de las plantas curativas y su utilización. El primer manuscrito del Nuevo Mundo, el Herbario **Badiano**, de 1552, recientemente descubierto en la Biblioteca del Vaticano, ilustrado a colores, describe los valores medicinales de casi 200 especies vegetales; fue escrito por el médico azteca Martín de la Cruz.

Posteriormente en 1865, un médico español, Juan Bautista Monardes, escribió un extenso libro sobre drogas vegetales mexicanas, basado parcialmente en su experimentación con pacientes. El rey de España envió a su propio médico, el Dr. Francisco Fernandez, a estudiar las drogas vegetales aztecas. El resultado fue una obra enciclopédica sobre la historia natural de la Nueva España en la cual se estudian unas 1200 plantas curativas, algunas con gran detalle y muchas de ellas ilustradas con tal minuciosidad que raramente se puede poner en duda su identificación. La raíz seca y la resina de jallapa (*Convolvulus jalapa*, *Ipomea purga*), que crece en abundancia en México, es fuente de un poderoso catártico que aún hoy se emplea.

La zarzaparrilla (*Smilax médica*) usado por indios mexicanos como potente diurético y muy importante en el tratamiento de afecciones a la vejiga y renales, se usa también actualmente en muchas partes del mundo. Se debe hacer notar que el tabaco fue primero introducido en Europa como medicina y de ese modo usado hasta el presente siglo. El escritor Fray Bernardino de Sahagún, cuya **Historia de las Cosas de Nueva España** consideraba cada aspecto de la vida mexicana, dedicó numerosas páginas a la medicina nativa, incluyendo breves discusiones de las propiedades curativas de plantas locales y productos vegetales.

Fue en México donde el uso de las plantas psicoactivas, los alucinógenos, se desarrolló a nivel extraordinario en los rituales médicos y mágico-religiosos.

Peyote-Venado-Maíz son tres aspectos superficialmente distintos, pero que forman a un mismo ser divino que conserva su unidad. Es una especie de Trinidad en torno a la cual gira toda la vida huichol. Pero el Divino Luminoso ⁹, que es tres y uno a un mismo tiempo, llega a ser cinco al unirse al dios fuego y a la diosa agua.

El Peyotl es un cactus sencillo de apariencia nada llamativa. Suele aniquilar al blanco y al mestizo, pero en cambio renueva la vida del indio puro de la Sierra Madre mexicana, ese indio que está bien consciente de ser un pedazo de la naturaleza, de pertenecer a ella y que por eso jamás pretende desligarse de sus fuerzas, mucho menos dominarlas, subyugarlas o encarcelarlas. Para él, someter a la naturaleza equivaldría prácticamente a avasallar a su madre... o a su dios.

Los aztecas le dieron el nombre de peyotl; para los españoles conquistadores resultó más fácil llamarlo peyote. Los indios mexicanos lo denominan Jicuri o Jiculi; para los botánicos es la planta cactácea *lophophora williamsii*, y para los médicos, químicos y farmacéuticos así como para los adictos a las drogas, su importancia radica en que es la fuente de la Mescalina, sustancia alucinante que solo perdió

popularidad en el mundo de la narcomanía al difundirse el uso del LSD (dietilamida del ácido lisérgico).

En el caso de los adoradores del peyote el uso es distinto. Lejos de huir de la realidad angustiada propia de las grandes ciudades, como aquellos que la utilizan de modo "profano", ellos lo hacen para encontrarse a sí mismos en las ceremonias religiosas en las que este alucinógeno constituya un indispensable elemento del ritual.

DE AMERICA DEL SUR

Hay que considerar en primer lugar el hecho de que la cuenca amazónica y las zonas aledañas de Venezuela, Guyana, Suriname y Guayana Francesa, constituyen el área de bosques tropicales más extensos de la tierra. Comprende cerca del 4,5% de la superficie emergida del planeta. Del total de 11.6 millones de Km² de bosques tropicales mundiales, los países amazónicos detentan cerca de 6 millones de km²., o sea, más de la mitad.

Uno de los aspectos más importantes de la Amazonia es su resaltante biodiversidad en forma de ecosistemas, especies y recursos genéticos. La Amazonia alberga varios miles de especies de plantas y animales que son utilizados para diversos fines, entre ellos para alimento, aceite, fibras, madera, leña, carbón, aromas, perfumes, medicinales, anticonceptivos, alucinógenos y estimulantes entre otros.

América del Sur es el principal centro mundial para el uso de venenos de flechas: el curare. Casi cada tribu, y a veces cada Chaman, tiene una fórmula especial para su preparación. Aunque en estas fórmulas entran numerosas plantas, el mayor ingrediente activo por lo general pertenece al género *Strychnos* o a especies de varios géneros de menispermáceas. Hay alcaloides principalmente de estos últimos, en especial la tubocurarina que hoy tiene gran importancia en la medicina moderna como potente relajante muscular. Aunque la tubocurarina sea sintetizada, su alcaloide no iguala al natural y por ello en medicina se prefiere usar esta última.

Debido a que los antiguos peruanos no tenían exactamente una escritura similar al de otras culturas, hoy conocemos poco en referencia a su farmacopea. Su flor estaba llena de plantas de gran valor medicinal pero por desgracia y a raíz de la conquista española se ha perdido gran parte o casi todos aquellos conocimientos que en el incario tuvieron los hampicamayos o los boticarios itinerantes Kallawayas.

La coca (*Erythroxylum coca*) es la medicina más famosa del Perú, que generalmente era prescrita por sus propiedades analgésicas, anoréxicas y estimulantes. Se ha planteado que los incas usaban un emplastro de coca masticada para aliviar el dolor antes de las trepanaciones, una operación común en el antiguo Perú. Los indios contemporáneos del área andina, principalmente Ecuador, Perú y Bolivia aún beben en tinsanas la hoja de la coca para aliviar las enfermedades comunes, en especial las digestivas.

La farmacopea peruana tenía y aún posee gran cantidad de plantas curativas. Una investigación reciente señala los siguientes datos estadísticos. El Perú tiene 3.140 especies de plantas utilizadas por los pobladores, de las cuales 1.005 son cultivadas, 682 especies vegetales son alimenticias y 1.044 son plantas medicinales. Sin embargo, las investigaciones continúan, y todas ellas demuestran el gran potencial de plantas y animales amazónicos que pueden ser utilizados para la obtención de nuevas drogas y principios activos, con fines farmacológicos, pesticidas y sicotrópicos.

Los ejemplos más recientes se refieren a la Curarina del Curare, la Taspina de la Sangre de Drago y la Epibatidina, obtenida de un anfibio del Ecuador. De la cuenca también son originarias cerca de 100 especies de plantas domesticadas durante la época pre-colombina, muchas de las cuales se han extendido a otras zonas tropicales y subtropicales del mundo y que constituyen una importante producción a nivel mundial de alimentos, productos industriales. Ejemplos ilustrativos son el maní, la piña, el cacao, la papaya, el achiote, el caucho, la vainilla, varios frijoles, la yuca y el camote, entre otros. Se debe resaltar que gran parte del conocimiento sobre las plantas y animales útiles y sobre las variedades de las especies domesticadas están en los grupos indígenas amazónicos. Los estudios etnobotánicos de los últimos 40 años han demostrado que los grupos indígenas conocen, usan y cultivan miles de especies de plantas amazónicas, algunas de ellas con decenas de variedades.

La farmacopea peruana tenía muchas plantas curativas, incluyendo la datura y la ipecacuana. Asimismo, los incas tenían enérgicos purgantes: los frutos del huillcautari y la raíz de la huachancha. Este último también gozaba de fama como abortivo. Para aliviar ciertas infecciones oculares, se preferían las hojas del mactellu.

No obstante la planta más importante que ha llegado a la medicina moderna proveniente del antiguo Perú es la quina (*Cinchona* sp). De la corteza de varias especies de *Cinchona* se extrae la quinina. Fue sumamente apreciada como febrífugo por los indios ecuatorianos de quienes los misioneros jesuitas aprendieron sus propiedades a principios del siglo XVII. Conocida desde aquel tiempo como "corteza de los jesuitas", fue explotada durante largo tiempo por esa orden religiosa. Durante dos siglos toda la corteza era extraída de los árboles silvestres, hasta que los holandeses consiguieron cultivarla en sus colonias tropicales asiáticas. Y hoy día, pese a las drogas antimaláricas sintéticas y muy eficaces, la quinina sigue teniendo un lugar entre nuestras drogas importantes de origen vegetal.

La medicina Kallawayaya, actualmente en el ámbito de Curva¹⁰ constituye igualmente para la medicina moderna filón de innumerables conocimientos en lo que se refiere a la etnofarmacología; sin embargo, de estos médicos itinerantes y de su propia cultura la antropología y la etnohistoria todavía tienen mucho que decir.

Los kallawayas no solo se dedicaron a curar enfermedades, sino se ocupaban tam-

bién de celebrar ceremonias religiosas del culto al SOL, interpretar los sueños del inca, adivinar mediante la coca y las observaciones que hacían de los astros y las entrañas humeantes de los animales sacrificados, los sucesos futuros del imperio. No obstante, durante el coloniaje y bajo el signo de la cruz, los médicos kallawayas fueron objeto de tremendas persecuciones por ser considerados “herejes”, “profanos”, que tenían relaciones íntimas con el demonio y por realizar prácticas de “brujería”. Por ello Carlos V (1535) en sus famosas “leyes indias” estableció jurídicamente la prohibición de esta práctica nativa, pasando en consecuencia este ejercicio a la clandestinidad.

En lo que se refiere a los aportes dentro de la medicina tradicional, podemos señalar el uso del plátano fermentado como excelente antibiótico, la “casarilla” (quina), la coca tanto para aliviar trastornos estomacales como estimulante en la práctica del “pickeo” o “acullico”. Utilizaron igualmente elementos de origen animal y mineral en combinación con las hierbas medicinales: “el untu” de llama y la arcilla “phasa”.

VIGENCIA DE LA MEDICINA TRADICIONAL

La evaluación seria y crítica de los usos nativos de las plantas aún brindan a la ciencia una reserva admirable y abundante de nuevas ideas y conocimientos milenarios que abren insospechadas posibilidades cuando se las interpretan correctamente. El alcance de todo esto es grande.

La cantidad de medicinas nativas es abrumadora. Un investigador ha señalado más de 700 especies de plantas de uso medicinal sólo en la región noroeste del Amazonas, una región aún muy poco exploradora. Una reciente valoración analítica de la medicina azteca ha indicado que “pese a que la magia y la religión eran importantes en el tratamiento terapéutico de las enfermedades, había un apuntalamiento empírico poderoso que no ha recibido la atención que se merece” (B. Ortiz de Montellano, Science 188-1975-215).

De 25 plantas estudiadas se observó que 16 producían los efectos señalados por la medicina nativa, 4 posiblemente eran activas y 5 serían activas según los actuales conocimientos químicos, de poseer los efectos que se les atribuía. De este modo, el 80% de las plantas medicinales sugerida por los expertos de la medicina tradicional son eficaces.

Obviamente se deberá hacer más investigaciones para asegurar plenamente que un porcentaje tan alto sea eficaz, pero es evidente que, si bien los elementos mágico-religiosos eran importantes y todavía lo es para muchas culturas nativas, creemos que existe una sólida base práctica, aunque empírica, en el uso de plantas curativas, una base aún no lo suficientemente reconocida por la ciencia.

ESTADISTICAS IMPORTANTES (INFORMACION COMPLEMENTARIA).

- Dos tercios de las 35.000 plantas medicinales que se estima existen en el mundo, se encuentran en los países del Tercer Mundo.
- En los bancos genéticos de los países industrializados está depositado el 68% de las semillas de plantas, el 85% de los recursos genéticos animales y el 86% de las muestras de microorganismos (hongos, bacterias) de los países subdesarrollados. Desde 1986 hasta 1992 el Instituto del Cáncer de Estados Unidos (NCI) compro 23.000 muestras de 7.000 especies de plantas, todas ellas del hemisferio sur.
- La Epibatidina, 200 veces más efectiva contra el dolor humano que la morfina, se ha extraído de la rana ecuatoriana (*Epipedobates tricolor*) proveniente del Chocó. La patente ha sido vendida a un Laboratorio farmacéutico comercial norteamericano.
- Se ha hecho una colección de muestras de genes de cerca de 300 grupos indígenas, entre ellos los embera del Chocó ecuatoriano y están en trámite 322 solicitudes de patentes de linfobases.
- La universidad de Cornell ha patentado un compuesto de tomates silvestres para uso en lápices labiales, cremas solares y champú.
- La Universidad de Massachusetts esta patentando una bacteria de Costa Rica que tienen propiedades de controlar nematodos y hongos.

BIBLIOGRAFIA

Alfonso, Eduardo

1970 **Manual de curación naturista.** Editorial CYMYS, Barcelona .

Brau, Jean Louis

1950 **Historia de las drogas.** Editorial Bruguera, Barcelona .

Brelet-Rueff,
Claudine

1977 **Las Medicinas Sagradas,** Editorial Argos Barcelona .

De la Vega,
Garcilazo

1945 **Comentarios reales de los Incas.** Tomo I. Madrid. .

Guerra, Francisco

1976 **Las Medicinas marginales. Los sistemas de curar prohibidos a los médicos.** Alianza Editorial, Madrid, .

- Harner, Michael
1976 **Alucinógenos y Chamanismo.** Editorial Guadarrama, Madrid.
- Kreig, Margaret B.
1968 **Medicina verde. La búsqueda de las plantas que curan.** Compañía Editorial Continental, México.
- Oblitas Poblete, Enrique
1992 **Plantas medicinales en Bolivia.** Editorial Los Amigos del Libro. Cochabamba-La Paz
- Poma de Ayala, Guaman
Primer Crónica y Buen Gobierno del Reino de las Indias. Pág.331
- Quinn, Joseph R.

(edición de): **China's Medicine as we saw it.** USA. Department of Health. Educación and Welfare. Public Health Service. National Institute of Health, Washington D.C.
- Rodriguez, Herminio
Barbachas, Alfonso
1965 **Las plantas curan.** Editorial "La Verdad Presente" Argentina.
- William , A.R.-
Thompson, D.M.
1981 **Las plantas medicinales.** Editorial Blume. Barcelona.

NOTAS:

- 1 Carl Von Linné o Linneo (1707-1778), naturalista sueco, que estableció el sistema binario de nomenclatura biológica a partir de su propuesta de su *Systema Naturae* (1758).
- 2 Quina (cinchona sp.) Rawolfia (*Rawolfia serpentina*), Curare (*Chondodendron tomentosum*), Pervinca (*Vinca rosea*), Muérdago (*Ephedra distachya*) Dedalera (*Digitalis purpurea*), Regaliz (*Glycyrrhiza glabra*) etc.
- 3 Hammurabi, rey de Babilonia (1728-1686 a.c.)
- 4 Alcaloide aislado del belcho y otras especies de la misma familia.
- 5 Médico suizo (1493-1541) llamado Teofrasto Bombastu von Hohenheim. Fue uno de los fundadores de la medicina experimental.
- 6 Alcaloide muy activo de la Haba del Calabar (*Phisostigma venenosum*) planta indígena de la costa oeste africana, que habita en las proximidades de las bocas de los ríos Níger y de la Costa del Calabar. Los nativos lo utilizaban en sus juicios legales, dando las habas al acusado; si moría confirmaba su culpabilidad, si lograba vomitar se probaba su inocencia.
- 7 *Strophantus kombe*. El principio activo se obtiene de las semillas.
- 8 También en el organismo la segrega la glándula suprarrenal.
- 9 Llamado así al Sagrado Peyote.
- 10 Cuna de la medicina kallawayá, en la Provincia Bautista Saavedra, departamento de La Paz-Bolivia. Igualmente son importantes Chajaya, Tilinhuaya, Inca Roca, Kanlaya, Charí, Huata-Huata y otros de la zona de Charazani.

**SEMINARIO
ETNOLOGIA CONTEMPORANEA**

JAMACH'INAKA: AVES EN UN CONTEXTO AYMARA

Eulogio Chavez Siñani

INTRODUCCION

La mayor parte de las especies del altiplano son aves andinas que llevan nombres heterogéneos tanto en aymara como en quechua. Sin embargo, los nombres varían de lugar en lugar, no existiendo nombres comunes para la gran mayoría de las aves.

En su mayoría se los conoce por el sonido que emiten; por tanto, el nombre vernacular es onomatopéyico mientras el científico corresponde al patrón de la escuela norteamericana.

Las aves tienen sus representaciones significativas en el mundo andino especialmente en la parte del altiplano y tienen un rasgo común dentro de la cultura aymara. No se puede olvidar que las aves del altiplano predicen fenómenos climáticos que connotan un buen o mal año para el ciclo agrícola .

Los últimos cinco siglos de colonización y la era de modernización no solo han ignorado estos valiosos aportes de la naturaleza, sino que han tratado de olvidarlos y borrarlos para imponerse e ingresar a la lógica del sistema productivo tecnológico ajenos a la realidad del hombre andino.

En estos últimos tiempos las comunidades altiplánicas se han vuelto importadoras de tecnologías foráneas para la producción agrícola sin tomar en cuenta su antigua relación con la naturaleza. De la misma manera, se han dejado de observar la connotación supersticiosa que tienen los nidos de las aves dentro de su entorno social.

Jamach'inaka ¹ (aves) representa a la clase de vertebrados, estudiada por la ornitología desde un punto de vista biológico y no desde un punto de vista de la connotación significativa y las supersticiones que supone su presencia dentro el ámbito geográfico.

Su capacidad de volar permitió ocupar una amplia variedad de habitat; muchos de ellos son comestibles y en otros casos lo que es comercializado para diferentes actividades son las plumas. Ejemplo de lo cual son las plumas de patos silvestres, utilizadas para sleepings.

En su generalidad las aves tienen un sentido de la vista muy bien desarrollado y todas son ovíparas; se desarrollan mejor entre los 3.500 y los 4.000 metros de altura sobre el nivel del mar, son proveedoras de huevos, carne y plumaje. Las aves no rapaces, también llamadas carnívoras, no son comestibles, mientras que las otras indispensablemente dan huevos para el sostenimiento del hábitante en la región andina.

En este trabajo me permito presentar una selección de las aves más "populares", conocidas y familiares porque forman parte de nuestras costumbres tanto en cuentos como en dichos, siempre dentro de la cultura nacional andina.

Las supersticiones incluyen a una gran variedad de aves de acuerdo a su tamaño y plumaje, por lo que sólo tomaremos algunas que llaman nuestra atención por su simpatía, tanto en la forma de construir su nido como en su gorjeo²; en el caso de las aves de montaña la perdíz y en el de la pampa, la gaviota.

VISION ANDINA DE LAS AVES

Lo andino implica la heterogeneidad del medio ecológico. Por ende existen distintas visiones dadas por los habitantes de distintas zonas. Sin embargo son útiles para sugerir y poner evidencia algunas ideas claves en cuanto a la visión que tienen los aymaras de las aves del altiplano.

El hombre andino tiene su propia visión y concepción cíclica. Por ejemplo, cuando las aves salen de los valles a otro lugar y no de otra manera se comprende un significado determinado.

Dentro la cosmovisión andina, se considera que las aves son una fuerza vital y principio de vida que participa del universo al igual que los humanos y otros miembros de la naturaleza.

LA OBSERVACION DE LAS AVES

Los habitantes del altiplano y de las orillas del lago son los que observan año tras año a las aves, tanto en los nidos de lago como en los de la pampa, lo que significa prosperidad en la agricultura. La aparición de los huevos a nivel de agua significará ausencia de lluvias y cuando éstos están a una altura significará presencia de lluvias o mucha lluvia (Arguedas 1978: 142).

De acuerdo a esta superstición, el habitante pronosticará su ciclo agrícola y tomará

previsiones como trasladarse a los valles a buscar un trabajo en alguna otra parte de la ciudad.

Por otro lado, las aves de la pampa como el liqi liqi³, las maqamaqas⁴ y otras aves como el khullu⁵ y la yakayaka⁶ anuncian la llegada de lluvias; también predicen los fenómenos climáticos excepcionales o espectaculares. Por ejemplo, la aparición de los huevos de la gaviota en los meses de septiembre encima o bajo el surco es considerada símbolo de mal agüero o prosperidad.

Los casos que aquí se citan se juzgan a partir de testimonios de los habitantes, quienes crearon sus propias concepciones integradas a su vida diaria, a su vida religiosa y a su mitología.

En el caso de la mitología cabe citar el caso de las aves rapaces que deprimen el ánimo de las personas; estas aves, como el buho y la lechuza, son consideradas mensajeras de los brujos andinos.

CONNOTACIONES QUE REPRESENTAN DISTINTAS AVES

El liqi liqi, ave centinela de tamaño mediano, avizora la miseria de la vida del altiplano; los de plumaje de dos colores, plomo y dorado, con pecho blanco, cuello gris tornasolado azul verde, anuncia la proximidad del malvado que acecha al ingenuo o inocente también lo hace con sus vuelos; por otro lado, cuando pone sus huevos alerta sobre la proximidad o ausencia de lluvias.

Sus huevos son de tamaño mediano y color verde con manchas negras; estas manchas, cuando son grandes, son indicadores de una buena producción y, por el contrario, si pequeñas, anuncia mala producción agrícola. También los nidos tienen significado: cuando se encuentran pajas, significa prosperidad y la presencia de piedras significa granizo en las épocas de producción (Carter & Mamani 1982:98).

Del mismo modo, cuando el nido se encuentra en medio de un surco o "bajo" significa ausencia de lluvias y cuando está encima del surco significa presencia de mucha lluvia.

La perdiz (khullu) es un ave gallinácea silvestre de plumaje gris pardo oscuro que se camufla para despistar al ser humano; nos hace sentir que estamos en nuestra tierra. Pone de tres a cuatro huevos de color guindo y su gorjeo anuncia la llegada de las lluvias en los meses de agosto y septiembre.

El sillu sillu, "silu silu" (golondrina) es un pájaro pequeño fisirrosto, de plumaje de color negro y blanco que se alimenta al vuelo de las moscas e insectos que pululan en los ríos de las pampas; se elevan muy alto como también vuelan al ras de la tierra para coger su alimento.

Estas aves son mensajeras de los valles y del altiplano; muestran y llevan el

simbolismo de los sembradíos; en invierno desaparecen y huyen del frío hacia los valles bajos y en verano aparecen de nuevo en lugares fríos, significando una buena producción agrícola.

El yaka yaka (pájaro carpintero) es un ave de tamaño mediano, trabajador, que siempre construye su nido en las quebradas, buscando la sobrevivencia. Su plumaje es de dos colores, la espalda negra y su pecho blanco o amarillo; se prescribe que no se debe remedar al pájaro, so pena de que la persona que lo haga se empobrezca como el ave; cuando aparece en el techo de una casa y gorjea es anuncio de malas noticias o peleas; igualmente, cuando canta en la oscuridad anuncia lluvia escasa y tardía. Por esta razón algunas personas odian al pájaro. Se alimenta de gusanos y hormigas y en los meses de septiembre y enero ponen de dos a cuatro huevos medianos de color blanco.

El allqamari (cuervo) es conocido también como maría o carancho en las lenguas andinas; es del tamaño de una ave de corral de 20 a 30 cms. Su plumaje es de dos colores (negro y blanco) y el pico de color naranja; es ave carroñera aunque algunas veces caza animales como roedores, culebras y lagartijas y pone de dos a cuatro huevos en los meses de agosto a octubre. Es del tamaño de las aves de corral y de color blanco cremoso; casi nunca se reúne con otras aves de su género.

Su presencia tiene un significado casi general; cuando aparece ante un viajero significa buena suerte y para otras personas puede significar mala suerte o mal agüero. En el contexto andino se sostiene que es un ave sagrada, por lo que no se puede tocar ni sus plumas. El hacerlo provoca un tipo de "sarna" especial en la cara que se dice que ni el médico puede curar; tampoco se debe arrojarles piedras. Las crías tienen un color opuesto (café) por lo que son desconocidos por los padres; por ello éstos las vuelven del mismo color a picotazos.

Muchas de las personas creen que en su nido existen billetes o dólares; no ponen huevos, y esta es una de las razones por las que anidan en lugares inaccesibles.

El qutquri (lechuza) es un ave de pampa de tamaño mediano; su plumaje es café claro y pecho medio blanco; se alimenta de aves y animales.

Para la mayoría de las personas del altiplano son aves de mal agüero; cuando cruzan por un camino significa mala señal para el viajero; cuando aparece en el techo de una casa anuncia la muerte de un familiar cercano. También se sostiene que no se debe arrojarle una piedra con la mano derecha sino con la izquierda para no perder el acierto que tiene la persona.

Por otro lado, cuando está muerto se lo coloca en el frontis de la casa, para protegerla de las desgracias y maldiciones de las personas; es considerado ave de los brujos.

El chiwanku (chihuanco) es un pájaro tordo de tamaño mediano que mide de 13 a

15 cms. También conocido con el nombre de "chullupiya", generalmente está en los cerros; es de plumaje negro o café oscuro y pico color naranja al igual que sus patas.

Su silbido lloroso anuncia heladas y cuando aparece en los techos de las casas anuncia malas noticias o trae luto en alguna familia. En los valles, por el contrario, tiene otras connotaciones, pues su presencia trae beneficios para la agricultura⁷. Anidan en lugares no accesibles.

La pichitanka (pájaro pequeño) es un pájaro pequeño cuyo plumaje es de color pardo con manchas negras; se alimenta de gusanos y moscas.

Su silbido, cuando es muy lloroso, significa próximas heladas y cuando canta durante la siembra significa una buena y abundante cosecha.

El qinti (luli) o picaflor es un pájaro pequeño de plumaje de tres colores: rojo, negro y de pecho amarillo; anida en lugares no accesibles, pone dos huevos pequeños de color blanco y se alimenta del néctar de las flores. Se tiene la creencia de que su presencia en una casa anuncia la muerte de algún pariente muy cercano. Es necesario mencionar también su importancia como elemento narrativo en el cuento de la pelea con el cóndor⁸

El siwiq'ara o qusqu (buitre) es un ave gallinácea de un tamaño aproximado de 55 cms.; su plumaje es de color negro y blanco, vuela muy alto y avizora a los animales muertos, donde comienza a hacer circunferencias y luego devora con avidez; son animales glotones⁹ y no dejan que los campos estén infectados, anidando en lugares no accesibles.

Su presencia augura para los viajeros buena suerte, pero en otros casos anuncia percances en el camino.

El paka o anka (águila) es un ave que mide 45 a 50 cms., de uñas ganchudas; su plumaje es de color plomo y pecho blanco y domina las altas montañas de la puna.

Su presencia significa para los viajeros buena suerte y se constituye en un regocijo cuando vuela por encima de los mismos viajeros; para otras personas su presencia es signo de algún animal muerto.

El tiki tiki (gallinuela) es un ave pequeña de color plomo que pone de tres a cuatro huevos de color blanco con manchas cafés.

Anida en las pampas y pajonales y en su lecho se encuentran pajas y piedras. Cuando las personas ven muchas piedras grandes, es una buena señal de producción fructífera y si son pequeñas, señal de sequía o poca producción. Los habitantes del campo lo observan en los meses de agosto y septiembre para pronosticar el factor climático.

El puku puku (codorniz o gallinácea silvestre) es un ave que mide de 8 a 10 cms. que canta puk...puk. Parecen ser tristes y hasta melancólicos; siempre están juntos hembra y macho. Al trabajar su nido, primero amontonan tierra; si es un montón de tierras granuladas grandes significará buena producción de papa y si la otra parte se presenta media menuda significa ausencia de producción. Por último, la construcción de su cueva se relaciona con la heladas; si construye su cueva con vista al sud, significa que la helada será del norte ¹⁰. Son observados en los meses de agosto y septiembre de cada año antes de la siembra en el altiplano.

La qillwa (gaviota) es un ave palmípeda marina que mide de 25 a 27 ctms., de color blanco y cabeza negra; su habitat es el lago y se alimentan de peces. Las creencias que connota para los habitantes son las siguientes: cuando salen a lugares secos significa prosperidad y buena siembra como también anuncio de lluvias, generalmente en los meses de junio, julio y agosto.

La maqa maqa (ave zancuda) es un ave que mide de 25 a 30 ctms, de plumaje negro, patas y pico largos; su habitat es la orilla de los lagos. Cuando aparecen por los lugares secos es señal de lluvia, como también augurio de un buen tiempo agrícola. Se la conoce por el sonido que emite al gorjear (maq maq).

El ch'ikhi ch'ikhi, también conocido como Kustal K'uchu (gorrión) es un pájaro pequeño de plumaje café y plomo negro. Cuando se posa encima del techo y trina es que anuncia la llegada de una visita; cuando maneja sus huevos, la persona gastará ropa más rápido. Sus huevos son de color verde con manchas negras, además de ser pequeños. Estos significados pueden variar de un lugar a otro.

CONCLUSIONES

Como consecuencia de varios siglos de dominación y formas de vivir junto a las aves andinas, han sido perturbados y debilitados los conocimientos naturales sobre los mismos animales. La vida moderna toma como anticuadas e inservibles estas creencias en la mayor parte de las comunidades urbanizadas.

Las aves son un miembro más dentro la comunidad que vive animada y coadyuva a relacionarse con el bienestar natural externo.

También se descarta claramente la hegemonía o la exclusividad de cualquier creencia sobre estas aves como única regla de fe para los hombres andinos.

Sin embargo, no podemos caer en la trampa de la interpretación racista al tratar de justificar la existencia de una sola cultura. Existe una diversidad de culturas.

BIBLIOGRAFIA

- Díaz S., Plácido
1978 **Recursos Naturales del Perú**, ed. Retablo de Papel, Lima Perú T. I-II.
- Ergueta, Patricia
1991 **Fauna Silvestre de Bolivia** I.G.M. La Paz.
- Miranda, Porfirio
1968 **Aves y Pájaros de Bolivia**, ed. Condor, Sucre.
- Salazar, Jorge y
Noel Kempff M.
1985 **Aves de Bolivia**, Gisbert y Cía.
- Terrazas, Luis
1934 **Catálogo de aves bolivianas**, ed. Unión Palza Cochabamba
- van den Berg, Hans
1989 **La tierra no dá asi nomás**, ed. CEDLA,

NOTAS:

- ¹ En la lengua aymara, aves.
- ² Voz que se produce en la garganta de un ave.
- ³ En castellano se llama ave centinela "gaviota".
- ⁴ Ave zancuda de lago.
- ⁵ Perdiz de montaña.
- ⁶ Pájaro carpintero.
- ⁷ Terrazas, Luis: Catálogos de las aves bolivianas, 1934.
- ⁸ Mamani, Basilio: Cómo aprender aymara, 1987
- ⁹ Carnívoro Artico que come harto.
- ¹⁰ Dionicio Quispe, informante de la Comunidad de Pantitu Provincia Los Andes.

CRIANZA DE LA "UYWA" EN LA SOCIEDAD PASTORIL AYMARA

Andrés Llanque Chana
Jesús Quispe Coaquira

INTRODUCCION

A menudo en los andes centrales el manejo de la "uywa" (ganado) es visto en sus aspectos puramente técnico-productivo-económicos. Sin embargo el pastor altoandino se preocupa mucho más allá, es decir, involucra aspectos socio-culturales y religiosos, basado en la cultura andina. En ese entendido, la crianza de la uywa, es decir la "uywa uywaña", se refiere a un nivel más alto en el cual la uywa es considerada una persona, por lo que merece un trato como tal, asumiendo una condición de horizontalidad y dejando de lado la verticalidad (mandar, ordenar, explotar); consecuentemente, significa poder dialogar y reciprocarse. Es bajo este contexto que se pretende enfocar el presente trabajo.

Nuestro objetivo es poner en relevancia el manejo del ganado que se practica en las sociedades altoandinas basadas en la cosmovisión andina, señalando sus características. De por sí, el tema es amplio y complejo y por razones obvias lo abreviaremos. El presente enfoque se basa en la investigación participativa realizada en las comunidades andinas de habla aymara de: Turco (4.000 m.s.n.m. Oruro-Bolivia) y Jatukachi (4.000 m.s.n.m. Puno-Perú) que se dedican exclusivamente a la crianza de la ganadería camélida y ovina y ubicadas en la cadena occidental de los Andes Centrales (Altiplano peruano-boliviano).

Debemos precisar que en la percepción andina todo y cuanto existe es vivo, altamente sensible, incluso con características humanas, capaz de responder positiva o negativamente, en el cual la vida se da como un todo integrado, funcional y cíclico. En ese sentido, la vida de esta realidad andina es la vida de los "Uywiris" (espíritus criadores de la sociedad pastoril: "Mallkus", "Achachilas"), animales domésticos (camélidos, ovinos) y silvestres (puma, "titis", "chullumpi", "suris" y otros), pastizales y bofedales, "phaxchas" (manantiales), "illas" (representaciones líricas zoomórficas), "kanchas" (corrales) "churus" (lugar de llegada del ganado), "jaqi" (sociedad humana) "tapas" (casa-habitación), "anaqas" (residencias temporales para el jaqi y la uywa), entre otros.

En ella, el agente dinamizador no busca el beneficio unilateral sino el mutuo beneficio de todos los componentes, o sea, que como todo es vivo, todo es dinámico, tiene que reciprocarse continuamente. Esta reciprocidad se manifiesta en el cuidado de los “uywas”, “juqhus” (bofedales), uywiris, deidades, etc. a través de ofrendas y el buen comportamiento de sus componentes (sobre todo de las jaqi).

COSMOVISION PASTORIL AYMARA

En la sociedad pastoril aymara, particularmente en el área de estudio, se concibe la realidad andina integrada por tres comunidades: la humana (jaqi), divina (wak’as) y la naturaleza (sallqa); pese a esta supuesta división, la cultura andina concibe al mundo como un todo. Esto es, el todo está en cada uno de sus componentes y cada componente expresa el todo (Valladolid, 1992).

Más aún, esta realidad es inmanente, o sea, todos están inseparablemente unidos y no existe lo desconocido (lo sobrenatural) sino que todo es evidente y nada ni nadie está en vano; todos son vistos por igual. Cabe subrayar que esta comunidad constituye una unidad, y no es sólo un espacio de tierra (uraqi) habitada por un cierto número de pastores sino que allí el pastor es un agente dinamizador de esa realidad andina.

En consecuencia, la concepción del hombre andino de la realidad es holística, es decir, según ella todo está integrado en una sola entidad, alrededor de la Pachamama (Madre Tierra). Y esta es una unidad viviente y sagrada que siente como un ser humano al que hay que atender y alimentar. Concretamente, para el pastor aymara el “uraqi” (tierra) es una realidad viviente y sagrada, pues le proporciona la “manq’a” (pastizales que sirven de alimento al ganado), tiene carácter sagrado porque da la vida al ganado del propio pastor y de los Achachilas (abuelo: seres sobrenaturales simbolizados por las montañas, protectores de la comunidad pastoril), cuyos productos les proveerán alimento y vida.

Y en reciprocidad, el pastor ofrece otra “manq’a” a la Pachamama (pastizales y bofedales) para que mantenga su fuerza vital y siga dando el sustento diario a sus hijos: wak’as, sallqa y jaqi. En consecuencia, esta relación (pastos-suelo) no se basa en la explotación ni en un afán de servirse de ella, sino más bien, en el establecimiento del diálogo y la reciprocidad permanentes. En ese entendido, “no es una relación fría ni racional, sino que ella conlleva afectividad y dedicación” (Van Kessel, 1988). En suma, la tierra no pertenece al hombre, sino por el contrario el hombre pertenece a la tierra. Por tanto, la relación entre el pastor y los pastizales (inclúyase bofedales) es íntima.

Del mismo modo, en los Andes, la crianza del ganado se realiza dentro del entorno de la concepción andina. Así, se tienen dos clases de ganado: la uywa de los Uywiris/Achachilas, conocida como “sallqa” (silvestres: wari, pumas, tarukas, atux, suris, cóndores, etc.) y la uywa de los uywiris/jaqi (domésticos: camélidos y ovinos).

Bajo esta percepción, los camélidos han sido entregados por la Pachamama al pastor en calidad de préstamo a cambio del afecto que debe brindar el jaqi, sea proporcionándole el alimento, cuidando su salud, el ganado de los Achachilas y “festejando” en su honor inclusive. Y, en reciprocidad, el ganado proporcionará el alimento y vestido que el pastor requiere para vivir. De lo contrario éstos serán separados o confiscados y regresarán a su lugar de origen, los manantiales (phaxcha) (Llanque, 1989).

En tal sentido, la actitud del pastor no se limita a meros manejos productivos sino que involucra un conjunto de interrelaciones del universo andino, entre las que destaca la necesidad de conservar permanentemente la buena salud del ganado, es decir, el pastor andino no solo se interesa por la salud de los enfermos sino también por los animales sanos, pues la enfermedad en el mundo andino no es un hecho casual, sino que es consecuencia del mal comportamiento (del pastor o de otros pastores) con los demás integrantes del cosmos andino.

En esos casos, el pastor pide el perdón correspondiente a las comunidades ofendidas a fin de que vuelva el bienestar. Nótese que asume una actitud suplicante para agradecer, solicitar perdón y renovar el orden preestablecido.

CONCEPCION DEL TIEMPO-ESPACIO

El desarrollo de la vida del hombre aymara gira en torno a dos grandes “personajes”: la Pachamama-Madre Tierra- y los Uywiris (Mallkus, Achachilas y otros de jerarquía menor), integrantes de la comunidad divina; estas divinidades, además de las deidades estelares (la luna, el sol, las estrellas) conjuntamente con la sociedad humana y la naturaleza (ganado, plantas) conforman la pacha.

El aymara tiene su propia manera de ver el mundo que lo rodea y a partir de esa realidad se desarrolla el ritmo de su vida; esta realidad se llama “pacha”. Este espacio aymara, además de ser el espacio geográfico-ecológico (naturaleza), es el espacio en el que la comunidad divina, conjuntamente con el hombre, se recrean, en el que todos son considerados como humanos -chacha/warmi (hombre y mujer). La pacha es tiempo y espacio a la vez. No existe el tiempo lineal sino que fluye en una dimensión cíclica. El tiempo es lo que se ve, lo que se ha visto y lo que no se ha visto. El pasado presente está adelante, se ve y se ha visto; el futuro es remoto, está atrás; no se ha visto y hay que esperar que pase la pacha (tiempo).

La Pacha comprende a su vez tres espacios definidos denominados: Aka Pacha, Alax Pacha y Manqha Pacha. Cada uno de estos espacios está habitado por seres vivientes, los cuales están íntimamente relacionados con los humanos.

El Aka Pacha, donde habitan los humanos conjuntamente con la naturaleza (ganado, plantas), dialogando y recreando en reciprocidad con la Pachamama o Madre Tierra y los Uywiris. La Pachamama (Madre Tierra) es la divinidad más “sobresal-

liente” de este espacio, es la creadora de vida y esperanza la que es muy respetada y querida y a la que se le rinde culto.

El Alax Pacha, o tierra del más allá o arriba, es el lugar donde habita la comunidad estelar, que vive en reciprocidad con otras comunidades del pacha. Estos seres no son omnipotentes ni perfectos, por que en un momento dado, necesitan cooperación de otras entidades. Estos “entes” del Alax Pacha vigilan a la naturaleza, a los hombres y son los que van a modular el buen desarrollo de los habitantes del Aka Pacha (buena salud, buena producción de sus chacras, etc.), según el comportamiento del hombre. Después de la llegada de los españoles a este espacio, se ha venido incorporando a este lugar sagrado el Dios de los cristianos y los demás santos.

La Manqha Pacha, tierra de abajo o de la oscuridad, es el lugar de las profundidades donde viven los espíritus de los ancestros. Como el nombre nos dice, está “dentro” de la tierra. El significado, sin embargo, no esta del todo claro, pues es también más allá, el “manqha” significa el “más allá”, “khà manqha” (allí abajo). Cuando muere una persona, se dice “sarxiwa” (se fue) o “jastxiwa” (se escapó); y no “mantxiwa” (se ha entrado). En este entendido, no podemos decir terminantemente que la Manqha Pacha está dentro de la tierra, sino en las cavernas o en lugares donde no hay acceso para los humanos cuando éstos están en vida. En este espacio viven espíritus como el Anchanchu (dueño de las minas), Antawalla (espíritus con cola de fuego).

RELIGIOSIDAD

La vida del pastor aymara está inmersa de religiosidad; sus actividades afectan a la naturaleza, a la comunidad divina y a todo cuanto le rodea; es por ello que en la concepción aymara no existe lo “misterioso”, lo “enigmático”. Todos los habitantes tienen su papel a cumplir y cada uno de ellos colabora mutuamente con el otro. Así, los Uywiris, Mallkus, Pachamama y otros influyen decisivamente en la realidad andina.

En ese entendido la vida es un continuo diálogo y reciprocidad, en la que la igualdad y la incompletitud son condiciones necesarias, es decir, que el hombre aymara no actúa obedeciendo a una norma o estructura preestablecida sino que es consubstancial con la naturaleza para recrearla continuamente. Además, como todo ser vivo, es cambiante, es fluir, es transcurrir; todo es emoción, es religiosidad, no es el lugar de las verdades únicas ni saberes acabados. En ese entendido, la religiosidad no es exclusiva de la comunidad humana, sino que es compartida con todos los demás elementos del cosmos andino.

El mundo aymara es un panteón humano donde lo técnico-práctico existe asociado con lo simbólico-religioso. La idea del aymara es que lo técnico no funciona sino está acompañado de lo simbólico-religioso, por cuanto se “vive” una vida religio-

sa. Esto tiene su máxima conjunción en la “chacra” andina, donde se fortalece la unidad entre las familias del cosmos andino, hecho por el cual algunos estudiosos denominan a la religiosidad andina como agrocéntrica (Grillo, 1991).

Es bajo este contexto que se desarrolla la crianza del ganado en la sociedad pastoril aymara, la misma que debe diferenciarse del calendario ganadero occidental, la misma que resulta rígida, materialista, “sin vida” en sus principios. En ese sentido, pensamos que en base al desarrollo de la serie de actividades que realiza el pastor aymara alrededor de la crianza del ganado, lo pertinente es denominarlo “año pastoril”. En la sociedad pastoril aymara, la religiosidad se proyecta además a la vida del más allá donde también todos “trabajan” en labores agrícolas.

AÑO PASTORIL

Desde el punto de vista de la cosmovisión andina, el año pastoril aymara no se puede estudiar como una serie de técnicas puntuales, sino como un proceso integral de actividades pastoriles estructuradas en el marco de un ciclo anual. El ciclo significa la base fundamental de la subsistencia y el ritmo de la existencia del pastor, como también la garantía de su bienestar y en último término de su vida. Este ciclo marca además el ritmo de la “alimentación” de la Madre Pachamama y las tres comunidades del Cosmos Aymara. Estas tres –la naturaleza, los pastores con su ganado y la comunidad divina– se “nutren” recíprocamente a través del diálogo continuo y de los dones intercambiados periódicamente de acuerdo a las estaciones del año pastoril.

La crianza del ganado en todos sus aspectos –el cuidado y el pastoreo diarios, el tratamiento de sus enfermedades, la selección, el empadre y la parición– es concebida y realizada como un diálogo ritualizado que incluye además de la íntima relación entre pastor y rebaño: La naturaleza (comunidad de la sallqa), el pastor y su familia (o comunidad de los jaqi), la Madre Tierra y las divinidades (o comunidades de los wak’as).

Por eso para el pastor aymara no tiene sentido hablar de una actividad aislada del conjunto de actividades pastoriles. La labor, más que un simple trabajo productivo, es una celebración y una actividad religiosa. Esto exige considerar el año pastoril, sembrado de actividades técnico-simbólicas, como un año litúrgico a la vez que como un año productivo. Las actividades deben ser vistas y analizadas como partes de un todo de crianza que se desarrolla al ritmo de las estaciones (jallupacha, awtipacha y juyphupacha) y al ritmo de la vida ecológica proyectada en la Pachamama y los Wak’as.

El año pastoril es un ciclo repetitivo con estaciones o momentos apropiados, orgánicos, flexibles y movibles para cada actividad, donde el aspecto técnico nunca está separado de lo simbólico-religioso. Ambos aspectos –lo técnico económico y lo ético religioso– van tan unidos en la actividad del pastor que, para describir y

definirla, resulta difícil optar por el término más adecuado entre dos alternativas: "Ceremonia" o "trabajo", "culto" o "producción".

Para el pastor aymara, la labor en el fondo es "criar la vida", expresión que ha de entenderse en toda su riqueza y profundidad cósmica. La tecnología pastoril aymara, desde la selección y mejora de la raza hasta el arte veterinario y el manejo de los pastos, se concibe como "saber criar la vida". En esta visión religiosa de su labor, el pastor se considera a sí mismo -tal vez sin usar esta palabra- como el partero, que ayuda a la Madre Tierra a parir y criar la vida.

Las actividades simbólicas del año pastoril aymara conforman un diálogo continuo vivo y orgánico; tan vivo como la respiración y el latido del corazón (celo y parición), que van al ritmo de la vida universal de la Madre Tierra en la que participa el rebaño y el pastor mismo. En este diálogo de alta sensibilidad, el pastor, llamado uywiri, es decir, "criador", está vigilando permanentemente el bienestar del ganado. Esto justifica y exige considerar la actividad pastoril andina simultáneamente como "producción" y "celebración".

Las faenas y ceremonias son la manifestación de fuerzas invisibles, mistericas y decisivas. Aquí se trata del misterio de la vida, misma en toda su plenitud y fuerza, del que vive el uywiri mismo con su familia, su rebaño y sus campos y que el uywiri ha de cuidar, cultivar y criar por "ley" divina. De la misma manera su rebaño lo alimenta y cría, y ambos, pastor y rebaño, están alimentando a la Pachamama, la que a su vez alimenta y cría al pastor y a su rebaño.

Para algunos estudiosos, el rebaño es concebido en muchos de sus aspectos como "la chacra del pastor" (uywa yapu), de modo que se habla de "la siembra" (el empadre), "el riego" (rituales de estímulo de la fertilidad, profilaxis y terapéutica de las enfermedades), "la cosecha" (recepción de las crías logradas -de carne y fibra-), actividades que tienen cada una su propia época y su momento orgánico en el año del pastor. En y alrededor de esta "chacra" se desarrolla aquel diálogo tridimensional, canjeándose continuamente los alimentos y criándose mutuamente la vida entre las tres comunidades.

A nuestro juicio el mal llamado manejo del ganado, debe denominarse ciclo o año pastoril. Este ciclo en la sociedad aymara está motivado por un alto criterio de racionalidad y de convivencia con la naturaleza y la comunidad divina (Uywiris, Pachamama, entre otros), desarrollada a través de milenios, lo que intentamos desarrollar líneas abajo.

Este ciclo empieza con la purificación o limpieza de los males y las enfermedades (usu pichanukaña o kuti letanía). Luego sigue el inicio del "taki" (empadre) de los camélidos, la ceremonia de la letanía salud (animjawsxataña), donde los espíritus de la salud son vigorizados para que permanezcan junto a la uywa (ganado); seguidamente se tiene la fiesta de la "anata cu'uwa" o la "k'illpa" (recepción de nuevas

crías y el festejo de éstas hacia la comunidad divina) y la señalización, la finalización del empadre, las ceremonias de convido o las de recordación a los "Uywiris" (espíritus criadores). Finalmente, tenemos las ceremonias de la cosecha" (carneo o sacrificio), los viajes de intercambio de productos en caravanas y posteriormente el comienzo de la esquila.

En todas estas actividades, lo técnico-productivo-económico va siempre precedido por lo simbólico-religioso (rituales que dan mayor fuerza) donde se acude a los uywiris para que cuiden de la salud de la uywa y del mismo pastor. La realización conjunta o separada de estos actos rituales y técnicos, dependen en primer lugar del "asesoramiento" de los "yatiris" (los sabios). Estos determinan los tiempos apropiados -sagrados-, para una determinada actividad.

Dependen también de las condiciones económicas de la familia. Por ejemplo, algunas familias (sobre todo las que son poco numerosas) no están en condiciones de celebrar todas las actividades y/o ceremonias del año ritual ganadero en forma completa, sea porque tiene poco ganado, sea porque les falta recursos económicos o por falta de mano de obra necesaria. En estas circunstancias, y en consulta con el yatiri, se pueden reunir varias ceremonias en una sola. Cabe recalcar que estas actividades dependen sobremanera de la voluntad de los uywiri que hablan mediante las hojas de la coca al yatiri. Los uywiri indicarán las fechas propicias para las ceremonias y las veces que hay que realizarlas.

CARACTERISTICAS GENERALES DE LA "UYWA"

FORMAS DE ADQUISICION DE LA "UYWA"

La visión pastoril andina concibe que la tenencia del ganado depende de la voluntad de la comunidad divina de proveer animales de acuerdo al "comportamiento" del hombre; el pastor se esfuerza en poseer mayor cantidad de animales según las condiciones existentes, como son los pastizales, bofedales, agua, etc. Para ello acude a varios sistemas: uñtayaña, alaña-alxaña, ñik'ut-muruña, jaqichasiña, iriñaña, chikat-wawachayaña.

UÑTAYAÑA O IÑAWI (DESIGNACION-DONACION)

Los parientes designan a los niños uno o varios animales (hembras durante las fiestas de k'illpa), quedando los niños como nuevos "propietarios", quienes podrán participar de la vida como personas no dependientes de la familia, sino como contribuyentes a ella. Sin embargo, no les da el "derecho" de propiedad individual, sino continúa formando parte de la propiedad familiar. Según el esfuerzo e inclinaciones puestos por el niño en el cuidado de la uywa, la uñtayaña puede permitir acumular más uywa; pues, los "animales se dejan cuidar" por la gente que los estima (iyawsituwa=nos corresponden), es decir, los espíritus de las llamas y de las

alpacas se identifican con aquellas personas que tienen estima o que se preocupan por ellos ("suerte").

ÑIK'UT MURUÑA (CORTE DE CABELLO)

En esta ocasión, el infante de alrededor 3 o 4 años de edad recibe de parte del "suitata" (padrino) o "sutimama" (madrina) un animal (hembra).

JAQICHASIÑA (MATRIMONIO)

Los nuevos esposos reciben animales (hembras) de sus padres y padrinos. A la vez, sus padres les designan un espacio de pastizales para que puedan tener los animales "adquiridos".

IRIÑSAÑA (HERENCIA)

En muchas ocasiones, y por voluntad de los padres, reciben cierto número de uywa que incluye muchas veces reparto de bienes y enseres (en caso del deceso de los padres).

CHIKAT-WAWACHAYAÑA (AL PARTIR)

Llamado también pastoreo o cuidado de la "uywa a medias", "partida". Ocurre cuando los pastores, por tener muchos animales o por algún motivo no poder administrarlos, los ofrecen a otro uywiri (parientes espirituales). En este último caso, el beneficiado lleva su uywa (reducido número) a los pastizales del que ofrece y allí la cuida conjuntamente con su uywa, para lo cual ambos, de común acuerdo pactan la manera de repartirse las crías logradas.

ALAIÑA-ALXAIÑA (COMPRA-VENTA)

Éticamente el sistema de compra venta es mal visto por la sociedad pastoril, pues una persona no debe vender ni deshacerse de su "tama" (rebaño); hacerlo constituye una ofensa hacia los Achachilas, quienes pueden molestarse enviando castigos por esta conducta moral.

Todas estas formas de adquisición de la uywa ocurre en cualquier época del año pastoril y dependerán de las intenciones e intereses del pastor, excepto el caso de la k'illpa que es una ocasión estacional.

MUSEF
Museo Nacional de Etnografía y Folklore
BIBLIOTECA
La Paz – Bolivia

EL JILAQATA EN EL COQUEO EN LOS ANDES

Mauricio Mamani Pocoaca

Dentro del proceso sagrado del coqueo en los Andes, se denomina "jilaqata" a su ingrediente inseparable que es la llujt'a, en aymara y tuxra en quechua. La llujt'a o tuxra es un álcali de mucha importancia para cualquier acullicador andino-amazónico; sin ella consumir coca es como comer cualquier comida sin sal. A falta de conocimientos, aunque en raras ocasiones, se puede observar a coqueadores no campesinos acullicar la coca con un poco de azúcar en reemplazo del mencionado álcali. Eso significa realmente ignorar las normas de la tradición y violar la etiqueta del acullico.

Ningún campesino, obrero, minero utiliza la hoja de coca sin el álcali; en casos extremos de escasez u olvido por descuido, se acude inmediatamente al vecino o compañero solicitando que le permita morder un trozo de su llujt'a o se suplica que se le obsequie un pedazo, si es que no es posible comprarla en los puestos de venta en los centros de comercialización.

En el territorio boliviano, la llujt'a es elaborada con distintas materias primas según los niveles ecológicos. En la región del altiplano generalmente se la extrae de la ceniza de los tallos de la quinua o de cañagua (no toda la ceniza, sino la parte superficial después del quemado). Unas veces se añade un poco de azúcar, agua de canela y unas gotas de alcohol; otras veces se mezcla la masa de ceniza con un poco de fécula de papa cocida, luego bien amasada se le da diferentes formas y tamaños para luego secarla al sol hasta que se convierta en algo sólido como la piedra o suave como un confite. De acuerdo a su contextura tiene diferentes empleos: ritual, ceremonial o sencillamente de uso corriente al gusto del cliente o consumidor consuetudinario.

En los valles se utiliza marlos de maíz, hojas de ch'illqha (arbusto) y tallos de ulala (una variedad de cactus). También se condimenta con un poco de azúcar o chancaca que se amasa con agua para confeccionar unas rosquetas de distintos tamaños y formas para luego secar al sol al igual que en el caso anterior.

En las regiones subtropicales se elabora con las cenizas de la flor, la cáscara de

plátano y de la sultana; se condimenta con otros ingredientes o no, según el gusto. El proceso del amasado es casi similar a los anteriores. Como en este caso la masa es más suave, se coloca a veces dentro de un tipo de envase construido de kujuru (hojas secas del plátano) de forma cilíndrica y de distintos tamaños.

La llujt'a o tuxra cumple una función social junto a la hoja de coca pero, en el "laboratorio bucal", en el momento del acullico, hace que el 0.05% de cocaína sufra una hidrólisis en menos de cinco segundos convirtiéndose en ecgonina y en otros alcaloides que asumen una función diferente, no dañina al organismo, razón por la que no es posible encontrar cocaína en la sangre del buen acullicador.

Por lo visto, estos álcalis, aunque sean elaborados con distintas materias primas según los nichos ecológicos, no son diferentes; su composición química, sin embargo, demuestra pequeñas variaciones entre unas a otras. En un estudio de la alcalimetría de la llujt'a hecha por el Dr. Vallenas, se puede observar una diferencia mínima no muy significativa cuando se comparan las llujt'as de Cuzco con las del Departamento de Puno-Perú. Expresadas en porcentajes de sólido total, son como sigue:

	CUZCO	PUNO
Sustancias insolubles en ácido	11.000 %	11.300 %
Humedad	11.240	15.800
Hierro	0.5908	3.886
Aluminio	0.000	10.886
Calcio	11.295	6.4605
Sodio	3.881	9.976
Potasio	6.259	1.3302
Amoniaco	1.327	0.646
Cloruros	2.9275	4.225
Sulfatos	4.4106	3.1524
Fosfatos	16.608	13.920
Carbonatos	20.000	23.000
Fósforo	9.6	9.8

La llujt'a no es simplemente una pieza sólida sin importancia; tiene su contenido de minerales como se puede observar en el cuadro anterior. La diferencia entre los

dos departamentos del Perú no tiene mayor importancia. Las tuxras del Perú tienen una gran similitud en el proceso de su elaboración con las de Bolivia.

Precisamente por la misma razón no buscamos los mismos elementos en las llujt'as nuestras; más bien hemos preferido realizar una pequeña muestra de distintas zonas del país para comprender su diferenciación porque proceden de distintas regiones y son elaboradas de diferentes materias primas. Así podemos ver una muestra de ocho zonas del país que fue llevada a los laboratorios de la Facultad de Ciencias Puras y Naturales de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, en los que la Lic. Teresa Peñaranda Quispe logró la determinación de la alcalinidad y el carbonato.

Para el análisis de las mencionadas muestras se utilizaron los métodos volumétricos de la alcalinidad expresada como carbonato de sodio y los resultados son los siguientes:

No. de Muestra		% $\text{CO}_3 \text{ NA}_2$	% $\text{CO}_3 \text{ HNa}$
1	Hacienda AGREDA Cantón Turuchipa. Provincia Linares del Depto. Potosí	1.983	0.065
2	REALENGA. Cantón Vicente Ascarrunz Prov. Pantaleón Dalance Depto. Oruro (ceniza de quinua solo con agua)	1.498	0.186
3	PETANTORA Prov. Chayanta del Depto. de Potosí (ceniza de quinua, papa cocida con agua)	1.368	0.1885
4	GUADALUPE Prov. Chayanta del Depto. de Potosí (ceniza de quinua, papa cocida con agua)	2.2304	0.000
5	SALINAS DE GARCI MENDOZA Prov. L. Cabrera del Departamen- to de Oruro. (ceniza de cañagua y agua)	2.443	0.242

6	CORIPATA Prov. Sud Yungas Departamento de La Paz. (ceniza flor de plátano y agua)	3.55	0.703
7	CALLE SANTA CRUZ. Ciudad de La Paz. Prov. Murillo Departamento de La Paz. (ceniza cáscara de plátano y agua)	1.036	0.154
8	UYUNI Prov. Quijarro del Depto. de Potosí. (ceniza de cañagua y agua)	2.14	0.117

Los resultados de las ocho muestras de nuestra investigación, aunque procedan de distintas regiones y sean elaboradas con diferentes materias primas, se relacionan con las observaciones del Dr. Vallenaz; los porcentajes del cuadro nos indican que la diferencia es mínima, excepto las muestras seis y siete, las cuales tienen su propia explicación.

En el caso de la muestra seis, por estar elaborada con la ceniza del plátano, se dispara muy arriba, debido a que el plátano es una fuente natural del oligoelemento potásico. En cambio, en la muestra siete los resultados salen de nuestro contexto, posiblemente por ser de origen desconocido, sospechándose que es el fruto de la habilidad del comerciante y también con fines netamente comerciales. Estos son los resultados de la diferencia entre la sabiduría tradicional y la imitación de los ciudadanos. Además, cualquier conocimiento tecnológico sin el estudio etnográfico, siempre conducirá a la adulteración del producto.

Dentro de este sistema complejo del acullico, lo que nos llama la atención es que los indígenas del oriente boliviano, chiquitanos, chiriguano, guarayos y otros no usan la llujt'a o tuxra; sin embargo, han encontrado un sustituto casi exacto que es el bicarbonato o carbonato ácido. Este producto no pertenece a la cultura andina-amazónica, sino al mundo industrial. Entonces ¿de dónde surgió la receta? ¿ellos la descubrieron? y, desde cuando adquirieron la costumbre de usar el bicarbonato?. No lo sabemos, pues aún hay mucho que investigar sobre este tema de actualidad.

Finalmente, podemos afirmar con seguridad que el acullico tiene un complemento importantísimo que es el álcali. Jilaqata es el cargo de máxima autoridad de una comunidad, de modo que denominar simbólicamente jilaqata a la llujt'a, dentro de la etiqueta del acullico, significa la máxima importancia que tiene dentro del proceso socio-religioso del cocaismo.

DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y NACIONES ORIGINARIAS

Quintin Apaza

INTRODUCCION

Las Naciones Originarias, los aymaras qhiswas y waranies, tenían una organización bien estructurada, con su territorio, población, autoridades, idioma, religión y derecho consuetudinario, que funcionaba bajo el modelo social del ayllu.

El ayllu es la unidad económica, social, política y territorial; el ayllu es el núcleo central de todas las etapas de la evolución social, desde las formas más primitivas hasta la constitución del Estado Inka. En el ayllu el régimen de propiedad de la tierra es comunitaria, la propiedad sobre el territorio pertenece al ayllu en su conjunto y la posesión familiar de la sayaña, con la apropiación individual de los productos. La propiedad comunitaria de la tierra es inalienable, intransferible e indivisible.

La nación aymara estaba estructurada territorialmente de la siguiente manera : el Ayllu, la Marka y el Qullasuyu. El ayllu es la unidad económica, social y territorial de la nación aymara, a la cabeza de una autoridad llamada Jilaqata; la marka, es el conjunto de ayllus o federación de ayllus, a la cabeza de una autoridad llamada Mallku o Kuraka; y el Qullasuyu, es el conjunto de markas o confederación de markas, a la cabeza de una autoridad llamada Apu-Mallku, asesorado por un cuerpo de ancianos experimentados llamados Amautas (Sabios).

El ayllu aymara fue de naturaleza agrícola y ganadera, con el sistema de trabajo colectivo y de reciprocidad, para asegurar la alimentación, la vestimenta y la vivienda. La estructura económica y social del ayllu, ha logrado notables avances y dominio sobre la naturaleza, la astrología y la tecnología andina, logrando domesticar la papa, la oca, el maíz, el ají, la quinua, la kañawa y otros; en la ganadería se domesticó la llama, la alpaca y la vicuña. Para la producción agrícola se creó un sistema de trabajo comunitario reciproco que se traduce en el ayni, la mink'a y la qamaña.

El ayni consiste en la prestación de servicios familiares en el trabajo agrícola, para ser pagado en la misma forma; en realidad es un contrato agrario de naturaleza privada. La mink'a es otro contrato agrario de orden colectivo que consiste en la

prestación de servicios, recibiendo como pago alimentos y una parte pequeña de los frutos del trabajo que puede ser en papa, carne, lana, y otros.

La mit'a es el trabajo colectivo de orden público, que consiste en el trabajo obligatorio por turno para la ejecución de obras públicas en beneficio de la colectividad. Estos trabajos pueden ser caminos, puentes, riegos y asentamientos humanos en diferentes lugares llamados qamañas. Las qamañas eran asentamientos humanos en los diferentes pisos ecológicos para mantener el equilibrio alimenticio y para solucionar los fenómenos naturales como la helada y la sequía.

El ayllu tenía tierras en el altiplano (suni), en los yungas (yunga), en el oriente (chumi), y también en el occidente sobre el mar Pacífico, para de esta manera hacer un intercambio de productos y mantener una vida feliz, sin miseria y garantizar la seguridad alimentaria (suma qamaña).

Desde el punto de vista cultural, la nación aymara tiene el idioma aymara, vigente, sin reconocimiento de las autoridades republicanas, y que persiste a través de los 500 años del colonialismo; su religión es parte de la cultura de la nación aymara, basada en el culto del Sol y la Tierra. Los aymaras adoraban al Sol como dios todopoderoso que fecunda la tierra (Pachamama), la que produce y alimenta no sólo a los hombres sino también a los animales y plantas; tenían sus propias costumbres, transmitidas desde los tiempos inmemoriales en forma oral de padres a hijos; el derecho consuetudinario, las ceremonias rituales, las festividades, la música y su vestimenta.

La vigencia de las autoridades naturales como son los jilaqatas, los mallkus y apu mallku, con las facultades más amplias en funciones políticas, administrativas y judiciales.

En el aspecto político, el jilaqata tenía las funciones de representar al ayllu ante toda clase de autoridades y sus organizaciones similares; conducir con responsabilidad al ayllu que representa durante un año; y presidir y ejecutar las resoluciones de las asambleas comunales (Ulaqas).

En el aspecto administrativo, el jilaqata tenía facultades de entregar sayañas a las familias aymaras dentro su ayllu; cuidar los linderos con otros ayllus y marcas, solucionar problemas sobre el territorio, controlar la familia visitando una vez al año en la labor denominada muyt'a y exigiendo tareas domésticas tanto al hombre como a la mujer, cumplir con las obligaciones rituales a la pachamama y las achachilas en tiempos determinados.

En el aspecto judicial, el jilaqata tenía autoridad delegada para conocer y solucionar los problemas familiares, civiles y penales del ayllu a que representaba. La justicia aymara era diferente a la justicia republicana; la primera era rápida, justa y gratui-

ta. En cambio la justicia republicana es corrupta, manifestando retardación de justicia y prevaricato.

Para solucionar una demanda, el jilaqata llamaba a las partes en litigio para escucharlas, tanto en la queja como en la defensa. Si en esta audiencia no se solucionaba el conflicto, se llamaba a los testigos y de acuerdo a sus declaraciones, se definía en el mismo instante, sin pérdida de tiempo y de la manera más justa posible. La sanción consistía en aplicar azotes con el lazo de cuero de llama, de acuerdo a la gravedad del caso. Por eso el jilaqata tiene la obligación de portar el lazo en el cuerpo como símbolo de autoridad y respeto.

COLONIALISMO EXTERNO

La invasión española y la posterior colonización significa para nosotros la dominación y el colonialismo externo en nuestro continente americano; caracterizada por la repartición de tierras en favor de los llamados "conquistadores"; el saqueo de nuestras riquezas minerales y el exterminio de nuestros recursos naturales, especialmente la ganadería andina como la llama, la alpaca y la vicuña; la desestructuración de nuestra organización territorial y orgánica, el desconocimiento de nuestras autoridades, nuestra cultura, idioma y religión.

Los pueblos y naciones originarias, no obstante la política de genocidio y etnocidio aplicado por los colonizadores, ha subsistido a la opresión y la humillación, dando lugar a la protesta y levantamiento contra los abusos, explotación inhumana y la mit'a. Los nombres más importantes de esta gesta son los de Tupaj Amaru, en Perú, de los hermanos Katari en Potosí y de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, en La Paz. El objeto de la lucha fue expulsar a los colonizadores y reconquistar el poder político, así como revalorizar nuestra cultura e identidad nacionales. Antes de la invasión de los españoles, las naciones originarias tenían su historia, su geografía, su tradición, su cultura y su idioma; por eso, afirmamos que somos naciones sin Estado y que la República es un Estado sin nación.

COLONIALISMO INTERNO. LA REPUBLICA

Los estados republicanos fueron constituidos sobre territorios jurisdiccionales de la Colonia, bajo el principio de *Uti Possidetis Juris*, es decir, lo que poseéis, seguid poseyendo. Por ejemplo, la República de México se fundó sobre el Virreinato de Nueva España; Colombia, sobre el Virreinato de Nueva Granada; Perú, sobre el Virreinato de Lima; Guatemala, sobre la Capitanía de Guatemala; Chile, sobre la Capitanía General de Chile; y Bolivia, sobre la Real Audiencia de Charcas, constituida por cuatro provincias: La Paz, Charcas, Potosí y Santa Cruz de la Sierra.

Posteriormente como consecuencia de las guerras con los países vecinos por ambiciones de conquista de más territorios con riquezas naturales, se establece el principio de "*Uti Possidetis Factum*", que determina la posesión y dominio de he-

cho, como emergencia de la victoria, o sea, mediante la fuerza o la violencia, y según la lógica de que la victoria concede derecho, como ha ocurrido con las guerras del Pacífico y del Chaco.

Por último el principio de Res Nullius, determina la posesión del territorio que no tiene dueño, de tal suerte que los estados ocupan algunos territorios abandonados por sus propietarios o no hacen nada por su ocupación, tal es el caso del Chaco Central, el Desierto de Atacama y el Acre Boliviano (Alfredo Ayala: 1953).

La forma de gobierno de las repúblicas independientes es unitaria, democrática y representativa. Su división política en departamentos o estados, provinciales y cantones o municipios; su ideología política, la liberal, el sistema económico, capitalista; y su estructura orgánica está dividida en tres poderes que son el ejecutivo, el legislativo y el judicial, basado en el sistema bicameral y presidencialista. La mayoría de los países americanos del sur y centro del continente, son plurinacionales y pluriculturales. Solamente Uruguay y Costa Rica se formaron con su propia población, territorio y cultura nacional.

El Estado Boliviano desde su fundación no ha tomado en cuenta a las naciones originarias, sus autoridades, su cultura y su lengua. Los criollos descendientes de los invasores han tomado el poder económico, social y político, con una mentalidad dominante, excluyente y discriminatoria.

La política de los gobiernos republicanos es consolidar los despojos de las tierras a las comunidades, el pongueaje, la revista de tierras y anular la personalidad jurídica de las comunidades y ayllus. Los partidos políticos oligárquicos manejan el poder a nombre del pueblo, suplantando la voluntad popular gracias a la manipulación, el engaño y el fraude; al servicio de los intereses personales y de grupo para el enriquecimiento ilícito y empleando medios inmorales como la mentira, la corrupción y el contrabando.

Las revoluciones en el continente americano fueron inventadas por los países dominantes, primero los ingleses y posteriormente los yanquis, para romper la voluntad anti-imperialista de los pueblos latinoamericanos y su afán por resolver las contradicciones de clase de los estados dependientes. En Bolivia, después de la revolución nacional de 1952, se nacionalizaron las minas del estaño para vender esta riqueza a precios regalados, inferiores al costo de producción; la reforma agraria aplicada a los países atrasados y dependientes, fue elaborada y puesta en marcha con el fin de crear el minifundio y el latifundio, para luego ser privatizada y proceder a decretar la venta libre de las tierras.

La Ley de Reforma Agraria en Bolivia resultó un fracaso desde todo punto de vista; pero para el imperialismo fue un éxito. La famosa ley, tan mentada en su época, después de 40 años de aplicación no ha solucionado el problema de la tierra ni el hombre del campo, como se había previsto inicialmente.

LA LUCHA DE LAS NACIONES ORIGINARIAS

La lucha de 500 años de los pueblos y naciones originarias en busca de la reconquista de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales, está cada vez más cerca de su final. Las luchas de nuestros antepasados en el período colonial desde 1780 a 1782, son guías permanentes y objetivos claros enarbolados por Tupaj Amaru en Qusqu, los hermanos Katari en Potosí, y Tupaj Katari y Bartolina Sisa en La Paz, en defensa de los derechos políticos, sociales y culturales. Ellos promovieron la expulsión y eliminación de las autoridades coloniales y se propusieron establecer gobiernos propios, reivindicar la cultura y enjuiciar a los miembros del clero por los abusos cometidos.

Durante la República, se llevó a cabo el proceso de despojo de las tierras de comunidad que empezó con Ballivian, luego con Melgarejo y continuó con la Ley de Exvinculación, de 1874, que privatizó las tierras de las comunidades y ayllus. Esta ley ocasionó la resistencia tenaz de los comunarios contra el proceso de enajenación de tierras, prohibiendo el ingreso de los visitadores para medir tierras y extender títulos individuales.

La revolución de 1899 encabezada por Pablo Zárate Villka, a diferencia de los movimientos de los Katari, se hizo en defensa de las tierras. El ejército de Zárate Villca luchó contra los conservadores para lograr la devolución de las tierras y para tal efecto hizo alianza con los liberales, quienes después de la victoria de la Revolución Federal, lo traicionaron y derrotaron definitivamente. Ante esta situación, y para defender sus tierras, los campesinos decidieron nombrar apoderados a los descendientes de los antiguos mallkus y kuracas. Los primeros apoderados en este siglo fueron Martín Vasquez. Isidoro Kanki y Santos Marca T'ula (Thoa-1984).

El acontecimiento más importante del siglo XX es la Revolución Nacional de 1952, protagonizada por el pueblo (obreros y naciones originarias). La consigna era la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el voto universal; la COB, a través de la Federación de Mineros toma las minas, los campesinos las tierras y se decreta el voto universal.

Las medidas revolucionarias y proteccionistas dictadas por el gobierno del MNR fueron lentamente revertidas. El gobierno toma contacto con el imperialismo yanqui y se convierte en antinacional y antidemocrático; las medidas antirevolucionarias dictadas, el Código del Petróleo (1953), el Plan de estabilización monetaria (1957), y el Plan Triangular (1960), son contrarias a los intereses nacionales.

En resumen, los gobiernos republicanos emprendieron una serie de reformas agrarias en 1866, 1874 y 1953 con el objetivo fundamental de destruir la propiedad comunitaria; en la primera se despoja las propiedades comunitarias para entregarlas a amigos y parientes de la oligarquía; en la segunda, se dicta la privatización de las propiedades comunitarias y la expansión de las haciendas; y en la tercera se

convierte a los campesinos en propietarios privados, privatizando las tierras comunarias de los ayllus (Javier Hurtado 1986).

LOS OBJETIVOS DE LOS PUEBLOS Y NACIONES ORIGINARIAS

En las últimas décadas, a partir de 1970, los movimientos indianistas y kataristas han ganado importancia en la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos y naciones originarias, traducidos en la lucha por el reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades y ayllus, la propiedad sobre el territorio, reconocimiento de las autoridades naturales y la revalorización de sus culturas.

Las naciones originarias más identificadas con la lucha por la liberación de los pueblos indígenas son los aymaras de Bolivia, Perú y Chile; los chiapas de México, los mayas de Guatemala, y los pueblos originarios de Ecuador; cuyas expresiones han alcanzado dimensiones continentales; no menos importante es la lucha de los pueblos indígenas del Jach'a Karangas, los ayllus de Potosí y otros.

Los pueblos indígenas del oriente boliviano conjuncionados en una organización denominada CIDOB, en los últimos años han conseguido arrancar del gobierno republicano el reconocimiento de su territorio, recursos naturales y la dignidad de los pueblos originarios, faltando solamente la reconquista del poder político conforme a los usos y costumbres de nuestros ancestros.

La declaración de los derechos de los pueblos indígenas realizado en Argelia el año 1976 con asistencia de los representantes del Movimiento de Liberación Nacional de todos los continentes y juristas internacionales, proclamando los derechos de los pueblos entendiéndose como derechos de las naciones originarias. Estos derechos de los pueblos son: Derecho a la existencia; derecho a la autodeterminación política de los pueblos; derechos económicos de los pueblos; derecho a su cultura, idioma; derechos al uso del medio y los recursos naturales y derecho de las minorías existentes.

Los objetivos de las naciones originarias y pueblos indígenas fueron expresados en la secuencia de las realizaciones de los Seminarios Amaúticos desde 1990, eventos que se realizaron en la perspectiva de pre y post Quinto Centenario de la invasión colonial, donde por vez primera se reúnen los representantes de las naciones del área andina de Bolivia, Chile, Perú, Argentina y Ecuador; extendiéndose posteriormente, en los últimos encuentros, a la región Amazónica

El primer Seminario se realizó en Arica, Chile; el segundo en Arequipa, Perú; el tercero y cuarto en La Paz, Bolivia. Los seminarios Amaúticos han servido para analizar y profundizar los temas de los derechos de las naciones originarias, su territorio, su cultura y su dignidad nacional.

DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y NACIONES ORIGINARIAS

Las naciones originarias después de los 500 años de resistencia y lucha permanente, han visto por conveniente reconstituir un Estado plurinacional y pluricultural y posteriormente la Confederación de las naciones del Tawantinsuyu; sobre la base de nuestro territorio, nuestra población, nuestra cultura y lengua, nuestra tradición histórica y nuestra religión cósmica andina. Los objetivos de los pueblos y naciones originarias del Qullasuyu conforme a las declaraciones de los derechos de los pueblos son :

1.- Derecho a la existencia de los pueblos:

Todo pueblo tiene derecho a la existencia y a conservar la posesión pacífica de su territorio; todo pueblo tiene derecho al respeto de su identidad nacional y cultural; nadie, en razón de su identidad nacional o cultural, puede ser objeto de masacre, tortura, persecución, deportación y expulsión, que comprometa la identidad o la integridad del pueblo al que pertenece.

2.- Derecho a la autodeterminación política:

Todo pueblo tiene el derecho imprescriptible e inalienable a la autodeterminación política con toda libertad y sin ninguna injerencia externa; de liberarse de toda dominación colonial o extranjera, directa o indirecta; a un régimen democrático que represente al conjunto de los ciudadanos, sin distinción de raza, sexo, color o credo y capaz de asegurar el respeto de los derechos del hombre.

3.- Derechos económicos de los pueblos:

Todo pueblo tiene derecho exclusivo a sus riquezas y sus recursos naturales; de participar en el proceso científico y técnico que forma parte del patrimonio común de la humanidad, a darse el sistema económico y social, con toda libertad y sin injerencia exterior; y deben ejercer dentro de un espíritu de solidaridad y reciprocidad entre los pueblos del mundo, tomando en consideración sus intereses comunes.

4.- Derecho a la posesión pacífica de su territorio:

Todo pueblo tiene el derecho a la posesión pacífica de su territorio y la restitución en caso de despojo violento; la recomposición de la estructura orgánica del Tawantinsuyu, los suyus, las markas y ayllus. El derecho al territorio comprende el suelo, subsuelo, el espacio aéreo, las aguas y los recursos naturales; con las facultades para la explotación de sus recursos naturales en beneficio de los pueblos interesados.

5.- Derecho a la cultura:

Todo pueblo tiene el derecho a hablar su lengua, practicar su religión, preservar y

desarrollar su cultura; defender su riqueza artística, histórica y costumbres ancestrales.

6.- Derecho a sus autoridades:

Todo pueblo o nación originaria tiene el derecho a tener la autoridad que le conviene, y elegirla en forma libre y democrática. En el caso de las naciones originarias de Bolivia las elecciones de los Jilaqatas, Mallkus, Kuracas, Capitanes, Jilankus y otras autoridades se deben realizar en forma libre y democrática, conforme a sus usos y costumbres.

7.- Derecho de las minorías:

Cuando un pueblo constituye una minoría en el seno de un Estado, tiene derecho al espacio territorial y a la práctica y uso de sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural; a gozar de los mismos derechos que los otros nacionales sin discriminación alguna, y el respeto de los intereses legítimos de su comunidad.

PROSPECCION ETNOLOGICA PRELIMINAR EN
SAN JOSE DE UCHUPIAMONAS
PROVINCIA ITURRALDE, DEPARTAMENTO DE LA PAZ

Guillermo Rioja Ballivián
Manuel F. De Lucca D.

INTRODUCCION

Este breve trabajo prospectivo fue realizado en base a técnicas investigativas básicas: consulta bibliográfica de crónicas franciscanas del siglo XVIII en los archivos del Convento de San Francisco de La Paz, las Iglesias de Rurrenabaque y San José de Uchupiamonas, revisión crítica de trabajos contemporáneos y realización de entrevistas abiertas en el pueblo.

El diseño de la investigación estuvo a cargo de Guillermo Rioja Ballivián, siguiendo los parámetros establecidos por la Teoría del Control Cultural desarrollada por Guillermo Bonfil Batalla. Las entrevistas in situ fueron realizadas por Manuel De Lucca en el idioma quechua, que es el hablado por la población meta.

Este trabajo está aún lejos de concluir, pero los datos consignados hasta la fecha muestran ya una fisonomía cultural específica que permite sugerir un modelo de aproximación conceptual basada en los ámbitos de la cultura autónoma, apropiada, enajenada e impuesta de gran dinamismo y complejidad.

Los informantes clave fueron ancianos de San José de Uchupiamonas, con la excepción de uno que actualmente reside en Rurrenabaque:

- Don Francisco Nawi Maruna, de 86 años de edad y "shamán" de la comunidad.
- Don Juanico Mamani Illimuri, de 70 años de edad.
- Don Serafin Quetehuari Ajaira, de 90 años de edad.
- Don Lorenzo Roca Warci, de 84 años de edad, residente en Rurrenabaque.

Para todos ellos nuestros agradecimientos.

MARCO TEORICO REFERENCIAL

Los hechos sociales no son cosas, son procesos y como tales tienen una

direccionalidad determinada, una tendencia que es posible predecir. Es también posible intervenir en esta tendencia, ya sea para acelerarla o para dirigirla hacia un fin determinado. Todos los proyectos de desarrollo se basan en esta posibilidad de cambio y movilidad social.

En el caso que nos toca y como producto de esta investigación, nos proponemos dilucidar esta tendencia basándonos, como apuntábamos en la Introducción, en la Teoría del Control Cultural.

Esta Teoría asume que el control cultural es un sistema y un proceso que, según la coyuntura histórica, gana o pierde espacios, en beneficio o detrimento de la existencia cultural de un grupo étnico dado.

El control cultural representa así el conjunto de niveles, mecanismos y formas de decisión sobre los elementos culturales existentes en una sociedad diferencial dada. Tanto los elementos culturales como las decisiones culturales pueden ser propios o ajenos, dándose la posibilidad de cuatro ámbitos culturales: autónomo, apropiado, enajenado e impuesto.

Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura determinada, que son puestos en juego a la hora de realizar todas y cada una de las actividades culturales precisas para mantener la vida cotidiana: satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y cumplir aspiraciones, etc. Estos elementos culturales pueden ser: materiales, organizativos, cognitivos, simbólicos y emotivos.

El control cultural sobre todos ellos es de fundamental importancia para la subsistencia cultural y, por ende, para la identidad étnica.

En el ámbito de la cultura autónoma, tanto los elementos culturales como las decisiones culturales sobre éstos se encuentran bajo el control de la unidad social porque los produce o porque los posee como patrimonio preexistente; en la medida en que ningún agente externo interviene en este campo de la cultura hablaremos aquí de autonomía. Ejemplificando, podríamos incluir aquí las prácticas curativas tradicionales, la agricultura tradicional (los conocimientos aplicados sobre el suelo, las semillas, el calendario agrícola, la previsión del clima, la identificación de plagas, etc.), la fabricación de herramientas adecuadas a su uso tradicional, etc.

El ámbito de la cultura apropiada se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión de uso sobre elementos culturales ajenos. Estos serán apropiados en la medida de que reproduzcan rasgos culturales necesarios para la reproducción socio-cultural del grupo étnico en cuestión. Por ejemplo, las armas de fuego para la cacería, las grabadoras para reproducir su música, etc.

El ámbito de la cultura enajenada se conforma de los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales

se ha perdido la capacidad de decidir. La fuerza de trabajo al servicio de decisiones ajenas, la enajenación de recursos materiales, la “folklorización” de sus fiestas tradicionales con fines turísticos, son pocos de los tantos ejemplos de elementos culturales enajenados.

Por último, el ámbito de la cultura impuesta se manifiesta al momento en que una serie de elementos culturales ajenos al grupo son introducidos compulsivamente y sobre los cuales no se tiene ningún poder de decisión. La educación formal, las actividades religiosas de diversas iglesias, la presencia de salubristas desconocedores de la cultura en la que trabajan, etc. son algunos ejemplos de este ámbito cultural.

El siguiente cuadro, elaborado por Guillermo Bonfil Batalla, permite una visualización de esta intrínquilis:

ELEMENTOS CULTURALES

	Propios	Ajenos
Propias	AUTONOMIA	APROPIACION
DECISIONES		
CULTURALES		
Ajenas	ENAJENACION	IMPOSICION

Es importante notar que los ámbitos de autonomía y apropiación forman un conjunto cognitivo-práctico que se define como etnicidad, es decir, una política cuyo fin es la resistencia cultural tendiente a la perpetuación de la cultura diferencial.

Al contrario, la enajenación y la imposición manifiestan la tendencia destructiva de fuerzas aculturativas, que viniendo del exterior del sistema cultural, inducen el cambio compulsivo, desestructurante.

En nuestro caso de estudio, San José de Uchupiamonas, se manifiestan estas dos fuerzas dinámicas.

BREVES REFERENCIAS ETNOHISTÓRICAS

El pueblo Tacana es considerado por la etnografía clásica como parte de la nación de los “chunchos”, nombre asignado por los incas y luego por los españoles a todos los grupos étnicos que habitaban el espacio geográfico ubicado entre las últimas estribaciones de los Andes, las sabanas orientales y los bosques amazónicos. Tanto el inca como el español consideraban a los “chunchos” como parte de la naturaleza y por tanto salvajes.

Por otro lado, descripciones poco rigurosas tienen a esta extensa área intermedia

entre los Andes y la Amazonia como “tierra de nadie”. Sin embargo, por aportes de investigaciones recientes, se piensa que este importante área constituía el “taypi” o punto intermedio y de mediación entre las tierras altas y las bajas de los pueblos americanos (Romero Bedregal, 1967, 1989, Saignes, 1985).

Es así que a partir de las contribuciones de la arqueología y avances de la etnografía, es posible concluir ahora que los pueblos que habitaban estas áreas habían desarrollado sociedades organizadas en pequeños grupos, que satisfacían sus necesidades primordiales a través de actividades de caza, pesca, recolección y cultivo de la yuca (Portugal Ortiz, 1972, 1978).

Según la tradición oral Tacana, hubieron relaciones más bien pacíficas con los incas:

(...) lo que concuerda con las últimas investigaciones que muestran una activa relación comercial y social en ambas direcciones.

Es así que los cronistas españoles como Sarmiento de Gamboa y Garcilazo de la Vega permiten concluir que fue el Inca Tupac Yupanqui, cuya dinastía duró de 1471 a 1494, quien dirigió las primeras incursiones Incas en territorios Tacanas y de otros grupos Arawak como los Mojeños. Posteriormente, el Inca Wayna Kapac habría afianzado el dominio Inca que duró hasta la llegada de los españoles en 1540. (Romero Bedregal, 1989)

Esta tarea de conquista fue continuada por los españoles por medio de religiosos como los franciscanos y jesuitas y no por las fuerzas militares de la Corona. Los primeros se introdujeron a la región desde Apolo.

(...) comenzaron su exitosa tarea en 1680 creando y gobernando las misiones de Apolobamba en 1680 que comprendía las misiones de San José de Uchupiamonas, establecida en 1716, la de Trinidad de Jariapu o Tumupasa en 1713 y San Antonio de Isllamas en 1712. (Romero Bedregal, 1989)

Sobre la fundación de San José de Uchupiamonas, hoy en día no existe un poblador que no hubiera oído a sus padres o abuelos decir que la primera Misión estuvo ubicada en el sitio que desde hace mucho se conoce con el nombre de “Tullullani” (“lugar donde hay huesos” en quechua) y que se encuentra arribando el río Tuichi, a media hora del actual pueblo.

La documentación consultada da cuenta de que los misioneros franciscanos, ante la resistencia hostil de los grupos indígenas que habitaban las márgenes de los ríos Tuichi, Yuriyapu y Turiyapu, se vieron obligados a secuestrar a algunos individuos de diferentes etnias (Tacana, Leco, Chama y Uchupiamona) para trasladarlos a la Misión de la Concepción de Apolobamba, fundada en el año de 1690 con 600 indígenas que en más de un 70% eran quechua.

En esa misma documentación se lee que en el año de 1713, y como fruto de las

reiteradas incursiones que los misioneros franciscanos hacían al territorio de los Tacana, Fray Domingo de Valdéz y un lego de apellido Alvarez, fundaron la Misión de Tumupasa ("piedra blanca" en Tacana), con 137 familias de los grupos Sipiramona y Uchupiamona. Tres años más tarde, y a causa de graves enfrentamientos entre estos dos grupos Tacana, los Uchupiamona abandonaron la Misión y volvieron a su antiguo territorio ubicado a orillas del río Tuichi. Fray Domingo de Valdéz los siguió hasta allí y fundó la Misión de San José de Uchupiamonas en el año de 1716, con 45 familias.

Dicen que este sitio, "Tullullani", que parece haber sido un cementerio prehispánico muy antiguo, por la abundancia de huesos humanos y fragmentos de cerámica, tuvo que ser abandonado pues al cabo de un tiempo comenzaron a producirse fenómenos extraños que llenaron de pavor a los pobladores. El pueblo fue trasladado a un área ubicado al Sudeste del pueblo actual.

Sin embargo, después de un tiempo y en vista de que el nuevo asentamiento estaba en un lugar malsano, se realizó un nuevo desplazamiento a un área denominada "Kuara" ("madre" en Tacana), lugar donde se encuentra el actual San José de Uchupiamonas.

Entre treinta y cuarenta años después de este segundo traslado, una enfermedad desconocida hasta el momento y que se manifestaba por convulsiones y vómitos de sangre, diezmo la población de la Misión y provocó la fuga precipitada de los pocos sobrevivientes. Ante este hecho, los misioneros vieron por conveniente propiciar el retorno a su antiguo territorio de las familias Tacana que en los años 1690-1693, fueran obligadas a trasladarse a la Misión de la Concepción de Apolobamba.

El informante Don Francisco Nawi Maruna dice que él escuchó decir a sus abuelos que cuando llegó la gente procedente de Apolo en la Misión de San José, solamente habían quedado tres familias de las 45 originales (Amutari, Chipunawi y Maruna).

COMPLEJIDAD CULTURAL

Apuntes Etnolingüísticos

El mismo informante dice que si bien la gran mayoría de los recién llegados eran hijos o nietos de Tacana, ninguno hablaba la lengua de sus mayores, sino quechua, "lengua" que los franciscanos empleaban en la Misión de Apolobamba para sus tareas de prédica y evangelización.

En una carta que el 15 de octubre de 1766 dirigió a sus superiores el misionero franciscano Fray Diego de Oblitas, se lee lo siguiente:

Desde Apolobamba hasta la Misión de San José de Uchupiamonas hay una distancia de 40 leguas, la pueblan 75 familias (260 almas), su párroco Fray José Polaco,

cumple sus tareas de evangelización en Quechua, lengua que todos sus habitantes conocen.

De San José a Yariapo [antiguo nombre de Tumupasa] hay una distancia de 12 leguas. Esta Misión tiene 80 familias (320 almas), su párroco Fray Matías Quiróz, cumple sus tareas de evangelización en la lengua Tacana, que es la propia de quienes habitan en ella.

A la fecha, todos los pobladores de San José de Uchupiamonas mayores de 5 años, hablan quechua. De todos ellos, sólo seis (el "shamán" y cinco mujeres nacidas en Tumupasa casadas con josesanos) hablan también el Tacana.

En cuanto al dialecto de quechua hablado en San José, se puede advertir que vocablos usuales en otras regiones de Bolivia y el Perú, han caído en desuso en esta población. Por otro lado, a semejanza de lo que acontece en el Ecuador, el quechua en San José ha perdido los fonemas glotalizados (v.g. Nuca en vez de Nuqa; Japiy en vez de Jap'iy; Sonco en vez de Son'ko).

También se puede observar que el vocabulario de palabras o acepciones quechua que utilizan las mujeres cuyos padres y abuelos son o fueron Tacana es muy pobre o escaso; este hecho las obliga a valerse de vocablos Tacana. Por difusión, entonces, el Quechua de San José está bastante mixturado por estos términos Tacana.

En cuanto a la toponimia, se ha encontrado que exceptuando cuatro, dos castellanas y dos quechua ("Tullullani" y "Tablamayu"), el resto existente dentro del territorio de la comunidad son Tacana.

Por último, es sugestiva la comprobación de que en el pueblo de San José de Uchupiamonas los vegetales (árboles, hierbas, etcétera), los animales de monte, herramientas y enseres domésticos que también existen en la zona de Apolo, son conocidos por sus nombres Quechua; en cambio, aquellos que son propios de la región y no son conocidos en Apolo, son identificados por sus nombres en idioma Tacana. En el mismo sentido, los pobladores de San José cuyos progenitores son o fueron descendientes de gente inmigrada de la región de Apolo, conocen el nombre Tacana de muy pocas de las especies de flora que existen en el territorio de lo que constituyó la Misión de Apolobamba.

Algunos Elementos de Cultura Material

En San José de Uchupiamonas se observa tres tipos de casas:

- Las construidas en los "chacos" y que presentan todos los rasgos y características propias de la cultura material Tacana; los postes y parantes, es decir el marco de la vivienda, son fabricados con tajibo, cuchi o vitaca; las paredes son hechas de chonta y pachuba, y el techo es fabricado de jatata.

- Las que presentan paredes de tablas o troncos partidos de ambaibo o de la palmera conocida con el nombre de "chima" (probablemente un elemento apropiado de la cultura Mosestén).
- Las que, si bien han sido construidas al estilo Tacana, son cubiertas y revocadas con barro. Este tipo de vivienda es común en los centros poblados de Rurrenabaque y San Buenaventura.

En cuanto a los hábitos alimenticios, podemos decir que consisten en el consumo de buenas cantidades de carne de gallina, patos y cerdos de cría, de peces y animales de monte, acompañadas de arroz, yuca, maíz, joco, huevos de gallina y de tortuga de río, además de mani, walusa y racacha. A esto hay que agregar el consumo de productos foráneos como el fideo, azúcar, sardinas y otros procedentes de Rurrenabaque y San Buenaventura.

Otro detalle sugestivo encontrado durante la investigación preliminar es la manera cómo son transportados los objetos a la espalda. En tanto que seis personas llegadas a San José desde Apolo, entre los años 1962 y 1978, continúan transportando bultos a la espalda sujetándolos al cuerpo con una soga que pasa por los hombros y se anuda en el pecho, al estilo andino Quechua/Aymara, el resto de la población lo hace en la forma acostumbrada en la selva, vale decir, con una faja o cinto que se asegura en la frente.

Por otro lado, la población masculina de San José de Uchupiamonas (al igual que otros grupos Tacana sedentarizados) tienen gran pericia en la fabricación de cestas, mochilas y esteras confeccionados con bejucos, hojas de palmera y chuchío. También son expertos en el tallado de la madera para la fabricación de morteros, máscaras, cuchillos y otros objetos de gran valor artístico.

El arte de la alfarería en que la mujer Tacana ha demostrado ser muy hábil, está en vías de perderse en San José aún cuando hasta hace muy poco las tinajas que se fabricaban en el lugar (las "josesanas") eran objeto de gran demanda en la región. La adquisición de artículos de fabricación industrial masiva como ollas de aluminio y otros utensilios están determinando la desaparición de esta actividad artesanal.

COSMOVISION

Las profundas contradicciones entre la cosmogonía Tacana y la cristiana, predicada por los misioneros Franciscanos, determinaron que hoy en día los pobladores del lugar expresen una gran confusión de conceptos y creencias, encontrándose elementos de las religiones cristiana, Tacana y andinas (Quechua y Aymara). Se advierte, sin embargo, que no existe la idea de un solo Dios, sino más bien de una gran variedad de divinidades que son objeto de culto; es algo aceptado por todos que hay dioses, santos, espíritus, malignos y "mallcus" para cada cosa, aconteci-

miento y fenómeno. Así, se atribuyen propiedades benéficas y malélicas a ciertas piedras, quebradas, arroyos, árboles y animales de monte.

Aunque no lo expresen claramente, los pobladores de San José de Uchupiamonas, particularmente las mujeres, además de creer en el poder de la hechicería y los encantamientos, viven temerosos del castigo de Dios, la Virgen y los santos de la religión católica; de la Pachamama, la wayra y los mallcus de la religión Quechua/Aymara; y del que pudiera provenir de las divinidades, fantasmas y espíritus no sólo de los antepasados, sino también de los seres encarnados en árboles y animales de monte y que pertenecen a las creencias de la religión Tacana.

En la práctica es interesante observar que el "shamán" de San José de Uchupiamonas, que por su sapiencia es muy requerido por la gente de Ixiamas, Tumupasa, San Buenaventura y Rurrenabaque, tiene fama de ser eficaz en la curación de todo tipo de males (del cuerpo y del alma), con plegarias, ritos, ceremonias y objetos mágicos propios de la religión Tacana. Sin embargo, cuando necesita descubrir cuál es la deidad, santo, espíritu o hechicería que está perjudicando a quienes acuden a él, recurre a la adivinación mediante las hojas de coca, que las echa e interpreta del mismo modo que lo hacen los "Yatiri" y "Callawaya" de la cultura andina.

ETNOBOTANICA

Si bien la población adulta de San José de Uchupiamonas conoce las propiedades y usos de las plantas medicinales que tienen nombre quechua (vale decir, aquellas que existen tanto en San José como en Apolo), son muy pocos (solamente los Tacana "puros") los que conocen los poderes y aplicaciones de las plantas medicinales que, por no existir en la región de Apolo, no tienen un nombre en quechua.

Este hecho ha determinado que, aún existiendo en el lugar varias especies vegetales que son eficaces para el tratamiento de parásitos intestinales y enfermedades de la piel, la mayoría de la población está seriamente afectada por estas dolencias.

MUSICA Y RITUALES

Testimonio de Francisco Nawi Maruna, "shamán" de San José de Uchupiamonas:

"Por desgracia las cosas están cambiando y los jóvenes están perdiendo nuestras costumbres y creencias. Para nosotros, los Tacana viejos, la música y los bailes han sido y siguen siendo lo único y lo mejor que tenemos para honrar a los dioses y los santos.

Hasta hace algo más de cincuenta años, en la época en que los Padres de la Iglesia venían con frecuencia, en San José, al igual que en Tumupasa teníamos un grupo de músicos que en las misas y procesiones tocaban música escrita por los padres, mientras que las mujeres cantaban estos músicos las acompañaban con violines,

bajones y tamboras. En la Fiesta de pueblo los jóvenes bailaban "El Torito", pues esto le gusta a San José, nuestro patrono.

La música de la Iglesia ya no se toca más, los que sabían han muerto, los Padres ya no tienen interés de enseñarnos, ya no es como antes, ahora parece que ni los mismos Padres de la Iglesia creen en Dios y los Santos.

Los tiempos están cambiando, desde mucho antes de que llegaran a estos lugares los Padres Misioneros, cuando la desgracia se abatía sobre el pueblo, las cosechas eran malas y se morían los niños, tocábamos la música y bailábamos las danzas que les gustan a los dioses, con esto conseguíamos que el maleficio se fuera. Tenemos música, instrumentos y bailes diferentes para cada época, circunstancia o motivo, nuestros dioses se enojan si se toca un instrumento o se baila lo que no corresponde.

Nosotros vivimos en la selva, comemos, nos curamos y nos vestimos con lo que nos da la selva, sabemos que los árboles, las plantas y los animales que hay en ella están poseídos por seres sobrenaturales que pueden castigarnos y hacer que la gente caiga enferma por razones que sólo ellos saben.

Para neutralizar a los espíritus malos de la selva y conquistarnos la buena voluntad de los fantasmas que hay en ella, los Tacana tenemos un baile que se hace con máscaras de madera que antes se pintaban con cenizas de huesos quemados que se mezclaban con leche de "Oje", ahora se las pinta con pinturas de la tienda de Rurrenabaque, y se las vende a cualquiera. Estas máscaras deben ser usadas con respeto y solamente en épocas y momentos en que es necesario para evitar que los espíritus de la selva nos destruyan.

Nuestros jóvenes no se están dando cuenta que el mal uso que están haciendo de las cosas que son sagradas para nuestra raza, nos pueden destruir".

SITIOS ARQUEOLOGICOS

De acuerdo a la información obtenida in situ, en el territorio de San José de Uchupiamonas se encontrarían tres sitios arqueológicos donde existen restos de antiguas culturas. Uno de estos sería el lugar denominado "Tullullani" donde es posible encontrar, como consignamos más arriba, huesos humanos y gran cantidad de cerámica.

Los otros dos sitios se encuentran, según los informantes, al Oeste del pueblo de San José, a muy poca distancia del río Tuichi. Uno de estos, según Don Lorenzo Roca Warci, se encuentra: "en los barrancos del arroyo Sajiwa, se pueden ver grandes tinas de cuello estrecho; dentro de esas tinas hay momias que están en posición fetal..., cuando se mueve esas tinas (nosotros rompimos una arrojándole una piedra) la momia se vuelve polvo. En este sitio hay ollas, tinas y platos pintados, hay también construcciones derruidas que están en el mismo barranco".

El tercer sitio, de acuerdo con las palabras del mismo informante, está ubicado en una planicie. Allí hay pequeños montículos en forma de pirámide con construcciones de piedra encima. También hay gran abundancia de fragmentos de cerámica pintada y piedras labradas en forma de hachas, morteros.

Esta descripción coincide con la de Torrez López (1930) para quien estas ruinas son las que denomina "Bacuá-trau" ("serpiente grande" en Tacana) que, dice este autor, se hallan ubicadas a 60 Km. al norte magnético del pueblo de Rurrenabaque.

Por último, es necesario consignar que cerca de la senda que une San José de Uchupiamonas con Apolo, a tres días de viaje, existe una cueva llamada "Casa de Piedra" cuya boca o entrada es muy amplia y alta. Se dice que todavía nadie ha llegado hasta el fondo.

Parentesco

En principio, y para los efectos de este trabajo prospectivo, se ha utilizado la tipología de las nomenclaturas de parentesco sobre la base de la clasificación de parientes de la generación de ego y la de sus padres. Esto para diferenciar el tipo de matrimonios endogámicos y exogámicos.

No.	NOMBRE	PATERNO	MATERNO	ESPOSA	PROGENITORES							
					EGO				ESPOSA			
					PADRE	MADRE	PADRE	MADRE	Etnia	Origen	Etnia	Origen
1	Clemente	Aliaga	Nawi	Macuapa	Q	Ap	T	Sj	T	Sj	T	Tp
2	Juan	Aliaga	Valdez	—	T	Ap	T	Sj				
3	Satumino	Aliaga	Palomeque	—	T	Ap	T	Ap				
4	Natalio	Aliaga	Perlacios	Valdez	T	Ap	C	Ap	T	Sj	T	Sj
5	Manuel	Alvarez	Nawi	—	T	Sj	T	Tp				
6	Gregorio	Alvarez	Quetehuari	Chita	T	Sj	T	Sj	T	Tp	T	Tp
7	Anastacio	Apana	Hinojosa	Alvarez	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Sj
8	Florentino	Apana	Hinojosa	Cuqui	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Sj
9	Jose	Apana	Mamani	Pariamo	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Sj
10	Justo	Apana	Mamani	Apuni	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Sj
11	Juan	Apana	Mamani	Cuili	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Tp
12	Mario	Apana	Mamani	Palomeque	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Tp
13	Pablo	Apana	Mamani	Hinojosa	Q	Ap	Q	Ap	T	Ap	T	Sj
14	Luis	Apana	Mamani	—	Q	Ap	Q	Ap				
15	Andrés	Apana	Condori	Mamani	Q	Pr	Q	Pr	Q	Ap	Q	Ap
16	Antonio	Apuri	Huari	Yuchina	T	Sj	T	Sj	T	Tp	T	Tp
17	José	Botetano	Quetehuari	Pariamo	C	Ap	T	Ap	T	Sj	T	Sj
18	Marcial	Botetano	Pariamo	Montecinos	T	Sj	T	Sj	Q	Pt	C	Ap
19	Hipólito	Botetano	Pariamo	Apana	T	Sj	T	Sj	Q	Ap	Q	Ap
20	Manuel	Cuili	Amutari	Apana	T	Sj	T	Sj	Q	Ap	Q	Ap
21	Benigno	Cuili	Alvarez	Alvarez	T	Sj	T	Sj	T	Ap	T	Ap
22	Julio	Cuili	Capiona	—	T	Sj	T	Sj				
23	Gerardo	Chambi	Ticona	Machaca	Q	Ap	Q	Ap	Q	Ap	Q	Ap
24	Hector	Chambi	Machaca	—	Q	Ap	Q	Ap				
25	Rubén	Chita	Valdez	—	T	Sj	C	Ap				
26	Justino	Cordero	Flores	—	C	Ap	C	Ap				
27	Laureano	Ilimuri	Cuaje	Yuchina	T	Sj	T	Sj	T	Tp	T	Tp
28	Inocencio	Kari	Pilay	—	T	Tp	T	Tp				
29	Freddy	Limaco	Nawi	Lucia	T	Ix	T	Sj	T	Ap	T	Ap

30	Alejandro	Limaco	Nawi	Botetano	T	Ix	T	Sj	T	Ap	T	AP
31	Zenon	Limaco	Nawi	Alvarez	T	Ix	T	Sj	T	Ap	T	Sj
32	Leonardo	Lucia	Palomeque	—	T	Ap	T	Ap	T			
33	Carlos	Machaca	Colque	Alvarez	Q	Ap	Q	Ap	T	Sj	T	Sj
34	Leonardo	Macuapa	Quetehuari	Huanaco	T	Sj	T	Sj	Q	Pt	Q	Pt
35	Rómulo	Macuapa	Quetehuari	Nawi	T	Sj	T	Sj	T	Sj	T	Sj
36	Albino	Macuapa	Loayza	Cuili	T	Sj	C	Sb	T	Sj	T	Sj
37	Juanico	Mamani	Illimuri	Capiona	Q	Pr	T	Ap	T	Ap	T	Ap
38	Guido	Mamani	Capiona	Quetehuari	Q	Ap	T	Ap	T	Sj	T	Sj
39	Cesar	Mamani	Capiona	—	Q	Ap	T	Ap	T			
40	Marcelino	Mamani	Aliaga	Apun	Q	Ap	C	Ap	T	Sj	T	Sj
41	Bernardino	Mamani	Gonzales	Vaca	Q	Ap	T	Tp	C	B	C	B
42	Vicente	Mamani	Apun	Machaca	Q	Sj	T	Sj	Q	Ap	Q	Ap
43	Fausto	Nawi	Amutari	Yuchina	T	Sj	T	Sj	T	Sj	T	Sj
44	Raymundo	Nawi	Valdez	Palomeque	T	Sj	T	Sj	T	Sj	T	Sj
45	Justino	Nawi	Mamani	Ivahuan	T	Sj	Q	Sj	T	Sj	T	Sj
46	Leoncio	Nawi	Palomeque	—	T	Sj	T	Sj	T			
47	Juan	Nawi	Yuchina	Mamani	T	Sj	T	Sj	Q	Ap	T	Ap
48	Francisco	Nawi	Maruma	Valdez	T	Ap	T	Sj	T	Sj	T	Sj
49	Jose	Palomeque	Sea	Cuili	C	Ap	C	Ap	T	Sj	T	Sj
50	Abdon	Palomeque	Cuili	Nawi	C	Ap	T	Sj	T	Sj	T	Sj
51	Ladislaw	Quetehuari	Sea	Apana	T	Sj	C	Ap	Q	Sj	T	Sj
52	Melchor	Quetehuari	Sea	Limaco	T	Sj	C	Ap	T	Ix	T	Sj
53	Francisco	Rodas	Quetehuari	—	C	Ap	T	Ap	T			
54	Aniceto	Valdez	Nawi	Alvarez	T	Sj	T	Sj	T	Sj	T	Sj
55	Juan	Valdez	Nawi	Cuili	T	Sj	T	Sj	T	Sj	T	Sj
56	Roberto	Valdez	Cuili	—	T	Sj	T	Sj	T			
57	Jose	Valdez	Cuili	—	T	Sj	T	Sj	T			
58	Lisandro	Valdez	Apana	—	T	Sj	Q	Sj	T			
59	Melicio	Yuchina	Palomeque	Zambrana	T	Sj	T	Sj	C	B	C	B

HOMBRES

	Padre Madre	Tacana Tacana	Tacana Quechua	Tacana Carayana	Quechua Quechua	Quechua Tacana	Quechua Carayana	Carayana Carayana	Carayana Tacana	Cayana Quechua	TOTAL
MUJERES											
Padre											
Madre											
Tacana		13	1	3	8	3	1	1	2		32
Tacana											
Quechua											
Tacana											
Carayana											
Quechua		3			2	1					6
Quechua		1		1							2
Tacana											
Quechua		1									1
Carayana											
Carayana		1				1					2
Carayana											
Tacana											
Quechua											
TOTAL											
mujeres 43											
	Solteros	9	1	1	2	1		1	1		16
	TOTAL	28	2	5	12	6	1	2	3		59

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Cultura Autónoma

En San José de Uchupiamonas este ámbito se halla subsumido en lo latente cultural ya que en lo manifiesto encontramos un abigarramiento de elementos que tienden a la confusión. Hay parámetros, sin embargo, que mantienen una constancia interesante.

Tal es el caso de la agricultura itinerante –que utilizaremos aquí como un ejemplo paradigmático– y que en general muestra facetas culturales comunes a todo el grupo étnico Tacana.

Algunas tareas son realizadas sólo con la fuerza familiar; se ocupan espacios próximos a la vivienda principal que pueden ser circulares o en concentración hacia determinada dirección.

Por el contrario, en la policromía de coberturas vegetales intervenidas, se encuentran espacios de recuperación natural (“barbechos”) que están de 3 a 10 años bajo esta forma. Sus ciclos de aprovechamiento constituyen motivo de organización de trabajo y consiguientemente de espacio; es decir, se busca nuclear actividades agrícolas con la finalidad de tener trabajo cooperativo próximo, evitando la fatiga de desplazamientos grandes, por lo que los espacios agrícolas inician la habilitación en un extremo de la comunidad para concluir en el otro y retornar al espacio inicial. Indudablemente, para esta forma de organización espacial intervienen factores como la homogeneidad de fertilidad de tierras, propósitos del cultivo, y grado de organicidad de la comunidad entre otros. (cfr. Romero Bedregal, 1989)

Esta forma productiva es característica de las culturas amazónicas que utilizan el recurso suelo como complemento alimenticio de las fuentes de proteínas animal sustentadas en la caza y la pesca. El tamaño de las parcelas o “chacos” que no sobrepasa 1 ha. nos lo muestra claramente.

Sin embargo esta agricultura satura su ciclo, cuando por presiones del mercado regional, los habitantes amazónicos se ven compelidos a producir excedentes para transformarlos en valores de cambio; en mercancías susceptibles de ser intercambiadas por el patrón dinero, necesario para adquirir otros bienes inducidos culturalmente (cigarrillos, velas, pilas eléctricas, bebidas alcohólicas industriales, alimentos industriales, etc.) Cuando esto se produce, se inicia un ciclo de sobreexplotación de los recursos cuya dinámica difícilmente es detenida después.

En San José de Uchupiamonas, la agricultura itinerante ha llegado a su punto crítico, sin embargo aún es posible revertir el proceso a través del potenciamiento del control cultural sobre los recursos agrícolas, ampliando el espectro productivo y promoviendo la producción de artículos de autoconsumo pero susceptibles también de ser intercambiados en el mercado regional con cierto éxito (v.g. frutas silvestres, verduras, variedades de cereales y legumbres). Para esto es necesario asumir experiencias posi-

tivas realizadas en otros ámbitos geográficos amazónicos y perfectamente replicables en la región. (cfr. Hafskjold, 1993)

De esta manera se logra una reactualización de patrones productivos idóneos para el ecosistema y se promueve la introducción de elementos culturales materiales ajenos.

La decisión cultural de apropiación de estos elementos es la que marca la diferencia con el proceso contrario, la imposición.

CULTURA APROPIADA

La introducción de estos nuevos elementos foráneos en la agricultura de San José de Uchupiamonas significa una apertura estimulante, que desahoga la saturación del sistema productivo tradicional sin promover la intensificación del uso de la floresta. Los pobladores lo han asumido así y paulatinamente, en la medida en que la práctica va mostrando resultados, los van apropiando para convertirlos, mediante un proceso de auto-modificación de conducta, en parte de su acervo cultural material.

CULTURA ENAJENADA

Hemos visto cómo en San José de Uchupiamonas los elementos culturales espirituales como la cosmovisión, la música ritual y la religión presentan una complejidad transculturativa difícil de definir por el momento. Sin embargo, nos es posible distinguir decisiones culturales ajenas al complejo cultural local que marcan una especificidad notable. Así, percibimos que en el pueblo en cuestión se van “perdiendo” circunstancias clave de ritualización de la cotidianidad, lo que conlleva un abandono cultural potencialmente peligroso para la perpetuación cultural.

Por otro lado, la dualidad quechua-tacana aún no ha encontrado una solución sincrética adecuada. No es posible al momento definir esta cultura como variante local de la cultura tacana básica; del mismo modo tampoco es posible definirla como quechua.

Por las necesidades de la propia investigación y por la necesidad de conceptualizaciones operativas, optamos por el momento por una definición heurística, llamando a esta cultura diferencial con el apelativo temporal de “quechua-tacana”.

En el transcurso de la investigación, sin embargo, nuestra incursión en el sistema de parentesco local nos puede ayudar a descifrar de mejor modo esta complejidad cultural. Así, utilizando la tipología de las nomenclaturas de parentesco sobre la base de la clasificación de parientes de la generación de ego y la de sus padres intentaremos en un futuro próximo esclarecer mejor esta problemática.

CULTURA IMPUESTA

En este rubro encontramos que la influencia que ejerce el mercado regional de Rurrenabaque sobre las relaciones de producción de San José de Uchupiamonas, es un factor importan-

te de imposición de elementos culturales ajenos, con decisiones culturales ajenas en su introducción.

Esta situación puede ser observada cuando vemos a los josesanos sirviendo de guías a motosierristas, en busca de árboles de mara para cortar y comercializar ilegalmente en Rurrenabaque. Si este proceso no es detenido a tiempo, muy pronto veremos a los propios josesanos cortando mara, en detrimento de la ecología de la zona y en detrimento de su propia continuidad cultural diferencial.

EPILOGO

Como decíamos al principio, la dilucidación de la direccionalidad que asume el proceso socio-cultural de San José de Uchupiamonas es el objetivo central de este estudio. Estamos avanzando en esta dirección pero aún estamos lejos de la conclusión. Al momento, nos enfrentamos a la clásica problemática de la elección de las vías explicativas. Sin embargo, en la medida en que el marco teórico referencial va respondiendo adecuadamente a nuestras demandas metodológicas, el camino del conocimiento se allana.

Por último, al finalizar este estudio-diagnóstico tendremos la posibilidad de intervenir en este proceso apuntalando las decisiones culturales propias de los pobladores de San José de Uchupiamonas. Esperamos que, en este sentido, nuestra contribución al difícil proceso de desarrollo sostenible en la zona, permita a su vez la perpetuación de una cultura diferencial que enriquece notablemente la cultura nacional boliviana en su conjunto.

BIBLIOGRAFIA

Portugal Ortiz, Max

1972

La Arqueología de la Llanuras Tropicales de Bolivia,
Revista Pumapunku, No 4, La Paz.

1978

La arqueología de la región del río Beni, Alcaldía de La Paz, La Paz.

Romero Bedregal, Hugo

1967

Relaciones entre las Tierras Altas y Bajas en Sudamérica, Universidad de Wisconsin, Madison.

1989

Proyecto: Modelos de Dotación de territorios indígenas, O.I.T. BOL 89017.

Saignes, Thierry

1985

Los Andes Orientales: Historia de un olvido. IFEA- CERES, La Paz.

EN TORNO AL "AMAUTA DEL TAHUANTINSUYO" FAUSTO REYNAGA

Conversando con Victor Hugo Cárdenas
José Luis Saavedra

ASPECTOS BIOGRAFICOS

Fausto Reynaga Chavarria, escritor y político, principal ideólogo del movimiento indianista en el país y en Latinoamérica, nació en 1906, originario de Macha, Provincia Chayanta (Potosí) descendiente del líder indígena Tomás Katari. Estudió en Oruro y Sucre, recibiendo de abogado. Fue maestro de filosofía en colegios chuquisaqueños y en la Normal de Sucre. Publicó 32 libros, algunos de los cuales fueron traducidos a varios idiomas. Entre sus obras podemos citar: **La Revolución India**, **El Pensamiento Amaútico**, **El Pensamiento Indio**, **Sócrates y yo**, **Tesis India**, **Pensamiento Amaútico**, **La Inteligencia del Cholaje**. En sus últimos días se dedicaba a escribir un nuevo libro, que no logró terminar: **El humanismo científico**.

La trayectoria política del pensador amaútico lo señala como un hombre polémico, de destacada actuación como diputado durante el gobierno de Gualberto Villarroel.

EN TORNO A LA OBRA DE FAUSTO REYNAGA

Saavedra(S):

Cuál es la importancia que tiene Fausto Reynaga a nivel socio histórico en el actual movimiento social emergente?

Cárdenas(C):

Mire, este es un criterio personal que ya lo hicimos público. Creo que Fausto Reynaga es una persona clave en el desarrollo del pensamiento en nuestro país. Creemos que él, en la época en la que ha escrito sus principales publicaciones, ha armado un debate que es un punto histórico que nadie puede eludir, porque ha sido una de las personas que ha cuestionado la naturaleza, el contenido y las perspectivas de lo que él llama la intelligentsia boliviana. Ha ido a contracorriente y contra los planteamientos de los intelectuales oficiales bolivianos hasta ese momento. Ese es, me parece, su gran mérito.

A nivel de actitud humana, yo valoro mucho la valentía que Reynaga tuvo para decir esas cosas en esa época, que ahora ya se puede decir las; pero había que tener los pantalones bien amarrados, aunque éste sea un ejemplo machista, para decir las cosas que él dijo en su tiempo. Esto es lo positivo.

Ahora, la reacción de la élite boliviana ha sido tremendamente injusta, un olvido absoluto. Yo creo que la peor frustración para un intelectual no es que se hable mal de una obra, que se la critique, mal o bien; lo peor es que no se diga nada de él. Y ese olvido me parece que ha sido un complot que la intelectualidad oficial boliviana ha llevado a cabo con Fausto Reynaga, por la profunda naturaleza etnocéntrica que la minoría criolla tiene en Bolivia, por una parte.

Por otra, otra actitud negativa: en lugar de rebatir ideas con ideas, la intelectualidad no sólo prefirió ocultar sino eludir el debate, porque no todo lo que Fausto Reynaga dice es positivo, tiene varios errores, en seguida los comentaremos. Pero en el campo intelectual hay que debatir ideas; a una idea sólo la rebate otra idea, no en sentido metafísico, platónico, sino en sentido de un debate de ideas en el contexto boliviano.

Una cosa más. Yo soy parte de un movimiento katarista y los kataristas no tenemos ningún empacho en decir que un antecedente del movimiento katarista y también del movimiento indianista es Fausto Reynaga. Pero nosotros no nos consideramos herederos del pensamiento de Fausto Reynaga. Por qué? Y con esto paso a la segunda pregunta.

Creemos que Fausto Reynaga, a nivel conceptual, a nivel epistemológico, ha simplificado una realidad que es bastante compleja, ha cometido el mismo error que los marxistas. Es decir, la realidad para los marxistas se divide entre burgueses y proletarios. A partir de esa piedra de toque se divide el mundo entre malos y buenos, burgueses malos, proletarios buenos, una concepción dual que simplifica la realidad, que es mucho más complicada. En Bolivia no es lo esencial lo burgués y lo proletario, lo esencial son otras realidades sociales y otras contradicciones, para utilizar categorías marxistas.

Don Fausto Reynaga ha simplificado la cosa al separar el mundo, quiero decir el mundo boliviano, entre blancos e indios; blancos (como los burgueses) malos e indios (como los proletarios) buenos. O sea ese esquema maniqueo, dualista, de origen hegeliano y marxista, en versión andina, en versión Fausto Reynaga, no corresponde con la realidad boliviana que es más compleja que eso. Esa es una "metida de pata" epistemológica. Y, en lugar de captar la riqueza social, cultural, política, regional de este país, lo que ha hecho es simplificar enormemente la realidad.

Y además, bajo el término indio, indianismo o amautismo, metió en un mismo casillero lo que es aymara, lo que es guaraní y una compleja variedad cultural. Hay

pueblos amazónicos, orientales del Chaco, que tienen poquísima relación cultural organizacional y religiosa con el mundo andino. Entonces no todo se puede someter al mismo punto de vista de lo indio o de lo amaútico. En ese sentido es tributario, aunque inconscientemente, del viejo discurso colonialista, que empieza con Cristóbal Colón, de meter en una misma bolsa a los indios. Ahora, esto se explica un poco por la fuerte influencia externa que hubo en toda esta articulación del indianismo.

El indianismo, más que tener raíces aquí, las tiene afuera, y ha sido proyectado en muchos casos por la versión "gringa" del indianismo, es decir, la versión de los *Indian Reservations*, minorías que nunca van a tomar el poder estatal. Entonces, su propuesta política tiene un sentido defensivo; como no pueden tomar el poder, su lucha es estrictamente de resistencia. Esa lógica se ha ampliado a nivel del contexto indianista de varios países. Eso se cruzó con el pensamiento reynaguista y el indianismo. Hasta hoy es así: resistencia, estoicismo por cierto, incluso heroica, pero no respuesta para países como Bolivia donde la propuesta de *Indian Reservation* no es positiva. Más bien es todo lo contrario; aquí estamos para disputar el poder político nacional. Ese ha sido el principal defecto y lo podemos calificar como la exageración de un reduccionismo étnico, muy semejante al reduccionismo clasista que ha realizado la izquierda marxista en Bolivia.

• A diferencia de ellos, los kataristas planteamos una concepción más amplia, donde lo étnico es sólo un ingrediente de la problemática, como las dimensiones de clase, regional, de género, pero todos como parte de una contradicción mayor: la contradicción colonial inaugurada por los cinco siglos de historia colonial, monárquica antes y republicana recientemente.

- (S) Cuáles considera usted que son los aspectos centrales de la crítica de Fausto Reynaga al pensamiento occidental?
- (C) Fausto Reynaga lo trata como un bloque, en conjunto, y yo no creo que eso sea correcto. Me explico, hay mucho en común entre Platón y Aristóteles, pero entre los dos y por ejemplo Vico (Juan Bautista) hay muchas diferencias. Por decirle, el tiempo lineal que Platón y Aristóteles han inaugurado, por ejemplo la apreciación del proceso lineal, la linealidad en el proceso, que después siguió Hegel, Marx y todas las otras corrientes, no se plantea del mismo modo en Vico, y ojo que estamos hablando de un occidental.

El habla de un tiempo circular, del proceso circular, y Vico no tiene nada de indígena, en sentido indio, en sentido andino. Entonces, no se puede ser ciego en tratar a Occidente como si fuese de un sólo color. Occidente es muy heterogéneo, tiene diversos pensadores, intelectuales, concepciones, etc., como tampoco por ejemplo, se puede tratar al socialismo como si fuese de un solo color, versión Stalin o versión Trotsky; hay también la versión Borojov por ejemplo, que ahora recién esta

apareciendo, o las páginas desconocidas y ocultas de Rosa Luxemburgo sobre el problema del Estado pluriétnico y todo lo demás.

Entonces, pensar maniqueamente no es positivo y a pesar de que Fausto Reynaga critique, por ejemplo, a Occidente, al pensamiento cristiano, al pensamiento judío, todo, la matriz de su funcionamiento, de su lógica es también maniquea, y tiene un componente judeo cristiano, aunque él no se de cuenta. Es decir, no se trata de oponer occidente a lo andino, no, absolutamente, no es así, sino que lo que hay que hacer es ver los puntos positivos que Occidente tiene y asimilarlos. Con esto no se deja de ser andino, no se deja de ser indio o indianista, porque al hacerlo uno se reconoce a sí mismo como un indio, las debilidades que uno tiene.

Es decir, no somos una taza de leche. Como todo pueblo en la historia humana, también tenemos nuestras miserias; eso es algo esencial del ser humano. Es decir, ver la cosa de un sólo color, para empezar, no es andino. El andino nunca ve la realidad de un solo color, siempre lo ve gris. Y cuando se simplifica blanco-indio se cae en el mismo dualismo occidentalista que uno critica.

Entonces, yo creo que los pueblos del mundo son resultado de procesos históricos. Hasta ahora, en los siglos pasados, occidente se aplazó; fue el mundo o la civilización más colonizadora que hubo, nadie lo puede negar y eso no hay por qué ocultarlo. Otros pueblos que hoy no son colonizadores, en su tiempo también lo fueron. Japón, símbolo del desarrollo capitalista actual, acaso no ha sido también un pueblo imperialista y colonizador?. Me refiero a la época de sus samurais. Pero no podemos meter en una misma bolsa a Occidente, Oriente, etc. A nivel religioso, Oriente tiene mucha similitud con el mundo andino, por ejemplo; no se lo puede meter en la misma bolsa de lo occidental. Esos matices ya son producto de materiales, de publicaciones, de libros, de las ciencias, no sólo sociales, sino de todos los tipos de ciencias actuales. Tal vez Don Fausto no llegó a conocerlos y por eso simplificó mucho la comprensión de la realidad nacional.

Pero a pesar de todo eso no podemos negar la importancia capital que Don Fausto tuvo, a pesar de sus vaivenes políticos. Yo no le reprocho por ejemplo el hecho que ha estado en el MNR, que ha sido diputado por el MNR, porque era un contexto particular donde tal vez eso haya sido algo útil. Don Fausto va a pasar a la historia no por haber sido diputado del MNR, don Fausto va a pasar a la historia, y ha pasado a la historia, por su valentía, por la lucidez que tuvo en plantear temas que siempre la intelectualidad oficial boliviana ha soslayado. En ese sentido, yo creo que merece todo nuestro homenaje pero con la diferencia de que no nos consideramos herederos de ese pensamiento, de esa matriz ideológica.

**TIWULAX KUNANS ATIPKASPAPI
(EL ZORRO NO PUEDE VENCER NUNCA)
UNA LECTURA DE LOS CUENTOS DEL ZORRO**

Lucy Gemio

Esta es una lectura de los cuentos del zorro, a partir de versiones primarias tomadas del archivo. El punto de apoyo de este trabajo es la inventariación de los atributos del zorro en la perspectiva de llegar a explicar el sentido y la orientación que subyace a la caracterización del zorro como el perdedor o el sujeto que siempre termina mal en todas sus historias.

El zorro ocupa un sitio de distinción en la tradición oral andina no sólo porque protagoniza gran cantidad de cuentos, sino también por que parece portar un cúmulo de representaciones en la sociedad andina. En los trabajos de recopilación comprobamos que el zorro es el personaje más evocado por la memoria oral, es el primero en acudir a la memoria de los narradores nativos, al realizar el trabajo de sistematización del material recopilado en los tres primeros trabajos de campo; nos han llamado la atención dos aspectos: primero, que el zorro termina mal en todas sus historias y segundo que la mayor parte del material recopilado está constituido por los cuentos del zorro. De ahí que de las 81 narraciones recopiladas en la Isla del Sol, 35 están protagonizadas por este personaje y, asimismo, de las 130 recopilaciones realizadas en Puerto Acosta, 45 son protagonizadas por el zorro. Estas dos razones nos llevaron a trabajar con los cuentos del zorro.

Esta es una lectura que llega a explicar el porque del final aciago del zorro, dejando pendiente explicar porque es el zorro y no otro animal, el que en el cuento oral aymara constela características que lo condenan irreversiblemente.

Creemos que esto es un aspecto que habra de explicar al interior del sistema de la literatura oral a partir de un inventario de todas las huellas del zorro en la mitología, el ritual y en las creencias que lograron establecer principios, comparaciones y asociaciones claves para la explicación del caso.

Porque un objetivo prioritario del proyecto es dar cuenta de las características del cuento oral andino tal cual se lo cuenta en las comunidades rurales. Para esta lectura hemos reunido sólo las versiones obtenidas en estos trabajos de campo, es

decir no hemos introducido en el corpus versiones que conocemos de otras zonas para no entrar en debates que no corresponden en el momento, trabajamos abocándonos a lo obtenido, a lo observable, presente y producto de los trabajos de campo.

Trabajamos en sí con los cuentos del zorro obtenidos en la Isla del Sol y en Puerto Acosta no encontrando razones que impidan la conformación del corpus con los grupos de variantes. Las variantes de los cuentos contados en ambas zonas no contienen diferencias que afecten la estructura profunda de estos. Trabajamos en base a 70 variantes que van a definir un total de 12 cuentos del zorro.

El primer cuento es el del Zorro y la Gansa. En este cuento, el zorro chamusca a sus cachorros, en la intención de hacerlos como los cachorros de la gansa porque envidia los colores de los polluelos de ésta. En ese intento, el zorro carboniza a sus cachorros, trata de vengarse bebiendo el agua de la laguna y muere reventado.

Segundo cuento: El Zorro y el Conejo. El zorro encuentra al conejo que había sido capturado para ser degollado, el conejo le dice que ha sido amarrado para ser casado con la hija del captor, yo me estaré casando dice el zorro, toma el lugar del conejo y termina golpeado.

Tercer cuento: Los Cuentos del Zorro "qhachwiri": El Zorro va a la "qhachwa" o al baile nocturno de jóvenes y todas las muchachas se pelean por él, queriendo identificar al desconocido, lo retienen hasta el amanecer, y entonces huye gritando.

El cuarto cuento es del Zorro y el Cóndor. El zorro desafía al cóndor proponiéndole pasar la noche sobre lo alto de un cerro nevado, el sobreviviente se comerá al otro, el zorro termina congelado, tieso y muertosiendo devorado por el cóndor.

El quinto cuento es del Zorro y el Sapo. El zorro propone al sapo trepar un cerro, el zorro emprende la carrera desde la pampa, viendo al sapo en la punta del cerro el zorro muere exhausto.

El sexto cuento es del Zorro y el Sapo. El sapo propone al zorro correr en competencia a lo largo del río, el zorro emprende su carrera y cada que avanzaba un buen trecho, miraba hacia atrás esperando ver al sapo, pero siempre el sapo le contestaba desde más adelante, hasta que al final el zorro muere con la cola erecta, con la boca morada, saliéndosele hasta el excremento. El asunto era que los sapos se comunicaban entre ellos y cada vez que el zorro miraba hacia atrás era el otro sapo que le contestaba de más adelante.

El otro cuento es del Zorro y "Muruq'u" (piedra de moler en la cocina). Deseando lamer la grasa y ají que el "muruq'u" tiene embadurnados, el zorro le propone competir en una carrera, "Muruq'u" le dice que irá trás suyo, el zorro se lanza a la carrera y entonces "muruq'u" brincando a la cabeza del zorro lo deja muerto.

El otro cuento del Zorro y la Oveja. Viendo al otro lado del río una oveja solitaria, el zorro decide beberse el río para atrapar a la oveja, bebe y bebe hasta que inflándose se revienta, mientras la oveja ya se había ido.

El Zorro y el Ratón. El zorro quiere comerse al ratón, pero éste le dice que podría llevarle a comer a la casa de un pastor, salvando obstáculos, logran ingresar a la choza del pastor que se encuentra durmiendo, el ratón come discretamente, pero el zorro lo hace torpemente, por lo tanto es castigado furiosamente por el pastor.

El Zorro y su Pago. El zorro recibe una bolsa de pájaros en pago de un servicio prestado a alguien, y se va feliz diciendo. "voy a comer estos pájaros uno por uno", entonces cuando introduce su mano en la bolsa, sólo saca espinas, porque le habían cambiado la bolsa.

El cuento del Zorro que fue al Cielo. El zorro se hace llevar al cielo con el cóndor, a cierta hora el cóndor le dice "vámonos", el zorro dice "un rato más". El cóndor lo deja, y alguien le dice al Zorro que se haga una cuerda para poder bajar pero solamente hace una cuerda muy pequeña y estando bajando apenas un poquito, le sueltan la cuerda y cae reventando en medio de espinas.

El cuento 12 es el cuento del Zorro y el Burro. El burro es castigado constantemente por su mamá por perder consecutivamente sus lazos, y tanto ser golpeado el burro habla y le dice que irá a recuperar los lazos. El burro haciéndose el muerto se va a echar a la puerta de la cueva del zorro, el zorro llama a otros zorros, lo amarran al burro y cuando se disponen a arrastrarlo el burro se incorpora violentamente y emprendiendo veloz carrera, arrastra a los zorros despellejándolos.

Siguiendo las acciones del zorro y sus oponentes hacemos una inventariación de los atributos del zorro y de sus oponentes y vemos aquí que una de las intenciones de los cuentos del zorro es tipificar dos tipos de sujeto, un perdedor y un vencedor, un perdedor simbolizado por el zorro, y un vencedor simbolizado por cualquiera de sus oponentes. La tentativa de caracterizar con la mayor precisión a ambos personajes nos ha conducido después a identificar dos problemas claramente planteados en estos cuentos: la negación del no y la transgresión de la ley natural y de las normas morales con sus correspondientes consecuencias.

Empezamos nuestro trabajo resumiendo cada uno de los cuentos, tomado en cuenta todas las variantes recopiladas, el trabajo de resumen deja ver a simple vista que pese a que sus argumentos son diferentes, los 12 cuentos están definidos por elementos o caracteres comunes que se organizan en un esquema común, cuyas secuencias principales son tres: la primera secuencia, el zorro abraza un objetivo; en la segunda secuencia, el zorro desarrolla acciones hacia ese objetivo; y en la tercera, el zorro termina mal; muere en 9 cuentos, frustrado en 2 cuentos y castigado en 1.

En una lectura descriptiva, analítica, de los 12 cuentos, empezamos distinguiendo en nuestro corpus tres subconjuntos de cuentos. En el primero el zorro quiere ser otro, en el segundo quiere ser el zorro triunfador y en el tercero el zorro quiere ser ambas cosas. El segundo subconjunto deja distinguir en su interior dos subconjuntos; es cierto que en los 8 cuentos el zorro tiene en su perspectiva comer o comerse a su oponente, mas no pasa inadvertido que en los cuentos 4, 5, 6 y 7 el objetivo comida se supedita al objetivo de triunfo; en estos 4 cuentos el zorro compite para vencer, para lograr ser el vencedor hasta morir en su intento, mientras que en los otros cuentos, el deseo de comer es inmediato y en los cuentos con el cóndor, el sapo y el "muruq'u", parece que al zorro no le importa tanto comer sino el triunfo y el prestigio a obtener a través de comerse a su oponente.

Sin entrar en interpretaciones tenemos hasta aquí que el zorro tiene dos intereses: ser otro, no ser él, y ser el zorro triunfador, dos intereses que se fusionan en uno: ser lo que no es. Así, sólo se tipifica como un renegado de su ser, subrayando una autonegación o un problema de identidad.

Para analizar este problema y otros colaterales, vemos en cada cuento qué es lo que el zorro quiere y qué es lo que hace para conseguirlo. En los cuentos donde el zorro quiere ser otro, tenemos que el zorro quiere para sí los colores de la gansa, por ejemplo, la admiración del zorro por lo coloreadito de los polluelos de la gansa en el comentario del narrador sobre los cachorrillos del zorro, nos deja inferir que, no teniendo los cachorrillos color, son sin gracia. Queriendo invertir la apariencia no atractiva de sus cachorros, el zorro desarrolla acciones que lo conducen a perder la vida de sus hijos y la de él en forma trágica.

Así, sin duda el zorro sugiere una valoración de los colores y nos hace pensar en un trabajo de Verónica Cereceda según el cual en los andes la organización de los colores remite a ciertos significados que corresponden a una sistematización cultural propia. Es así por ejemplo que el "allqamari" o la "suerte maría" en su madurez de color blanco y negro constituyen signos de buen augurio para el que lo ve y por tanto son valorados positivamente. Ocurre lo contrario cuando el animal está en su infancia o en su vejez, siendo de color café plumizo, constituyendo su visión signo de mal presagio.

Otro ejemplo: las llamas altas que no son sacrificadas. Ejemplos como estos demuestran que el contraste de colores es valorado de manera particular entre los andinos. Parece tener carácter particular y sacro en algún caso, en otras palabras, los colores tendrían un status diferente de prioridad o superioridad. Siendo así, el deseo del zorro por alcanzar un color contrastado no está expresando sino su deseo de pasar a otra categoría o a otro status, de indiferente a amistoso, de sin valor a valorado, de feo a bonito.

En el cuento del zorro y el conejo, el zorro quiere casarse sin saber con quien. En cualquier caso, que el conejo haya sido capturado para ser casado hace suponer

que la novia es de condición diferente a la del zorro, pero éste no razona ni averigua, sólo le importa casarse, cambiar su condición. No hemos podido evitar en este punto pensar en lo que en el mundo andino constituye casarse. Para los andinos casarse es un hecho crucial ya que mientras no te cases estás fuera de la esfera sociocultural; en otras palabras, dentro de la comunidad andina el hombre es considerado persona solo al constiuirse en cabeza de familia. Actuando dentro de esta lógica el zorro estaría queriendo también acceder a otro espacio.

En el cuento del zorro “qhachwiri” encontramos que el zorro aparece con características singulares y opuestas a las que tiene en general. Hemos visto que en los cuentos con la gansa y el conejo quiere cambiar su condición y consiguientemente quiere ser valorado. Resulta que en el cuento de la “qhachwa”, el zorro cambia su condición y consigue ser valorado, se transforma en el más elegante y apetecible joven, las muchachas se pelean por él y en su intento de ser valorado muere en un caso y es castigado en otro; en este cuento no muere y ni siquiera es castigado a golpes, es el triunfador de la “cachua” y al ser descubierto sale ileso del escenario dejando paralizados y llenos de asombro a los jóvenes humanos.

Viendo los cuentos en los que el zorro quiere ser triunfador tenemos lo siguiente: en estos cuentos el zorro no niega su naturaleza de zorro y no hace nada para cambiar, sólo quiere alcanzar otro estado u otra situación mejor. En esta empresa de cambiar de un estado a otro, óptimo en relación al estado inicial, lo vemos actuar en dos circunstancias claramente diferentes. La primera es de competencia, en la cual el zorro se sobrepone a todo interés del triunfo y del logro de la victoria para sí; la segunda circunstancia es la consecución de comida en la circunstancia de la competencia.

En los cuentos con el cóndor, el sapo y el “muruc’u”, vemos que solo desafía a su contendor proponiéndole someterse a una competencia al final de la cual el vencedor se comerá al vencido. En todos los casos la proposición del zorro es necia y atolondrada, no es juiciosa porque el zorro se lanza portando como única arma su deseo vehemente de vencer sin medir sus posibilidades ni las de su oponente; su ignorancia y su extremada confianza constituyen los errores básicos, generadores de la perdición del zorro en estas historias.

El zorro desea ganar la competencia sin tregua ni trampa, su persistencia y honestidad se tornan patéticas en la carrera con el sapo y en los cuatro cuentos muere en competencia, aguantando el frío en uno y corriendo en los otros tres; su persistencia hace ver que su objetivo supremo no es comer al vencido sino vencer, salir victorioso; pierde contra el sapo, contrincante muy débil aunque intelectualmente muy superior porque su ingenio acaba con el zorro y, por último, pierde contra “muruq’u”, un contrincante inorgánico.

En los cuentos 9 y 10, con el burro y el ratón ambos co-protagonistas elaboran un plan de burla y castigo para el zorro, un plan que se desarrolla exitosamente gra-

cias a la colaboración del mismo zorro que resulta autocastigándose o autoaniquilándose. Excepto en el cuento 8, sus protagonistas explotan su vicios y virtudes en contra de él mismo, explotan su desmesura en el comer, su osadía, en el caso del burro y el ratón, su vanidad, su credulidad, etc.

Finalmente en el cuento 12, el zorro quiere ser otro y quiere ser triunfador, va a la fiesta del cielo, a la fiesta de los pájaros, a un espacio y circunstancia que no le corresponde, sella su propia sentencia desobedeciendo la orden de trenzar lo suficiente. Por el fracaso del zorro y por el triunfo de sus oponentes en todas sus historias, podemos decir que los atributos del zorro postulan el no ser en tanto que los atributos de sus oponentes postulan el deber ser. Está claro que una de las intenciones de los cuentos del zorro es tipificar dos tipos de personajes, uno simbolizado por el zorro frente al otro, simbolizado por diferentes personajes que se definen como antónimos del zorro por doble partida, primero por las características exclusivas y segundo por sus características compartidas entre sí.

El haber detectado el hecho de que las actitudes del zorro en todas sus historias están motivadas por el deseo de éste de ser lo que no es, nos introduce en el tema de la identidad, que es matizado por diversos ejemplos en el interior de los cuentos objetos de estudio; el zorro actúa queriendo ser otro, de una u otra manera queriendo adoptar otra apariencia, buscando acceder a otra condición o status de prestigio, queriendo asumirse a otra especie; pero todos sus intentos son vanos, sus diversas empresas concluyen con su fracaso y en todos los cuentos siempre se termina con esa frase "janiw kunans jupax walt'iri't siw, inapiniw tiwulax yankaspati", por qué será?.

Es la pregunta insoslayable que nos hacemos todos, al ver el fracaso del zorro. Por qué siempre el zorro terminará mal?. Esta es la interpretación que hacemos: si todos los intentos de un personaje por acceder a otra situación son inútiles y totalmente irreversibles, como en el caso del zorro, podríamos inferir que estas historias nos remiten a una sociedad estratificada impermeable. Pero el caso del zorro no es precisamente este: el zorro no está simbolizando a un sujeto ávido de superación cuya comunidad le niega realizarse. El problema del zorro es que no se proyecta en su comunidad ni a partir de su ser individual, sino que invade terrenos y comunidades ajenos. Es el intruso, el advenedizo, el fanfarrón que pretende triunfar sobre los personajes y pruebas desconocidas; además el zorro no sólo desconoce los espacios y personajes que enfrenta sino que el mismo no se conoce, es incapaz de reconocer su yo, nunca es el mismo, cuando se enfrenta a otro quiere ser el otro emprende sus empresas negándose a sí mismo.

Siendo así, concluimos que el zorro es el perdedor o el fracasado porque no se conoce, se niega a sí mismo y no conoce al otro; por su condición no mide posibilidades ni consecuencias de sus acciones. Haciendo una comparación entre el zorro y sus oponentes, vemos que, físicamente, de 11 oponentes, 9 son más débiles y

pequeños; sólo 2 son más fuertes y más grandes que él; sin embargo, el zorro pierde con todos, físicamente todos lo superan.

Resulta entonces que la fortaleza física no garantiza éxito y no cuenta en estas historias; los héroes son tales prescindiendo o careciendo de ella, su superioridad y éxito son definidos por la inteligencia o por el ingenio, cualidades exclusivas de los oponentes del zorro. Es la inteligencia la que lleva al éxito en tanto que la incapacidad intelectual lleva al fracaso. Pero, con todas sus características comunes, los diferentes oponentes del zorro no son fusionables en uno sino que definen tres tipos de personaje: un personaje que es superior, simbolizado por el cóndor, otro que es ante todo racional y cauto, simbolizado por el burro y un tercero que es ingenioso, simbolizado por la gansa, el conejo el sapo, el ratón, el "muru'ú", etc.

Por otro lado, también es posible reducir estos personajes a uno, porque el éxito de éstos frente al zorro tiene un punto de partida y un punto de llegada común: aquél es el conocimiento del zorro y éste su aniquilación. Todos explotan una u otra debilidad del zorro de acuerdo a las circunstancias, el burro y el ratón su desmesura en el comer; el conejo su osadía, su vanidad, etc. Cada uno de ellos aprovecha sus condiciones naturales y circunstanciales: el burro recurre a la ayuda de su amo, la gansa se refugia en el lago, el sapo corre en su terreno y recurre a la solidaridad de sus congéneres, el ratón utiliza la circunstancia natural, etc, etc. Así, mientras el zorro simboliza a perdedores o sujetos negativos, sus oponentes simbolizan a vencedores o sujetos positivos.

Decimos que los cuentos del zorro plantean el problema de la identidad, porque es deseo del zorro ser lo que no es. El inicia y da lugar a todas sus historias, no tiene capacidad de ser él, quiere acceder a otra condición sin conseguirlo.

En circunstancias normales, un fuerte deseo y una firme voluntad de superación son sin duda factores positivos que conducen al éxito de los individuos que trazándose una meta elaboran y desarrollan un plan en pos de la constitución de su objetivo. Pero en los cuentos del zorro la habilidad y el ingenio para preveer inconvenientes son cualidades claves que preceden a la persistencia y tenacidad. El zorro carece de las cualidades claves, no tiene capacidad reflexiva para trazar un plan, las circunstancias del zorro no son normales porque no está en la circunstancia del individuo que a partir de su identidad básica proyecta su ascensión o cambio de estado pretendiendo dotarse de otra identidad. Parece que el problema planteado por los cuentos del zorro es el desconocimiento o negación del yo y sus consecuencias.

Las peripecias y el fracaso recurrente del zorro llaman la atención sobre la necesidad de tener conciencia de lo que se es, para llegar a otro estado o condición deseada. Que el zorro no consiga su objetivo de ser el mejor, no insinúa que sus historias están sugiriendo la imposibilidad de una movilidad social en el mundo aymara. Lo que pasa es que él no proyecta ascensión social ni cambio de estado,

sino que proyecta cambio de naturaleza, atenta contra toda la naturaleza, la desafiada, la desconoce directamente cuando quiere ser humano, cuando quiere ser la gansa e indirectamente en todos los casos al introducirse en terrenos que no le competen. Así, mientras las características y circunstancias de los oponentes del zorro insinúan que es imposible desarrollar, transformar el yo de acuerdo a las posibilidades propias, las del zorro insinúan que el desconocimiento de las capacidades propias y la intromisión en terrenos ajenos no conducen sino al fracaso.

Creemos que el énfasis implícito puesto en la necesidad de estar conciente de los que uno es y actuar de acuerdo a ello, está insinuando la necesidad de asumir la identidad definida por el grupo para proyectar y desarrollar el yo a partir de eso. Así las cosas, nos situamos en las siguientes disyuntivas: estas relaciones nos remiten en un sentido amplio a las sociedades andinas, a los señoríos o pequeños estados que mantuvieron su identidad o permanecieron en ella a lo largo de todo el Tahuantinsuyo, la Colonia y la República, o, de manera más concreta, nos remiten a una sociedad autoritaria de estratificación infranqueable, con clara división de funciones de trabajo o, por último, es que nos remiten mas bien a los problemas sentidos por el pueblo andino frente a la agresión europea?.

En el primer caso el problema se inscribiría en las sociedades frías que delimitan sus sistemas y mantienen su identidad de manera rígida exigiendo al individuo cumplir religiosamente sus normas para ser miembros del grupo. En el segundo caso nos estarían remitiendo al problema de la estratificación social y la consiguiente asignación de funciones específicas vividas en el Tahuantinsuyo. En el tercer caso se estaría subrayando la necesidad de ser perspicaz y auténtico frente a la agresión del invasor: perspicacia y autenticidad habrían preservado la comunidad andina hasta nuestros días.

No hay duda que, en un pueblo sin escritura la memoria es un elemento básico para la preservación y transmisión del testimonio cultural. Los cuentos orales, portadores como son de significados perceptibles y coherentes debieron funcionar como instrumento de comunicación prescritos por la sociedad, constituyéndose así en un mecanismo de sobrevivencia cultural andino. Los cuentos funcionaban como parábolas y aún hoy se escucha reprender a alguien escuchando la frase "janit kuintus yaktasti"; el cuento oral debió tener como objetivo orientar el comportamiento de la comunidad contribuyendo así a perpetuar los valores morales y mantener vigente las buenas costumbres y normas de la sociedad, constituyéndose en cierto modo en un mecanismo de control social, aparte de cumplir otras funciones como la de preservador del patrimonio cultural en diversas dimensiones.

En sus cuentos, el zorro muere porque va contra el deber ser, contra la norma, sobrepasa los límites naturales y prescritos y, por tanto, muere. La relevancia de la importancia del ingenio del ser auténtico y del ser racional, en estos cuentos orales, desde las afirmaciones alusivas a una indigencia intelectual tradicionalmente

postulada por los intelectuales darwinistas que vieron en esos indios seres instintivos. El triunfador en los cuentos del zorro es racional y auténtico, por mantenerse en su ser. Se ha criticado al indio y se lo ha etiquetado como indio cerrado, insinuando incapacidad intelectual, sin comprender que en el sólido engranaje de su sistema cultural era imposible de ser absorbido violentamente.

Los cuentos del zorro llaman la atención sobre el deber ser o sobre la necesidad de no transgredir la naturaleza y las normas sociales; sugiere una visión de mundo según la cual el ingenio y la autenticidad del hombre constituyen la clave para el fin. Si el éxito en estos cuentos se debe al engaño, está claro que este no se postula como el medio para triunfar. El engaño, tal cual se produce aquí, sugiere que esta capacidad es una virtud del ingenio para defenderse en momentos críticos; el engaño es utilizado para defenderse, no para triunfar. El engaño es un mecanismo de defensa utilizado por el débil.

PRIMERA VISITA A LOS ESE'EJJA

Alain Monnier
Gladyz Cortéz v. de Domínguez

Los Ese'ejja dicen que han bajado del cielo a la tierra con una cuerda. Los misioneros de Nuevas Tribus quieren hacerlos volver al cielo con la educación bilingüe. Se puede resumir de esta manera la situación de los Ese'ejja, tal como la pudimos apreciar durante nuestra visita a Portachuelo Bajo, localidad situada al margen izquierdo del Río Beni, departamento de Pando, el mes de Julio de 1994.

No es una situación nueva, las versiones del mito de origen de los Ese'ejja que hemos podido encontrar en las fuentes bibliográficas más antiguas, ya procuran asimilar a sus respectivas ideologías el pensamiento indígena. La primera es católica, ha sido recogida en el Perú y enfoca el pecado original (Alvarez, 1960: 44-47); después de haber bajado a la tierra con una cuerda negra, los Ese'ejja encuentran a unos gigantes espantosos pero muy generosos; ellos les enseñan a alimentarse con los frutos de la tierra. Un día al escuchar gritos, sienten deseos de comer yuca y plátano, como por encanto se encuentran en un hermoso jardín donde crecen todas las plantas imaginables y este jardín se desplaza junto con ellos. Pero una vez, una mujer ahuma hojas de plátano vistiéndose con ellas; de pronto el jardín se vuelve un terreno baldío que desde entonces hay que trabajar mucho para hacer crecer cualquier planta.

La segunda versión es más protestante y aún más "evangélica emotiva", como se definen ellos mismos, los misioneros de Nuevas Tribus, sucesores del Instituto Lingüístico de Verano, e insiste en el contacto siempre posible, entre el hombre y Dios (Shoemaker, 1975:10). Al principio los Ese'ejja tenían un contacto permanente con el cielo por intermedio de una cuerda, pero ésta fue rota por una mujer celosa y se rompió cortando la comunicación con el cielo. Sin embargo, los espíritus buenos de los muertos de los Ese'ejja -se debe comprender, los Ese'ejja evangelizados- pueden reanudar la comunicación con los vivos.

La versión que hemos recogido el 27 de julio de 1994 de la boca de Pedro Machuqi es más compleja y en consecuencia menos manipulable; al mismo tiempo, relaciona dos episodios míticos que se cuentan en una problemática cosmológica un momento histórico particular que es justamente el de la Reforma Educativa.

He aquí el resumen de esta versión del mito de origen de los Ese'ejja: cuando no había esta tierra, vivían dos hermanos, el mayor estaba casado con una mujer y el menor visitaba a una hembra de perezoso. El mayor sorprendió un día a esta hembra en ausencia de su amante y quiso violarla. Como ella no aceptó la mató y "le metió un palo por el culo". Así la encontró el hermano menor y se puso a zapatear para mostrar su pena. Entonces la tierra subió al cielo con las mujeres. Los hombres que se quedaron abajo, sin mujeres, se pusieron a cultivar plátanos. El bellaco (plátano manzana) gritó, se quejaba de crecer sin que nadie lo coma. Pero otro plátano crecía mal, el que lo había plantado le tiró un pedo para que creciera, pero ese plátano le penetró al ano. El hombre murió, desde ese tiempo existen las prohibiciones acerca del guineo. Mientras tanto, las mujeres que estaban en el cielo escucharon el grito del bellaco, decidieron bajar a la tierra con una cuerda; bajaron hasta que una mujer vieja y celosa la cortó. Las mujeres que alcanzaron a bajar se casaron y tuvieron hijos que se dispersaron poco a poco sobre la tierra (Kimura, 1981:22-23).

No queremos hacer un análisis de este mito, sino sólo unos comentarios. La yuxtaposición en una misma narración de las figuras antagónicas del perezoso y del plátano, así como la repetición del episodio de la sodomización, acentúan la oposición que es constitutiva de la difícil formación del ser Ese'ejja; la fuerza evolutiva, la voluntad del cambio representada por el plátano opuesta a la lentitud, la retención cosmológica dada por el perezoso. Si esta oposición es más fuerte en el relato de Pedro Machuqui que en otros, se debe a que la situación de los Ese'ejja, en el pueblo de Portachuelo, en este momento, está marcada por contradicciones insolubles.

Pedro Machuqui mismo puede ser considerado como uno de los pioneros de la educación bilingüe: ha participado en la traducción del Nuevo Testamento en Ese'ejja. **Eyacuñajjija Esohui**, publicado en 1984 en Cochabamba por el Instituto Lingüístico de Verano. Las cartillas **Ejja Baqui Castellano y Ejja Baqui Ese'ejja**, que sirven actualmente en la escuela de Portachuelo para la educación bilingüe, han sido publicadas también por el mismo Instituto; es así que a la oposición dinámica del mito -perezoso y plátano- se ha substituído la no oposición estática de la educación bilingüe -Dios y Patria.

Esta no oposición estática se expresó también por el rito durante nuestra estadía. Por un lado, siete norteamericanos del movimiento misionero evangelista de Nuevas Tribus vinieron a Portachuelo para construir un nuevo templo que inauguraron inmediatamente en un trance emotivo de aleluyas. Por otro lado, el director de la escuela del Estado preparaba, al estilo alemán, el desfile del 6 de Agosto que tenía que culminar con el baile del "Tractor Amarillo".

Hay que decir que durante el mismo período, dos comisiones de la misma Institución internacional visitaron Portachuelo. La primera proponía comprar tierras para la

comunidad; la condición era devolver la mitad del préstamo con la venta de los productos de las nuevas tierras en el mercado nacional. La segunda aconsejaba un retorno a la tradición, por las plantas medicinales o la artesanía; y ponía inmediatamente una cierta suma de dinero a disposición de la comunidad.

Pedro Machuqui entonces, expresa a través del mito la dificultad extrema que siente el mundo Ese'ejja a definirse en medio de esos impases y contradicciones. Se podría decir que la educación bilingüe, que tiene una parte de su pasado mítico en Portachuelo, ha contribuido a esta situación, cuya solución práctica sería, según las autoridades establecidas, una subida al cielo evangélico con tractor amarillo. Se esperaría que la Nueva Ley de la Reforma Educativa no tome como ejemplo el caso concreto de Portachuelo, sino que explote el terreno del mito para desarrollar la educación bilingüe.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ, P. José "Tradiciones Toyeris-Huarayas", 1960. Misiones Dominicanas 243. Pag. 44 - 47.

KIMURA, Hideo "Mitología Ese'ejja" (Chama), La Paz, 1981. Informe Instituto Nacional de Antropología. Pag. 22-23.

SHOMAKER, Jack Y NOLA, DEAN ARNOLD "Migraciones de los Esse'ejja", Riberalta, 1975. Instituto Lingüístico de Verano. Pag. 10.

LO "NUESTRO" USURPACION O LEGADO UN PROBLEMA URBANO

Javier Romero

INTRODUCCION

La coyuntura política y social actual –expresada en un sistema democrático– plantea una supuesta “libertad de expresión” en la que participarían, sin ningún tipo de diferencias y expresando sus posiciones, grupos étnicos, clases sociales o grupos diferenciados a nivel de género, generacionales y otros.

Esta visión tendría que servir para que las expresiones culturales diversas, existentes en el territorio del Estado Boliviano, se manifiestan libres y se desenvuelven en el espacio en función de la dinámica étnica existente, además para que sean reconocidas, entre estas, en función de su origen. Sin embargo, lo que más fuerza ejerce en estas manifestaciones es la carga que tiene el “colonialismo interno”.

Se afirma esto en función de las reacciones que se dieron, algunos meses atrás, en la población de las ciudades de Oruro y La Paz, con relación a la usurpación del patrimonio cultural “boliviano” por parte de un grupo de baile chileno. Estas expresaban un espíritu de propiedad hacia danzas como la diablada, la morenada, la kullawada, etc.; con expresiones como: ¡Pero si la diablada es de nosotros!, ¡Si la morenada es de aquí!, etc. Si bien se daba en ese momento un tipo de usurpación de patrimonio cultural por parte del grupo chileno, también las expresiones mencionadas estaban dando lugar a otra (o a la misma) usurpación pero con la fuerza y el poder que el Estado boliviano y su “nacionalidad de bolivianos” les daba en ese momento.

Lo que se quiere con esto es que aquellas manifestaciones no reconocían ni planteaban que la mayoría de las danzas expresadas en el Carnaval de Oruro, –y otras fiestas similares, con la misma esencia ritual– tiene su origen y su concepción como tales, en el horizonte aymara. No reconocerlo o afirmar lo contrario es usurpar parte del patrimonio.

Otro ejemplo, que sirve para hablar de usurpación, es el relacionado con un problema presentado en la Morenada Central de la ciudad de Oruro. El mismo tuvo su

origen varias décadas atrás y surgió con el afán de “establecer respeto y dignidad étnica” (aymara) por parte de los cocanis. Aparentemente se trataba de una situación institucional interna de dicha morenada pero, sin embargo, se puede decir que era un problema urbano (y nacional) pues se afirmaba, sin ningún tipo de fundamento histórico, social o cultural, que la morenada era patrimonio de los orureños.

En esta ocasión la intención es demostrar el problema urbano que surge con la delimitación de “lo nuestro”, a partir de la usurpación y no como reconocimiento de un legado ancestral (en este caso aymara). Para ello es necesario realizar “una lectura diferente de la diablada”. Si bien es verdad que la diablada toma cuerpo y se consolida como “ballet callejero” en la ciudad de Oruro y esto tiene que ser reconocido, también tiene que ser reconocido que la diablada es patrimonio de los aymaras en mayor grado y en menor grado de los orureños. Esta afirmación la hace un orureño que también ha sido partícipe de la danza.

Con la intención de esclarecer este problema urbano, se ha hecho un acercamiento a lo que significa la diablada, pero tomando elementos de análisis, que parten de investigaciones realizadas a partir del horizonte mítico, de lo que representa la visión del mundo para el aymara.

El autor esta conciente de que su condición de no aymara le va a restar elementos de análisis a esta “lectura” pero, por lo menos espera que este trabajo sea tomado como un intento de ver a la diablada desde un horizonte ubicado al otro lado del colonialismo y esto sirva a las poblaciones urbanas no aymaras, para reconocer el profundo legado de los habitantes originarios de este espacio.

Actualmente existe una lectura de la diablada que está delimitada por concepciones coloniales y etnocidas. Estas servirán como elementos de análisis y de comparación para lograr otra lectura de la diablada que será planteada a partir de sus componentes míticos rituales y espaciales.

1. PREPARANDO EL “TEXTO”

Para lograr “una lectura diferente de la Diablada” es necesario, primero, delimitar el **contexto** en el cual se quiere centrar la lectura y luego tomar **ubicación desde donde** se pueda hacer posible esta.

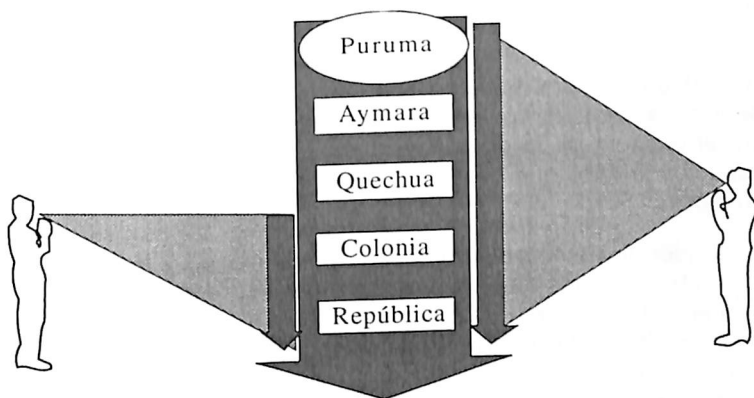
Existe ya delimitado un tiempo y un espacio en el cual se ha logrado una “lectura oficial” de la danza de la diablada. La misma tiene una intencionalidad muy clara – consiste en borrar todo rastro histórico cultural del pueblo aymara, para consolidar y fortalecer el colonialismo actual– y obedece a una forma de ver y pensar el mundo. En otras palabras, tiene un “lugar” desde donde se realiza esta “lectura”.

Así, el origen de la diablada como esencia del “carnaval” de Oruro es tomado en cuenta a partir de la aparición de la imagen de la Virgen de la Candelaria. Esto es lo

que define la intencionalidad de la “lectura oficial”: delimita a su “contexto” a partir de un hecho motivado por la religión católica. También se induce a asumir a la diablada como una expresión reciente (el siglo anterior), y como expresión netamente urbana.

El horizonte de lectura propuesto en este trabajo se remonta mucho más “atrás”. Partimos de la significación de la edad del Puruma. Es indudable que la edad del Puruma Pacha esta relacionada con los **urus** y, así mismo, si se revisa la mitología actual del carnaval, vamos a encontrar términos como: “Lari lari”, “wari”, entre otros. La edad del Puruma es explicada como el tiempo de la sociedad sin “Policía” y se relaciona con una serie de elementos que dan a entender esta forma de vida: “El puruma, hombre de las tinieblas, queda definido como “el hombre por sujetar, que no tiene ni ley ni Rey”. En ciertas acepciones este mismo vocablo es sinónimo de **chuqila y larilari** o sea de gente “cimarrona que vive en la puna sustentándose con la caza” (Bouysse-Cassagne, 1987: 22).

Todos estos denominativos y sus significaciones, nos van a servir para dar un cuerpo sólido a la “lectura de la diablada” que aquí se propone. Es decir, que es a partir de la edad del Puruma, desde donde se puede entender en su real magnitud, toda la simbólica en torno a esta danza.



Esquema Síntesis

2. EL PURUMA Y SUS “HABITANTES”

La edad del Puruma, mítica para los aymaras, representa el tiempo de la oscuridad. Con respecto al tiempo de los hombres corresponde al tipo de sociedades acéfalas (sin gobierno). Por otra parte, también se relaciona con la vicuña y con la tierra virgen.

Este tiempo esta relacionado también con dos grupos humanos, los Chuquila u los Uru, los primeros relacionados con las montañas y los segundos con los lagos Poopó, Titikaka y el río Desaguadero. Por corresponder la edad del Puruma a un tiempo anterior al aymara, con características de oscuridad, los Uru y los Chuquila son considerados como parte de esta edad, con todas las características que ésta tiene.

Al puruma se lo puede entender como algo que no está domesticado. "Sabemos que los aymaras denominaban **Chuquila** (sinónimo de **puruma**) a los cazadores de altura que aún en el siglo XVI vivían en el reino lupaqa. Se los consideraba guardianes del culto de las **wak'asy** dotados de poderes sobrenaturales. En esta época ya quedaban pocos de este grupo, probable resto de una antigua población, tal vez **Uru**...la figura de **Chuquila** es plurifacética: sus acepciones simbólicas lo relacionan con las **wak'a**, los cultos de los muertos, el anocheecer, las tierras desérticas o en barbecho e incluso con una divinidad que lleva el mismo nombre de **chuquila**. Según Santa Cruz Pachacuti se trata de 'un hombre que está en el cielo con una honda y una porra y que está en su mano el llover y granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se hace nublado". (Bouysse Cassagne, 1987: 23-24). Sin embargo la carga metafórica de los términos citados va más allá: "En la actualidad los grandes **sapos** que viven abajo en las profundidades del lago Titicaca también se denominan **Chuquila**" (Bouysse-Cassagne, 1987: 26).

Esta relación entre los sapos y el término Chuquila, sirve para entender de mejor manera la denominación a varias "hierofanías petreas" (Eliade, 1983:18), que existen en torno al espacio de la ciudad de Oruro, con el denominativo de **Sapos**. Estos son espacios rituales que sirven para rendir culto -a través de las hierofanías- a la **Pachamama**.

Con esto se ha querido establecer quienes eran los que habitaban el tiempo mítico del puruma, y estos eran los **sapos, los urus y los chuquilas**. Pero ¿cuál era su espacio?. Para las autoras citadas anteriormente, éste se encontraba en los extremos, arriba y abajo: "las regiones liminales constituyen el dominio de los muertos. Se los ubica en estos bordes del espacio solicitado, arriba en los cerros -llamados **achachila** "antepasados"- o en las profundidades abiertas y oscuras de las grandes extensiones de agua" (Bouysse-Cassagne, 1987: 27). Pero no sólo eso. Si se hace una relación con la diferenciación del espacio (arriba-abajo) para los aymaras (que persiste hoy en día) se encontrarán otros elementos que van a ir delimitando el contexto de lectura que aquí se propondrá.

Para lograr este cometido hay que referirse a la concepción de los tres pacha en el pensamiento aymara: el **alax pacha** (mundo de arriba), **aka pacha** (nuestro mundo), y **manqha pacha** (mundo de abajo). Esta concepción del espacio en tres mundos se ha yuxtapuesto con el esquema católico de cielo, tierra e infierno:

“En la actualidad, los mundos opuestos que hemos denominado **manqha pacha** y **alax pacha** están fuertemente infectados con motivos cristianos. Así, el mundo “infernial” está poblado por diablos, mientras que el ‘celestial’ corresponde formalmente a los númenes reverenciados por la iglesia católica.” (Bouysse-Casagne, 1987:53). Como producto de ello, actualmente se tiene la siguiente relación que plantean Bouysse Cassagne y Harris.

Manqha pacha: Lo interior, clandestino y genésico; diablos; “tío”; pachamama esposa del tío; pachamama esposa de los cerros; doce cerros; fuerzas meteorológicas; rayo: el ‘tocado por el rayo’ (ch’amakani); misa de **unthu**, sangre **llumpaja**; ausencia de sal; niños sin bautizar.

Alax pacha: Lo exterior, nítido y ordenador; santos; dios/sol; luna, esposa del sol; pachamama, esposa del sol; doce ‘milagros’; calendario solar y lunar; Santiago; sacerdote cristiano; misa de pan y vino; presencia de sal; niños bautizados” (Bouysse-Cassagne, 1987:53).

Existe una relación que se hace con respecto a los habitantes del **manqha pacha**. Se dice que éstos son “bravos” o “fieros”. “Se trata entonces de una fuerza salvaje, no plenamente socializada, y, por lo tanto no del todo controlable, que hace pensar en el puruma de los antiguos” (Bouysse-Cassagne, 1987: 53). Hasta aquí se puede ver que existe relación entre los habitantes del puruma y los del **manqha pacha**.

Sin embargo, también se asocia a los habitantes del puruma con los muertos que son conocidos como achachila. Estos tienen un rol importante en la función del espacio. Con relación al tema, Bouysse Cassagne y Harris dicen que los muertos juegan un papel “en la definición del espacio, y en hacer más eficaz el poder que tienen los lugares sagrados” (Bouysse-Casagne, 1987:48). Pero los muertos también participan en la diferenciación del tiempo, cumpliendo su función y su rol en el ciclo productivo y ritual del mundo aymara: “En el norte de Potosí, la estación de lluvias -iniciada ritualmente en la fiesta de Todosantos, época en que celebran a los muertos también en tiempos antiguos- es considerada un tiempo sagrado, dedicado a las almas, que demoran en sus comunidades de origen durante todo el período de maduración de los cultivos. Durante la estación de lluvias los vivos observan toda una serie de restricciones para no molestar a los muertos... El fin de esta temporada está señalado por la otra gran fiesta del ciclo ritual: Carnaval...éste es el momento en que se sale a las calles a bailar la “diablada” (Bouysse-Cassagne, 1987: pág 39).

Todosantos es la época en que empieza la maduración del cultivo y es para esto que las almas demoran en sus comunidades ayudando en la maduración. Esta es la época de las restricciones, para no molestar a las “almas”. Esto concluye con la gran fiesta del ciclo ritual de la cosecha: el carnaval o anata -en aymara-, también conocido como “supay phista o fiesta de los diablos” (Bouysse-Cassagne, 1987:39).

Se puede decir que los habitantes del puruma ya han hecho crecer los cultivos y al cosecharlos quedan libres y salen junto a la cosecha. Además, con la danza y la alegría en torno a ésta, la comunidad ayuda a "los muertos" a salir de bajo la tierra.

Entre estas fiestas, la Anata es la que representa la culminación del trabajo agrícola (la cosecha) y congrega a toda la comunidad para realizarla y proceder al ritual de la danza. Es en esta expresión de fiesta ritual precolombina donde se encuentra el origen de la "danza de la Diablada".

A partir de la llegada de los colonizadores, con su ya conocida ambición de riqueza, se intensificó la explotación minera y para esto se necesitó el concurso de los pobladores originarios, los cuales eran sometidos a un bombardeo de doctrina, sobre todo religiosa. Aquí nace la estrategia de imponer la lógica del vencedor al vencido. "Los españoles procuraron destruir las creencias del vencido para sustituirlas por su propia religión y forma de pensar" (Bouysse Casagne. 1987:11). Así ...en un período relativamente breve, menos de un siglo, la figura del dios cristiano encubrió a la del sol, la cual en tiempos anteriores había reemplazado a la de Viracocha, sucesor a su vez de Tunupa" (Bousse-Cassagne, 1987:11).

Una vez que toma forma el dios cristiano del bien, también lo hace el dios del mal, es decir, el diablo. Este se apodera del manqha pacha pero esto sucede más por la imposición doctrinaria española y con la consigna de evitar el culto a los dioses andinos. Pero esta consigna no llega a buen fin, porque los habitantes de la región, vale decir los aymaras, logran insertar lo europeo y lo ajeno en sus propios esquemas metafísicos. A partir de esto los dioses del manqha pacha son tomados como diablos (por los colonizadores) mientras los originarios los interpretan como benéficos (como sus ya conocidas wak'as). Mientras el colonizador se empeñaba en reemplazar deidades católicas por andinas el hombre andino se ocupaba de adaptarlas a su lógica.

Es en este período donde los colonizadores bombardean con doctrina católica y aparecen imágenes de santos y vírgenes (los milagros de las apariciones) dejadas expresamente para generar la fe cristiana. También se generan relatos verbales mediante los cuales se manipula la concepción religiosa andina presentando, en algunos casos a ladrones convertidos en buenos por imágenes de vírgenes o también relatos conciliatorios entre dioses católicos y andinos, quedando siempre como hegemónicos los católicos.

En el transcurrir cotidiano los habitantes aymaras de toda la región (en torno a la ciudad de Oruro) cumplían los rituales impuestos por el colonizador pero, también se daban modos para cumplir con las Wak'as, los cerros, la Pachamama, el dios Wari y todas las demás divinidades andinas.

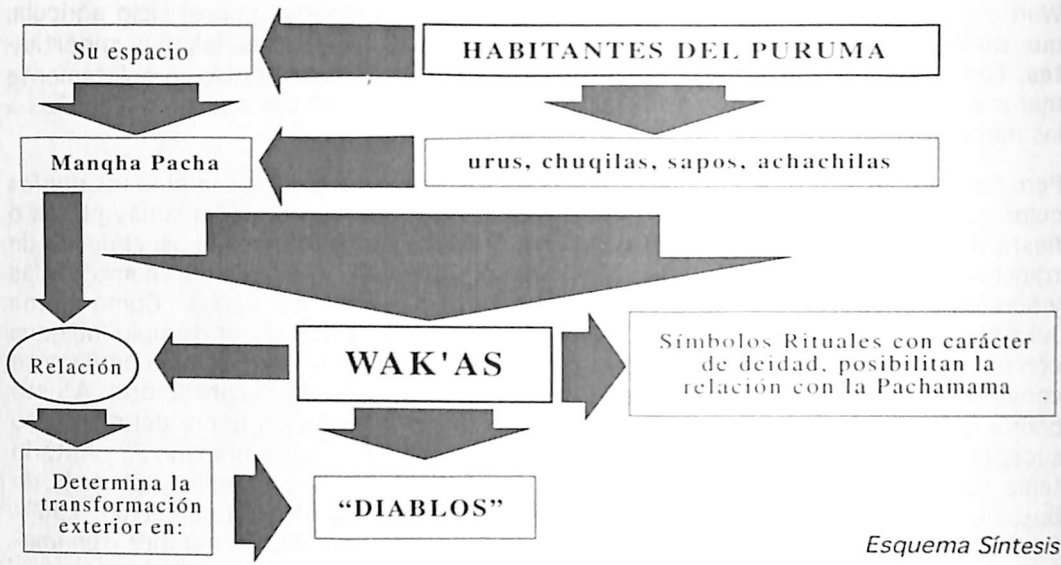
Dentro de este comportamiento es lógico que los mitayos, explotados en las minas de los alrededores de la ciudad de Oruro, cumplieran con la Pachamama, con el dios

Wari y con sus festividades correspondientes relacionadas con el ciclo agrícola, que también forma parte de la actividad minera. Estas fiestas, las más importantes, Todosantos y Carnaval, realizadas, tal vez clandestinamente, completamente marginadas, se desarrollaban en las afueras de la ciudad por sectores aledaños a las minas.

Pero con el transcurso de la historia se dan los primeros cambios impuestos por los colonizadores. A esta fiesta de la cosecha se la conoce como “la supay phista o fiesta de los diablos”. (Bouysse-Casagne, 1987:39). Se consolida así el deseo de transformar en diablos a las deidades andinas, que están denominadas como wak’as y son los habitantes del puruma que habitan en el manqha pacha. Como afirma Julia Elena Fortún: “...se aprecia nuevamente la identidad de un templo indígena con el espíritu del mal. Se trata de un WACA donde según la mitología peruana se convirtió en piedra el hermano del primer Inca al salir de Pacaritambo... A esto habría que añadir tan sólo que el Supay prehispánico es un genio del mal, pero susceptible también de conceder favores y protección a los humanos... Antaño tenía Supay como intermediarios a los SUPAYCONAS, hoy el indio y el cholo en busca de los favores diabólicos recurren a los CH’AMACANIS.” (J.E.Fortún. 1961: 24-25). Pero el lugareño recibe estas transformaciones sólo en nombre y en imagen porque este “wari”, se vuelve “saxra” (malo para la racionalidad española). Esto no cambia su concepción para el aymara, porque las deidades andinas tienen carácter dual, manifiestan lo “bueno” y lo “malo”, en función de un contexto determinado.

De esta manera es que se va estructurando toda la estrategia del colonizador. Por el año 1789 se descubre la imagen de la Virgen de la Candelaria en el muro de una casa vetusta y abandonada cerca del cerro Pie de Gallo, aledaño a la ciudad de Oruro, denominado Virgen del Socavón. Con ella también nacen diversas leyendas dirigidas a absorber toda la sacralidad y veneración de los mineros, al dios Wari o tío de la mina y dirigir ésta hacia la Virgen de la Candelaria, convertida en Virgen del Socavón. Es así que las fiestas rituales ofrecidas a la Pachamama, al Tío, a las wak’as y a diversos lugares sagrados se van convirtiendo en “pagano- religiosos”, denominación dada por los creyentes católicos.

De esta forma aquellos habitantes del Puruma –ritualizados y mitificados por los aymaras–, gracias al bombardeo ideológico de la Iglesia Católica traída por los españoles, se transforman en diablos, en “seres malignos”, que según esta tradición, son sometidos por el Arcángel Miguel. Sin embargo, a pesar de que los “diablos” que danzan tienen la denominación literal y su plano de expresión, correspondiente a la tradición católica, **en su plano de contenido y en la práctica, están relacionados con las wak’as** y con aquellos habitantes del puruma que salen del manqha pacha junto con la cosecha.



Esquema Síntesis

3. EL BIEN Y EL MAL COMO UNIDAD DUAL

En los recorridos hechos por el altiplano siempre se encuentran expresiones duales, sea de deidades, de espacios, como también de estructuras sociales. No existe nada dentro del universo aymara que no esté concebido como un **par**.

En la estructura social es de gran importancia consolidarse como pareja; el joven o la joven "llegan a su plenitud con el matrimonio, en que se pasa del estado de "muchacho/a" al de "persona" (**jaqi**) en su plenitud de pareja y con todas sus obligaciones comunales." (Albó, 1992: 100). Pero no sólo eso: por su parte Bouysse-Cassagne y Harris dicen: "la unión hombre-mujer aparece también como un acto de medir, o como si se intentara llegar a la igualación del **yanantin**, como dos mitades perfectas en torno a un **taypi**. (Bouysse-Casagne, 1987: 30).

Cuando el aymara se refiere a su medio ambiente, también se expresa a partir de una concepción dual: "se dice que los cerros pequeños son "femeninos" por contraste con las cumbres más altas de los cerros que son mayormente "masculinos" (Arnold, 1992: 50). Con respecto al imaginario religioso también se encuentra la concepción según la cual los elementos opuestos logran equilibrio, expresándose a partir de una unidad dual. Tal es el caso de "la extraña convivencia en el dios Tunupa del fuego y del agua, que son entre sí **awqa**. Esta alianza insólita se debe esencialmente, según nosotros, a la posición que ocupa Tunupa en el espacio qulla, más que a supuestas hazañas o a su talento. Ante todo Tunupa es el dios del **taypi**, es decir, del lugar donde se unen las dos partes antagónicas que componen

la geografía qulla: Urco y Uma... Parece que esta posición céntrica permite reducir la contraposición entre dos awqa, posibilitando la unión de contrarios". (Bouysse-Cassagne. 1987: 29).

Cuando la diablada realiza su danza ritual, el culto religioso es expresado al Tio (Wari Supay, Diablo) y a la Virgen de la Candelaria. En este caso existe también una concepción dual. Esto lo expresa Xavier Albó de la siguiente manera: "Más aún, la Virgen tampoco aparece como la contraposición del Diablo sino mas bien como su complemento, a veces incluso como su consorte, como un nuevo nombre de la Pacha Mama, mientras el tío sería el Pacha Tata" (Albó, 1992: 120). Por lo tanto, el ritual religioso es dual.

También la danza expresa esta dualidad. Cuando se dice que es el arcángel Miguel que lideriza la diablada, como portador de las fuerzas celestiales del bien (Alax pacha para el aymara), guiando a los diablos derrotados, no se toma en cuenta que existe el Mallku (Cóndor), que es en realidad el que muestra el camino por donde tiene que ir la danza ritual y que además es símbolo de luz, de las alturas y por ende del alax pacha. Entonces, no es el "bien" (arcángel Miguel) que venciendo al "mal" (diablos) los somete y los guía; al contrario, es el Cóndor el que muestra "La luz" y guía al grupo sin haber vencido a nadie. Pero por la connotación de deidad pétreo, este Mallku en el contexto de la ciudad de Oruro es considerada una wak'a y se le rinde culto como a tal; por esta razón la Iglesia Católica lo ha considerado como un ser maligno y ésta es la relación con la dualidad: una wak'a y un ser celestial son los que están equilibrando el espacio y el tiempo. Estos dos guías, tal vez con distintos roles dentro de la danza pero con una misma jerarquía están expresando la dualidad siempre presente en el aymara.



Esquema Síntesis

4. EL ENCUENTRO DE CONTRARIOS

Este es un elemento que se encuentra con mucha frecuencia en grupos aymaras o con origen aymara; se lo conoce propiamente con el nombre de **tinku**. Sobre el tema las autoras antes citadas dicen: "Tinku es el nombre de las peleas rituales en

las que se encuentran dos bandos opuestos, frecuentemente llamados alasaya (el lado de arriba) y másaya (el lado de abajo). Parece un combate guerrero, pero en realidad se trata de un rito; por eso une. El tinku es la "zona de encuentro" donde se juntan dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes" (Bouysse Cassagne. 1987: 30). Este ritual, más que un enfrentamiento violento, es una entrega al dolor a partir del cual se conjura la violencia y se cumple un ciclo más en la existencia: "mediante la pelea lo que se pretende establecer es un intercambio de fuerzas, necesario al equilibrio social. Al permitir que las fuerzas de ambas mitades se midan y que los contrincantes se sujeten, el tinku pretende realizar el ideal de yanantin, como dos mitades perfectas en torno a un taypi. El juntarse en combate es una 'igualación". (Bouysse-Cassagne, 1987: 30).

Al leer las citas del anterior párrafo, se tiene la impresión de estar escuchando la descripción de gran parte de las figuras coreográficas de la danza de la diablada, donde, por ejemplo, los bandos opuestos están caracterizados por dos grupos de diablos -estos son los que le dan cuerpo a la danza- caracterizados por el color del pañuelo que usan en la mano. Este color es el que sirve para denominar a los grupos: la fila roja en oposición a la fila verde, en el caso de la Fraternidad Artística y Cultural La Diablada; fila azul en oposición a fila roja, en el caso de la Diablada y Ferroviaria; fila blanca en oposición a fila celeste, en el caso de la Diablada Urus, y así con las demás diabladas; todas expresan estos "bandos opuestos".

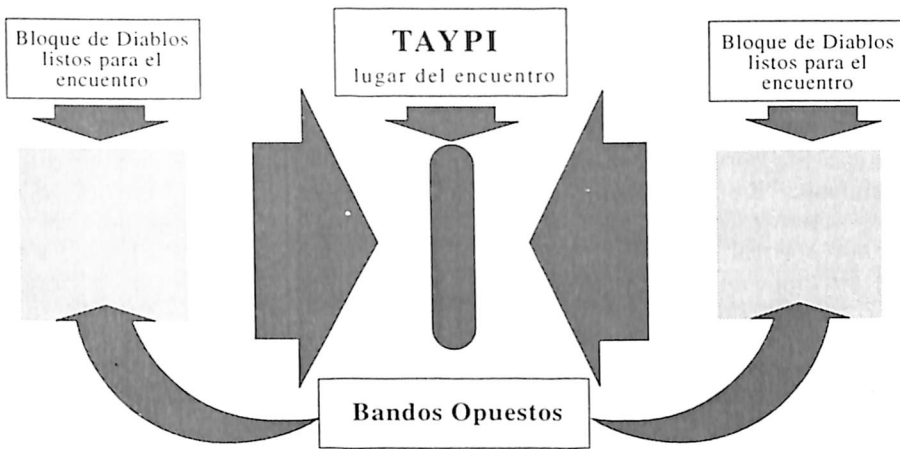
Cuando se observan las demostraciones coreográficas, ya sea de la Fraternidad Artística y Cultural La Diablada o de la Tradicional Auténtica Diablada Oruro, se encuentran siempre a estos bandos expresando su danza en direcciones opuestas. Pero existe un momento culminante en el que estos bandos se ubican al norte y al sur respectivamente y con sus desplazamientos en direcciones opuestas dan lugar al "encuentro" y luego a la "pelea", con el respectivo intercambio de fuerzas que servirá para generar el equilibrio social. Todo esto es expresado muy claramente, en la coreografía y en la danza, cuando los diablos de ambos bandos se cruzan unos con otros con los brazos levantados en señal de agresión y lanzando gritos furibundos, expresando el "encuentro" entre los "dos bandos".

Una vez que se ha llevado a cabo el supuesto combate, ambas filas se entrecruzan y forman un sólo bloque como queriéndose decir que: "juntarse en el combate es una 'igualación". (Bouysse-Cassagne, 1987: 30).

Sobre esta relación entre el tinku y las diabladas, Freddy Arancibia da la siguiente pauta: "El análisis detenidamente minucioso nos permite encontrar en los pasos de la danza de diablos, similares ritmo y vaivén al del Tinku. El indio del agro preparado para el Tinku como el indio minero disfrazado de diablo, ya desde la colonia entremezclaron su suplicio con las danzas y los acullicos..." (Arancibia, 1993: 6).

Por todo lo visto anteriormente, se puede decir que la danza de la diablada forma

parte de una más de las expresiones del mundo aymara, para llegar a la culminación de su ciclo ritual agrícola que en este caso está dirigido hacia la producción minera.



Esquema Síntesis

5. LAS “PLAGAS” SON WAK’AS “AL RESCATE”.

La diablada en Oruro encierra una serie de misterios que han querido ser explicados sola y únicamente, a partir de leyendas y tradiciones sobre las intervenciones de la Virgen del Socavón. Augusto Beltrán Heredia en su libro **Proceso Ideológico e Historia del Carnaval de Oruro**, hace una relación de éstas. La primera alusión es una cita de don José Victor Zaconeta, quien en su **Odas y Poemas**, publica una leyenda que intitula **La Virgen del Socavón y la Corte Infernal**. En esta se cuenta que hace mas de tres siglos existía un ladrón conocido como el “Chiru-chiru”; éste “vendía en un barrio de pobres lo que sustraía en otro de gente rica” (Beltrán, 1962: 11). Un día en el que su ausencia en los barrios llamó la atención, “se le encontró muerto...adosado al cerro Pie de Gallo, teniendo en su cabecera ‘una sorprendente y maravillosa imagen, casi de tamaño natural, de la Virgen de la Canderlaria’” (Beltrán. 1962: 11).

Otra versión que da a conocer el mismo autor, es hecha a través de una cita de Emeterio Villarroel y su **Novena a la Virgen del Socavón**, donde cuenta que: “la tradición muy posterior a la leyenda, tiene por personaje central al ‘Nina-nina’...tenemos en dicha tradición una fecha exacta: el sábado de carnaval del año de gracia de 1789 a horas...p.m. Tres nombres de personajes actuantes: Lorenza Choquiamo, la bella moza; Sebastián Choquiamo, comerciante de media fortuna,

padre de la beldad orureña y Anselmo Belarmino niña... el enamorado de aquella...no siempre ratero como el legendario. Él también acostumbraba a poner una vela los sábados a la 'Virgen de la Candelaria' (Beltrán, 1962: 11). El pretendiente de la bella moza, al recibir el rechazo de ella, se precipita a una fuga con su novia; en este trance es sorprendido por la Virgen que lo hiere de muerte, rescatando a su hija. "El caído, al ser llevado a la Virgen al hospital, muere en la cama en que fue herido por la Virgen" (Beltrán, 1962: 12).

Sobre estas dos versiones, el mencionado autor afirma que el primero que servirá para el análisis: "En dichos relatos se describen a los personajes como 'nina-nina', a quienes seguramente no les faltaba el sentido de culpa, ya que aparentemente heridos, sin intentar ellos su defensa, se entregaron a la Virgen, arrepentidos de su mal vivir y auxiliados por la Virgen, que los salvó del mundo. Si el primero originó el culto más acentuado a la Virgen, los hechos que hicieron de ésta su patrona, llamándola *patrona* en la zona, el segundo contribuyó a que dicha veneración se centrara en la Virgen de las Candelarias de la villa favorecida con el halazgo de la *patrona*" (Beltrán, 1962: 13).

Haciendo un análisis de la descripción "A un hombre de tez amarillenta, nariz aguileña, de ojos pequeños..." (Beltrán, 1962: 11) se trata de un ciudadano con rasgos más aymaras que quechuas. La estrecha relación entre los nombres 'Nina-nina' y 'Lam-lam' (este último conocido como habitante del puruma en la mitología aymara) hace pensar que el personaje descrito en los relatos hace pensar que estos personajes son originarios de la región, por lo tanto su culto religioso es más andino que católico. El arraigamiento de la colonia, sobre todo para las poblaciones urbanas, lo que hacía del bien y lo que era bueno y lo que estaba enraizado en los grupos aymaras lugareños era malo; por esta razón, éstos eran personajes malos, pero se arrepienten gracias a la acción divina de la Virgen de la Candelaria y gracias a este arrepentimiento se genera, por una parte, el culto de los mineros y por otra, el culto de la población civil.

Pero en el tema hay otro punto de gran importancia y es la existencia de una gran wak'a en las faldas del cerro Pie de Gallo. En esta investigación no se encontró información documental sobre ésta, sin embargo se sabe que encima de la citada gran wak'a, se construyó el templo católico del Socavón para aprovechar la sacralidad del lugar en los habitantes de la región (este fenómeno se repitió en todos los espacios sagrados de los Andes). Pero esta existencia es reconocida actualmente incluso por los sacerdotes encargados de este templo.

Existe además otro relato mítico al que hace referencia Beltrán Heredia; lo denomina **El mito del supay que origina las comparsas de diablos**, donde cuenta cómo el dios europeo del mal (Satanás) derrota a Supay (pequeño dios

solitario y destructor de los lugareños) y éste se retira a las rocas y entra al subsuelo, para desde ahí ayudar a sus anteriores víctimas.

Esta sería la parte quechua del mito, pero "en la demonología uru tenemos un avatar de aquél, que sería "huari", cuya leyenda la ha recogido primeramente Carlos Felipe Beltrán. Huari, semidios de la fuerza del fuego, quiso destruir la urbe de los urus enviando sucesivas plagas de animales gigantes y flamígeros: una víbora, un sapo y un lagarto y después a legiones de hormigas. Ante la expectativa creciente del pueblo uru, Huari el destructor, es cuatro veces vencido por la Ñusta a quien invocan los nativos, quien llega a convertir al ofidio, al batracio y al saurio infernales en esas rocas de las proximidades de Oruro que la superstición popular mira todavía con ojos asombrados, mientras que las hormigas son metamorfoseadas por la Ñusta en las arenas que en numerosos montecillos bordean por el Este de la ciudad. La Ñusta, salvadora de los urus, sería una encarnación de la Virgen María, en tanto que Huari, que buscó refugio en el interior de las montañas, representa al demonio". (Beltrán, 1962: 15-16).

Este último relato mítico, muestra nuevamente a aquellos habitantes del puruma, encarnados en wari, que según narra su equivalente quechua (supay), vencido, se retira al subsuelo, desde donde hace favores a sus "anteriores" "víctimas" (los aymaras). Sin embargo, por las investigaciones citadas anteriormente, ya se ha establecido que el wari tiene su espacio delimitado en el manqha pacha y esto mucho antes de la llegada de los españoles.

Por otra parte, otras investigaciones ya han demostrado que la Iglesia Católica junto a la Corona de España, generan una serie de estrategias para lograr la dominación colonial. Entre ellas como parte fundamental estaba el convertir a la religión católica a todas las poblaciones conquistadas. Es por esta razón que se preocupan por la fuerte concepción religiosa del aymara, la sacralidad hacia su espacio y su forma de vivir con los de arriba y los de abajo. Los colonizadores no encuentran coherencia con esta concepción de vida y empiezan, primero, a partir de su visión de mundo, dando la categoría de malos y diabólicos a los seres del manqha pacha; el siguiente paso es ocupar los espacios sagrados del aymara para construir sus templos, pensando que estos espacios ahora ya católicos, absorberán la fe de los aymaras. Esto sucede en parte; pero por otro lado se incentiva el culto aymara a las otras wak'as ubicadas en los alrededores de la ciudad.

Este fenómeno es el que en el anterior mito se denomina ataque de las plagas: "Huari, semidios de la fuerza del fuego, quiso destruir la urbe de los urus enviando sucesivas plagas de animales gigantes y flamígeros: una víbora, un sapo y un lagarto y después a legiones de hormigas" (Beltrán, 1962: 15-16). Se entiende que, a pesar de todos los mecanismos de conversión por parte de los españoles, los aymaras no dejaban sus cultos a las wak'as; esto para la religión católica vendría a ser como la destrucción de una población y ¿quién iba a salvar a esta población del

culto “diabólico” de los aymaras?. La gran Ñusta, denominada así por los españoles para darle un “toque regional” no era otra que la Virgen María.

Entonces, cuando se dice, según la versión católica, que la Víbora, el Sapo, el Lagarto y las Hormigas eran las plagas que querían destruir la urbe de los urus es una manera de asumir la poca fuerza de la religión católica en los aymaras. Mas bien esto se puede interpretar como que las wak’as aledañas vienen al “rescate” de la gran wak’a “prisionera”. Pero no sólo eso sino que también surge, luego de la construcción del Templo del Socavón, una “Wak’a Centinela” conocida actualmente también como: “Sapo de los folkloristas”, que está ubicado frente al templo sobre la base del actual monumento al minero.

A esta nueva deidad también se la puede denominar la wak’a testimonio porque surge como un testigo vivo y para “guardar” la existencia de ese gran espacio ritual existente antes de la construcción del Templo Católico de la Virgen del Socavón.

En la actualidad el culto a las wak’as (Sapo, Víbora, Lagarto, Cóndor y el Sapo Centinela) no es más que la prueba de la resistencia a la colonización que el aymara expresa en su ritualidad y su espacio. Es por esto que, actualmente, lejos de diseminarse se ha difundido hacia la población mestiza urbana, dejando claro que: “el espacio aquí (el autor se refiere a los Andes) no es algo inerte: una mera **res extensa**, un horizonte de utensillos y mercancías, sino algo así como un campo magnético, donde todo está vivo y emite señales y signos” (Medina, 1989: 9).

Por otra parte, la danza de los diablos muestra cómo ese habitante del puruma sale del mundo de abajo (manqha pacha) para que en este mundo (aka pacha), logre re-componer el equilibrio del espacio humano aymara. Además, con su visita a la gran wak’a (actual templo del socavón) y a los demás espacios rituales el contexto urbano (las otras wak’as), estos diablos o “habitantes del puruma”, logran recomponer la sacralidad y el ciclo ritual.

6. LO QUE NO DICEN SUS PERSONAJES.

Si se hace un repaso de los personajes de la diablada y de su significación, se puede ver expresado, con gran claridad, por una parte, la concepción de los tres pachas y por otra, la de las entidades duales del mundo aymara. Por referencias orales, se sabe que la composición de la diablada de antaño era la siguiente: Un Cóndor, un Angel, un Puma o Titi, un Oso, un Lucifer, un Satanás, una china supay (personificada por un varón) y la tropa de diablos. En la actualidad los únicos personajes que se presentan solos, son el Cóndor y el Angel, los demás se presentan ya como grupo, sean de osos, de chinas, etc.

Una vez que se ha establecido la composición de los personajes de la diablada, se intentará definir la significación de cada uno de estos:

EL CONDOR

Para la cosmovisión aymara el Cóndor está asociado con el cielo, el conocimiento, la sabiduría, la luz (Miranda, 1991: 39). Por su parte Simón Yampara menciona que el Cóndor de los Andes es aquel "...que controla y 'domina', desde lo alto de los Andes, los valles y los llanos" (Yampara, 1992: 148); también relaciona la significación del Mallku con la ideología y las formas de organización social. Dentro de la concepción católica no tienen ninguna significación.

EL ANGEL

Este personaje para la religión católica, es el representante del Dios todopoderoso; para el aymara representa al cielo y por lo tanto al alax pacha.

EL PUMA O TITI

Dentro de la concepción aymara, estos se caracterizan por "tener poca experiencia...se encuentran siempre en búsqueda y fácilmente cambian de lugar" (Miranda, 1991: 40). También se piensa que marcan los límites porque cambian de espacio entre la selva y la puna. La visión católica no expresa ningún significado de este personaje.

EL OSO

Este personaje tiene características parecidas a las del Puma o Titi. Conviene aclarar que este personaje no se refiere al oso polar, como actualmente se lo personifica, sino al conocido como oso de anteojos o jukumari. "...estos osos, que frecuentan tanto la puna más alta como la selva más cálida, tienen la facultad de unir el cielo con el infierno, los buenos y los malos espíritus...hablan en falsete, porque también representan lo femenino y lo masculino" (Vereau, 1985). La religión católica no dice nada sobre la significación del oso.

LUCIFER

Este personaje es denominado como el príncipe de los ángeles rebeldes que por su soberbia fue desterrado del reino de los cielos para habitar en el infierno. La connotación que tiene para el mundo católico está referida a lo diabólico, al mal. Sin embargo, dentro de la religiosidad aymara representa a las deidades del manqha pacha.

SATANAS

Es la representación directa del dios del mal concebido por la religión católica. Para el aymara es concebido como un ser de la oscuridad; por esto también es asociado con las deidades del manqha pacha.

LOS DIABLOS

Para la visión católica son los seres destinados al infierno por ser pecadores pero para los aymaras son aquellos habitantes del puruma que cumplen el rol de deidades del manqha pacha.

LA CHINA SUPAY

Para la visión católica este personaje es el que representa a la mujer de Satanás con todas las connotaciones que este personaje tiene. Mientras que desde el punto de vista aymara es la parte femenina de la deidad, sin la cual no puede expresarse como unidad. Esto, por la característica dual de la deidad.

A partir de esta descripción, se ve que aquellos personajes que no pertenecen al imaginario católico carecen de significación dentro del contexto aymara mientras que aquellos personajes traídos por la religión católica, sí han logrado una significación y una incorporación en el imaginario del mundo aymara; además, sirven para expresar de mejor manera su cosmovisión a partir de la danza.

En la diablada están expresados los tres pacha: el Cóndor y el Angel están representando al alax pacha; el manqha pacha esta representado por el o los waris ("diablos") y el Waricato ("Satanás"), el espacio que enlaza estos dos mundos es el aka pacha y esta transición esta representada por el Puma y el Oso como habitantes de los límites. Pero eso no es todo; cuando se hace una revisión de la concepción de la totalidad del universo andino, se vé que éste "se muestra en tres formas: la naturaleza... las deidades y la comunidad humana... estas tres formas que asumen la totalidad viva del mundo andino..., integran la "colectividad natural" y se encuentran en continuo diálogo y reciprocidad pues es el modo de ser de la vida" (Grillo. 1991: 15).

Las tres formas que expresan la "colectividad natural" también estan expresando a las deidades (Wari) y a la naturaleza (Cóndor, Oso, etc.) y lo que personifican son la comunidad humana. Por lo tanto los tres elementos están contenidos haciendo una totalidad y re-creando el universo en la danza y el ritual.

7. SU ESTRUCTURA TAMBIEN "HABLA"

Los distintos personajes que componen la diablada tienen una ubicación en su recorrido callejero que, si bien ha variado en cuanto al número de componentes, no ha variado en lo relacionado a la composición de la estructura general.

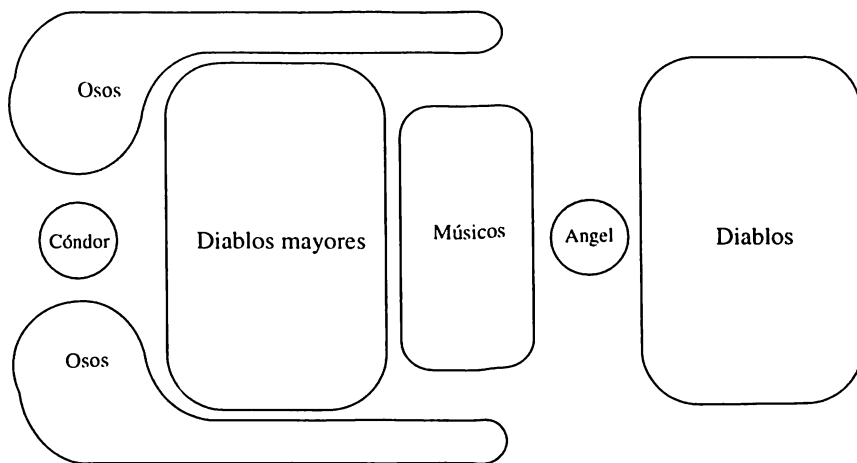
En el recorrido callejero la diablada está compuesta de dos bloques bien diferenciados, los cuales están divididos por la banda de músicos. El primer bloque es el que lleva a todo el conjunto, guiados por el Cóndor (mallku), los personajes de Lucifer y Satanás, se confunden en un grupo numeroso de príncipes del averno, que o son

más que las wak'as mayores que siguen la luz que muestra el mallku de los Andes, que, con su sabiduría guía a todo el conjunto por el "buen" camino.

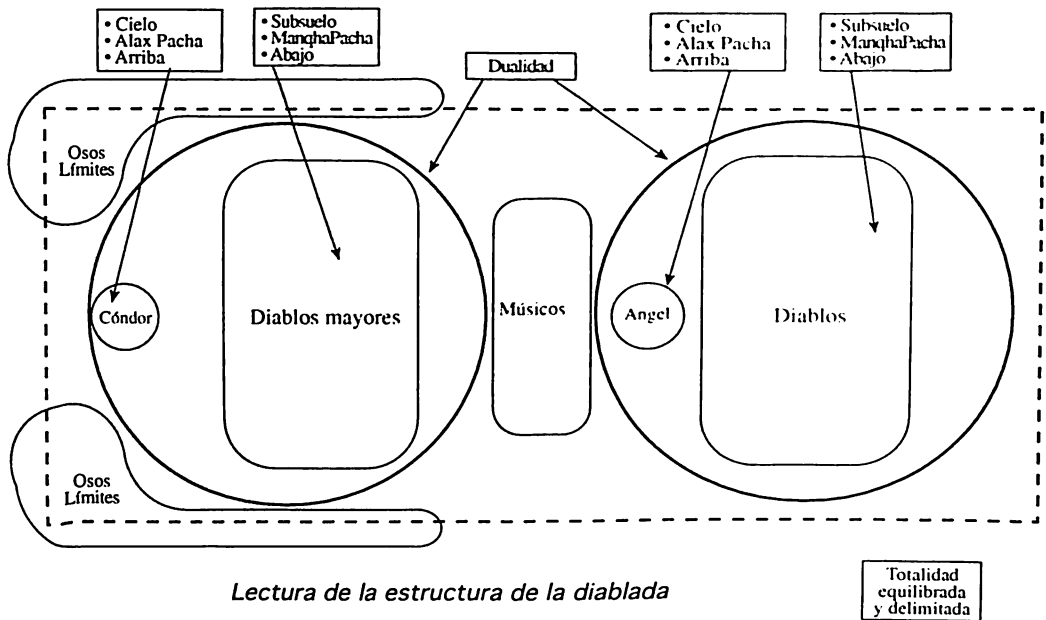
En este primer bloque también se encuentra la expresión dual: el día, la luz, el cielo o alax pacha, (representado por el Cóndor), que van junto a la noche, la oscuridad, el subsuelo, estos representados por los "waris mayores".

EL segundo bloque se ubica detrás de la banda de músicos y es el más numeroso de todo el conjunto. Está formado por el Arcángel Miguel y el subsuelo o manqha pacha, la oscuridad, mediante los waris.

Para completar el sistema falta un elemento aparentemente sin importancia, pero que en realidad es vital para la existencia de la totalidad porque es el que define los límites una vez que el Mallku ha mostrado el camino a seguir. Son los osos y en algunos casos los titis o pumas (felinos). Estos personajes se desplazan por el lugar de transición, entre el espacio sagrado de la danza y el espacio profano del que "mira" y al mismo tiempo va "ligando" al que "mira" con el que danza.



Esquema de la diableda



CONCLUSIONES

Se quiere subrayar que es de vital importancia generar en los centros urbanos el **reconocimiento del legado aymara** que sirve para que la población de los mismos se reafirme como habitante de este espacio y se “identifique” con éste, a partir de la diversidad de manifestaciones culturales que confluyen en las ciudades. Para ello puntualizamos lo siguiente.

- Se puede afirmar que los diablos que salen a bailar en el carnaval de Oruro son personificaciones del dios wari, que al mismo tiempo representa a los habitantes del Puruma. En ningún momento es la personificación del dios del mal, traído por la concepción católica. La diablada también, en todo el conjunto y en sus partes, expresa la concepción de la unidad dual, característica de la cosmovisión aymara.
- Existe una relación fundamental, que hace que la diablada exprese a partir de ésta, su connotación aymara ritual. Es la relación con el Tinku. Esta permite afirmar que la diablada es una variación más del Tinku que se expresa de diferentes formas según las regiones.
- Con referencia al aspecto mítico del tema, se afirma que la versión de las wak'as en pos de “rescatar” a la “gran wak'a” “prisionera” es más coherente

que hablar de plagas que quieren destruir la ciudad porque las mismas reciben el culto de la gran mayoría de la población urbana hasta nuestros días.

- Cada uno de los personajes tiene una connotación. Esta permite ver cómo la diablada muestra las diversas categorías del pensamiento aymara como ser: la concepción de los tres pacha y la concepción de la totalidad del universo andino expresada en la "colectividad natural", además de la unidad dual, ya mencionada. Pero cuando se habla de personajes dentro del sistema de danzantes, se tiene una otra lectura que manifiesta los mismos elementos o categorías que están expresados en la forma en la que se estructuran, para un determinado tipo de movimiento o "presentación".
- En síntesis se puede decir que la supuesta lucha entre el bien y el mal que el colonizador ha querido sugerir como triunfo del dios católico sobre los dioses andinos que sintetizaría la danza de la diablada, no es sino la síntesis de la dualidad, expresada ésta en la percepción del espacio por el aymara y cuya conciliación se logra mediante el Tinku, presente siempre en al cultura andina.

BIBLIOGRAFIA

- ALBO, Javier,
Manuel M. MARZAL y
Bartomeu MELIA.
1992 Rostros Indios de Dios. La Paz: HISBOL.
- ARANCIBIA, Freddy
1993 El norte Potosí y el Norte Chileno. Historia de la diablada. Uncía Museo "Norte Potosí".
- ARNOLD, Denise y.,
Juan de Dios YAPITA y
Domingo A. JIMENEZ.
1992 Hacia un Orden Andino de las Cosas. La Paz: HISBOL -ILCA.
- BELTRAN, B. Augusto
1962 Proceso ideológico e historia del Carnaval de Oruro, Oruro: Comité Departamental de Folklore.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y
Olivia HARRIS, Tristan PLATT y
Verónica CERECEDA
1987 Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. La Paz. HISBOL.
- ELIADE, Mircea
1983 Lo Sagrado y lo Profano, Madrid. Guadarrama.
- FORTUN, Julia Elena
1961 La danza de los Diablos. La Paz. Ministerio de Educación y Bellas Artes. Oficialía Mayor de Cultura Nacional.

- GRILLO, Eduardo
1991 La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna. En: CULTURA ANDINA AGROCENTRICA PP. 11-47, LIMA: PRATEC.
- KUSCH, Rodolfo.
1986 América Profunda. Buenos Aires. BONUM.
- MARTINEZ, Gabriel
1989 Espacio y pensamiento. I. Andes meridionales. La Paz: HISBOL.
- MEDINA, JAVIER
1989 Espacio y Pensamiento.
- MIRANDA LUIZAGA, Jorge
1991 La Puerta del Sol. Cosmología y Simbolismo Andino. La Paz: "GARZA AZUL"
- RIVERA, Silvia
1993 La Raíz: Colonizadores y Colonizados. En: VIOLENCIAS ENCUBIERTAS EN BOLIVIA, pp. 25-139, La Paz: CIPCA-ARUWIYIRI.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1983 Estructuras Andinas del Poder Lima:IEP
- VERAU, Carlos Manuel
1985 La Celebración del Qoyllur Rit'i en los Andes Peruanos. En: GEOMUNDO, pp. 517-523. Santiago: EDITORIAL ANDINA.
- YAMPARA, Simón
1992 "Economía Comunitaria Aymara. En: Hans Van Den Berg y Norbert Schiffers (comp.) LA COSMOVISION AYMARA, pp. 143-186. La Paz ISBOL - UCB.
- ZACONETA, JOSE VICTOR
1925 Odas y Poemas, Oruro: 259 p.

NOTAS:

- 1 "...modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado - pero sin superarlo ni modificarlo completamente- los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno..." (Rivera 1993: pag. 30).
- 2 Este trabajo no abordará este problema pero su autor no se desliga del compromiso de plantearlo en otra oportunidad.
- 3 GRILLO, EDUARDO. La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna. En: CULTURA ANDINA AGROCENTRICA, pp. 11-47, Lima: PRATEC, 1991.
KUSCH, RODOLFO, América Profunda, BONUM, Buenos Aires, 1986.
ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, MARIA. Estructuras Andinas del Poder, IEP, Lima, 1983

FUTURO SIN PUEBLOS

Amable Valle

El título de la presente exposición se inspira en una exposición anterior que dimos en la Reunión Anual de 1991 con el título de **Pueblos sin Futuro** y debe fundamentarse en una definición etnológica de lo que debe entenderse por esta palabra: pueblo.

Nuestro concepto de "pueblo" implica una cultura auténtica vivida. Alguien puede entonces integrarse a un "pueblo" viviendo esa cultura dentro del entorno mismo donde se desenvuelve dicho "pueblo" siendo aceptado como miembro por alguna comunidad de aquel "pueblo". También puede suceder el caso contrario de que algún miembro o varios se "divorcian del pueblo" viviendo una cultura ajena al patrimonio del "pueblo" y más particularmente viviendo el sistema de vida que llamamos civilizado, fundamentado en costumbres urbanas del mundo civilizado o de un país civilizado.

Hoy en día conocemos comunidades enteras que se han divorciado de su cultura y por tanto de su "pueblo" originario por el hecho de estar viviendo según la forma civilizada. Pero la realidad es de aquellos miembros que ya no viven la cultura originaria o que se han aculturizado dentro del sistema civilizado; ya no son del "pueblo" sino que adoptaron la civilización y se han "divorciado" de su "pueblo". Al respecto estamos mayormente confundidos nosotros, pertenecientes a la civilización, a quienes nos gusta la idea de que la civilización es una amalgamación de muchos pueblos. Pero consideraremos más acertada la tesis antropológica de que "La Civilización es un Cementerio de Civilizaciones" originarias o sea de culturas o "pueblos".

Para asentar aún más nuestra exposición sobre el futuro de muchos "pueblos" originarios que viven aún su cultura originaria dentro del entorno originario u originario-selvático, debemos considerar más de cerca la civilización o el concepto de cultura dentro de la misma. La palabra cultura que se usa en etnología y en antropología para indicar la totalidad de algún sistema de vida originaria englobando religión, medicina, chamanismo, educación, sistemas de vivienda y de vestimenta,

como también las formas de alimentación y de comunicación, tiene dentro del contexto civilizado una significación totalmente distinta e incompatible con el sentido etnológico de la misma palabra.

Es por ello que la expresión "encuentro de culturas" que ha sido muy difundida últimamente, en especial desde España, con respecto a las celebraciones de los quinientos años de colonización en América (Amerikua o Abbiyala) es una tergiversación y una burla del sentido antropológico de la palabra "cultura" y un engaño más de esa civilización que muchos consideramos como Europa. Sin embargo no debemos olvidar que todas las "culturas" europeas originarias han sido prostituidas, en especial durante la conquista por medio de los romanos, por esa misma civilización que, en aquel entonces estaba representada por el imperio romano. Pero no entraremos en este debate "europeo" con Reinaga y compañía.

El punto esencial aquí es de que en la civilización no hay cultura alguna desde el punto de vista antropológico o etnológico. Que les guste o no esta aseveración a ciertas personas civilizadas, no tiene mucha importancia puesto que lo esencial aquí es una dicotomía fundamental acerca del concepto cultura y no nos interesa debatir acerca de una supuesta cultura civilizada. Para nosotros nos da igual que los miembros de la civilización tengan o no la ilusión de ser cultos por el hecho de haber gastado muchos años en un sistema de educación enlatada.

Lamentamos esta digresión aparente sobre la civilización pero lo hemos considerado necesario para ubicarnos nosotros, quienes hemos sufrido y seguimos sufriendo el sistema de vida civilizada en cuanto a la gran problemática de enfrentamiento y que los pueblos actuales selváticos bolivianos, brasileños y otros están sufriendo ahora. Muchas empresas civilizadas han invadido los bosques y territorios en busca de tesoros, mineros y otros que pueden ser transformados en cuentas bancarias tal cual se ha profetizado en Grecia mediante el mito del rey Midas.

Tomamos una situación boliviana específica, la invasión de los bosques por madereros financiados desde USA, Japón y Europa para ejemplificar esa problemática de enfrentamiento: civilización todopoderosa contra los "pueblos" originarios que siempre han vivido simbióticamente con la Naturaleza o sea con los demás seres vivos.

No existe la menor duda de que los bosques que han sido el contexto de las "culturas" originarias bolivianas están actualmente en un proceso acelerado de destrucción mediante la comunidad maderera y para las comunidades de "colonizadores" que se han afiliado también para el gran negocio de las maderas ha sido la razón principal de la gran marcha de los "pueblos" desde el trópico hasta La Paz.

Desde aquel entonces se están multiplicando el número de aserraderos que van serruchando los bosques como los territorios y también el número de cooperativas de motosierras, en los colonizadores y en comunidades originarias, para terminar con los bosques bolivianos en un plazo tan corto como sea posible.

No hace mucho se reunieron 700 motosierristas en San Borja para asegurar su "derecho" de acabar con toda la madera fina que se pueda alcanzar.

En síntesis debemos ver la triste realidad de que pronto se acabarán los bosques y de que los territorios de los pueblos originarios quedaran arruinados. A raíz de tal acontecimiento los "pueblos" quedarán "civilizados" y desprovistos de sus entornos tradicionales. Para no salirnos demasiado del tema nuestro, no haremos un análisis de la diabólica miseria que sufrirán los pueblos como consecuencia del proceso civilizador y destructor (tanto de las culturas como de la naturaleza).

El resultado final será de que las culturas originarias quedarán serruchadas igual como los bosques a la misma vez que los "pueblos" quedarán civilizados o anulados. Es así que debemos contemplar un futuro sin "pueblo" cuando todos los seres humanos estaremos civilizados, viviendo todos una gran miseria por la destrucción extensiva de la naturaleza. Al mismo tiempo este proceso habrá puesto fin a un número incontable de especies vivientes.

Desde todas las consideraciones que podemos y podríamos hacer acerca del asalto contra los bosques y la naturaleza biológica por la civilización, una pregunta de supervivencia se levanta:

Podremos frenar este proceso destructor a tiempo para evitar el fin de todos los "pueblos", de un gran porcentaje de las especies bióticas y tal vez de la humanidad misma? Pensamos que no debemos observar con indiferencia semejante proceso apocalíptico.

LOS AYLLUS DE CALCHA. PERSISTENCIA Y RENOVACION

Elizabeth Giesel

Es muy poco conocido que en algunos valles andinos al sur de Potosí existe y sigue vigente la ancestral forma de organización sociopolítica de los ayllus. A Calcha se la conoce por su maíz y su fruta, y algunos interesados en tejidos admiran sus finos ponchos multicolores, pero casi nadie sabe que la expresión calcheña para "nombrar kuraka" es "echarle el poncho a uno"; ni siquiera que persisten kurakas y ayllus en este territorio.⁽¹⁾

Calcha es un grupo étnico, quechua hablante, que habita el territorio de sus 8 ayllus antiguos, actualmente dividido en los 3 cantones Calcha, Yawisla y Ara en la provincia Nor Chichas, del Departamento de Potosí.

Aunque comparte muchos rasgos culturales con otros habitantes quechuas del área rural surandino, es un grupo étnico único y diferente: con su organización política-territorial de sus ayllus, su calendario agrícola y festivo, sus normas y roles de convivencia familiar y social, sus propias formas de ayuda mutua, su visión religiosa y sus expresiones culturales en sus rituales, en su música y en sus tejidos.

En los últimos decenios los calcheños viven cambios fuertes en todos los aspectos de su vida. En este documento queremos describir la situación pasada y actual, los cambios del sistema de los ayllus y de las funciones de sus autoridades, a partir de los años 50. Tomamos esa fecha como referencia porque la Revolución Nacional de ese entonces desencadenó transformaciones sociales, políticas y económicas a nivel nacional que repercuten en los ayllus calcheños introduciendo y posibilitando tanto procesos de erosión como de liberación, es decir de una redefinición que sigue hasta hoy día.

HISTORIA DE CALCHA

Los cambios en los últimos cuatro decenios aún tienen raíces históricas más profundas. Es poco lo que sabemos sobre la historia de Calcha. Pero ese poco nos muestra ya el aspecto territorial de los ayllus y la posición ambigua de sus autori-

dades, tanto como defensores de sus ayllus como también como transmisores de los intereses del Estado y de las capas sociales dominantes.

Los calcheños, al momento de la llegada de los españoles, formaron parte de la nación de los chichas, los que fueron enviados por los inkas como mitmajkuna a las guarniciones fronterizas inkaicas contra los chiriguanos y que también “comerciaron mucho con los selvícolas chiriguanaes” (Espinoza Soriano, 1969: 122).

Lo interesante de esa última información es que la actividad comercial, sobre todo el comercio del ají, con lugares del territorio chiriguano, era para los calcheños, hasta hace 20 o 30 años, una actividad importante en su economía, y hasta hoy siguen sus viajes comerciales al piedemonte andino al este del río Pilcomayo, aunque ya en menor escala².

En los primeros años de la conquista española, Calcha perteneció a la encomienda de Hernando Pizarro, hermano de Francisco Pizarro, y después, por disposición del Virrey Toledo, pasó al Patrimonio Real del Rey de España.

En la Visita General de 1573 del Virrey Toledo, en el “repartimiento de los indios Chichas”, se contó “833 indios tributarios de edad de dieciocho años hasta cincuenta años los quinientos veinte de la parcialidad que llaman Calcha y los demás de Talina” (en total –incluidos viejos e impedidos, jóvenes y mujeres– eran 3168 personas chichas). Los de “la parcialidad Calcha” tenían que pagar una tasa de 6 pesos cada tributario y los de “la parcialidad de Talina” 4 pesos cada tributario. Dos caciques de Calcha y dos de Talina eran excluidos del pago de la tasa eran; más bien recibían, del pago de la tasa, 150 pesos (Tasa de la Visita General ..., 1975: 27s).

El Virrey Toledo disponía además que los chichas, y entre ellos los de Talina, tendrían que enviar 20 mitayos anualmente a las minas de Potosí. Los de la parcialidad de Calcha no figuran en las listas de Toledo (Sanchez Albornoz, 1983: 48; Saignes, 1984: 61s.). Tal vez así se explica que su tasa en plata fuera más alta que la de los tributarios de Talina. Parece que en el año 1617 Calcha todavía no mandó mitayos a Potosí (según una lista publicada por Saignes 1984: 61s.).

Pero algún tiempo después son incluidos también en las obligaciones de la mita, siendo sus caciques –como en todas las provincias del Alto Perú– responsables de mandar mitayos de sus ayllus o pagar los ‘rezagos de mita’, que era una suma de plata por cada mitayo que ellos no lograron llevar a Potosí o que se ausentaba de allá. Tenemos conocimiento de eso por un documento publicado por S. Zavala (1979, t. 2, 145s.). En este documento de 1665 el Pro-tector General de Indios de La Plata “por la defensa de Domingo Yelma, Cacique principal y gobernador del pueblo de Calcha” denuncia que, para cobrar los rezagos de mita, el corregidor de Potosí envió jueces a Calcha que llevaron a la india gobernadora del pueblo, esposa

del Domingo Yelma, y a sus hijas a Potosí encarcelándoles allí, y que chicotearon al kuraka Juan Moro y otros indios en Calcha.

En 1692, cuando se reorganizaron las obligaciones de la mita, Calcha figuró en las listas (junto a Talina y Cotagaita como "Provincia Chichas y Tarija") y se estableció que de los 423 tributarios de Calcha 39 tenían que servir de mitayos en las minas de Potosí (Sanchez-Albornoz, 1983: 50).

Además de ser responsables de cobrar y entregar la tasa y de cumplir con las obligaciones de la mita, los caciques calcheños del siglo 18 se ven cargados por otra función más que responde a los intereses españoles de explotación: tienen que recibir y pagar por los repartos (los repartos eran mercancías repartidas por corregidores y sus tenientes que los indios estaban obligados a 'comprar').

De un extenso documento de un juicio, en el Archivo Nacional de Bolivia en Sucre (ANB EC 1781.25) sabemos que a comienzos de julio de 1774 se encarcela en Calcha al Cacique Principal del Pueblo de Nuestra Señora de Asunción de Calcha, Justo Pastor Yelma culpándolo de tener deudas a concepto de pago por repartos y de la tasa. El niega eso, más bien declara después que se le quería cobrar sumas exageradas para los repartos.

Vale la pena referir los acontecimientos provocados por el encarcelamiento del cacique, porque revela detalles sobre la posición de las autoridades de los ayllus calcheños en ese entonces. Después de que el Teniente de Corregidor había detenido al cacique Yelma, aparecen el segundo Francisco Chaira, su esposa Ana María Yelma de Chaira y otros indios kurakas y comunes ante el Teniente a suplicar por la libertad de su cacique. La respuesta son golpes y el azotamiento de Ana María Yelma de Chaira, esposa del segundo y hermana del cacique, en la plaza por parte de los soldados del Teniente.

Los indios avisan eso en sus comunidades, y poco después se reúnen desde allí aproximadamente 100 indios en el pueblo de Calcha, rompen la puerta de la cárcel y liberan a su cacique. Según el testimonio de un cierto Narciso Basualdo "le quitaron los grillos a Yelma y lo sacaron, y llevaron a la plaza, y habiendo encontrado en ella a Cayguara (que en aquel entonces estaba de Gobernador Interino) le quitó dicho Yelma el bastón, y con el le dió gentiles palos y luego hizo cercar el Rollo, y expresando y dando gritos de que el solo era el superior en aquel lugar y que a el solo le deban obedecer y no al Corregidor, Teniente, ni otro alguno" (ANB EC 1781.25, folio 85).

Otros testigos españoles, mestizos y el Cura de Calcha, Gregorio Merlos, dan testimonio de que los indios también entraron a la iglesia y apagaron la luz del Santísimo Sacramento; y que apedrearón al Cura y amenazaron con quemar la casa a la cual el Cura y el Teniente habían huído.

El cacique Yelma y los demás indios niegan esa versión del levantamiento. Casi 2 años después de los sucesos van 60 indios de la comunidad de Yelma a Sucre para dar testimonio que las inculpaciones de Basualdo serían mentiras causadas “mediante el odio que profesa a los Indios, como Mestizo que es” (folio 106). Según los testimonios de ellos, de Yelma, Chaira y otras autoridades indígenas, después de haber liberado de la cárcel a su cacique, los indios se retiraron pacíficamente.

Ya no podemos reconstruir cual versión de los acontecimientos es más verídica, pero vemos con claridad en el documento los conflictos que hacen estallar las tensiones: un cura abusivo y cruel, que explota a los indios cobrando sumas exageradas por sus servicios y que anda robando en las estancias, además “amigo íntimo” del Teniente; el conflicto étnico-social general, respaldado por los funcionarios estatales, entre vecinos españoles y mestizos del pueblo, por un lado, y los indios, por otro; el conflicto por haber nombrado Gobernador a Agustín Cayguara, título que según el cacique Yelma le correspondería a él.

En el juicio, después del levantamiento, se describe a Cayguara como “indio principal, y bastante ladino y inteligente en la lengua Castellana respecto a saber leer y escribir”, además es primo hermano de segundo grado del cacique Yelma. Parece que sus lazos con los mestizos y españoles son más estrechos que de los otros indios, pero dando testimonio muestra todavía alguna lealtad hacia la versión indígena de los sucesos. Cuando después se nombra al mestizo Basualdo Gobernador de Calcha (mientras que Yelma está en Sucre en la prisión), los indios de Calcha protestan empleando la medida de dejar de pagar la tasa.

En documentos de 1646 y de 1665 (Testimonio ... 1962) se menciona a indios como Gobernadores de Calcha, y Yelma también durante todo el proceso insiste en seguir siendo Gobernador. Parece que el conflicto tiene el fondo de que los vecinos españoles y mestizos del pueblo de Calcha quieren consolidar su poder quitando funciones a los indios.

El documento nos deja entender también que la explotación de los indios calcheños había alcanzado un grado que sentían como insostenible. Yelma y los “curacas cobradores” indican que por eso muchos indios calcheños habían dejado sus lugares y eran prófugos (siendo ellos tributarios, para los cobradores y el Cacique era cada vez más difícil cumplir con las obligaciones de la tasa).

Después de la liberación del cacique Yelma de la cárcel, el Teniente y el Cura acompañados por soldados persiguen a los indios a la estancia de Calvi. Allí roban todas las pertenencias movibles del cacique y de su segunda. No encontrando a estas autoridades, llevan a Ana María Yelma de Chaira, arrastrándola amarrada a la cola de una mula, al pueblo de Calcha. La acusan ser instigadora del motín, hacen instalar la horca en la plaza y allí “en nombre de la justicia” y ni teniendo compasión con su embarazo la asesinan ahorcándola.

Algunas semanas después, en las vísperas de la fiesta de la patrona de Calcha, otra vez se amotinan los indios presentes para la fiesta en el pueblo de Calcha. Llevan la horca de la plaza al río y la botan allí, amenazando a los funcionarios españoles.

Después el cacique Yelma fue encarcelado en Sucre. El juicio contra él, su segunda y un segunda pasado sigue hasta el 11 de julio de 1781. En el fallo se lo considera culpable del levantamiento. Sólo por las circunstancias de la sublevación general en el país (liderizado por Tupaj Katari), para no crear más problemas, se lo castiga con sólo 4 años de cárcel, que ya había cumplido en Sucre durante el juicio.

Lo que queda muy claro de los documentos es que el cacique Yelma y su segunda tenían el pleno respaldo de los indios de su comunidad. Pero lo que no entendemos bien es: cual era "su" comunidad?. Eran todos los ayllus? O, tomando como referencia la división actual en dos parcialidades, eran solamente de la parcialidad de arriba (Calvi, donde el Cacique tenía casa, sería wichay=arriba)?. No lo sabemos con claridad, pero según el título "Cacique Principal" y según los apellidos de los que iban a Sucre a defenderle, nos parece que Yelma era Cacique de todos los ayllus. Pero porqué ni una vez aparece otro cacique (que sería de uray=abajo), ni otro segunda? Suplican por su cacique diez curacas cobradores y tres alcaldes. Cómo habrá sido el sistema de los ayllus calcheños en ese entonces?

Lo poco que sabemos nos insinúa que debe haber existido un sistema dual también en esos años. Ya el Virrey Toledo había eximido a dos caciques calcheños del pago del tributo (Tasa de la Visita ... 1975: 27s.). En la "Visita de Medida, Venta y Composición de Tierras" en Calcha en el año 1646 se presentan dos caciques del pueblo de Calcha ante el Visitador con el título original sobre sus tierras que les dejó Toledo, en representación cada uno "de mis parcialidades" (Testimonio ... 1962: 7). En los documentos sobre la resistencia de los calcheños a las revisitas de fines del siglo pasado y a comienzos de este siglo, y en el juicio de deslinde voluntario contra las haciendas intrusas a territorio calcheño, en el mismo tiempo, también aparecen dos caciques (Testimonio ... 1962).

Medlin menciona una "Lista de Yndios Ausentes" del año 1669 en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires, en que se enumera 8 ayllus calcheños; y los padrones de taseros desde comienzos del siglo pasado incluyen los mismos 8 ayllus que existen hoy día (Medlin, 1983: 20).

Velar la integridad del territorio de sus ayllus ha sido siempre una de las funciones más importantes de las autoridades calcheñas. En un "juicio entre Barbara de Arana y los caciques principales de Calcha sobre despojo de tierras" (ANB EC 1612.2) ya en los primeros años del siglo XVII, denuncian que se les quitaron tierras. En 1591 un testigo declara que "las tierras llamadas de Tocla ... y todo el dicho valle de Tocla son de los indios de Calcha", que en parte las "arrendaron a algunas personas y le pagaron el arrendamiento de ellas con que pagaban sus tasas". El Cacique Gonzalo Porco dice "acerca de las tierras de Tocla que me pertenecen a mi y a mis

indios del ayllu Pecacsis" (ibid). Lo interesante de este caso es que esas tierras se encuentran aproximadamente 50 km. al suroeste del territorio del ayllu Pecajsi actual y 25 km. al sur del territorio calcheño actual. Aún tomando en cuenta el título de tierras otorgado por el Virrey Toledo en 1571, esas tierras no están incluidas dentro de sus linderos.

La preocupación por asegurar y defender el territorio de sus ayllus continua para las autoridades durante la colonia (documentos de 1646, 1666, en: Testimonio ... 1962, 7ss) y sobre todo en la República, cuando resisten con éxito a las revisitas que tenían el fin de individualizar y mercantilizar la tierra, y cuando defienden a su territorio contra las haciendas colindantes (Testimonio ... 1962). Hasta hoy día la historia oral de Calcha recuerda y admira la valentía de sus caciques de los últimos 100 años en la defensa de la tierra (ver Frías, 1994).

LOS AYLLUS CALCHEÑOS HACE 40 AÑOS

Hasta la cantonalización del ayllu Ara a comienzos de los años 60 y la siguiente cantonalización de los ayllus Mijmiri, Pichuli (o Surmajchi), y de una parte del ayllu Chontola en el Cantón Yawisla, los ocho ayllus calcheños tenían su centro ceremonial y administrativo en el Pueblo de Calcha y formaban un solo sistema con sus jerarquías y su distribución de tareas entre sí. Los ocho ayllus eran divididos en 2 parcialidades, wichay (arriba) y uray (abajo), cada parcialidad con 4 ayllus. Cada parcialidad tenía como máximas autoridades un cacique, a su lado un segunda y un alcalde mayor. Cada ayllu tenía como "cabeza" un kuraka.

	wichay cacique			
wichay	wichay segunda			
	wichay alcalde mayor			
	kuraka	kuraka	kuraka	kuraka
ayllus:	CHALAVI	MIJMIRI	CHONTOLA	PICHULI
	uray cacique			
uray	uray segunda			
	uray alcalde mayor			
	kuraka	kuraka	kuraka	kuraka
ayllus:	PASLA	ARA	CHURUMATA	PECAJSI

Los calcheños llamaron y llaman a sus parcialidades simplemente wichay y uray, o wichay ayllus y uray ayllus, o a veces Chalavi y Pasla, porque estos dos ayllus son los mayores de jerarquía dentro de sus parcialidades y así a veces se usa esos nombres como sinónimos para designar a sus parcialidades enteras. Para hablar del conjunto de los ocho ayllus nunca dicen ayllu, sino simplemente "nosotros" o "Calcha". El uso de la palabra ayllu se refiere estrictamente a un territorio con su grupo de personas que poseen tierra dentro de sus límites y que tienen como "cabeza" al kuraka³.

El cargo del kuraka duraba un año. Dos kurakas de cada parcialidad cambiaban el 29

de junio en la fiesta de San Pedro y dos cambiaban el 7 de enero, en la fiesta de Reyes.

La estructura formal dual de los 8 ayllus se reflejó en las fiestas y sus elaborados detalles rituales. Así por ejemplo, en la construcción del altar de los ayllus: este altar se construyó en 6 fiestas: Mamanchij (Fiesta de la Patrona de Calcha, Nuestra Señora de la Asunción, 15 de agosto), Exaltación de la Cruz (14 de septiembre), Sta. Barbara (4 de diciembre), Sta. Vela Cruz (3 de mayo), Corpus (fecha variable, en mayo o junio), y San Pedro (28 y 29 de junio).

En cada ayllu había un 'mojonero', en cuya posesión estaba la 'mojon jallp'a' (mojon tierra) que era eximida de todas las obligaciones de tasa y servicios. La única obligación del mojonero era obsequiar al kuraka de su ayllu un timón para atar el altar en las fiestas. Los mojoneros de los ayllus cuyos kurakas entraban a su cargo en Reyes tenían que entregar el timon en la fiesta de Sta. Vela Cruz, y los mojoneros de los ayllus cuyos kurakas entraban a su cargo en San Pedro lo tenían que entregar en la fiesta de Mamanchij⁴.

El altar se ataba en una esquina de la plaza colocando cuatro timones para que formen un rectángulo y empalmándolos con otros palos delgados o cañahuecas en los cuales se colgaban ponchos calcheños simulando paredes, con un lado abierto. Dentro de esa casita se ponía una mesa y encima de ella una cruz. En la procesión de la fiesta por las calles del pueblo se rezaba delante de este altar.

Como son 8 ayllus y 4 timones para colocar en 6 fiestas, se distribuía la tarea de atar el altar de la siguiente manera:

<u>Fiesta</u>	<u>timones colocados por ayllus</u>			
Mamanchij	Mijmiri		Pecajsi	
Exaltación	(wichay)		(uray)	
Sta. Barbara	*	*		
	*	*		
	Chalavi		Pasla	
	(wichay)		(uray)	
Sta. Vela Cruz	Pichuli			Churumata
Corpus	(wichay)			(uray)
San Pedro		*	*	*
		*	*	
	Chontola		Ara	
	(wichay)		(uray)	

Así, las dos parcialidades wichay y uray se complementaban en la construcción del altar; al mismo tiempo, dentro de cada parcialidad la tarea de atar el altar era distribuida equitativamente a dos pares de ayllus⁵. El lado del altar en el que cada

parcialidad tenía que colocar los timones, atar con chumpis (fajas) y adornar con ponchos, correspondía a la dirección geográfica de la ubicación de las dos parcialidades. El lindero entre las dos parcialidades wichay y uray atraviesa el pueblo de Calcha y lo divide en dos partes. Para el lado del altar que daba hacia la parte wichay eran responsables los ayllus y kurakas de wichay, y para el lado que daba hacia uray eran responsables los de uray.

Al mismo tiempo que en los rituales se expresaba la complementariedad y unidad entre los ayllus, también se expresaban las jerarquías. Las vemos, por ejemplo, en la distribución de los asientos de las autoridades en sus reuniones de los domingos y en las challas a las varas (bastones de mando) en Reyes y Pascua. Empezando desde el lado derecho se sentaban el wichay cacique, el uray cacique, el wichay segunda, el uray segunda, el wichay alcalde mayor, el uray alcalde mayor, el kuraka Chalavi, el kuraka Pasla, el kuraka Mijmiri, el kuraka Ara, el kuraka Chontola, el kuraka Churumata y por último el kuraka Pichuli-Surmajchi y el kuraka Pichuli-Pecajsi⁶. El lado derecho hasta hoy día siempre está reservado para los de más jerarquía.

Wichay es de más prestigio que uray, “de más categoría”, como dicen los calcheños. Dicen también que “wichay es mayor y uray es menor” en el sentido de la relación entre personas de diferentes edades.

En la celebración de Reyes y Pascua las autoridades exponían las varas –símbolos de autoridad– en una mesa, en la plaza, cuando y challándolas. El conjunto de las varas de wichay se coloca con las cabezas hacia la derecha y el grupo de las varas de uray con las cabezas hacia la izquierda. En el momento en que se hacía escuchar la misa a las varas en las fiestas, el conjunto de las varas de wichay se coloca al pie del altar de la iglesia al lado derecho y las varas de uray al lado izquierdo.

Los detalles de fiestas como Reyes, Pascua, y San Pedro expresaban, y continúan expresando en la actualidad, durante 2 a 3 días las jerarquías, tanto entre wichay–uray, como entre los ayllus de una misma parcialidad. Se entra a una casa o a la plaza según las jerarquías, se toma la palabra en las reuniones según las jerarquías, etc. Las mama autoridades, esposas de los tata autoridades, siempre, tanto antes como ahora, se sientan según la misma jerarquía que los hombres, y dirigen las invitaciones mutuas y las invitaciones a las autoridades estatales según este orden.

La relación de jerarquía entre wichay y uray encajaba en su relación de separación y oposición. Hasta hoy en día los de una parcialidad no se inmiscuyen en las cuestiones internas de la otra mitad. Las visitas rituales entre las autoridades de los ayllus las hacían y hacen los de wichay entre ellos y los de uray entre ellos. Los de wichay nunca visitan a los de uray o viceversa. También a las visitas rituales a las casas de las autoridades estatales los calcheños llegan en dos bandos: se juntan el cacique, segunda y alcalde mayor de cada parcialidad con sus kurakas y entran, separados de los de la otra mitad, a la visita. Recién dentro se mezclan en el

sentido de tomar asiento e invitar alternadamente una autoridad de wichay con una de uray (según el esquema jerárquico).

La máxima expresión de la oposición entre las dos parcialidades se daba en las peleas rituales entre wichay y uray: en la cuarteada de San Pedro, en la llucheada de Todos Santos y en el morq'o tinku en la fiesta de Espíritu Octava.

En la cuarteada se juntaban los de wichay en un lugar llamado 'janaj kantu', en la parte arriba del pueblo, mientras que los de uray se juntaban en un lugar abajo llamado 'uray kantu'. Se acercaban los dos bandos desde 'janaj kantu' y 'uray kantu' montados en mulas, y donde se encontraban se enfrentaban. Esto podía darse en la plaza y en todo el trecho de la calle entre los dos puntos 'janaj kantu' y 'uray kantu'. También se enfrentaban en una cancha a orillas del río.

Cuando dos hombres se encontraban, uno de wichay y el otro de uray, se agarraban con una mano mediante una manija⁷ y se paraban en posición opuesta. Cambiando bruscamente su posición y estirando de la manija trataban de hacer caer al otro. Cuando en la pelea caían los dos de la mula, seguían cuarteando en el suelo. El que lograba hacer caer a su contrincante seguía cuarteando con otro de la parcialidad opuesta que entraba en lugar del perdedor. Se seguía este esquema hasta que caía el ganador o se retiraba cansado para que entre otro de su misma parcialidad.

Para los presentes generalmente quedaba claro cual de las parcialidades había tenido los hombres más fuertes. Pero en el fondo no tenía mucha importancia cual de las parcialidades había 'ganado', porque todos eran conscientes que la 'victoria' nunca era definitiva: al siguiente año o en tinkus de otras fechas, se podía lograr que se invirtiera esta relación⁸.

La llucheada de Todos Santos se realizaba también en el pueblo de Calcha. Después de haber challado los muertos en el cementerio⁹, la gente bajaba en la noche al pueblo, y los hombres empezaban a lluchar. (Se dice que a veces las mujeres también peleaban tirándose piedras.) Se agarraron dos hombres de parcialidades opuestas con una mano en el hombro y con la otra en el cinturón del contrincante tratando de derribarse. Del mismo modo que en la cuarteada, el ganador seguía llucheando con otros de la parcialidad opuesta hasta que perdía se cansaba. De igual manera, no tenía importancia cual de las parcialidades ganaba.

Los que todavía han presenciado o participado del morq'o tinku de Espíritu Octava (una semana después de Pascua de Pentecostés) cuentan que éste se realizaba en un lugar en la parcialidad uray cerca del pueblo de Calcha. En Espíritu Octava se veneraban las cruces "Tata Espíritu" y la gente venía de todas partes de Calcha con sus cruces al pueblo a la misa. Después iban al lugar del morq'o tinku. Se colocaban las cruces paradas allí, y mientras unos las challaban, otros luchaban. En esta lucha dos hombres de las parcialidades opuestas trataban de golpear uno al

otro con los morq'os, que eran bolas de cuero y alambre con su cuerda trenzada de cintas de cuero¹⁰. Se trataba de golpear las rodillas, piernas y tobillos del contrin-cante. Muchas veces los participantes salían de la lucha sangrando y fuertemente heridos.

Aparte del enfrentamiento entre wichay y uray, también habían luchas entre hombres de una misma parcialidad. Inclusive podían juntarse los de un rancho de wichay con los de ranchos de uray a pelear contra otros ranchos de uray, o al revés. Esas eran peleas entre ranchos pertenecientes a las secciones de las cruces, que co-existían con el otro esquema del morq'o tinku, la pelea ritual entre wichay y uray.

Las secciones de las cruces, es decir, las partes que protegen contra granizadas, heladas y sequías, no coinciden con los límites de los ayllus, así que las luchas en el morq'o tinku se mezclaban, y parece que se juntaban tanto que algunos calcheños cuentan que "se pelearon todos contra todos".

Los calcheños usan la palabra tinku tanto para el encuentro o unión pacíficos entre las personas como para el encuentro amoroso y para la pelea ritual. Yendo a la lluchuada, a la cuarteada, o al morq'o tinku, el calcheño dice: "tinkumusaj"=voy a ir a enfrentarme¹¹.

Cual es el motivo de estos enfrentamientos-encuentros de los tinkus entre wichay y uray? Sabemos que wichay es "de más categoría" que uray. La relación entre wichay y uray es una dualidad entre dos grupos -por su jerarquía- desiguales. Un calcheño expresó que los enfrentamientos de los tinkus servían "para que había respeto, para que los de uray también se hacían respetar", como un freno para que wichay no se pudiera imponer, demostrando su fuerza los de uray.

Los dos grupos jerárquicos desiguales se encuentran y se unen en la batalla ritual, y, mediante la medición de sus fuerzas, se igualan. Así entendemos por qué no se da mucha importancia, ni en la memoria de las personas ni en la elaboración ritual, al hecho de cuál de los dos bandos haya ganado. Realmente ganar o perder una parcialidad en el tinku es pasajero: en el próximo tinku puede invertirse la relación. Entonces, a largo plazo, las dos parcialidades se igualan. Las diferencias de categoría se disuelven; en el tinku los dos bandos son semejantes, la contrariedad antagónica de la jerarquía se disuelve a favor de la simetría de dos equivalencias emparejadas.

La igualación, o superación de la jerarquía, está implícita también en la imagen misma que los calcheños utilizan para explicar la relación entre wichay y uray. Las dos parcialidades son como dos hermanos, wichay el hermano mayor y uray el menor. En primer lugar, eso quiere decir que son de una misma familia, que no están separados totalmente. A la vez todos los calcheños saben como es (o debe ser) la relación entre hermanos mayores y menores: el mayor, al principio, es más fuerte, tiene más experiencia por su mayor edad, merece más respeto, sustituye al

padre como representante familiar cuando éste muere; está por eso en una posición ventajosa. Pero se invierte esa relación en el transcurso del tiempo, en cuanto a la herencia: el menor se queda con sus padres y hereda más, volviéndose su desventaja en ventaja. La relación desigual entre los dos, a largo plazo, entonces se iguala.¹²

La igualación de las dos parcialidades desiguales jerárquicas en los tinkus tenía mucho que ver con la fertilidad. Resalta eso en el morq'ó tinku que se realizaba durante la fiesta a las cruces, las cuales protegen la producción de las chacras.¹³

También los contextos festivos de la llucehada en Todos Santos y de la cuarteada en San Pedro subrayan aspectos de fertilidad y de la continuidad social. La llucehada se realizó al terminar la siembra de maíz, el producto más importante de los calcheños, es decir en un momento en que empieza un nuevo ciclo de crecimiento de los cultivos y en que empiezan las lluvias, posibilitando la fertilidad del suelo. En San Pedro, sólo cuatro días después del solsticio de invierno de San Juan, cambiaron cuatro kurakas dando lugar a la continuidad de sus ayllus, y en los rituales de los alfereces se subrayaron aspectos de fertilidad y reciprocidad en los regalos de wawas de pan.

Justamente en las tres fiestas en que se realizaban los tinkus, sobresale la relación de los vivos con los muertos o antepasados, más que en otras fiestas¹⁴. Todos Santos y San Pedro son días en que los muertos están presentes entre los vivos; en estos días vuelven al mundo de los vivos. Las cruces "Tata Espíritu" también son llamadas "achachi" (abuelo) y conceptualizadas como antepasados remotos, que ayudan y 'trabajan' en favor de los vivos.

Para los calcheños, las dos condiciones del ser, vida y muerte, son complementarias, y la relación con los muertos les da identidad y continuidad a sus agrupaciones sociales (por medio del parentesco).

Como en el equilibrio de las dos parcialidades desiguales en los tinkus se recreaba simbólicamente la unidad del grupo étnico y su continuidad, también en los contextos festivos de los tinkus se subrayaba la unión y continuidad en una oposición: la de vida y muerte, negando la posible ruptura que incluye esa oposición.

LAS AUTORIDADES DE LOS AYLLUS

Los calcheños cuentan que antes las autoridades eran mucho más respetadas que hoy día, especialmente los caciques. Al igual que en la actualidad, el cargo de los kurakas era de un año, mientras que para los caciques no habían normas de duración de su cargo. Tampoco habían fechas fijas para el cambio de los caciques, permaneciendo generalmente varios años en su cargo.

El sistema de los cargos de autoridades era una carrera para asumir responsabilidades cada vez mayores según la capacidad individual. Una persona empezaba de

kuraka normalmente después de haber servido como kamachi o ayudante del kuraka. Si había mostrado dedicación y habilidad, después de algunos años de "descanso" seguía como alcalde mayor (normalmente un año), y otra vez después de un "descanso" desempeñó el cargo de segunda.

Después recién se podía llegar a ser cacique. Se tenía que respetar esa carrera de los cargos que era una especie de capacitación para los que subían cada vez más hasta ser cacique. Ya de kamachi una persona aprendía qué obligaciones seculares y rituales tenía el kuraka, de kuraka uno seguía aprendiendo de desempeñar bien su cargo, siempre con la orientación que le daban "los superiores" (cacique, segunda, alcalde mayor), y el aprendizaje seguía todavía cuando se era alcalde mayor y segunda. Todas las autoridades en cargo consultaban en caso de preguntas, problemas y dudas importantes a las ex-autoridades, sobre todo ex-caciques.

En cada parcialidad, de cuatro personas que desempeñaban el cargo de kuraka ni una al fin llegó a ser cacique: había cuatro kurakas y un cacique, pero este último generalmente permaneció más que un año en el cargo. Entonces había bastante posibilidades de escoger el candidato más capaz. Se escogía al cacique (segunda y alcalde mayor) en consulta de autoridades superiores de los ayllus en cargo, con ex-autoridades. En el nombramiento influían los vecinos mestizos del pueblo que ocupaban las funciones de corregidor, juez, registro, notario, pero no podían sobrepasar totalmente las decisiones de las autoridades de los ayllus.

El cacique nombraba al kuraka (con su segunda y alcalde mayor) después de haber consultado con las ex-autoridades. El kuraka era 'buscado' generalmente de noche: el cacique, segunda y alcalde mayor lo visitaban en su casa tratando de convencerlo de aceptar el cargo de kuraka. Muchas veces los candidatos rechazaban la oferta porque el cargo significaba mucho desgaste de tiempo y bienes materiales. El cacique y sus acompañantes argumentaban entonces que por respeto a la vara y también "por la tierra", tendría que aceptar. Muchas veces volvían una segunda y tercera vez hasta que el candidato y su esposa aceptaran, hasta que por fin, en un acto simbólico, le ataban el poncho.

Los kurakas tenían que disponer de suficientes recursos, sobre todo tierra, para poder cubrir los gastos del cargo. El desempeño del cargo de kuraka "por la tierra" incluye dos aspectos:

- El concepto de que la tierra no es propiedad privada sino parte de un patrimonio de la colectividad. Entonces uno que aprovecha la tierra -y partes más grandes que los otros- tiene que sacrificarse hacia la colectividad, tiene que redistribuir por lo menos una parte de los frutos que le da esa tierra, en los tantos rituales que tienen la función de reafirmar y recrear a la colectividad cada vez que se los realiza. Hasta ahora se dice a veces a uno que no quiere servir de kuraka: "Acaso vas a cosechar gratis?"

- Por otro lado, el kuraka tiene que cumplir en nombre de su ayllu con obligaciones hacia el Estado porque en el concepto calcheño el Estado tiene el derecho de pedir tasa y servicios por la tierra que trabajan los calcheños. Percibían la relación entre ellos el Estado y la tierra de tal manera que el Estado garantizaba a los calcheños que podían usar su territorio “como cosa propia” (así dice en el título otorgado por el Visitador Josep de la Vega Alvarado en el año 1646; Testimonio ... 1962: 7). El Estado entonces también tendría derechos frente a los calcheños por esa tierra.

En todo caso nadie es propietario absoluto de la tierra, y no puede serlo porque a la tierra “hay que respetarla”. Existen derechos y obligaciones frente a la tierra: el Estado tiene la obligación de ceder su uso “al pobre porque también quiere comer”, tiene que garantizar el uso de la tierra a los calcheños por sus derechos ancestrales, teniendo el derecho a la tasa y a servicios. Los calcheños tienen el derecho de usar la tierra, y por eso obligaciones hacia el Estado, e internamente tienen la obligación de usarla (y traspasarla en herencia) según las normas calcheñas¹⁵.

La relación entre calcheños y el Estado “por la tierra” nunca era individual, sino que era de la colectividad con el Estado, mediatizada por las autoridades de los ayllus.

Según testimonios de personas de edad, “la tasa no era mucho, no era sacrificio grande pagarla”. El kuraka con sus kamachis la cobraba dos veces al año, en Navidad y en San Juan, según listas que parecen basarse en los últimos “padrones de contribuyentes” del siglo pasado. Se pagó por ‘tercio’, unidades de superficie de tierra. Los kurakas entregaban la suma cobrada de sus ayllus a su cacique que a su vez entregaba la plata al Tesoro Departamental de Potosí.

El servicio de kamachi (ayudante de los kuraka), igual se tenía que cumplir por “tercio”. El cacique nombraba a los kamachis en el recorrido que hacía de toda su parcialidad (el muyu de Tentación).

En el tiempo de la Guerra del Chaco las obligaciones hacia el Estado incluyeron proporcionar maíz y mulas a las tropas. Los kurakas, a comienzos de la guerra, tenían que recolectar una arropa de maíz “por casa” de su ayllu, y tenían que organizar y cumplir con la exigencia de entregar una o dos mulas por casa (según el número de mulas poseídas por una familia).

Cada domingo todos los kurakas y caciques tenían que reunirse con el corregidor en el pueblo de Calcha. El corregidor ordenaba qué servicios tenían que organizar o cumplir los kurakas y caciques: limpieza y mantenimiento de la plaza, calles y edificios públicos del pueblo; mantenimiento de la carretera Potosí-Tupiza, trabajos en las chacras, la casa de la parroquia y el servicio de postillones. Este último servicio era organizado de tal forma que los ayllus de wichay y de uray tenían que mandar intercaladamente cada semana personas al pueblo, las mismas que llevaban cartas

a Aripalca y a Vitichi (de Aripalca seguían otros postillones a Cotagaita y de Vitichi otros a Potosí).

Estos servicios a funcionarios de Estado e Iglesia se extendieron a una especie de servicio general a todos los vecinos mestizos del pueblo (o por lo menos a los más poderosos de ellos). "Nos obligaban a traerles leña, a traerles carne o gallinas y cabras, a trabajar gratis en sus casas y chacras, en cualquiera cosa nos abusaban."

La relación de subordinación a funcionarios del Estado (los cargos estatales siempre eran ocupados por vecinos mestizos del pueblo) se expresaba en las visitas rituales al corregidor en las fiestas de Reyes y Pascua. Todas las autoridades de los ayllus le regalaban sal y ají, ofrecidos en platos, tamales y pan, y le invitaban chicha¹⁶. Sin embargo, no se simbolizaba simplemente la realidad de una relación de subordinación, sino además el intento de (re)crear una relación de reciprocidad. Entre los calcheños aceptar o recibir un obsequio, una bebida, etc., ofrecidos, significa entablar una relación recíproca, incluye el deber de responder la invitación "con respeto" y según las posibilidades y la posición en la jerarquía social¹⁷.

Después de las visitas al corregidor y otros funcionarios estatales, las autoridades de los ayllus se reunían entre ellas en la plaza y ponían en escena la unidad de su grupo étnico y la reciprocidad entre sus ayllus. Challaban las varas y se invitaban mutuamente, bailaban juntos el tata cacique wichay con la mama cacique uray, y el tata cacique uray con la mama cacique wichay; las otras autoridades bailaban también mezclándose los miembros de ambas parcialidades. En Pascua cada autoridad adornaba los sombreros de todas las otras autoridades (tanto tata como mama autoridades) con flores, y músicos de cada parcialidad exponían canciones burlo-nas a la otra parcialidad y a autoridades estatales.

Pascua marca el fin del tiempo de cuaresma, un lapso de 6 semanas desde el domingo de Tentación (fines de carnaval). En la cuaresma se "rezaba doctrina", para cuya organización eran responsables los caciques y kurakas. En el muyu de Tentación el cacique tenía que nombrar 'maestras' y 'fiscales' en cada lugar, las cuales a su vez tenían que juntar a los niños de sus ranchos y rezar con ellos en los calvarios "la doctrina" (diferentes rezos en quechua). Los kurakas tenían que traer a los niños de los diferentes lugares con sus "maestras" al pueblo de Calcha para que rezen allí, sobre todo en Viernes Santo. Después del rezo de toda la noche de Viernes Santo, en la mañana los kurakas invitaban comida y bebida a las maestras y los niños. También adornaban y participaban en la procesión de Viernes Santo.

Ya la palabra "doctrina" indica que esa costumbre se basaba en los intentos coloniales de cristianizar a los indios. Las autoridades de los ayllus eran utilizadas entonces para tal adoctrinación. Pero a la vez los ayllus reinterpretaban el fin de "rezar doctrina", y la obligación de las autoridades adquiría una funcionalidad interna: se rezaba "para que haya buen producto en las chacras", es decir, para el

bienestar de todos los miembros de los ayllus. En las actividades rituales se expresa otra vez, igual que en Pascua, la ambigüedad de la posición de las autoridades.

Internamente las atribuciones seculares de las autoridades, sobre todo de caciques, segundas y alcalde mayores, actuales y pasados, eran administrar justicia, y velar por las normas atestiguando y afirmando cualquier cuestión de importancia: herencias, acuerdos en cuanto a la distribución de agua de riego¹⁸, marca de animales etc. La administración de justicia se refería a peleas, insultos, problemas familiares, problemas en el uso y traspaso de tierras, daños por animales y robos. Desde la Guerra del Chaco también participaron en los intentos de los calcheños fundar escuelas, primero particulares y después estatales. Y la defensa de la tierra contra hacendados intrusos al territorio de los ayllus era tarea primordial.

Las varas ayudaban en todas las atribuciones seculares y rituales de las autoridades. Las varas (bastones de mando, de madera y plata) jugaron y siguen jugando hasta hoy día un rol muy importante: "con la vara se hace respetar la autoridad". Las varas son llamadas "rey corona", "rey inka" o "rey española". Muchos calcheños piensan que tienen su origen "en el tiempo de los inkas". Otros piensan que "son traídos por los españoles y por los incas", y todos coinciden en que "son de los abuelos". Las varas son poseídas por familias y heredadas del padre al hijo que se queda en la casa. Tienen nombre y apellido como una persona (nombre masculino y apellidos comunes calcheños). Una autoridad que no posee vara, la recibe en préstamo de un pariente por el lapso que dura su cargo, y cuando después la devuelve, queda un chicote de cuero como sustituto en su casa, al cual se sigue haciendo libaciones como a la vara misma.

Para todas sus actividades importantes las autoridades piden la ayuda de su vara, poniéndose de rodillas delante de ella, rezando y quemando incienso, invitándole y derramando delante de ella coca, chicha y trago. También los acompañantes de las autoridades en las fiestas, y sus kamachis, "se entregan a la vara" cuando, rezando y challando.

La vara, según como se la trata, ayuda a la autoridad, a su familia o también castiga, trae mala suerte, hace enfermar y hasta causa la muerte. Eso pasa especialmente si uno la bota de rabia o si uno rechaza terminantemente el nombramiento para un cargo de autoridad. Como en el caso contrario de aceptación del desempeño de un cargo es interpretado como respeto a la vara, este rechazo es interpretado como una negativa a la vara. Esta también castiga si una autoridad se aprovecha de su cargo en favor de su familia, si es parcial, injusto, si no se preocupa por el bien de su ayllu o si falla en regir su comportamiento según las normas calcheñas.

Cuando a uno le toca ser autoridad, la vara le hace soñar. Sueña con soldados o policías. Algunas autoridades cuentan que su sueño tenía aspecto de peligro y amenaza, y otros no lo sentían así. En todo caso el sueño les indica que la vara quiere que acepten el cargo.

Según los calcheños, la vara tiene su poder porque está bendecida en la iglesia. Las autoridades en cargo llevan sus varas en todas las fiestas a la iglesia. También las otras varas de vez en cuando son llevadas a la misa. Una ex-autoridad interpretó el poder de la vara así: "En contacto con nuestro señor debe ser."

La misma ambigüedad que ya hemos visto en las atribuciones y la posición de las autoridades, se presenta nuevamente en las varas que son ajenas, estatales ("de los inkas, de los españoles"), y al mismo tiempo son propias, calcheñas ("de los abuelos") que ayudando y castigando velan las normas calcheñas. No sorprende que la vara sea contradictoria porque la realidad de los calcheños era y es contradictoria: se mantienen como grupo étnico con su territorio, con normas de convivencia, con una visión del mundo propias, y a la vez viven en condiciones impuestas desde afuera de explotación, opresión y alienación. Entre sus autoridades se cristalizaba esa situación: velaban las normas propias, defendían el territorio de sus ayllus, a la vez tenían que cumplir con las exigencias del Estado, de la Iglesia y sus representantes mestizos.

NUEVAS JURISDICCIONES Y MOVIMIENTOS MODERNISTAS A PARTIR DE 1952

Actualmente los ayllus calcheños y sus autoridades siguen en vigencia, pero ya fraccionados en 3 cantones y coexistiendo con nuevas agrupaciones sociopolíticas y sus autoridades correspondientes. Han perdido parte de sus funciones y han sido cuestionados por parte de la población calcheña.

En los procesos que quitaron vigencia a los ayllus, juega un rol primordial el conflicto étnico-social entre los calcheños y la sociedad mestiza-blanca dominante, cuyos representantes a nivel local son los vecinos mestizos del pueblo de Calcha, a veces llamados despectivamente por los calcheños "llajtaqalas". El deseo de liberarse de la explotación y opresión sufridas por ellos llevó a la cantonalización primero del ayllu Ara. Las autoridades de este ayllu, junto con personas con orientaciones modernistas, aprovecharon las nuevas condiciones políticas de la Revolución Nacional para apartarse del cantón Calcha. Se apoyaron en la ayuda de líderes provinciales del MNR para formar su propio cantón y de esa manera desligarse de los 'llajtaqalas' del pueblo de Calcha. La salida de Ara del sistema de los 8 ayllus a comienzos de los años 60 ha sido seguida por la cantonalización de Yawisla a comienzos de la década de los 70; así salieron los ayllus Mijmiri, Pichuli-Surmajchi y una parte del ayllu Chontola.

En el cantón Calcha se quedan 4 ayllus y parte del ayllu Chontola formando un sistema de 5 ayllus: 2 de wichay y 3 de uray. Sólo allí se mantiene la dualidad entre las dos parcialidades. En los nuevos cantones Ara y Yawisla siguen los ayllus y sus autoridades, pero ya no agrupados en un sistema dual.

Como resultado de la quiebra del sistema de los 8 ayllus, el pueblo de Calcha no

solamente pierde su posición como centro administrativo, sino también la de ser centro ceremonial de todos. Sólo los 5 ayllus del Cantón Calcha siguen reconociendo esa función, el resto ya no la reconoce. Poco a poco desaparecen la lluceada y la cuarteada; el morq' o tinku ya no estaba practicado desde algunos años antes. Algunos cuentan que por las heridas graves que había en él, las autoridades departamentales de Potosí lo prohibieron. Otros dicen que el entonces cura de Calcha lo prohibió por ser mucha borrachera y costumbre 'salvaje'; los calcheños habrían dejado el morq' o tinku en su afán por 'civilizarse' .

Paulatinamente la lluceada se fue perdiendo porque todas las comunidades construyeron sus propios cementerios y ya no vinieron al pueblo de Calcha para Todos Santos, donde antes se enterraba a los muertos de los 8 ayllus. Además, empezó la migración temporal masiva, merced a lo cual los jóvenes adquirirían nuevas orientaciones negándose a practicar las costumbres de antes. Lo que ha quedado de la lluceada y de la cuarteada hasta hoy, son vestigios de los tinkus de antes, reducidos a la participación de muy pocos y muy despojados de su sentido antiguo.

En el cantón Calcha, cuyo estado organizativo actual describiremos a continuación, el sistema nuevo de los ayllus y sus autoridades es el siguiente:

	wichay cacique		
wichay	wichay segunda		
	wichay alcalde mayor		
	kuraka	kuraka	
ayllus:	CHALAVI	CHONTOLA	
	uray cacique		
uray	uray segunda		
	uray alcalde mayor		
	kuraka	kuraka	kuraka
ayllus:	PASLA	CHURUMATA	PECAJSI

A la vez que se fraccionó el sistema antiguo de los 8 ayllus, surgieron las comunidades alrededor de las escuelas, como agrupaciones sociopolíticas paralelas a los ayllus.

Ya desde la Guerra del Chaco los calcheños habían empezado a "traer" escuelas a sus ranchos. Algunos ex-combatientes utilizaron sus conocimientos y relaciones personales adquiridos en la guerra para fundar escuelas particulares, a fin de que sus hijos puedan 'defenderse' mejor contra los abusos de los mestizos. Cuando se dió la Revolución del 52, los calcheños con activa participación de las autoridades de los ayllus aprovecharon los cambios históricos para transformar sus escuelas en fiscales. Como resultado de ello proliferaron en todos lugares lo que se conoce hoy como comunidades.

Cada comunidad consiste en varios ranchos, generalmente 3 a 6 ranchos que comparten una escuela. En muchas comunidades hay intentos de urbanización alrededor de la escuela: allí se construyeron postas sanitarias, una cancha de fútbol, a veces un corregimiento auxiliar y una casa para el Club de Madres, a veces hay tiendas, los jóvenes se encuentran allí para practicar deportes y organizar campeonatos.

Aunque en su gran mayoría las comunidades no tienen una estructura bien consolidada, los calcheños las utilizan para responder a los requerimientos de organismos externos, sobre todo del Estado, que en pleno desconocimiento de la organización nativa de ayllus, se dirigen a comunidades para fines administrativos, programas de infraestructura y desarrollo. En algunas comunidades se agrupan ranchos de diferentes ayllus.

El afán de salir de su condición social inferior, de desligarse de los 'llajtaqalas' y mejorar sus condiciones económicas frente al mercado, ha influenciado en el surgimiento –en los años 70– de una corriente de gente calcheña, generalmente joven, innovadora, modernizante y descontenta con las estructuras tradicionales. Este grupo de gente se alió con la Mision Belga y con una ONG nacional para formar la Cooperativa Agroindustrial Calcha, que con sus servicios de transporte, compra-venta, la fábrica de mermeladas, introducción de nuevas tecnologías agrícolas, etc. promovió una participación más ventajosa en el mercado. La afiliación a la cooperativa era voluntaria e individual, y en sus actividades sobrepasaba explícitamente instancias tradicionales comunales, desprestigiándolas.

La misma corriente de jóvenes, a partir de 1977, formaba en el cantón Calcha una subcentral cantonal del sindicalismo campesino independiente, cuyos objetivos eran integrarse al movimiento reivindicativo campesino y romper la prepotencia de los 'llajtaqalas' en el cantón. Se lograron importantes espacios de poder dentro del cantón: por ejemplo, ocupar cargos estatales en el cantón (corregidor, juez de mínima cuantía, registro civil) por calcheños y ya no por los "llajtaqalas". Pero a mediados de los años 80 decayó. La principal causa parece ser que el sindicato no logró su arraigamiento en Calcha porque insistía demasiado en la identidad de clase, prescindiendo de la identidad étnica-cultural calcheña. Desconoció al ayllu como unidad sociopolítica, y tomó más bien a las comunidades formadas alrededor de las escuelas como base de su estructura.

La cooperativa cayó al mismo tiempo que el sindicato, causando decepción, desconfianza e inculpaciones por mal manejo y robos entre los calcheños.

En los años 80 empezó otro movimiento modernizante, "civilizador", desconocedor del ayllu y de otros rasgos culturales calcheños: los evangelistas¹⁹.

El motivo principal por el cual muchos calcheños se convierten al evangelismo es la liberación de la bebida alcohólica que acompaña todos los actos sociales y la dismi-

nución considerable de las actividades festivas-rituales con sus momentos de redistribución de riquezas. Los grupos evangelistas son un escape de las normas calcheñas para los individuos que tienen problemas personales, familiares y de salud por el consumo de alcohol, y para los que quieren invertir en la educación de sus hijos en vez de redistribuir sus recursos en ocasiones rituales. Quieren desligarse de prácticas y creencias que identifican como "no civilizadas", que consideran causa de la discriminación étnica y del "atraso". Sus prácticas y creencias religiosas subrayan el individualismo, la igualdad entre los individuos, en claro contraste con las creencias y rituales tradicionales que subrayan la relación de un ser sobrenatural con un grupo y un complejo juego entre jerarquía y complementariedad.

En todos esos movimientos (cantonalización, escuelas, sindicato-cooperativa y evangelistas) influyen diferentes factores:

- El conflicto étnico-social. Los calcheños buscan redefinir las relaciones con la sociedad dominante y sus instancias estatales, en sentido de igualdad. Para eso quieren conquistar los instrumentos, conocimientos y símbolos de la sociedad dominante que le sirven de medios de discriminación. El reclamo por su dignidad e igualdad se traduce en un afán de "civilizarse".
- La cambiante inserción de los calcheños al mercado como productores, y como vendedores de su mano de obra en la migración laboral²⁰. Hace 20 ó 30 años complementaban los ingresos de su actividad agropecuaria con otros ingresos generados por el comercio de ají que traían en viajes largos de 2 a 3 meses a zonas del pie de monte andino y que vendían y cambiaban en zonas campesinas y mineras del sud de Potosí y en la ciudad de Potosí. Cuando su comercio ya no permitía suficientes ganancias, por la creciente competencia del transporte motorizado y una reorganización del mercado de ají, optaron por intensificar su fruticultura, en búsqueda de ingresos, y migrar temporalmente. Las exigencias de participación en el mercado y su ideología, ambas caracterizadas por el individualismo, penetran también las relaciones sociales y el pensamiento calcheños. Al individualismo del mercado se agrega además la creciente escasez del recurso tierra y la competencia interna por ella.
- Las diferencias y jerarquías, para no decir contradicciones internas, entre viejos y jóvenes; entre los que tienen más y los que tienen menos tierra; entre hombres y mujeres; entre el interés comunal y el interés individual. Las tradicionales normas y prácticas adquieren para muchos aspectos de coerción una vez que hay posibilidades de escape de ellas.

Estos factores y los movimientos innovadores que generaron, transformaron muchas características de los ayllus y de sus autoridades.

RELACIONES CAMBIANTES CON EL ESTADO

En los años 80 los modernistas de los ayllus –cooperativistas, sindicalistas, evangelistas– empezaron a negarse a pagar la tasa (cuyo pago ya desde por lo menos la Reforma Agraria no tenía base legal). Ellos consultaron con el sindicalismo departamental y nacional, y las autoridades de los ayllus consultaron con un abogado. Se decidió no pagar más al Tesoro Departamental, sino entregar directamente a las escuelas de las comunidades (bajo recibo del profesor). Las escuelas son concebidas como “del Estado”, pero tienen también rasgos de pertenencia a “la comunidad”, es decir, que gracias a su trabajo y sus cuotas se construyen y mantienen.

En el año 1987 se dejó de pagar totalmente, con el argumento de que ya se pagaban las cuotas a las escuelas. Esas cuotas son pagadas “por casa” y no solamente por los que tienen hijos en edad escolar. Es decir que todos los que tenían casa y chacras en la comunidad, pagan su cuota (inclusive los que han migrado definitivamente y que han dejado sus casas y chacras a parientes). En cierto modo las cuotas también tenían la característica de ser pagadas “por la tierra”.

Al mismo tiempo que se dejó de pagar la tasa, algunos ayllus junto con sus autoridades trataron de conseguir títulos individuales de las tierras, del Servicio Nacional de Reforma Agraria. Este trámite se paralizó cuando el topógrafo que se traía a Calcha a medir y hacer planes los engañó al entregarles mapas incorrectos y desaparecer con la plata que le pagaron. Por otro lado, muchos miembros de los ayllus desconfiaban de esa individualización, y no indicaron correctamente la ubicación y el tamaño de sus chacras al topógrafo.

Ellos percibieron como más conveniente el modelo antiguo: tener sus chacras individuales dentro de un conjunto de tierra del ayllu, el cual representa y regula las correspondientes relaciones con el Estado. Parece que las opiniones diferentes respecto a la individualización legal total de la tierra dentro de los ayllus resultó en que ya no se siguió este trámite. Pero algunos, individualmente, hacen otros trámites para conseguir títulos del Servicio de Reforma Agraria, y algunos inscriben sus tierras en Derechos Reales.

Ya no hay consenso dentro de los ayllus sobre las relaciones entre tierra, ayllu y Estado. El modelo colectivo está en pugna con el modelo individualista. La inseguridad aumenta con el hecho de que la legislación no reconoce al ayllu de ninguna manera, y con los intentos estatales de cobrar impuestos, y rumores constantes sobre nuevas leyes respecto a la tierra. El tema de la tasa y de las obligaciones hacia el Estado, de la tierra y sus garantías se discute en muchas ocasiones, hasta que a fines de 1993 algunos kurakas cobraron nuevamente la tasa para entregarla a las escuelas, pero ya no se logran decisiones claras porque no se encuentra ya un consenso. Y las decisiones en Calcha tienen que basarse en el consenso; no decide ni el 51% ni la auto-ridad. Más bien se actúa en base al acuerdo entre los miembros del ayllu.

El pago de la tasa antes había sido una forma de asegurar el derecho a la tierra, parte de la función de las autoridades de "defender la tierra". Esa función incluyó también velar los linderos de los ayllus y defender la integridad del territorio contra intrusos, sobre todo las haciendas. Con la Reforma Agraria el peligro de invasiones por haciendas disminuyó considerablemente, y así también esa tarea de los caciques y otras autoridades perdió importancia. Sin embargo la defensa sigue -ya reducida- contra foráneos que talan leña o pastorean en territorio de los ayllus calcheños, contra intentos de captación de agua por no-miembros del ayllu, chaqueo de sembradíos temporales por no-miembros etc.

Este año, después de mucho tiempo, las autoridades hicieron un recorrido detallado de los linderos y un mapa del territorio (Frías 1994).

Las obligaciones de servicio hacia los funcionarios estatales en el pueblo también se redujeron. A comienzos de los años 60 las autoridades ya se negaron a cumplir con el servicio de postillones por los muchos abusos que le acompañaban. Las autoridades y la población de los ayllus se resistieron a los trabajos gratuitos y otras formas de explotación por los mestizos del pueblo apoyándose en las nuevas condiciones políticas y legales.

Cuando en los años 70 los calcheños empiezan a ocupar los cargos estatales en el cantón en vez de los mestizos, las obligaciones se reducen estrictamente a trabajos por el bien comunal: construcción y mantención del hospital, edificio del corregimiento, iglesia, línea telefónica, caminos. También se reduce la obligación de las autoridades y sus kamachis de participar cada domingo en las reuniones con el corregidor en el pueblo. Ahora se realizan esas reuniones sólo dos veces al mes. Allí se comunican asuntos administrativos estatales, y se trata de solucionar asuntos internos: pérdidas de ganado, problemas por insultos, peleas, crímenes, faltas en faenas (trabajos comunales), asuntos de administración del servicio de salud, de escuelas, coordinación de limpieza de caminos, organización de fiestas y ferias etc.

Sin embargo, las relaciones con el corregidor, sea este calcheño o sea mestizo, quedan caracterizadas por la jerarquía tradicional. Se sigue reconociendo el poder superior del Estado, pero siempre que no cometa abusos. Las autoridades dicen: "El corregidor es necesario siempre. El es autoridad superior. El nos tiene que orientar. Sin él las autoridades de los ayllus no podemos hacer nada. El tiene que mandar". (Por supuesto no como dictador, sino dentro del respeto mutuo).

Lo que a primera vista parece ser actitud sumisa y que en muchos casos realmente permite la manipulación por intereses político-partidistas e intereses de dominación, en el fondo más bien tiene características de una estrategia cautelosa, defensora y realista frente al colonialismo interno que subsiste en el país. Las autoridades mantienen los límites entre el Estado y sus ayllus, para permitir mantener la integridad de éstos: es impensable para ellos que, como autoridades de los ayllus,

asumieran el cargo del corregidor. Por ejemplo, como último cargo en la carrera de kuraka, alcalde mayor, segunda y cacique.

Su lealtad es en primer lugar hacia sus ayllus, y en nombre y representación de ellos cumplen con las obligaciones hacia el Estado. Reconocen el poder del Estado como un poder ajeno que hay que respetar para que éste también respete a los ayllus. No quieren conquistar el poder del Estado a nivel local, como quiso el movimiento de jóvenes sindicalistas, sino sólo amansarlo. En este sentido, siguen practicando las visitas rituales al corregidor en Reyes, Pascua, San Pedro para expresarle su respeto; siguen ofreciéndole sus invitaciones para recrear condiciones de reciprocidad entre Estado y ayllu.

Las experiencias históricas como colonizados, vividas durante siglos, se han grabado profundamente en el complejo sistema de los ayllus y sus relaciones con el Estado. No se borran totalmente en pocos años, aunque ya se realizaban y siguen realizándose las redefiniciones.

La relación de las autoridades con el Estado, la ambigüedad de sus lealtades, que subsisten actualmente, causa críticas fuertes de algunos miembros de los ayllus a sus autoridades, sobre todo aquellos miembros que ya no quieren aceptar el marco cultural calcheño. Dicen: "Los kurakas y caciques son manejados por los del pueblo (funcionarios mestizos), les hacen caso a ellos no más. En el pueblo construyen hospital, plaza, corregimiento, les arreglan sus caminos. Acaso los del pueblo vienen a construir algo en nuestras comunidades?".

Un aspecto de la relación ayllu-Estado que erosiona mucho al ayllu y sus autoridades, es la diferencia entre la ley positiva estatal y las leyes internas del ayllu. Si la autoridad de ayllu hace justicia según las normas del ayllu, uno que no quiere aceptar la decisión acude al aparato jurídico estatal a conseguir otro fallo. Así, la ley interna y las autoridades del ayllu pierden vigencia. "Lo que no está hecho en papel y con sello no tiene garantía", dice la gente.

Con la pérdida parcial de legitimidad de las autoridades frente a personas que quieren conquistar espacios de poder e instrumentos de la sociedad dominante y cuyas orientaciones y valores ya no coinciden con los valores tradicionales, se disminuyó la función tradicional de las autoridades de hacer justicia. Esa justicia se basaba en un consenso que ya no existe. Entonces ahora tiene que basarse en las leyes estatales (y sus instrumentos de sanción), tiene que estar escrita y llevar el nuevo símbolo de poder: el sello. El símbolo tradicional y 'no-civilizado', la vara, pierde aceptación. Un hombre explicó: "Nuestras autoridades se hacen respetar con la vara. Es cierto que los funcionarios del pueblo no tienen vara. Pero ellos tienen educación." Es decir, la legitimación de unos se basa en la vara y de otros en el instrumento ideológico de la civilización.

La necesidad de acudir a autoridades con legitimación estatal- "civilizada", enton-

ces, creció, y así, no es casualidad que en los últimos 10 años, a iniciativa de las comunidades, se crearan en la mayoría de ellas nuevas autoridades: los corregidores auxiliares. Tener esas autoridades en las comunidades significa además haber conseguido más autonomía frente a los funcionarios del pueblo. Los corregidores auxiliares solucionan problemas menores, "hacen papeles" sin cobrar mucho, y responden a necesidades múltiples modernas: construcción y mantención de carreteras vecinales, postas sanitarias, escuelas, etc.

Algunas atribuciones, sobre todo la justicia y la mantención de caminos, se sobrepone a las atribuciones tradicionales de las autoridades de ayllus. También en algunos casos las jurisdicciones territoriales se sobrepone. A veces hay conflictos entre corregidor auxiliar y autoridad de ayllu, pero normalmente coexisten sin problemas en un plano de cooperación.

El corregidor auxiliar es elegido en asamblea general de su comunidad. Después recibe su nombramiento por el subprefecto. Así, está legitimado tanto por los calcheños como por el Estado. Una ventaja de su cargo, a los ojos de muchos, es que no conlleva gastos, de manera que hay más posibilidad de elegir a los más capaces sin ver sus riquezas. La creación del cargo de corregidor auxiliar da posibilidades de asumir responsabilidad y de ganar prestigio a personas jóvenes y pobres, que en el sistema tradicional de las jerarquías y diferencias, (viejos y jóvenes; con más tierra y con menos tierra) no las tenían. Además, permite la participación de los evangelistas, porque no exige realizar u organizar rituales tradicionales.

REFORMAS DEL SISTEMA DE AUTORIDADES

Las autoridades de ayllus hasta hace poco eran seleccionadas por los caciques y las ex-autoridades. Este sistema daba poder de decisión a pocos, que tenían que utilizarlo para el bien de todos. Ahora muchos miembros de los ayllus rechazan este modelo. Más bien quieren una democracia "a lo occidental", que permite posibilidades iguales de participación a todos. Ya no quieren aceptar las jerarquías entre viejos-sabios y jóvenes-aprendices.

En el ambiente de dudas a su legitimidad y falta de consenso sobre el tradicional sistema de selección-nombramiento, las autoridades del ayllu Chalavi, en 1980, reaccionaron llamando a asamblea general para elegir a las autoridades. Después el ayllu Chontola también empezó a elegir las autoridades en asamblea, y en la parcialidad uray también se quiere cambiar el esquema tradicional. En 1993 se hizo una primera asamblea en el ayllu Pasla, donde inclusive se eligió a un evangelista argumentando que los evangelistas, igual que otros, tenían el deber de servir a su ayllu. En cuanto a la organización de los rituales tradicionales, se encargaban las ex-autoridades.

A pesar de estos cambios, no se transforma totalmente el sistema de las autoridades de los ayllus, pues se mantienen los principios de hacer carrera desde kuraka a cacique, de servicio-sacrificio y de rotación.

El concepto de que cada uno goza de los beneficios que le facilita su grupo, según sus capacidades y rotativamente, sigue siendo aceptado unánimemente. Está vigente también para el corregidor auxiliar, para los agentes comunales que velan las chacras contra daños por animales, para las juntas de auxilio escolar, y para los yaku alcaldes que velan y organizan los turnos de agua de riego.

Para las autoridades del ayllu, el principio de rotación significa que los kurakas en el transcurso del tiempo tienen que pertenecer rotativamente a los diferentes ranchos de su ayllu. Los alcaldes mayores, segundas y caciques, en el transcurso del tiempo, tienen que ser de los diferentes ayllus de una parcialidad. De esa manera se distribuye el sacrificio tanto del tata y mama autoridad como de los vecinos y parientes del rancho, que los ayudan en sus obligaciones. Tarde o temprano, le toca a cada lugar. Al mismo tiempo, se evita la acumulación de poder en un solo rancho o ayllu, y se logra que en todos los lugares existan ex-autoridades que orientan a su rancho en las normas calcheñas del buen comportamiento, en herencias, y en los rituales.

Otra renovación del sistema de autoridades se dió en el año 1987, justamente el año en que se dejó de recolectar la tasa. Se fijó la duración del cargo de cacique en un año, de Reyes a Reyes, suspendiendo su carácter indefinido. Esa decisión se basó en la pérdida de funciones del cacique y la declinación de su importancia, como también en las nuevas condiciones económicas: la gran mayoría de los hombres migra temporalmente, así que nadie quiere asumir un cargo por un lapso indefinido. Además, el empobrecimiento de la economía calcheña conlleva que cada vez sea más difícil para las autoridades cubrir los gastos de los rituales, aunque para los caciques los gastos no son tantos como para los kurakas.

Hasta mediados de los años 60 todavía existían chacras del ayllu destinados a los caciques. Los kurakas ayudaban a su cacique a trabajarlas y la cosecha se destinaba a él. Suponemos que esas chacras antes eran medios que apoyaban a los caciques en el cumplimiento de las exigencias de la mita, tasa y otras obligaciones con el Estado, así como a cubrir los costos de los juicios contra los hacendados. Con el crecimiento de la importancia de la escuela y la disminución de las obligaciones de las autoridades de los ayllus con el Estado, los terrenos se abandonaron o se pasaron a las escuelas.

La reducción de la duración del cargo de cacique a un año tiene como consecuencia la disminución de las posibilidades de que la persona más capaz y más dedicada ocupe el cargo. Ya la cantonalización de Ara y Yawisla había tenido este mismo efecto: mientras que en el sistema antiguo de los 8 ayllus cada parcialidad escogía a su cacique de las ex-autoridades (kurakas, alcalde mayores, y segundas) de 4 ayllus, después de la cantonalización en el cantón Calcha la parcialidad wichay tenía y tiene que escoger entre las ex-autoridades de solo dos ayllus, y la uray entre las de tres ayllus. Ahora, con la disminución de la duración del cargo, más de

cada dos kurakas en wichay, y de cada 3 en uray, uno necesariamente tiene que llegar a ser cacique.

Entonces, para que ya desde kuraka los "con más cabeza" y no sólo con más tierra ocupen los cargos, se necesitaba otra reforma que actualmente está en curso todavía: la reducción de los gastos de las autoridades, sobre todo de los kurakas.

Los gastos de los kurakas realmente son enormes: once fiestas para las cuales las mamás kurakas tienen que hacer e invitar chicha (San Pedro, Mamanchij, Exaltación, Santa Barbara, Reyes, Carnaval, Tentación, Ramos, Pascua, Sta. Vela Cruz, Corpus). La chicha siempre es acompañada por invitaciones de alcohol, coca y comida. Además, el nuevo kuraka en la "priserencia" recorriendo todo su ayllu con el kuraka saliente, invita coca a todas las casas del ayllu y agasaja a sus vecinos; las autoridades de uray participan en otra fiesta, la de la "Mamita de Chinchola". De todas las fiestas, sólo 5 a 6 son menores, es decir que las invitaciones se limitan a un día y a pocos participantes, mien tras que las otras son fiestas importantes de varios días de duración y con mucha gente que acompaña o visita al kuraka.

La fiesta más costosa es la de Carnaval, que con todos sus actos preparativos y con el domingo y el siguiente muyu de Tentación tarda casi tres semanas. Hace dos años, uno de los kurakas gastó lo siguiente: 75 pesos en plata para los músicos, 5 latas de 16 litros de alcohol (comprado por 175 pesos), 4 libras de coca (20 pesos), confite (10 pesos), 1 chivo (comprado por 40 pesos); aceite, arroz, fideo, azúcar en cantidades menores para sopa y ponche; 3 arrobas de papa, una de haba, 1^{1/2} de trigo, 3 de maíz pelado, 3 de maíz para mote, grasa, cebolla, tomate, ají, condimentos, todo para comida; 2 arrobas de maíz pelado para tamales, 2 arrobas de trigo para pan, 2 arrobas de maíz para tostado; queso, tomate, ají verde para los flauteros; 15 arrobas de maíz para chicha, y -lo cual es el gasto más grande- mató a un buey para carne (valor 1300 a 1600 pesos). Aparte se gasta en pasajes para comprar las mercancías, gastos para la ropa festiva, aspirinas para dolor de cabeza, etc. La suma del maíz gastado (ca. 6 qq) es una tercera parte hasta casi la mitad de lo que cosecha y consume una familia promedio por año.

Aparte de carnaval, el kuraka ofrece fiestas en que invita a todo su rancho: Mamanchij y San Pedro (con chicha en cada una de 6 a 8 @ de maíz). Sólo para Reyes había gastado casi dos latas de alcohol, y para las 5 a 6 fiestas menores gastó en cada fiesta 1 @ de maíz para chicha (más alcohol, coca y comida).

Sólo en las fiestas una pareja kuraka gasta más de lo que produce en un año; aparte, tiene que mantener a su familia y, como todos, invitar a mink'as para hacerse ayudar en el trabajo agrícola.

Para cubrir los gastos y organizar las fiestas, mamá y tata kuraka movilizan todos sus lazos familiares y vecinales para que otras familias les presten productos, sobre todo maíz, vendan o cambien algún chivo, u otras cosas necesarias; y sobre

todo para que les ayuden a preparar la chicha, la comida y para que les acompañen en los rituales. El kuraka mismo o sus hijas e hijos mayores tienen que migrar para ganar plata a fin de cubrir los gastos del cargo; otra estrategia es la de emprender largos viajes de intercambio de productos a las alturas por papa, trigo y cebada, al "valle" (piedemonte andino) por ají que después en Calcha o lugares templados del sur cambian con maíz. Sin embargo, normalmente quedan endeudados por varios años.

La única retribución de tanto sacrificio es el prestigio que pueden ganar y el contento personal de haber cumplido con las normas sociales y el respeto a la vara.

Pero aún teniendo capacidad personal y voluntad de sacrificio, los gastos en la opinión de la gran mayoría de los calcheños y sus autoridades son demasiado grandes: "Antes sí podían gastar, tenían terrenos largos, pero ahora con las divisiones de herencia nos hemos quedado cada uno con chacras pequeñas". "Ahora hay que gastar en la educación de los hijos. Si uno tiene mucha familia, de donde va a tener para tanto gasto. Van a sufrir sus hijos." "Antes ponían a uno autoridad solamente por tener más terreno, pero ahora tenemos que elegir a los que tienen más cabeza, por eso hay que disminuir los gastos".

Las fiestas menores se vuelven cada vez más chicas, los kurakas y caciques que viven lejos del pueblo muchas veces ya no traen chicha a estas fiestas para invitar-se entre ellos y algunas veces, si no viene el cura para la misa, se las deja totalmente. Para algunas fiestas ya no se trae músicos al pueblo, y los kurakas se hacen acompañar con menos gente. En la mayoría de las fiestas mayores ya no participa tanta gente como antes; muchos están en la migración, otros ya no acuden a la fiesta por ser evangelistas, y otros simplemente ya no le dan importancia. Por eso, la duración de varias fiestas disminuye, y las autoridades no se esfuerzan para frenar este proceso.

Se trata de disminuir más aún los gastos porque todos coinciden en que demasiadas parejas rechazan ser autoridad por los gastos "exagerados" que significa; por otro lado, muchos insisten en que la redistribución de bienes materiales siga siendo una de las características de los kurakas. La reciprocidad no estricta, a largo plazo, de varias generaciones, que incluye la redistribución a corto plazo, sigue siendo una de las bases de las relaciones económicas y sociales de los calcheños entre sí; y la redistribución del kuraka es una pieza importante, un ejemplo para su ayllu, en este mosaico de invitaciones y contrainvitaciones de *mink'as*, *ch'allas*, vaca marcas, *señalakis*, coca *jap'ichikus*, *tinkuchikus*, *wasi qatays*, matrimonios, *taripakus*, *mujuchakus*, *tolqas*, visitas de todos a todos en Carnaval y Todos Santos, etc.

El kuraka que no invita abundantemente, es criticado por sus vecinos por su "falta de voluntad"; y entre las autoridades actuales y pasadas existe cierta competencia que se expresa en que uno puede decir del otro: "Pero el no ha cumplido completo, yo sí todo completo he hecho".

Mientras que unos critican que "no ha hecho completo", otros critican los gastos como "en vano, para borrachera no más". Ellos, con una racionalidad económica individualista y de acumulación, queriendo "civilizarse" y generalmente habiéndose convertido en evangelistas, ven a las fiestas como obsoletas y como un obstáculo para "seguir adelante".

Y para los otros, la gran mayoría, ¿qué funciones tienen las fiestas? ¿Porqué insisten en que su kuraka haga las fiestas, con sus rituales y gastos, aunque ya disminuyéndolas?

Para ellos, aparte de ser ocasiones sociales de descanso, divertimento y baile, las fiestas tienen un sentido profundo de reafirmación de las normas y valores básicos de su vida. Ponen en escena la pertenencia a su rancho y su ayllu, la unidad del rancho venciendo las enemistades y problemas de la vida diaria; se reafirma la identidad étnica expresada en la actividad conjunta de los diferentes ayllus y en la ropa y música calcheña; se reafirma la reciprocidad generosa en un sinfín de invitaciones mutuas (p.ej. el kuraka invita a todos y ofrece mucho, y ellos responden invitándole una botella de trago, la que él a su vez hace invitar a todos); se ratifica el complejo sistema de jerarquías, el deber del respeto mutuo, y un modelo de poder y autoridad, que es de servicio y sacrificio hacia su grupo y que solo con la ayuda y el consentimiento de su grupo puede desempeñar su cargo; y se relacionan los individuos y el grupo con poderes sobrenaturales como la vara, los santos, la pachamama.

En una situación en que gran parte de la población migra por meses y años y se acostumbra a otras normas y valores, las fiestas además tienen una función de "resocialización", de proporcionarles a los individuos de nuevo su ubicación en el mundo calcheño.

A MANERA DE CONCLUSION

Hemos visto que los ayllus y sus autoridades son puestos en duda, han perdido funciones y enfrentan redefiniciones. Esos procesos no son uniformes en los diferentes lugares de los ayllus calcheños. En algunos ayllus las autoridades muestran más capacidad tanto de conservar lo esencial de sus funciones como de adaptarse a las condiciones económicas y sociales cambiantes. En otros ayllus el proceso de erosión del ayllu y de sus autoridades ha hecho que actualmente casi ya no se encuentre a nadie que quiera y sea capaz de detenerlo.

Influyen en eso muchos factores, como la posición de jerarquía en el sistema de ayllus, las características especiales del sistema de riego, la importancia de la ganadería y por consiguiente del territorio de pastoreo, el tamaño de los sembradíos y diferentes características de producción, las diferencias en los procesos migratorios. Todas estas son condiciones que varían de un lugar al otro.

Pero aún debilitados ya en gran parte, los ayllus siguen vigentes en su aspecto territorial: sus linderos y normas de uso del vasto territorio no-cultivado siguen siendo las referencias más importantes en casos de conflicto por ojos de agua, pastoreo, talado de arbustos y árboles, aumento de fronteras agrícolas, etc. Las autoridades de los ayllus ganaron nuevamente prestigio y credibilidad con su recorrido completo de los linderos en 1993 (Frías 1994).

Las autoridades siguen desempeñando sus funciones rituales aunque cuestionadas, criticadas, y hasta por algunos ridiculizadas. No sabemos como solucionarán los calcheños el conflicto entre los que siguen creyendo en la necesidad de los rituales y otros que los perciben como "borrachera no más". Lograrán en el transcurso del tiempo un nuevo consenso, o una convivencia de respeto mutuo entre las diferentes visiones? Cual modelo ganará?: el del uray segunda actual quien, aún evangelista, respeta y participa pasivamente en los rituales, o el de un ex-cacique que al volverse evangelista destruyó su vara botándola al río.

Será como en el ayllu Ara, donde en los años 80 se abolieron las autoridades de ayllu, para nombrarlas nuevamente algunos años después "porque necesitamos las autoridades para cualquier problema que hay que solucionar"? Se fraccionarán más los ayllus calcheños con más cantonalizaciones como promueven algunos calcheños, o entrarán a un nuevo acercamiento y coordinación de los 8 ayllus fraccionados ya en 3 cantones, deseo que expresan muchas de sus autoridades? Qué rol jugarán los discursos y hechos políticos a nivel nacional, nuevas leyes acerca del territorio y del reconocimiento legal de las autoridades étnicas?

No sabemos, no podemos adivinar. Lo único que sabemos es que hasta hoy día los ayllus calcheños han mostrado mucha capacidad tanto de adaptación como de defensa contra atropellos, y que en los momentos actuales están en un camino difícil de persistencia y renovación con el peligro de caerse y desaparecer. ¿Cómo seguirán su camino?

BIBLIOGRAFIA

C.I.A.C.

1993

Diagnóstico Demográfico del Cantón Calcha", Potosí (ms).

Espinoza S., Waldemar

1969

El memorial de Charcas (Crónica inédita de 1582). En Cantuta, Revista de la Universidad Nacional de Educación, Cho-sica, Perú.

Frías, Victor Hugo

1994

Ayllu y territorio en el Valle de Calcha. (Artículo en este tomo).

- Giesel, Elisabeth
1991 **Resultados preliminares del estudio antropológico sobre los ayllus y las autoridades tradicionales y las relaciones económicas-sociales en Calcha., Potosí: C.I.A.C. (ms).**
- Harris, Olivia
1975 **Laymis y Machas: Temas Culturales del Norte Potosí. En: Dualismo o Pluralismo Cultural en Bolivia. Trabajos presentados a la mesa redonda sobre expresiones de la cultura boliviana en el lapso 1925-74. Tomo I. La Paz.**
- Medlin, Mary Ann
1983 **Awayqa sumaj Calchapi. Weaving, social organization, and identity in Calcha, Bolivia. Ph. dissertation, University of North Carolina at Chapel Hill, (University Microfilms International, Ann Arbor).**
- Molinié Fioravanti, Antoinette
1988 **Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines. En: Journal de la Société des Américanistes 74.**
- Platt, Tristan
1982 **Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí, Lima: IEP.**
- Platt, Tristan
1987 **Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. En: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, La Paz: Hisbol.**
- Rasnake, Roger
1989 **Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura. La Paz: Hisbol.**
- Rivera C., Silvia
1989 **Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte de Potosí, Bolivia. La Paz: Taller de Historia Oral Andina.**

Saignes, Thierry

1984

Nota sobre la contribución regional a la mita de Potosí a comienzos del siglo 17. En: *Historiografía y Bibliografía Americanistas*. Sevilla, 28.

Sánchez Albornoz, Nicolas

1983

Mita, migraciones y pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo. Alto Peru 1573-1692. En: *Historia Boliviana* 3, 1.

Noble David Cook. ed.

1975

Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo. Lima.

Zavala, Silvio

1979

El servicio personal de los indios en el Perú. Tomo 2: Extractos del siglo XVII, Mexico.

FUENTES PRIMARIAS:

ARCHIVO NACIONAL DE BOLIVIA:

EC 1612.2:

Juicio entre Barbara de Arana y los caciques principales de Calcha, sobre despojo de tierras

EC 1781.25:

Títulos seguidos sobre tumultos que acaheció el pueblo de Calcha de la provincia de Chichas.

NOTAS:

Archivo de Caciques calcheños: Testimonio del juicio ordinario seguido por Luis Tito, Juan Nuñez y otros. Potosí 30 de julio 1962.

1 La descripción se basa en mis investigaciones de campo en el Cantón Calcha desde el año 1989.

Hasta 1991 realicé un estudio de los ayllus calcheños para el "Centro de Investigación y Apoyo Campesino" (C.I.A.C.). Después investigaba sobre los trueques de los calcheños. Agradezco a la institución C.I.A.C., y a la institución académica alemana D.A.A.D. que me facilitó una beca. Sobre todo agradezco a los calcheños que me acogían con cariño y respeto. En representación de todos ellos quiero expresar mi gratitud al ex-cacique Juan Puma y al ex-kuraka (y actual alcalde mayor) Nicolas Gira y sus familias, que me permitieron acompañarles en los años de sus cargos, además al ex-kuraka y ex-corregidor Isidro Gira y su familia que me explicó con paciencia muchas cosas.

2 La relación con lugares en la región del río Pilcomayo se daba también hasta hace 10 a 30 años en la recolección de plantas allí como objetos rituales de los ayllus calcheños. El kuraka del ayllu Churumata repartía en cada fiesta de Mamanchij (Nuestra Señora de Asunción, patrona del pueblo de Calcha; 15 de agosto) a todos los kurakas los phaw, que era una planta recolectada cerca de Mollepata al oeste del río Pilcomayo. Los phaw se utilizó todo el año para adornar el altar de los ayllus en las fiestas. En el ayllu Churumata existía un phaw-jallp'a que era eximida de la tasa y cuyo dueño tenía la obligación de ir antes de Mamanchij a Mollepata a recolectar los phaw (una semana de ida y vuelta) y entregarlos a su kuraka.

Para la fiesta de Ramos los kurakas mandaron a los dueños de las ramos jallp'a que existían en diferentes ayllus, a traer hojas de palmera. Estas se recolectó en un lugar en el cantón Turuchipa, igualmente cerca del río Pilcomayo, pero mucho más al norte de Mollepata (viaje de 10 días de ida y vuelta). Las ramos jallp'a también eran eximidadas del pago de la tasa, sus dueños tenían la obligación de traer y entregar las hojas de palmera a sus kurakas. Ellos las hacían bendecir el Domingo de Ramos en la

iglesia y las repartían a la gente después de la misa, quienes las guardaban. Cuando murió un adulto trenzaron una faja de estas hojas 'ramos' y le ataron al cuerpo para enterrarle, y cuando murió un niño le enterraron con una pequeña canasta en su mano hecha de las hojas 'ramos'.

Podemos suponer tal vez que las costumbres de los ayllus calcheños de traer phaw y 'ramos' nos indican que antes tal vez hubieran tenido tierra en lugares cerca del río Pilcomayo? O eran mandados como mitmajkuna a estos lugares?

3 Tampoco el uso de la palabra ayllu en Calcha tiene un sentido especial de parentesco. No hay exogamia o endogamia prescrita dentro de los ayllus, y solamente dentro de las parcialidades existe una endogamia de preferencia, igualmente dentro del total de los 8 ayllus. Una persona calcheña casi no se casa con una persona no-calcheña (incluso los emigrantes definitivos en otros lugares de Bolivia y Argentina siguen esa pauta).

4 No nos explicamos muy bien estas expresiones 'mojonero' y 'mojon jallp'a'. Tal vez apunta a una representación espacial, tomando como sinónimos los 4 timones y 4 'esquinas' del territorio de los ayllus.

5 No hay más indicios de una cuatropartición del sistema de los ayllus en Calcha, por lo menos a esta altura de la investigación.

6 Al ayllu Pecajsi se llamó antes también Pichuli, que significa "pequeño".

7 Las manijas antes eran de cuero y raspaban fuertemente las muñecas hasta hacer salir sangre (hoy son de lana de oveja). Encontramos semejanza con una arma de pelea descrita en el año 1612 por Bertonio en su antiguo vocabulario aymara: una "... sogá de nervios con que se sacuden ..." se llamó chahuasiña, la misma palabra significando "... un juego bárbaro, que se sacuden unos a otros los mozos divididos en vandos, y se lastiman muy bien, y en cada pueblo tienen día señalado para esto" (vea Platt 1987: 85).

8 Para los participantes era más importante haber mostrado su valentía y su fuerza y destreza en la lucha como individuos, también el aspecto de ayudarse entre parientes y vecinos de un cierto rancho.

9 El cementerio estaba dividido en dos partes, la parte wichay para enterrar los muertos de wichay, y la parte uray para enterrar los muertos de uray.

10 Los morq'os parecen ser una modificación del 'liwi', una arma prehispánica tanto de caza como de guerra, que Bertonio en su "Vocabulario de la lengua Aymara" en 1612 describe como una arma "con que juegan los muchachos" (Platt 1987: 85), quiere decir que en tiempo de Bertonio también eran utilizados en peleas rituales.

11 Analizando el Vocabulario Quechua de Gonzalez Holguin del año 1608 y el Vocabulario Aymara de Bertonio de 1612 la antropóloga Antoinette Molinié Fioravanti (1988: 52) detecta varios significados de la palabra tinku y sus derivaciones: encuentro, división, simetría, límite y armonía. Platt (1987) asigna a la palabra tinku el concepto de igualdad simétrica entre dos lados, de dos equivalencias emparejadas, de competencia equilibrada, enfatizando la semejanza (en vez de contrariedad antagónica).

12 Los Laymi del Norte Potosí emplean el concepto jilasullk'a (hermano mayor-menor) para describir la relación entre las dos parcialidades de su grupo. Harris (1975: 80ss) nos da un interesante análisis de este concepto, que muestra semejanzas, pero también diferencias con el caso de Calcha.

13 En la fiesta hoy día se canta este refrán:

Tata patanpi

Mama uranpi

Wawasninku costalitunpi

El padre en su arriba

la madre en su abajo

sus hijos en su costal

El refrán alude a lo siguiente: la cruz "Tata Espíritu" se ubica siempre en una punta de un cerro encima de las chacras = arriba. La mama obviamente es la pachamama en las chacras abajo. Sus hijos en el costal se refieren a los choclos de maíz, que se recolectan en la noche de la fiesta, yendo con el "Tata Espíritu" de una casa a otra de su sección pidiendo 'eraqas' de maíz (eraqa es el 'pago' o regalo en especie para los que ayudan en la cosecha de maíz). La canción se canta bailando alrededor del costal lleno de los choclos regalados, 'pagados' al Tata Espíritu. Significa que la unión de una dualidad, arriba - abajo o masculino - femenino, da lugar a la fertilidad y producción. Pero no se refiere directamente a las parcialidades wichay - uray; tampoco la relación de las parcialidades está concebida por los calcheños como entre lo masculino y femenino.

14 Una descripción más detallada de las fiestas de Todos Santos, Espíritu Octava y San Pedro y de sus tinkus se encuentra en Giesel 1991.

15 Las concepciones místicas sobrenaturales también entran a formar parte de la relación individuo -

tierra - colectividad - estado. Además de los ritos a la pachamama en algunas ocasiones del ciclo agrícola, hasta hace poco existía - por lo menos en algunos lugares calcheños - la obligación de hacer fiesta para las cruces Espíritu Octava o Santa Vela Cruz "por la tierra" que una familia tenía dentro de las secciones que esas cruces protegen.

Es interesante que el obsequio incluye tanto el producto principal de Calcha: maíz, como también los productos típicos de la puna alta: sal, y del piedemonte andino: ají.

Tristan Platt define la percepción de los ayllus del Norte de Potosí en el siglo pasado de su relación con el Estado como "pacto de reciprocidad". Habla de una "compleja red de obligaciones y contraobligaciones que fundaban las relaciones comunidad/Estado en la ideología andina" (Platt 1972: 101) con antecedentes en la relación con el Estado inka. Dentro de este 'pacto de reciprocidad' el Estado tenía que garantizar a los ayllus el acceso a sus tierras, y los ayllus pagaban la tasa y cumplían con diversos servicios hacia el Estado.

Silvia Rivera no acepta esa visión de Platt, "porque sugiere una continuidad entre el estado inka y el estado colonial, ignorando el carácter profundamente traumático y desestructurador de la invasión europea". Prefiere definir la relación ayllus-Estado como "tregua pactada". Esa noción "se sujeta más a la percepción comunitaria de una batalla aún inconclusa entre colonizados y colonizadores, con acuerdos parciales y temporales - entre ellos, el pago de tributos - como medio de defender un status quo de ocupación territorial por parte de la sociedad andina." (Rivera 1989: 7s)

Analizando el caso de los ayllus de Calcha, nos inclinamos más a definir la percepción de la relación Estado-ayllu como un 'pacto de reciprocidad'. Esa percepción se expresa en las visitas rituales al corregidor, que las autoridades calcheñas insisten realizar hasta hoy día. El pago del tributo - aunque pagarlo con el argumento de que se paga cuotas a la escuela, que es "del Estado". Además a fines de 1993 en algunos ayllus los kurakas volvieron a cobrarlo. El hecho de resistir al servicio de postillones, según los viejos que se acuerdan, estaba justificado "por los abusos" que le acompañaban, y no por alguna ilegitimidad del servicio mismo. También en el documento sobre la sublevación de 1774 aparece esa distinción entre lo justo y el abuso: El cacique y sus ayllus no negaron la obligación de pagar el tributo, sólo cuando los funcionarios estatales cometieron los abusos (el asesinato de la mamá segunda y el nombramiento de un mestizo como gobernador) dejaron pagar el tributo. Una continuación del baston de mando de las autoridades de ayllu y en las explicaciones de su origen: son ñoles y los inkas".

Queremos subrayar otro aspecto: la percepción de la relación ayllu-Estado no debe ser unitaria. Como vemos claramente hoy día, que están en pugna conceptos divergentes entre los que podríamos llamar 'tradicionalistas' y otros 'modernistas' dentro de los ayllus, en tiempos coloniales y después republicano probablemente también existían diferencias o matices diversos de interpretación y aplicación del concepto.

Las autoridades de los ayllus no eran responsables directos de regular la distribución y el uso del agua: para eso había y hay otras autoridades, los yaku alcaldes de cada acequia.

En 1992 de la población total del Cantón Calcha de 3607 personas, 529 son evangelistas, es decir 17%. Su distribución no es igual en los diferentes ayllus: mientras que en los ayllus Churumata y Pecajsi 27 y 28% de la población son evangelistas, en los otros tres ayllus son 4 a 10% solamente. Lo interesante es que donde la inserción en el mercado de productos es mayor por la venta del pelon de durazno, hay marcadamente más evangelistas (C.I.A.C. 1993).

La migración tanto temporal como definitiva en el cantón Calcha es muy alta. Tenemos cifras de una encuesta socioeconómica que hicimos en 1991/92 en 2 lugares del cantón, en el rancho Pucapampa-Torres 82% del total de las unidades domésticas. La migración temporal en un año entre la población de 16 a 55 años de edad, tanto hombres como mujeres, fué del 39,7% (Pucapampa-Vargas) y 36,9% (Torres). En Pucapampa-Vargas, 85,2% de los migrantes temporales se quedó más de 3 meses en la migración, y en Torres, 35,3%. Más de la mitad del total de las unidades domésticas expulsó mano de obra a la migración temporal.

Nuestros datos levantados en los 2 lugares indican, que aproximadamente la mitad de la población entre 20 a 50 años de Pucapampa-Vargas había emigrado definitivamente, mientras que la migración definitiva en Torres es aproximadamente 20%. Los lugares preferidos de la migración tanto temporal como definitiva son Argentina, y los Departamentos Sta. Cruz y Tarija.

**SEMINARIO
DE SOCIOLOGIA RURAL**

PARTICIPACION Y DECISIONES COMUNITARIAS: LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DE PISAQ'ERI, TINKIPAYA.

Wilberth Tejerina Cisneros

Potosí, Julio de 1994

Dedico estas reflexiones a los comunarios de pisaq'eri y Talula. Son ellos los verdaderos autores de su realización. Claro que la responsabilidad de su contenido es exclusivamente mía.

El autor.

"...El ayllu? ...ah... estas organizaciones existen ya desde hace muchos años...Desde el primer pacha...Desde nuestros abuelos y de sus abuelos, desde que ha amanecido..."

(Francisco, comunario de pisaq'eri.)

INTRODUCCION

1. Cuando planteamos la Propuesta de Investigación, en Diciembre de 1993, habíamos señalado que era de nuestro principal interés investigar "...las formas de organización, la estructura de cargos (sistemas de autoridades tradicionales), las instancias de participación comunitaria, y la manera cómo se toman decisiones en la comunidades que iríamos a estudiar...". Esto es, verificar a través de un trabajo de campo detallado, el funcionamiento de las estructuras políticas locales en una zona concreta del Potosí rural contemporáneo.

A la compleja red que se teje cuando la comunidad da una respuesta para resolver los conflictos que se le presentan, (llámeselos propuesta de desarrollo, planes campesinos o cualquier nombre) hemos denominado, un poco arbitrariamente, "sistema de toma de decisiones campesinas".

En el mismo documento de la propuesta de investigación afirmamos que "...como

producto de un mejor conocimiento de las diversas instancias articuladoras de la participación comunitaria...se puede buscar mejorar las propuestas de desarrollo para que sean más eficaces y de mayor armonía con la población...". Nuestra certeza es que, algunas instituciones a nombre del desarrollo y como consecuencia de la falta de conocimiento sobre los mecanismos que hemos mencionado, violentan las formas de organización produciendo desajustes en las comunidades, así como ineficiencia en sus propias acciones...".

Entonces, nuestra investigación, para ser más completa, junto con realizar un levantamiento comprensivo de las estructuras políticas y organizativas de pisaq'eri, transitó hacia el conocimiento de los efectos que las propuestas de desarrollo de ATEC (Asistencia Técnica y Educativa para el Campesino, una ONG que trabaja en la zona) han tenido y tienen sobre ellas.

Finalmente debemos mencionar que las preguntas más generales que han orientado nuestra investigación son ahora más precisas: ¿cómo es actualmente el proceso de fragmentación étnica en los Andes?; ¿cuál es el papel que cumplen los Proyectos de Desarrollo en este proceso?. Al respecto ensayamos algunas explicaciones resultantes de los análisis y observaciones que hemos realizado.

- 2.- Por tanto, y expuestas las anteriores consideraciones la orientación de la investigación se dirige a conocer la organización comunitaria interna y las maneras y modos que las familias y las comunidades de pisaq'eri --y en gran medida también de Talula-- ponen en funcionamiento cuando, movidos por sus necesidades, buscan generar consensos para resolver sus conflictos y, a veces, deciden participar en una propuesta de desarrollo. Esto mismo es, en nuestro criterio, el caso de la relación de los pobladores de Talula y pisaq'eri con ATEC.
- 3.- Dos comentarios queremos hacer con relación a la metodología de esta investigación:
 - a. Las fuentes principales para el recojo de las informaciones aquí presentadas se deben, principalmente, a la generosidad de los campesinos y campesinas a quienes hemos consultado reiteradas veces. Y no queremos hacer solamente una mención de su apertura, sino que reconocemos en el "informante campesino" una fuente válida -necesaria y de calidad- de la investigación social. Es el protagonista de "su" historia y, por tanto, el más autorizado para testimoniar sobre ella. Se trata, en definitiva, de pensar en el "protagonista" también como en el "relator", es decir el sujeto que cuenta su historia y se recrea en ella. Consideremos, pues, a este estudio como la presentación, intermediada, de esa recreación.
 - b. Este trabajo no es un diagnóstico, es decir no es una suma de datos seguida de una interpretación; al contrario, es un acercamiento preliminar y en muchos aspectos incompleto, a los mecanismos de participación -muchos de ellos "no

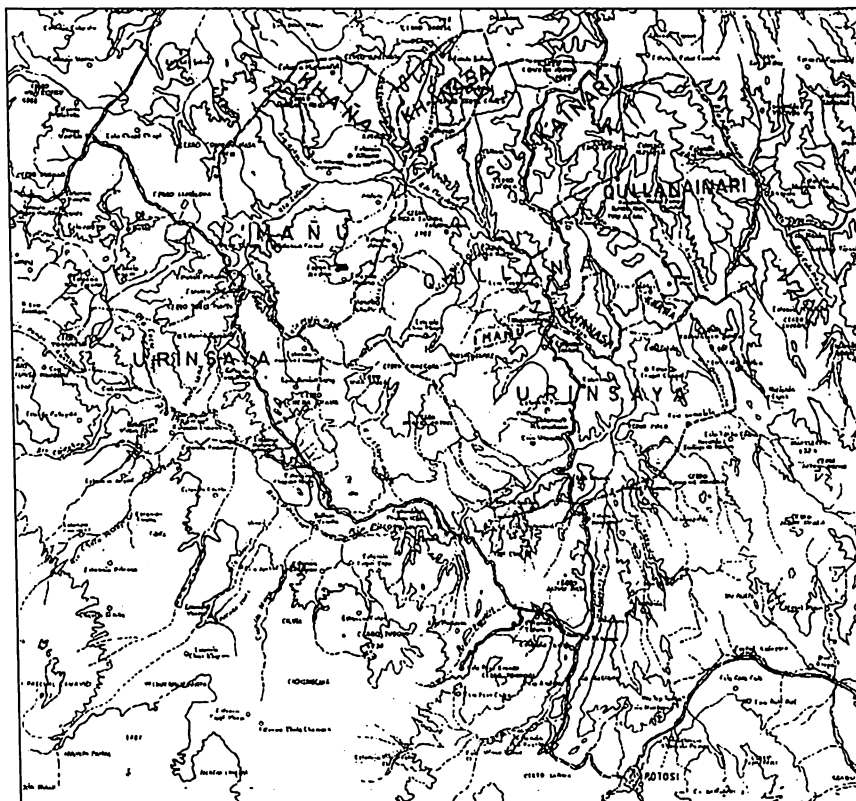
visibles”- que mantienen las comunidades andinas actualmente, para realizar su reproducción social. Por eso hemos elegido hacer un análisis del sistema de autoridades –que es visible– para tratar de comprender su “manera de decidir”, de “ponerse de acuerdo” que, físicamente al menos, no es “visible”.

PRIMERA PARTE

El contexto de las decisiones: las autoridades y la vida social en pisaq’eri.

La comunidad de pisaq’eri se encuentra en el extremo oriental del territorio Tinkipaya, en el pasado era una “isla” del Ayllu Mayor Kaña en la parcialidad Janansaya del Gran Ayllu Tinkipaya; antes se denominaba Kaña baja. El Ayllu Kaña tiene como núcleo la zona correspondiente a la comunidad de Ajtara en el Nor-oeste de TINKIPAYA.

Mapa: el territorio de pisaq’eri



FUENTE: Proyecto FAO/HOLANDA/CDF.

Nuestro interés por esta comunidad parte de la comprobación del hecho siguiente: en conversaciones informales con comunarios de la zona pudimos establecer que esta “isla” de Kaña se estaba “separando” de su “cabeza” y de los Kurakas de Ajtara. Esta información la comprobamos después de una visita que hicimos a **pisaq’eri** en el mes de diciembre de 1993; en ella pudimos advertir que, efectivamente, los “pisaquiris” decidieron conformar un ayllu independiente de Kaña, además que decidieron hacer sus pagos de la tasa directamente en las oficinas del Tesoro Departamental de Potosí y, finalmente, decidieron ellos mismos nombrar a un Kuraka y dos Alcaldes para que sean “sus” autoridades:

“...Khaña grande era antes el ayllu al que pertenecía pisaq’eri, en ese ayllu había un solo Jatun Kuraka, él venía cada año hacer juramentar a sus Segundas o a sus colaboradores. Pero ahora se ha dividido pisaq’eri porque tenían que ir hasta Ajtara a hacer sus chichas, todo eso. Entonces se ha decidido separarse de “Patakhaña”. Ahora pisaq’eri es un solo ayllu; es un solo Cabildo muy pequeño, tiene todas sus autoridades...” (Kuraka de **pisaq’eri**).

De las muchas averiguaciones que hicimos respecto a los motivos que hayan tenido los “pisaquiris” para separarse de su antigua pertenencia, hay una general impresión sobre lo costoso que les era seguir siendo parte del Ayllu Grande de Khaña:

“...Nos hemos separado del Jatun Khaña porque antes sabíamos dar el dinero de los orígenes (tasa) a ellos y no han pagado a la Prefectura, se lo han agarrado. Viendo todo esto hemos querido separarnos, para no ser engañados...” (Pedro 37 años).

“- Ustedes ya no quieren estar con los de Ajtara?

-Ya no. Ahora somos como una cuña para ellos. Ellos se han separado del gran ayllu Khana, para no ser engañados, porque todos los tributos que ellos pagaban, los tributos de la tierra. El dinero lo entregaban a los de Ajtara, que es el grande ayllu que dependía **pisaq’eri** de ellos. **pisaq’eri** llega a ser Khaña Baja...” (María 60 años)

Este testimonio, que en realidad es un refuerzo del anterior, nos llamó la atención porque la señora que lo dice, está refiriéndose a la decisión “de ellos” como algo en lo que no ha participado ella, parecería que no han sido las mujeres las que lo decidieron sino solamente los hombres. Sin embargo, es un tema que esperamos tocarlo más adelante.

Posteriormente lograron que, tanto las autoridades departamentales como provinciales, así como las autoridades de otros ayllus, reconozcan y respeten esta decisión:

“...Primero es el Kuraka, después el Alcalde. A los dos los elegimos en la comunidad, pero son nombrados en Tinkipaya (por el Subprefecto de la Provincia que tiene su sede en el pueblo de Tinkipaya). Una vez que están nombrados, vienen a la comunidad y escogen al Corregidor para que sea el colaborador. Pero el juramento nos hacen tomar en tinkipaya...”. (Francisco, 75 años aproximadamente.)

Pero, y esto es más importante aún, las autoridades de **pisaq’eri** han logrado que funcione el conjunto de las actividades de su comunidad y pese a la separación del Ayllu al que pertenecían han podido hacer marchar de nuevo las diferentes facetas de su convivencia. En más de una conversación hemos advertido que su nueva situación de Ayllu “independiente” les proporciona una especial identificación con los asuntos internos de su comunidad y, en criterio nuestro, ha mejorado la participación y ha cohesionado a los pisaq’eris.

Pero veamos a continuación algunas facetas de la vida social en pisaq’eri que nos ayuden a comprender esta última afirmación.

El ayllu

“...El ayllu? ...ah... estas organizaciones existen ya desde hace muchos años...Desde el primer pacha...Desde nuestros abuelos y de sus abuelos, desde que ha amanecido...” (Francisco)

Esta relación nos parece absolutamente importante; hay en ella varios elementos que nos van a permitir comentar respecto de las continuaciones culturales en los Andes. Para comenzar, si analizamos el “Vocabulario” de Bertonio (1612), encontramos los siguientes equivalentes para el término Pacha:

- | | |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Pacha | Tiempo |
| Miccapacha vel Nayra | Tiempo antiguo |
| Huccapacha hutahta | Vernos a tal tiempo, a tal hora, señalando el sol. |
| Dios pachancatha | Vivir en tiempo que se conoce al verdadero Dios. |
| 2. Pacha | |
| Si se pospone a Alakh,
o a Aca, o a Mancca | Significa el cielo, y la tierra, y el infierno, según le procede. |
| 3. Pachacuti | Tiempo de guerra y también agora lo toman para significar el juyzio final. |
| 4. Pacha kakhta | Al amanecer. |
| 5. Puruma, vel Cchamaca
pacha | Tiempo antiquissimo, quando no auia sol, según imaginauan los indios, ni muchas cosas de las que ay agora. (Bertonio, 1612: 242) |

Aunque no es nuestra intención hacer aquí un análisis muy detallado de las ideas andinas respecto del espacio y el tiempo, las referencias anotadas nos muestran que los actuales habitantes de los Andes, sitúan el origen de sus organizaciones en el principio de los tiempos. Hay como una recreación del pensamiento cíclico, diferente del pensamiento lineal que caracteriza a las culturas occidentales. Según una importante analista de estas temáticas

“...Pacha en sentido de tiempo no se refiere ni a la eternidad, ni a una sucesión infinita de momentos, sino a épocas delimitadas, y de duración específica...” (Bouysse-Cassagne, 1987:19).

Tal vez sea esta consideración la que nos permita escuchar con más atención lo que nos relata Francisco: que su ayllu existe desde que comenzó el tiempo.

Pero junto con esta idea de la “temporalidad” que tienen los “pisaqiris” de su

organización, bueno es que veamos qué es para ellos el ayllu; para eso nuevamente nos importa escuchar sus propias opiniones y conceptos. Sin embargo, debemos advertir que no hay en ellos ni en otros habitantes andinos una práctica conceptual abstracta, sino una referencia a los elementos concretos:

"...El origen es un lugar donde se tiene la propiedad de un terreno. Mi padre era solamente dueño de una hectárea de terreno. Teniendo hijos, se ha ido aumentando gente, más familia. Entonces todos los que llevan un solo apellido o todos los que viven en este terreno que pueden ser primos, hermanos, cuñados, en su conjunto se llaman origen..." (Francisco Q., Alcalde de Talula).

Aquí encontramos algunos elementos que vamos a considerarlos con detalle, porque entendemos que son centrales para las explicaciones que estamos buscando:

En primer lugar está el tema de la tierra, del "terreno" y luego aparece el tema del parentesco. Una primera conclusión que podemos sacar es que la pertenencia al ayllu significa tener acceso a una parte del territorio total, del que pertenece a la comunidad, así como estar afiliado en una parentela consanguínea, cuya existencia es reconocida por los demás miembros. Por otro lado, importa participar del ciclo ritual y festivo que tiene el grupo.

Pero la tierra no implica simplemente posesión particular de ella, sino que además existe la práctica fuertemente arraigada del respeto a la posesión de cada uno de los miembros del grupo, aún en ausencia larga y prolongada del poseyente. Efectivamente, cuando uno recorre los distintos parajes de **pisaq'eri** y **Talula**, encuentra con sorpresa que hay parcelas y hasta "grandes" extensiones de terreno cultivable que están "abandonadas" hace mucho tiempo. Las causas son varias, pero en la mayoría de los casos que hemos preguntado, se deben a ausencias debido a cambios de domicilio por motivos migratorios:

"...Entonces tampoco entre nosotros podemos quitarnos nuestros terrenos. Y tenemos títulos y puede ser de cada persona que tenga buen terreno o puede ser de pura roca...no podemos nosotros entrar en otro terreno de otro vecino aunque está saliendo hierbas malas, no tenemos derecho de tocar este terreno que no es nuestro...además si no están aquí será pues que están viajando, trabajando y eso a cualquiera de nosotros nos puede tocar. Tenemos que respetarnos pues..." (Marcelo, Alcalde de **Pisaq'eri**).

Siempre nos ha llamado la atención la importancia y el lugar de privilegio que los comunarios dan a la tenencia de sus títulos. En el caso que nos ocupa, hemos sabido que cada comunario tiene documentos que respaldan su propiedad, aunque no pudimos tener acceso a ellos. Es el caso del señor Francisco, una de las personas con mayor prestigio en **Pisaq'eri**, quien debido a los años que tiene y a las diversas experiencias que en su vida ha pasado, mantiene "a modo de recuerdo"

documentos de su antigua condición de “indio tasero” y de “postillón”, obligaciones que en su criterio le dan derecho a poseer el terreno que tiene.

Pese a que los comunarios de **Pisaq'eri** no nos facilitaron la lectura de documentación escrita, debemos tener presente dos elementos absolutamente centrales: Hay una continuación, no solo en la “costumbre” de poseer cada pedazo de la tierra, sino de tener documentada esa posesión. Como el señor Francisco hay también otros comunarios de **Pisaq'eri** que consideran de su propiedad el terreno que usan, porque “desde siempre” han cumplido –y está documentado– con sus obligaciones tributarias.

El otro elemento que queremos resaltar se refiere a que Francisco tiene documentada su condición de “cumplidor” de las obligaciones y cargos que por ser miembro de la comunidad, tiene obligación de “pasar”: ha sido postillón “cuando era más joven”, dice él, pero también nos enteramos que posteriormente ha “pasado” todos los cargos de la comunidad. Esta referencia nos va a permitir comprender el funcionamiento del sistema de autoridades y cargos que describimos a continuación:

Las autoridades de **pisaq'eri**

Francisco en su juventud cumplió el cargo de postillón, que consistía, al decir de Rasnake, en la obligación de “...llevar el correo. Este comprende desde las simples cartas hasta grandes paquetes. Los orígenes de esta institución pueden ser retrasados hasta el sistema de chasquis de los incas...” (Rasnake, 1989: 70). Aunque, según una comunicación posterior del mismo señor Francisco de **Pisaq'eri**, la obligación del postillón se habría convertido en una especie de peonaje de las autoridades de Tinkipaya que incluía no sólo el mencionado traslado, sino también la servidumbre en la casa de la autoridad encargada del correo en el pueblo de Tinkipaya.

También indica Rasnake que no podría considerarse al postillón “un papel de autoridad”. Nosotros insistimos en mencionarlo porque se trata de uno de los “cargos” que aunque actualmente ya no existe en Tinkipaya –y tampoco en el resto del Departamento–, para los **pisaq'eris** su recuerdo es importante.

Antes de describir a las autoridades y sus funciones en **pisaq'eri**, nos parece válida la siguiente reflexión que realiza una de las autoridades en actual función:

“...Ahora los que están de autoridades en la comunidad, ellos entran de cada origen, igual tienen que cumplir todo, aunque haciéndose reñir, aunque haciéndose pegar, la comunidad tiene todo el derecho de reclamar todo lo que se está haciendo mal. Entonces las autoridades por ser muy autoridades no tienen todo el derecho, sino también están regidos por la base o se puede decir por la comunidad...” (Marcelo, Alcalde de Talula)

Por tanto, la comunidad es la que realmente tiene el poder de decisión y las autoridades, al decir de otro comunario, son simplemente “los emisarios de los deseos

de la base". Esta modalidad de los controles sociales, de la "democracia" en **Pisaq'eri**, la volveremos a mencionar más adelante, cuando nos centremos en analizar las decisiones comunitarias.

El Kuraka

En **Pisaq'eri**, después del proceso de separación que hemos mencionado al principio de este trabajo, la autoridad más importante que se escoge es el Kuraka; en la única entrevista que pudimos sostener con el actual kuraka de **Pisaq'eri**, la descripción que el mismo hizo de sus funciones nos permite apreciar la claridad que cada uno tiene de sus obligaciones:

"...Primero es el Kuraka, después el Alcalde. El kuraka y el Alcalde eligen al Corregidor para que sea un colaborador más en el directorio... Escogemos a nuestro Kuraka una vez que ya ha hecho un año de Wata Kuraka, es decir una prueba de un año, antes de que sea kuraka oficial. En esta prueba, pasa a ayudar en las diferentes costumbres (fiestas) de la comunidad y también en atender los problemas de las gentes... es como si estuviera aprendiendo, para que al año, cuando ya sea oficial él pase solo. Luego se va con la noticia a Tinkipaya. El juramento lo hace tomar el subprefecto de Tinkipaya". (Ambrosio, Kuraka de **Pisaq'eri**).

Es decir que el kuraka necesita pasar un año de prueba, en realidad podemos entender como si fuera un entrenamiento. Esto ocurre cuando el aspirante no ha ejercido el cargo con anterioridad (es el caso de Ambrosio). En una sociedad centralmente unificada por el rito (fiestas) y por la tenencia común de la tierra la figura del kuraka aparece principalmente dibujada por la participación, en la mayoría de los casos en calidad de auspiciante, en el ciclo ritual.

El kuraka es el que auspicia la mayoría de las grandes fiestas que hay, junto con administrar la convivencia colectiva ("atender los problemas de la gente") y lo hace con posterioridad a un reconocimiento físico del Ayllu a través de un recorrido por la totalidad del territorio, inmediatamente después de posesionarse en el cargo:

"...El Kuraka empieza a hacerse reconocer primero con la comunidad, hace el rejsinakuy, lo que quiere decir conocerse... empieza a andar casa por casa, terreno por terreno, origen por origen, rancho por rancho. Entonces ya lo conocen bien; ahí empiezan sus nuevas responsabilidades..." (Marcelo, Alcalde de **Pisaq'eri**)

En efecto, hemos visto que en **Pisaq'eri**, todavía hoy la figura del kuraka es imprescindible en la solución de los problemas que atraviesan los comunarios, así sea con su sola presencia que linda entre lo sagrado y lo profano.

"... Como no tenemos terrenos con riego, sino todo es temporal, cuando no hay lluvia, el Kuraka empieza su primera costumbre, empieza a sacar a la Virgen del Carmen, la mamita Carmen. Lo saca a la punta de los cerros, salen ahí, hacen sus

ofrendas, empiezan a hacer su q'owita, empiezan a pijchar coquita. Es como un rito para que ese año haya lluvias y que no se pierda la cosecha..." (Marcelo, Alcalde de Pisaq'eri)

El cobro de la tasa anual es otra de las principales funciones de esta autoridad.

"...como un cajero empieza a juntar el dinero de la tasa. este dinero llevan para pagar al Tesoro (en Potosí)...luego traen un papel que entregan a la comunidad..."

Considerando la importancia que ha tenido la Contribución Indigenal para el país, nosotros podemos decir que se trata, además, de una importante función de relacionamiento con el Estado Boliviano.

En la formalidad de la vida social de Pisaq'eri, el kuraka es el que administra las relaciones de la comunidad internamente, cuando hay problemas que resolver entre ellos y también cuando tienen que dialogar con gente de fuera del grupo. Esto lo vimos en la primera visita que hicimos a Pisaq'eri: la reunión empezó sólo cuando llegó el kuraka, pese a que toda la comunidad ya estaba reunida con anterioridad. También es el kuraka el que inicia el "pijcheo" (masticación de coca en conjunto, lo cual ocurre en la mayoría de las reuniones comunitarias).

En conclusión, podemos afirmar que la totalidad de los actos sociales de Pisaq'eri empiezan sólo cuando el kuraka está presente y, cuando no está, es su esposa, la kuraka, la que lo representa, aunque ella no ejecuta todas las acciones, sino que lo hace a través de otra autoridad de sexo masculino. Nos llamó la atención que en cierto "pijcheo" al que nos invitaron, "la kuraka" (esposa del Kuraka) repartió la coca a través del Alcalde y no directamente; cuando preguntamos por qué, se nos respondió que esa es función de los hombres y no de las mujeres.

Finalmente nos gustaría mencionar que el hecho de ser autoridad, especialmente Kuraka es motivo central del orgullo que tienen los "pisaquiris". Todo el prestigio que llena la vida de los sencillos miembros del ayllu, lo resumió un comunario joven, como desmintiendo a los que creen que lo andino es solo literatura:

"...Llegar a ser Kuraka es muy importante para mi personalmente. Si me llegara a mí, sería lo mejor. Yo también tendría que recorrer por todas las comunidades de mi ayllu..."

(Juan, 17 años).

El Alcalde

La siguiente autoridad que rige la vida social de pisaq'eri es el Alcalde. En la actualidad existen tres Alcaldes en Pisaq'eri. Antes, cuando dependían de los Kurakas de Ajtara, se escogía un solo Alcalde que era como "ayudante" de las autoridades

del ayllu Mayor Khaña. El Alcalde tiene funciones más operativas, más ligadas a las necesidades concretas de la organización:

"...El Alcalde tiene que hacer las costumbres, tiene que hacer chicha, tiene que hacer comer en su casa a la comunidad. Siempre nos está avisando de las fiestas, en las que nos invita siempre coca..." (Alcalde de Písaq'eri).

Lo que posteriormente pudimos advertir es que los Alcaldes en realidad funcionan como "pasantes" de las fiestas, son los que organizan la comida, la bebida y la música de las festividades. De algún modo que no pudimos percibir los tres alcaldes se organizan para pasar las distintas festividades, como podemos ver en el siguiente resumen del ciclo festivo del presente año de 1994:

Fiesta del niño:

14 de Junio Corresponderá a Ambrosio

Fiesta de Santiago del Rayu:

25 de Julio Corresponderá a Marcelo

Fiesta de Misericordia:

16 de Agosto Corresponderá a Martín

Si bien en la comunidad se celebran otras fiestas: matrimonios, bautizos, ch'alla de casas nuevas, etc. éstas son las más importantes y de las que podemos decir que son las fiestas en donde participan todos los comunarios. Hay bastante cuidado en la selección de los Alcaldes; sin querer decir que es opcional, normalmente pasan el cargo los que van a poder asumir los gastos de las fiestas. Un comunario de nombre Luis nos comentó que él hace años que quiere ser autoridad, pero que no puede hacerse cargo de los gastos porque es viudo y no tiene suficiente terreno; es uno de los más pobres de la comunidad

Como vimos más arriba, los Alcaldes centran su actividad en la preparación de los insumos necesarios de las fiestas: chicha, comida y música, lo que no quiere decir que no "ayuden" y participen de las decisiones de los Kurakas. Casi siempre los Kurakas "consultan" a sus Alcaldes cuando van a determinar situaciones específicas, además, en los momentos más importantes de la comunidad, siempre están acompañados unos de otros.

El Corregidor

Es el tercer nivel de autoridad que pudimos encontrar en Písaq'eri. A diferencia de las anteriores dos autoridades, el Corregidor es un cargo más funcional a las necesidades temporales del grupo. Es decir que no hay un solo corregidor, ya que puede haber un Corregidor en cada comunidad, y tampoco su función dura todo

el año; aunque lo normal es que se poseione junto con el Alcalde y acabe su gestión también cuando el Alcalde concluya; por ello es que según las necesidades y problemas que surjan, el Kuraka puede elegir a otros corregidores más, cuya vigencia puede durar de acuerdo a la duración de la causa que ha motivado su nombramiento:

“...El Corregidor se ocupa de poner todo en orden. Si hay problemas o algunas peleas, o avances de terrenos, se ocupa de arreglar todo esto...”

Corregidor ponemos a la persona que escogen los Kurakas. El Corregidor se ocupa de llevar los avisos, de hacer notificaciones, viajar a otra comunidad llevando alguna instrucción, digamos una limpia de camino, va a mandar otra notificación al corregidor de otra comunidad...

Es una persona que las autoridades (el Kuraka y los Alcaldes) cuando se reúnen, le nombran para hacer un trabajo puntual, entonces tiene que terminar de hacer este trabajo...” (Marcelo, Alcalde de Talula).

Claramente tenemos en el Corregidor a la instancia de autoridad encargada de resolver los problemas de la comunidad. Nos contaron que a veces viaja con los infractores o personas que motivan problemas mayores, hasta el pueblo de Tinkipaya donde existe una delegación de la Policía Nacional y a veces hasta la oficina del Subprefecto de la Provincia.

Sin embargo de lo anotado, no percibimos que hay un rechazo a los Corregidores, en el sentido de temerle o de cuidarse de sus actos por miedo a que sean amonestados y sancionados. Nuestra impresión es que esto es así porque todos los miembros del grupo han sido o van a ser, en algún momento, nombrados para cumplir esa función.

Pero también los Corregidores son importantes en la ejecución de trabajos que interesan a la comunidad. En un reciente esfuerzo de Písaq'eri que consistió, junto a otras comunidades vecinas, en trabajar el camino de Talula a Písaq'eri (unos 15 kilómetros), los Corregidores cumplieron un papel muy importante, debido a la necesidad de mantener informados y animados a los comunarios en la mencionada construcción.

“...mucho plata gasté en el camino, porque cada día había que dar coca”, nos relató un ex-corregidor.

Si ensayamos un cuadro-resumen de las autoridades de Písaq'eri y de sus funciones, podríamos tener el siguiente resultado:

autoridad	función
Kuraka	<ol style="list-style-type: none"> 1. Reconoce al grupo a través de un recorrido por el territorio. 2. Organiza el cobro de la Tasa. 3. Relaciona al grupo con el Estado Boliviano. 4. Auspicia el ciclo ritual y festivo de toda la comunidad. 5. Es la cabeza y el representante del Ayllu en su relación con los externos.
Alcalde	<ol style="list-style-type: none"> 1. Es el colaborador más cercano al Kuraka. 2. Reemplaza al Kuraka en su ausencia. 3. Organiza las diferentes fiestas de la Comunidad. 4. Representa al ayllu.
Corregidor	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pone orden y administra justicia. 2. Relación al grupo con la autoridad estatal, especialmente la Policía. 3. Lleva avisos y notificaciones. 4. Hace otros trabajos puntuales como organizar la limpieza de caminos.

Finalmente, podemos reflexionar un par de temas en relación a lo que acabamos de ver. Un primer dato que queremos subrayar, se refiere al hecho de verificar, para cualquier disquisición posterior, que las autoridades étnicas en el caso del Ayllu

que hemos considerado, se mantienen vigentes y su importancia no corresponde sólo a un pasado lejano en el tiempo y ausente de las decisiones que adoptan para continuar su vida.

Un segundo dato, necesario de considerar. En los últimos meses del presente año de 1994, se han sucedido otros procesos organizativos dentro del territorio del Ayllu Máximo de Tinkipaya; hay un acelerado movimiento de organización sindical. La pregunta que nos inquieta a todos los que conocemos la organización del Ayllu en Tinkipaya es si continuarán las autoridades étnicas con la vigencia y la fuerza que hemos tratado de describir en este estudio, aunque se refiera a una parte pequeña del Ayllu. Al respecto es justo situar los esfuerzos sindicales en un proceso largo que tiene que ver no sólo con la organización interna del Ayllu Tinkipaya, sino con todo el devenir de las fuerzas y los actores sociales bolivianos.

Solo nos queda prestar atención a los acontecimientos de los que los Tinkipayas están siendo protagonistas.

SEGUNDA PARTE

Las decisiones campesinas como ejercicio cotidiano de organización y poder.

En la primera parte de este estudio hemos querido ordenar nuestros datos con relación a la estructura interna de las autoridades en Písaq'eri. Luego del esfuerzo nos quedan muchas preocupaciones conceptuales que quisiéramos ahora clarificar y lo vamos a hacer a través de las pistas que nos da el análisis de diferentes situaciones concretas de la vida social de pisaq'eri y Talula.

PRIMER INTENTO

Es muy usada en el lenguaje cotidiano de los "pisaq'eris" la frase "nos avisamos"; y ésta, que aparentemente es sólo una construcción lingüística corriente, nos permite ensayar algunas de nuestras explicaciones.

Sin tratar de llegar a idealizaciones innecesarias, la primera constatación que debemos mencionar se refiere al alto grado de comunicación que existe entre los pobladores de Písaq'eri. Un ejemplo nos puede ilustrar al respecto: en nuestra primera visita a Písaq'eri, llegamos a la comunidad, sin previo aviso, muy cerca del anochecer con la intención de reunirnos con las autoridades y la comunidad para explicarles acerca de nuestra investigación; debido a lo avanzado de la hora, creímos poco probable que se puedan reunir todos, sin embargo, grande fué nuestra sorpresa cuando, apenas una hora después, estaban casi todos los hombres y mujeres de Písaq'eri concentrados en la Escuela en donde improvisamos una reunión, la misma que para nuestro trabajo fué de vital importancia.

Muchos de los datos aquí anotados se deben a esa casi espontánea reunión. Nos sorprendimos, pues, de la puntualidad y de la alta concurrencia que una decisión

tomada sólo unas horas antes había logrado. Cuando preguntamos cómo es posible que se hayan enterado todos y tan rápido, la reiterada respuesta fué: "...es que nosotros nos avisamos al pasar nomás pues...".

Comunicaciones al paso, en el trabajo, en las faenas, en los cruces de caminos, en los contactos familiares y en todos los puntos de interacción entre los "pisaqeris" constituyen sin lugar a dudas, su especial manera de estar enterados de los diferentes sucesos que les interesan. Nosotros lo entendimos así, por eso cuando tratamos de esclarecer sus maneras de tomar decisiones, sabíamos que este elemento debíamos tenerlo en cuenta en todo momento.

SEGUNDO INTENTO

En Pisaq'eri existen alrededor de cincuenta familias -decimos alrededor porque hay un pequeño porcentaje de familias que no tienen una presencia continua, en la comunidad-; nosotros hemos calculado que son docientas personas de todas las edades las que componen el grupo; de ellas más de la mitad son mujeres.

Cuando preguntamos a un comunario si las mujeres participan de las decisiones de la comunidad, nos respondió "...claro, participan pero no mucho...", y otro nos dijo "...en las reuniones aceptamos que las mujeres hablen, siempre que hablen correctamente...".

Parecería, si uno es mal observador, que las mujeres tienen un lugar de pequeña importancia en la comunidad y que sus decisiones están siempre por debajo de las decisiones de los hombres; sin embargo, creemos que las mujeres tienen una manera particular y diferente de participar en las decisiones y en la vida comunal. Estos comentarios pudimos comprenderlos mejor después de escuchar la siguiente descripción que una señora hizo acerca del trabajo de las mujeres:

"...las mujeres hilan lana de oveja.

- Tiñen (la lana) con polvo que traen de la ciudad.
- Cuando ellos (los hombres) viajan a la ciudad, ellas cuidan los terrenos.
- (las mujeres) vienen a las reuniones cuando no están sus esposos.
- No hablan mucho en las reuniones, solo están ahí.
- En la siembra, ellas hacen hiluy que es echar la semilla del maíz, de la papa, haba y arveja, en los otros (cultivos), no.
- Pero si los hombres se están equivocando, ellas les corrigen.

- Las mujeres también pueden hacer todo el trabajo de los cultivos, pero sólo en los terrenos chicos porque no pueden amarrar la yunta, ni conducir el arado.
- En sus casas, ellas les aconsejan (a los hombres), a veces a las malas les hacen entender...”

(Gregoria, 60 años) (el subrayado es nuestro).

Solo nos queda confirmar dos sospechas: en **Pisq'eri** lo normal es que decidan hombres y mujeres, la diferencia está en que el hombre actúa públicamente y la mujer no.

Cualquiera que haya estado en una reunión de una comunidad ha encontrado claramente una división incluso física del evento: los hombres ocupan los espacios centrales del recinto y las mujeres, formando un grupo y sentadas en el suelo, se ubican en un ángulo del mismo. Pero, así exista esta separación formal, podemos aseverar que hay una fluida participación femenina principalmente en dos momentos:

- Cuando los hombres se equivocan, como dice Gregoria.
- Cuando, en virtud del flujo comunicacional que ya hemos anotado, las mujeres también “se avisan” y casi podríamos decir que entre ellas y también con los hombres “van preparando” las decisiones. Lo que no es igual a repetir que sólo es en el hogar que la mujer “le dice” a su esposo su opinión para que éste “lo diga” en la reunión.

Notemos que ni Gregoria ni nosotros estamos hablando sólo de la participación en el hogar, en la educación de los niños o en la cocina. Estamos hablando de las determinaciones que interesan a su colectividad.

Finalmente, justo es dejar en claro que tomar decisiones en **Pisq'eri** nunca es una improvisación o una reacción instantánea. Estamos convencidos que cuando se decide, se lo hace después de una “preparación”, que es el producto de un proceso selectivo de iniciativas y propuestas preliminares; en este proceso es que reconocemos una importante participación de las mujeres de la comunidad.

TERCER INTENTO. LA HISTORIA DE FERMIN

Fermín tiene actualmente 34 años, cuando tenía 20, en uno de los viajes temporales que hacía a la ciudad de Potosí con el afán de ganar algún dinero en calidad de cargador, se aventuró a trabajar en la mina “...de peón empecé, llevando la carga en sacos empecé...”. En la mina conoció los sindicatos mineros y “...siempre me gustó la forma de reunirse y de hablar que tenían ...”.

Después probó suerte en Cochabamba, también de cargador, pero muy pronto se vió convertido en “pisacoca”, seguramente de una de las tantas fábricas de cocaína

na que existen en esa región "...allá era feo trabajar, nos trataban mal y aunque pagaban bien nomás, mucho había que trabajar en las noches. Cuando tuve un poquito de dinero, me compré algunas cositas y ya no quise saber más de eso...pero mis viajes me han servido para conocer otras cosas...". Cuando le preguntamos si no quisiera volver al Chapare nos dijo que no, que prefería quedarse en su lugar y trabajar su tierra.

Pero Fermín no sólo ha introducido nuevas especies en sus cultivos: lechugas, cebollas, etc. como producto de una propuesta sobre horticultura de ATEC y de sus viajes y observaciones, sino que también sabe "otros oficios": arreglar arados y un poco de carpintería. Esto, sin embargo, no es extraordinario, Fermín es un campesino como cualquier otro de la región

A nosotros nos interesa resaltar esta historia, porque Fermín ha logrado que sus opiniones tengan una especial atención en su comunidad. Hasta donde pudimos entender, Fermín participa en toda las decisiones importantes de la comunidad, pero no lo hace sólo porque es su obligación, sino porque a las autoridades y a los otros comunarios les interesa saber su criterio. Igual que todos, Fermín es un engranaje importante en la maquinaria de tomar decisiones que tiene la comunidad.

La vida social en **Pisaqeri** y **Talula** está pues tejida en base a la participación de gente como Fermín, sencilla, pero con una larga experiencia en la base de la sociedad. Fermín es también una muestra de la contradicción que presenta a los migrantes como a gente anónima y sin ninguna experiencia ni importancia para la sociedad urbana, pero que en sus lugares de origen son los responsables de que "su" sociedad funcione y se reproduzca. Hacen pues, también en este sentido, una importante contribución al conjunto de la sociedad boliviana.

CUARTO INTENTO

En las distintas experiencias que hemos observado a lo largo de la investigación, nos ha llamado la atención de modo especial la forma que adquiere el tratamiento de los temas que interesan a la comunidad. Provisionalmente, y sólo con fines analíticos, podemos entender que hay hasta tres modalidades de considerar los asuntos de interés público en **Pisaq'eri**.

a. Cuando un tema interesa a la totalidad de la comunidad

En estos casos es la Asamblea, convocada por las autoridades y los mayores, de toda la comunidad la que delibera y busca las soluciones. No debemos entender, sin embargo, que el tratamiento por parte de la comunidad se refiere necesariamente a asuntos conflictivos o dificultades que enfrenta la comunidad. Por ejemplo, hubo un tiempo, en la zona de nuestro estudio, en que se mantuvieron regularmente asambleas comunales mensuales, sin existir situaciones extremas. Sin embargo, también nos aclararon que eso puede hacerse

sólo cuando están todos, es decir en las épocas más intensas de su ciclo agrícola.

- b. Cuando un tema interesa solamente a algunas familias de la comunidad.

Nos relataron un caso: "...a veces hay jóvenes que hacen problemas, a veces violan a las jovencitas, entonces entre autoridades se reúnen con los interesados solamente, para no hacer saber a toda la comunidad... Esto que te voy a contar ocurrió en la fiesta del año pasado, violaron entre hartos a una mujer hasta que ha muerto, su familia ha recibido como perdón dos bueyes y una máquina de coser, pero los bueyes han muerto, no saben si la máquina sirva...".

Notemos que el informante habla de un problema entre familias que no resuelven sus problemas directamente entre ellas, sino que tienen de por medio la intermediación de las autoridades, y según nos aclararon, puede ser cualquier autoridad. También debemos tomar en cuenta que las familias no involucradas, no intervienen.

- c. Cuando es un tema interno de una familia.

Pese a la buena disposición que tuvieron los habitantes de Písaq'eri con nuestra investigación, este es un aspecto que no pudimos clarificar mucho. Pero, provisionalmente podemos decir que hay dentro de los hogares decisiones cotidianas de las que normalmente están enterados los miembros mayores de la familia.

Lo anotamos porque sin lugar a dudas el ámbito familiar es también un escenario central de comunicación y de toma de decisiones.

QUINTO INTENTO. UN RESUMEN

Casi al final de nuestra estadía en la zona, nos atrevimos a indagar directamente en eso de "tomar decisiones". Un comunario, con nuestra ayuda, hizo el siguiente resumen que queremos quede transcrito en su integridad:

"...Toda las decisiones importantes las tomamos así:

Primero.- Los mayores reúnen a la gente.

Segundo.- Los mayores escuchan a la comunidad.

Tercero.- Ellos deciden lo que van a hacer. (todos) dan sus opiniones, si concuerda con la de las autoridades, ellos apoyan.

Cuarto.- Cuando alguien no hace caso de esa decisión, es un k'ullu, ese contagia a otros y en otras decisiones ya no se le toma en cuenta.

Quinto.- Otra forma de llamar la atención es a través de las mujeres porque ellas censuran al k'ullu.

No se los bota de la comunidad, además no hay problemas tan graves..." (Comunario de Talula).

Aquí es importante anotar que el informante está hablando del funcionamiento cotidiano de su organización, de su ayllu. Casi podríamos decir que está hablando del poder que tiene la comunidad cuando manejan sus problemas. Es una comunidad totalmente expuesta a las opiniones de todos.

Y nosotros podríamos concluir añadiendo al "nos avisamos" del que hablamos unos párrafos más arriba, la frase completa: "en el campo nos avisamos y nos escuchamos".

ALGUNOS COMENTARIOS FINALES

De cómo se puede hacer efectivo un acercamiento efectivo a realidades diversas como las estudiadas.

1. Usamos el término "acercamiento", en reemplazo expreso de "intervención para el desarrollo", "propuesta de desarrollo", "plan de desarrollo" "implantación" y otros términos similares que las propuestas externas de desarrollo utilizan cuando se trata de plantear a las comunidades que inicien procesos para introducir cambios y mejoras en su vida. No dudamos de la legitimidad y las buenas intenciones que tienen las propuestas externas de desarrollo. Sin embargo, quisiéramos señalar en conclusión algunos comentarios que podrían hacer más efectivo su trabajo en el campo.
2. Es verdad que **Pisqa'eri** y **Talula** son pequeñas comunidades insertas en el extenso territorio del Ayllu Tinkipaya, cuya representatividad es también pequeña. Sin embargo, valoramos las informaciones que un modesto estudio de caso puede brindar a la hora de buscar insumos que animen a plantear estrategias y políticas para hacer más eficaces las intervenciones con fines de lograr el desarrollo para las comunidades rurales.
3. Una afirmación que la vamos a reiterar siempre, y este estudio se motivó en esa preocupación, es que la primera instancia de una organización social con la que hay que negociar cualquier acercamiento es el conjunto de autoridades reales y legítimas de esa comunidad. En el caso de **Pisqa'eri** y **Talula** son el Kuraka, los Alcaldes y el Corregidor.
4. De hacer este primer acercamiento, tal como hemos visto al finalizar la parte segunda, el planteamiento de una propuesta al conjunto de la comunidad, podría tener un "curso ordinario" a través de las autoridades y éstas a su vez serán las portadoras del mensaje a la comunidad en una asamblea o reunión

general; tal como también hemos visto en la parte segunda. Aunque no lo anotamos, casi siempre que algún externo ha ido a Písaq'eri a hacer alguna propuesta (nosotros mismos hemos sido una externalidad al plantearles nuestra investigación), la comunidad entera se ha reunido y ha escuchado a los proponentes. Esto nos lo han confirmado varias veces.

Si es así en Písaq'eri, seguramente en otras comunidades y ranchos, también es posible esta vía de acercamiento. Lo que habrá que hacer posteriormente es permitir que la comunidad utilice sus propios recursos comunicacionales y de toma de decisión para esperar una respuesta.

Por distintas comunicaciones, hemos sabido que a veces se violenta esta naturalidad al exigir a la comunidad objeto de las propuestas, que altere sus tiempos y ritmos y de una respuesta rápida; creemos que esta alteración puede producir desajustes en la comunicación propuesta externa-comunidad.

5. Otro gran tema que no siempre se toma en cuenta es el referido a la participación de las mujeres. Tal como hemos visto en la parte correspondiente, las mujeres tienen un espacio claro y de importancia en la comunidad; si se lo considera adecuadamente, no hay razón para sacarla de ese su espacio y buscar "formas alternativas" de participación; nos estamos refiriendo, a que a veces se busca forzar la participación de las mujeres para que participen "igual que los hombres". Si la naturaleza de su espacio en la comunidad es parte de un sistema que, como en Písaq'eri, aglutina al conjunto de la comunidad, no creemos necesario crearle otros "ámbitos" y "espacios de participación", que solo producen desajustes en la relación del conjunto de la comunidad.

Hasta ahora deben ser varios los casos en los que las comunidades se han visto separadas entre hombres y mujeres, cuando no hay necesidad de ello si simplemente se especifican las funciones y los intereses de los participantes en actividades. Si en una comunidad como Písaq'eri de pronto viene alguien a proponer que sean las mujeres las que se hagan cargo de "amarrar la yunta" o "conducir el arado", como mencionó Gregoria, es claro que habrá un desajuste.

6. Lo que nos faltó mencionar, cuando anotamos nuestras reflexiones acerca de la vida de Fermín, es que sus innovaciones "tecnológicas" relacionadas con sus plantaciones de lechugas y otras hortalizas han producido en la comunidad un impacto fuerte. Hay ahora más familias que quieren seguir los pasos de Fermín, de Pedro y otros comunarios que ya han comenzado a hacerlo. Suponemos que al término de este ciclo y en coordinación con ATEC, van a evaluar sus avances y no nos va a sorprender que en el siguiente período agrícola vayan a haber más familias que comiencen a ver las ventajas que tiene una innovación cuando se la motiva adecuadamente, que creemos es el caso de la propuesta de horticultura y más recientemente de agroforestería que los técnicos de ATEC están promocionando.

Hay, a propósito de este tema, grandes preocupaciones en los promotores del desarrollo. Consideramos que si se toma en cuenta a gente en la base de las comunidades, los pasos necesarios para lograr propuestas exitosas se pueden hacer más cortos y las acciones más efectivas.

Esta consideración nos tiene que llevar a reflexionar sobre un presupuesto falso y lamentablemente muy utilizado: aquel que considera a las comunidades campesinas y a los comunarios como sujetos sin conocimientos, cuando lo que se deberá hacer es “descubrirlos” allá donde se muestran con la sencillez y el desprendimiento que hemos percibido en nuestro trabajo de campo.

LA RECREACION SOCIAL DEL AYLLU: EL CASO DE LOS YURAS

Manuel Velásquez Carreño

INTRODUCCION

Una de las formas más antiguas de organización de las culturas andinas que se mantienen hasta el presente son los ayllus, con sus características particulares de acuerdo a cada cultura (aymara o quechua) y a la región en la cual se constituyeron.

Los yuras mantienen una fuerte identidad cultural lo cual les ha permitido constituir una estructura social dinámica a pesar del contacto con lo "occidental", sin que este hecho signifique que lo externo no haya influido en su desarrollo histórico. Más al contrario esto ha implicado el desarrollo de una sociedad aún más compleja.

Esta complejidad es lo que nos ha motivado a iniciar una reflexión y tratar de tener un primer acercamiento al respecto, no con la intención de tener respuestas a todas las interrogantes, ambición muy grande por cierto, sino particularmente tratar de responder a algo muy concreto; ¿cómo se recrea el ayllu Yura? ¿cuáles son los mecanismos y los elementos que permiten la recreación de la sociedad ayllu?. A partir de estas preguntas desarrollamos el tema.

ANTECEDENTES

EL Ayllu Yura comprende una extensión de aproximadamente 2.000 kilómetros cuadrados ubicada en el departamento de Potosí en la provincia Antonio Quijarro cantón Yura; aparentemente las fronteras de su territorio fueron delimitadas en el año 1540 a partir de las Reducciones Toledanas y han permanecido invariables desde entonces. (Rasnake R. 1989).

Comprende dos zonas cabecera de valle y puna, y está atravesada por cuatro ríos importantes (Río Yura, Río Tika Tika, Río Taru y Río San Juan). Alrededor de ellos están asentadas las comunidades, desarrollando así un impresionante y complejo sistema hidráulico para el riego de sus cultivos, principalmente el maíz. Se podría decir que Yura es una "sociedad hídrica" donde el maíz es el elemento articulador

LIQUICHIRIS Y K'ARISIRIS SU RELACION CON LOS PUEBLOS PRE-AYMARAS

Zenobio Calizaya Velasquez

“Caminó por la senda a la casa de su víctima. Sólo la noche vió sus pasos. La casa se dibujaba contra el cielo estrellado. El viento altiplánico amorataba el rostro del K'jarasiri, transfigurando aún más sus mágicos rasgos”. “Sin hacer ruido en la puerta, sigilosamente, se hundió en la penumbra del cuarto. Carlos Condori dormía sobre unos cueros. Su respiración acompasada mostraba el sueño profundo del elegido”. “Solo un murmullo delato sus rezos... “polvito de San Ramón y San José...” y obedeciendo a la ancestral invocación el ritmo del respirar se hizo lento e imperceptible...lentamente la aguja penetró en la carne, el hombro derecho gota a gota entregó su vitalidad a la boca angosta y filosa de la aguja”. “la adiestrada mano separó el instrumento del cuerpo. El campesino dormía, con un nuevo y pesado sueño, el de la anemia. Tomando con una mano el recipiente aún caliente, se retiró por la claridad de la puerta abierta...”.¹

Este relato con gusto escalofriante, corresponde a un célebre proceso criminal que se sustanció en los tribunales de justicia de la ciudad de Oruro, en el que justamente aparecían inculpados como autores de la práctica de extraer **sangre y grasa** humanas, humildes campesinos de la etnia Chipaya. El hecho generó diversas reacciones en la ciudadanía, desde foro-debates en las aulas académicas hasta apreciaciones personales que procuraban explicar el extraño fenómeno.

Ninguna aportó mayores luces sobre el asunto y los imputados tuvieron que ser puestos en libertad provisional. Como toda historia sensacional, ésta se difuminó “evaporando” el mismo proceso que ya no puede hallarse en los archivos judiciales. No obstante, en muchas regiones rurales especialmente del planalto orureño, la vigencia de estos oscuros personajes sigue atormentando al campesino. El racionalismo citadino y académico no tolera polémicas dentro de sus fronteras. El caso es que sigue muriendo gente, víctima de la extracción de esos elementos vitales ¿Qué sucede?

Una primera visión induce a creer que este fenómeno obedece a un rescate atávico del que las generaciones actuales se valen como un medio atemorizador, o un recurso étnico de "defensa cultural". El dato más añejo citado por Manuel Rigoberto Paredes (**Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia**), nos refiere que, antes de la Conquista, llamaban Kharisiri a un ser maléfico invisible, causante por lo general de las enfermedades consuntivas, que, aprovechando del sueño de sus víctimas, les extraía su grasa a través de un pequeño corte en la piel. Después de la Conquista hispana, la impresión que causaba en el indio el degüello de los ajusticiados, la reducción del cadáver a cuartos y la presencia del sacerdote en estas ceremonias, hizo ver que esta era la verdadera representación del Kharisiri.

Pervive aún en la memoria colectiva de los pueblos rurales, la idea de que el cura es el extractor de elementos humanos. En época reciente, un sacerdote católico acostumbrado a recorrer a pie los templos de su feligresía, en la región del Noroeste de Oruro, fue acusado de esta práctica y obligado a abandonar esas tierras. La asociación ulterior es que la grasa sirve para los sacramentos del bautismo y para la celebración de la Santa Cena en que el cuerpo de Cristo representa la Hostia.

Algo más explícita es la relación del **Runa Miccuc**, que en la tradición mítica del Tahuantinsuyo era un cierto brujo que se dedicaba a "chupar" la sangre de sus víctimas, después de rociar la casa con polvos de hueso y luego de fabricar muñecos de sebo que las representase. La "huira" o sebo era la energía moral o alma volátil que se sublimaba con el fuego (**Vislumbres** de A. Besant, C.W. Leadbeater y H.P. Blavatsky, Chiclayo-Perú, Biblioteca de la UMSA - La Paz). Esta mención nos obliga a convocar a uno de los primeros "hechiceros" conocidos en la Teogonía Andina: **Tunupa**. Varios cronistas no cesan de llamarlo así. Bertonio, entre los primeros, lo nombra "embustero", Fray Ramos Gavilán (**Historia de Nuestra Señora de Copacabana**) desdobra su figura en un Santo Milagroso y en un hechicero llamado Tunupa; Pedro Sarmiento de Gamboa (**Historia General llamada Indica**) refiere que uno de los tres hijos de Viracocha, llamado Taguapaca, era desobediente, vengativo y blasfemo, por lo que mandó echarlo al Desaguadero.

La existencia de Tunupa estuvo marcada por una constante superposición de valores, antiguos y nuevos, en el decurso de su atribulada historia, hasta concluir en un producto difuso y poco reconocible. Creemos que su origen es mucho más remoto de lo que generalmente se admite y su mitología no es sino una parábola de las sucesivas luchas de vasallaje y conquista de unos pueblos a otros. Primeramente fue un dios o diosa relacionada con el agua y los pueblos primigenios de cazadores y pescadores.

Las invasiones posteriores de hordas de **jaque arus** se apropiaron de su figura y la transformaron en un ente masculino, afin a su personalidad Orko. A estas altu-

ras, Tunupa deambulaba por diversos territorios como símbolo de civilización y enemigo de la barbarie. Las incursiones incas hacen lo propio; pero en vez de simplemente transformarlo, dividen sus atributos y dan lugar a dos personajes sutilmente diferentes: Viracocha, el Hacedor del Mundo, y Tunupa, su hijo o discípulo; en estas condiciones lo encuentra la invasión hispana, y como los conquistadores advierten que ciertas cualidades suyas se asemejan bastante a sus Santos, terminan por asimilarlo con San Bartolomé o Santo Tomás.

Sin embargo, en la estructura visceral de este suceso, ocurre un fenómeno que se emparenta con la aparición de los "K'arisiris" o "Liquichiris". Que se sepa, los primeros habitantes del planalto andino no se conocían por sí mismos como brujos, sino por versión de sus detractores o advenedizos. Puede ser una regla que el más fuerte atribuya al más débil cualidades infames, como un medio de justificación de su conquista y "salvación".

En efecto, las versiones que santifican y malifican al mito, parecen querernos demostrar la evidencia de permanentes conatos de rebelión de los pueblos sojuzgados y un baldón psicológico de las más bajas calificaciones humanas para demostrarlos y acallarlos de cualquier manera, por una parte; y por otra el rescate a ultranza del mito reformado y bondadoso que identifica a los otros pueblos. Desde el célebre Makuri hasta la relación de Juan de Santacruz Pachacuti con su Ttonapa Varivilla, nos insinúan esta oculta realidad.

Podríamos ensayar una parábola vernacular: aquella del dueño de casa (los pueblos conquistados) que intenta vanamente desalojar al advenedizo. Pachacuti, especialmente, refiere que el varón mítico solía arrebatarse a los niños para alimentarse con sus cuerpos. Durante la vigencia del Imperio Inca, continúan las denuncias en sentido de que muchos pueblos del Collao, especialmente preaymaras, eran salvajes y hechiceros, comedores de carne humana y extractores de sangre y grasa.

En estas circunstancias arriba España y parece que entonces los pueblos sometidos, aymaras, quechuas, pre-aymaras, etc. hallan ocasión para esgrimir como arma de "defensa cultural" el calificativo de "K'arisiris" en la persona de los curas y de todo cuanto a la larga representa lo foráneo. Con este razonamiento lógico, parecía inevitable concluir que la actual práctica de extracción de sustancias humanas, es pura leyenda o el rescate de atávicas costumbres en que se mezclan ritos de antropofagia, tributos de sangre o grasa a la Madre Tierra y a cuantos dioses viven aún en el panteón andino.

Sin embargo, ciertos elementos comunes en esta práctica nos inducen a pensar que su origen arranca de los pueblos primigenios. Así, los cronistas no dudaron en calificar siempre a los pueblos lacustres con las designaciones más abyectas, sobresaliendo la expresión **huraño**. Roque Barcia (**Diccionario Etimológico**) en base a José Toribio Polo ², anota: **Huraño**, el que huye y se esconde de las gentes.

La etimología es del antiguo **furaño**, de fuera (como foráneo): esto es, del campo, agreste, inculto. "**Foráneo** (anticuado): rústico, huraño, forastero, extraño"

La definición evoca la consideración de que los "extranjeros" eran también "liquichiris", como si en ella subyaciera el prototipo de la gente uru, desconocida y enigmática; pero siempre desde el punto de vista de sus detractores. Calancha, a su vez, al referirse a los Urus, señala: "A la Provincia de Paria, dice, que nos dió el ilustre bienhechor Lorenzo de Aldana, vecino encomendero deste repartimiento, que cae en Potosí i la ciudad de Chuquiago, y se estiende asta la villa de Cochabamba con riquísimas administraciones de ganados mayores i menores, dispuestos para santos efectos, i los mas indios que las abitan Uros, gente la mas barbara del Perú, obcena i renegrada; comen la carne cruda, abitavan en lagos, y solos e inclinan a lagunas. Los principales pueblos desta Provincia son Paria o Challacollo, Toledo, Coa, Urmiri i otros muchos anejos...?"

Esta geografía descrita corresponde también a los lugares asignados a los potenciales "liquichiris". Fuera del altiplano (Aullagas, Lipez, Poopó, Coipasa, Titicaca, etc.) se encuentran filiaciones urus en Cochabamba, Sucre y Potosí, de donde también se considera emergen estos oscuros personajes: Un relato, escogido por nosotros, sugiere que los "liquichiris" salen de la Recoleta de Sucre en el mes de agosto. Los Urus lograron defenderse indicando que no eran hombres y que su sangre era **negra**. Esta afirmación, además de configurar su distingo con los demás pueblos que al final los subyugaron, supone un entronque telúrico más profundo: su mismo origen, un tiempo de la oscuridad, el **purum pacha**.

Mas, ocurre que el remedio casero más recomendado a las víctimas de la extracción de sangre o grasa, es la **sangre de un cordero negro**. En la región de Salinas de Garci-Mendoza, por ejemplo, se aconseja particularmente el uso de un tejido graso llamado **Ek'ara**, que se encuentra en el pecho de una oveja negra, el mismo que debe colocarse como emplasto sobre la herida. Insinuamos que la relación sangre-grasa-color negro implica una asociación con los pueblos primigenios, como una suerte de expiación o cura del mal por el mal mismo: la mordida del perro se cura con el mismo pelo del perro.

Los "liquichiris" emergen durante la noche y en determinada época del año, generalmente **agosto y noviembre**. Ambos meses son sensibles y mágicos para la concepción andina: el primero se asocia con un tiempo de "renacimiento", de vuelta a la vida, de fertilidad, y el segundo con otro similar en que, sin embargo, los que "reviven" son los difuntos que retornan a la vida. Uno y otro, de alguna manera, evocan dos fases: oscurantismo-claridad. Los liquichiris, por tanto, son antihéroes de la noche, como los pueblos pre-aymaras que son del reinado de **Pajsi**, quizás antdiluvianos.

Las denominaciones que merecen, nos aportan otros indicios: **KARI KARI**, según Bertonio, significa **acostumbrado a mentir** y **KARI** es **mentiroso**. Hubo un

pueblo Uru llamado Cari-Cari, en la región de Poopó, según anota Querejazu. 1989. Otra expresión muy similar es **Lari Lari** que designa a una especie de gato montés que se comía a los niños. Lari Lari figura en Bertonio como “gente que vive en la puna sin cacique”, haciendo mención explícita a los Choquelas. El **lari lari** parece identificar asimismo a una deidad Uru de Copacabana, cuya conexión sería **pez-titi**, es decir: agua-felino; pueblo lacustre y su deidad. José Toribio Polo apunta en la obra citada las siguientes palabras:

URO	VARIANTES	
Barriga, estómago	Cheri	Tucsi
Indígena	Yecuscai (q)	
Sal	Yeco	Yeco
Sangre	Loque	
Sebo	Qhihua	

Con la anotación (q) señala: “Tal vez de **Yucu**, sal: como indicando que los indígenas procedían de un sitio de salinas, o del mar, cuyas aguas son saladas”. Si la expresión **liquichiri** designa al “extractor de grasa” (por “lique”=sebo), y que una de las regiones preferidas para el oficio es el estómago, sería nuevamente evidente la relación sebo-estómago asociada a un pueblo Uru.

Según Bouysse Cassagne 1988, la noción **yecuscai** implica su probable salida, quizás de los inmensos salares de Uyuni y Coipasa, que otrora estaban ocupados por el Lago Tauca o Minchin, el que, alrededor de los años 5.500 a.C. se secó completamente. Es decir, los medios naturales de supervivencia en torno del Tauca desaparecieron, forzando a los primitivos habitantes a emigrar a otras ecozonas, por ejemplo, el Lago Poopó y el Lago Titicaca. Hallazgos arqueológicos de tipología similar que merecieron la denominación de cultura viscachanense, se ubicaron en torno de estos lagos y en la región de los Lipez.

De otro lado, la **sal** en aymara se llama **jayu**, y así tendría muy poco en común con “Yeco” o “Yecu” a menos que la idea sea asociar con **Yacu**, más parecido, que significa **agua** en quechua: ¿agua desecada? = sal. Pero lo sugerente es que “Jayu” co-participa del término **ajayu**, que equivale a **alma** y como tal es inherente a las concepciones místicas de los Andes. Las dos últimas palabras de Polo sugieren la interrelación **sangre y sebo**, pues la diferencia no es notable: Lique: sebo, liquihua=participio pasivo de “liquichar”. Parece insinuar más bien un sutil proceso de cambio en la práctica: primero extraer la sangre (época del purum y de los pueblos pre-aymaras) y luego la grasa (¿pueblos de economía agrícola?), hasta culminar en un oficio sincrético de significación indistinta.

De cualquier manera, ambas expresiones -karisiri y liquichiri- se asocian con prácticas de brujería, actos de embuste y fingimiento atribuidos a pueblos primitivos de pescadores y cazadores, que fueron denostados por sus opresores.

Esta no es una conclusión definitiva, sino apenas una aproximación a un fenómeno muy arraigado aún al presente en muchos pueblos del planalto andino. Tratamiento más amplio se halla en nuestro libro inédito **Liquichiris y K'arisiris. ¿Leyenda o Vampirismo Latente en los Andes?**

BIBLIOGRAFIA

- Polo, José Toribio **Los Urus del Perú y Bolivia.** Imp. San Pedro, 1904
Lima.
- Querejazu, Lewis **Bolivia Prehispánica.** Edit. Juventud. La Paz.
1988 **Bouysse C., Therese Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti
en la**
1989 **Historia,** Edit. HISBOL, La Paz.

NOTAS:

- ¹ Citado del periódico *La Patria*, Oruro, 11 de Noviembre de 1978
- ² José Toribio Polo: "Los Urus del Perú y Bolivia.. Imp. San Pedro, Lima, 1904.

CH'ILILAYA: MEMORIA Y RESISTENCIA ANTILATIFUNDISTA EN LA RIBERA DEL LAGO TITIKAKA 1882-1950 (ASPECTOS METODOLOGICOS)¹

Roberto Santos Escóbar

El presente estudio es fruto de varias temporadas de investigaciones y trabajos de campo realizados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA) en la región lacustre de Puerto Pérez². El interés por la zona se inicia a raíz de las pesquisas documentales realizadas en el Archivo Histórico de La Paz, cuando el Taller empezó a documentar testimonios escritos y orales relativos a las luchas sociales de las comunidades aymaras del altiplano paceño, a partir de la subasta pública de los terrenos comunales, sancionada mediante decreto de 20 de marzo de 1866, durante el gobierno del general Mariano Melgarejo.

Para el año de 1989, el historiador Carlos Mamani tenía preparado un corto borrador titulado: "Qullana Chico - Ch'ililaya: apuntes sobre su historia", manuscrito que ha servido de guía para ampliar la investigación histórica sobre esta comunidad. Por otra parte, hasta la fecha, el recojo de los testimonios orales se tradujo en cuatro tipos de trabajos: primero, la radionovela "Tuturani", una historia ficcionalizada de las luchas sociales de Jisk'a Qullana, que tiene por objeto fortalecer la identidad comunal mediante la divulgación de su historia por los medios de comunicación que se oyen en esa región lacustre.

El folleto publicado por Filomena Nina, titulado **Los achachilas de Ch'ililaya** (1993), que trata de las deidades protectoras de la comunidad en relación a la agricultura, ganadería y pesca de la región; tercero, la producción del video "El ritual de la caza de la vicuña", editado en base el trabajo de campo etnográfico realizado en la comunidad; y, cuarto, el folleto titulado, "La chuqila: Una danza ritual en Puerto Pérez", dado a la estampa por Félix Callisaya, que explora los orígenes de la danza en una interesante combinación de datos etnohistóricos del siglo XVI con los datos etnográficos contemporáneos recogidos en la población lacustre de Puerto Pérez.

Los movimientos indios en Bolivia de los siglos XIX y XX, han sido abordados desde diferentes ángulos. Por ejemplo, el análisis de las sublevaciones indígenas de fines del siglo XIX, al margen de destacar el rol de Zárate Willka, también relievaa las

relaciones intercomunitarias dadas en el interior de este movimiento indígena (Condarco, 1965); asimismo, la violencia estructural desatada por el Estado colonial - y su aliada, la clase terrateniente -, contra las comunidades aymaras, y la capacidad de respuestas comunales, merecieron atención a través de los estudios sobre Jesús de Machaca y Taraqü, cuyas especificidades históricas, muestran a pequeñas regiones en conflicto (Choque, 1987; Mamani, 1991).

El liderazgo aymara también ha merecido atención, sobre todo a partir de la figura del cacique Santos Marka T'ula, que preocupado por una lucha mediante la vía legal, no descansó en demostrar mediante los títulos coloniales la legitimidad de posesión de las tierras comunales, por las connotaciones que adquirió este movimiento cacical en las primeras cuatro décadas del siglo XX, se convirtió en el eje articulador de las protestas indígenas a través de la exposición de documentos coloniales (THOA, 1988).

La agresión gamonal y la exclusión del indio por la sociedad criolla, condujo a Eduardo Leandro Nina Qhispi, a plantear la renovación de Bolivia, una transformación cualitativa de la sociedad colonial -entonces en poder de una minoría- por una sociedad multiétnica (Mamani, 1991). En este período dominado por el liberalismo, los apoderados y caciques de diferentes comunidades y poblaciones altiplánicas, fueron los "auténticos motores e ideólogos de la resistencia comunaria frente al Estado y a las élites de los pueblos rurales locales" (Rivera Cusicanqui, 1986 b).

Estos movimientos sociales indígenas en Bolivia, han coincidido con el advenimiento de una nueva estructura socio-económica en el país, como la liberalización de la economía que dio paso a la penetración de capitales foráneos en actividades comerciales, financieras y extractivas; la expansión del latifundismo a expensas de las comunidades aymaras del altiplano; la implementación de una estructura ferroviaria -al margen de la conexión con los puertos del Pacífico-, abrió la posibilidad de exportar minerales en gran escala; y, la formación de una oligarquía minero-terratiente -comercial, que acabó imponiéndose políticamente sobre los sectores proteccionistas y asumiendo el control del Estado (Rivera Cusicanqui, 1978: 96)

La provincia Los Andes del departamento de La Paz, es una zona donde el latifundismo cobró "carta de ciudadanía", desde fines del siglo XVIII. El Informe del Subprefecto de esta provincia correspondiente al año de 1932, no sólo que es revelador en cuanto a las 180 fincas existentes en la provincia sino que a través de este número de propiedades se observaba la transformación social que se venía operando en detrimento de las comunidades. 1866 es el año de reinicio de la secular lucha de resistencia anticolonial. Los enfrentamientos contra los hacendados datan desde mediados del siglo XVI, para luego tornarse desde fines del siglo XIX en una lucha más intermitente y violenta, ya no de una comunidad contra un hacendado, sino de cientos de comunidades contra el sistema latifundista y el Estado boliviano, que comparaba los despojos comunales y fomentaba la propagación de haciendas. En un

plano más general, estas luchas comunales asoman un objetivo común en varias regiones del país, la de detener el avance del latifundismo criollo.

Este trabajo se inscribe dentro los estudios de caso, más aun cuando la comunidad de Jisk'a Qullana-Ch'ililaya desde fines del siglo XVIII se hallaba rodeada de haciendas, es decir que su vida cotidiana se desenvolvía bajo constante presión latifundista. Se trataba de una auténtica "comunidad residual", tipología de comunidad, caracterizada por empeñarse en mantenerse diferenciada de las haciendas, contra las que debían de luchar permanentemente para evitar ser anexadas (W. Carter y X. Albó, 1988).

Desde la perspectiva diacrónica y sincrónica, la resistencia y lucha antilatifundista de los comunarios de Jisk'a Qullana-Ch'ililaya, coincide con las luchas de otras comunidades del país, por eso que esta lucha no era aislada, sino que formó parte del conjunto de protestas legales y violentas reiniciadas en Bolivia a partir de 1866.

A partir de la década del setenta del siglo XIX, gradualmente empezaron a converger varios procesos históricos en esta región lacustre, entre ellos la creación de un puerto en predios de la comunidad, posteriormente el de la población propiamente dicha que acogió a representantes de casas comerciales y vecinos o q'aras que vinieron de otras ciudades y provincias del país, el establecimiento del servicio del transporte de Ch'ililaya a la ciudad de La Paz, o como aquel proyecto frustrado de la construcción de un ferrocarril entre la ciudad de La Paz y Ch'ililaya. Pero aquí conviene preguntarse ¿Hasta qué grado los comunarios de Jisk'a Qullana-Ch'ililaya han sido danificados por las disposiciones de carácter administrativas de los gobiernos de la última década del siglo XIX?

A los seis años de la creación de Puerto Pérez, comienza el proceso de resistencia y lucha de los comunarios de Jisk'a Qullana - Ch'ililaya, que tiene su origen en la revisita de 1882. La defensa comunal exigía varias cosas: por una parte enfrentar a los gamonales y al Estado criollo, con los mismos instrumentos -la vía legal (leyes)- que le proporcionaba la sociedad dominante; por otra, una resistencia más organizada pero colectiva que representara los intereses del conjunto de los comunarios. Fue entonces en que mucho mejor estructurados los cuadros de resistencia, empezaron a destacarse varios líderes y apoderados en la comunidad, dirigiendo las posteriores acciones de reivindicación de sus tierras y exigiendo el reconocimiento a su identidad de parte de los Gutierrez, terratenientes de Jigachi y Ch'ililaya.

Los apoderados asumieron la defensa comunal a través de continuas reclamaciones, peticiones, memoriales, etc. que reflejaban la drámatica situación en que se debatían los comunarios de la región, pero frente a esta lucha legal, los Gutierrez recurrieron a la violencia, que se constituyó en su principal arma como veremos más adelante. La resistencia de los comunarios ante el paulatino avance latifundista, se percibe en la tardía consolidación física de la hacienda en el cantón Puerto

Pérez, aunque las relaciones sociales de producción entre el hacendado y los comunarios que habían vendido sus tierras eran casi inmediatas.

En este sentido, esta investigación se divide en dos partes: la primera, aborda: el escenario geográfico de Ch'ililaya antes de la lucha de resistencia antilatifundista, que comprende tres capítulos: 1. El espacio comunal; 2. Ch'ililaya: una comunidad residual; y 3. La ruptura del orden comunal: tres proyectos liberales. La segunda parte, versa en su integridad sobre la resistencia y lucha antilatifundista, en el período comprendido entre 1882-1953, la misma que contempla cinco capítulos: 4. Orígenes del conflicto por la tierra en Jisk'a Qullana - Ch'ililaya; 5 Reorganización y respuesta comunal; 6. La violencia como arma latifundista; 7. Las alianzas coyunturales; y, 8. La tardía consolidación de la hacienda: terratenientes y colonos.

En cuanto a las fuentes utilizadas para este trabajo, es pertinente señalar que recurrimos a las fuentes orales y a la documentación escrita. Los testimonios orales, utilizados en esta redacción, los reconoceremos con el código (Toch.), que obviamente responde al archivo oral de la institución. Sin embargo, los comunarios de Jisk'a Qullana-Ch'ililaya, según versión misma de ellos, antaño guardaban y manejaban celosamente los documentos producidos por su comunidad. Lo poco que conservaron se identificará como (DC). La memoria oral indígena se intercala con la documentación escrita, proveniente en su integridad de archivos locales. En el Archivo de La Paz, se consultaron varios fondos documentales: Padrones Coloniales y Matrículas de Contribuyentes de la República (PC) y (MR), los Expedientes Prefecturales (EP), la Corte Superior del Distrito (CSD), el fondo del Juzgado de Pucarani (JP), y la Correspondencia de la Prefectura (CP); asimismo, revisamos algunos documentos en el Archivo de la Prefectura del departamento de La Paz (APR).

Para finalizar esta introducción, es pertinente enfatizar la importancia de la memoria oral y el aspecto metodológico empleado en el trabajo de campo. Los comunarios de Jisk'a Qullana-Ch'ililaya, actualmente, son depositarios de una memoria oral basada en la resistencia y luchas comunales contra el hacendado de la región; en cambio, sus colegas de Pampa Ch'ililaya, recuerdan con extrema sutileza a sus patrones en sus enfrentamientos con los comunarios, sienten el peso del servicio prestado al hacendado. Bajo esta perspectiva, la memoria oral se transforma en una conciencia del pasado pero que permite explicar problemas del presente.

La memoria colectiva y la llamada tradición oral son la base social amplia, a partir de las cuales se elabora la percepción de la sociedad e historia de las naciones aymaras y quechuas (Ticona, 1984). La memoria colectiva de los comunarios de Jisk'a Qullana-Ch'ililaya está fuertemente cargada de una base filosófica relacionada a la defensa de sus tierras y su identidad. En el transcurso de sus luchas sociales, lo que perciben es la destrucción de su comunidad y de sus costumbres, defenderla y reorganizarla es la utopía largamente acariciada.

Por eso los comunarios proporcionan una imagen “interna” y propia de los enfrentamientos, algunos - los más ancianos - son portadores de la idea del esplendor que tuvo Puerto Pérez entre 1880-1903; todavía recuerdan en qué lugares del área urbana de este pueblo se localizaban los grandes almacenes para el comercio de importación y exportación, e inclusive otros añoran la navegación de embarcaciones desde este puerto con destino a su similar de Puno, Perú.

Más que una fuente de información, la memoria comunal, a diferencia de la historia oficial tradicional, nos proporciona la otra historia, la de los excluidos y oprimidos por la sociedad dominante, es una versión de lo que ha vivido el propio comunario, o del tiempo contado por generaciones pasadas. Precisamente el objetivo central de este trabajo, estriba en reforzar esa densa historia oral o memoria colectiva comunal con las investigaciones realizadas en archivo, de manera que permita reconstruir y revalorizar a los comunarios la historia de sus luchas de resistencia antilatifundista y fortalecer por ende su identidad comunal.

El acercamiento a los mismos actores o a los depositarios de la memoria de resistencia y lucha antilatifundista de Jisk’a Qullana-Ch’ililaya, permitió abordar una metodología diferente respecto a la sistematización del trabajo de campo. Desde un principio se trazaron dos objetivos: primero, producir conocimiento para los intereses de la comunidad que ocupa nuestra atención, y segundo: reflexionar junto a ellos su historia, cultura e identidad, para fortalecer la comunidad.

Paralelamente al recojo y sistematización de los testimonios, se organizaron seminario-talleres de discusión con los mismos actores y con los depositarios de la memoria oral basada en la resistencia y luchas antilatifundistas de Jisk’a Qullana-Ch’ililaya. La investigación participativa desarrollada ciertamente tuvo resultados sorprendentes; esta metodología era una alternativa a la investigación tradicional. Esta práctica, la de producir conocimientos en forma colectiva, desde luego condujo a socializar la diversidad de episodios históricos que guardan los miembros de la comunidad, como también en reconstruir la historia en forma colectiva.

NOTAS:

- ¹ Esta ponencia es parte de un trabajo de mayor aliento y de próxima publicación en Editorial Aruwi yiri del Taller de Historia Oral Andina.
- ² La presencia del THOA en Puerto Pérez tiene una pequeña historia que es necesario narra. La temporada de recolección de testimonios orales de los “Vecinos” de Puerto Pérez y a su vez comunarios de Jisk’a Qullana; pero aún no se contaba con la versión de los excolonos de Pampa Ch’ililaya, es así que, a partir de marzo de 1992, realizamos trabajos de campo en Pampa, donde también recojimos la historia oral de los excolonos, una versión diferente a los de Jisk’a Qullana; pero aún no se contaba con la versión de los excolonos de Pampa Ch’ililaya, es así que, a partir de marzo de 1992, realizamos trabajos de campo en Pampa, donde también recojimos la historia oral de los excolonos, una versión diferentes a los de Jisk’a Qullana, desde luego no cargada del “heroísmo” y dramatismo como de los comunarios, sino más bien de la explotación y servicios a que fueron sometidos por los hacendados o patrones.

LA MUJER EN LOS PROYECTOS DE DESARROLLO RURAL

Marie Lissette Canavesi Rimbaud

En el presente estudio no se realizará la investigación de un organismo internacional u organización no gubernamental determinada, sino que se tomará en forma global el proceso de las mismas dirigidas al desarrollo.

La mayoría tiene una relación muy estrecha entre su mandato y la mujer campesina, al proponerse aumentar la producción alimentaria, eliminar la desnutrición y aliviar la pobreza rural en los países en vías de desarrollo.

En los Programas y Proyectos, que sus financiamientos y donaciones permiten realizar, se toman en cuenta, entre otras, las necesidades de la mujer rural, que constituye la mayoría en el grupo beneficiario de los productores de alimentos, con un alto índice de pobreza.

Todas las actividades se dirigen a la mujer en calidad de responsable del cuidado familiar, y de la producción; en algunos casos, son consideradas como grupo – objetivo y en otros como parte de las comunidades rurales, pero siempre se beneficia en forma íntegra del proyecto o programa, especialmente de los componentes diseñados para ella.

En Bolivia, en Perú, así como también en varios lugares de América Latina, las migraciones estacional y permanente constituyen respuestas comunes frente a la imposibilidad de las familias rurales de obtener a través de la agricultura suficientes ingresos para cubrir sus necesidades de consumo.

En las regiones sur como central de Bolivia, el 90 % de las familias rurales obtienen mas de la mitad de su ingreso a través del trabajo fuera de la unidad agropecuaria familiar.

Esto ocasiona que los problemas sociales y de desarrollo se incrementen en forma puntual, debido a que el grueso de la emigración es ejecutada por la población masculina obligando a que el predio agrícola quede en manos de las mujeres así como también la resolución de los problemas que se les van planteando.

Las instituciones estatales y las Organizaciones no Gubernamentales que funcionan en la región usualmente excluyen a las mujeres de los numerosos proyectos y programas que ofrecen.

Esta exclusión refleja la discriminación general que sufren las mujeres en la sociedad en su conjunto, la cual determina, por ejemplo, que el grueso de la migración con fines de trabajo asalariado sea realizada por los hombres.

En Bolivia, el enfoque de género y la urgencia de políticas sociales dirigidas a disminuir la desigualdad de oportunidades se da en un contexto de ajuste económico que se asocia a la disminución del gasto público y a la restricción del aporte financiero del Estado.

Los esfuerzos dirigidos a mejorar las condiciones sociales de la mujer están dispersos.

La importancia de las organizaciones no gubernamentales y de las instituciones privadas de desarrollo como impulsores del avance de la mujer y gestores de la inclusión de su problemática en las pautas de desarrollo nacional es conocida y se remonta a la década de los 80.

Debido a la gran movilidad de esas organizaciones y a la dispersión en el territorio de acción en Bolivia, es difícil tener el número exacto de las que trabajan con mujeres y sus respectivos proyectos.

Una encuesta de UDAPSO¹ determina que el 23,4 % (32) de las Organizaciones no Gubernamentales trabajan en el área rural (sean de origen civil, eclesiástico o proveniente de organismos internacionales); aunque la mayoría no trabaja con mujeres de forma exclusiva (55,2%), el 31,8% tiene como público objetivo a las mujeres, y el 13% (4) restante toma en cuenta a las mujeres.

En el contexto rural "la mujer juega roles determinados y fácilmente identificables dentro de la producción familiar que puede diferir en matices o en intensidad, dependiendo de la zona ecológica en donde habite, de la cultura o del nivel de su pobreza. Sin embargo, a pesar de las diferencias, su aporte es fundamental tanto en la ganadería y la producción de hortalizas (frutas, cereales, tubérculos), como en el intercambio y comercialización de ciertos productos agropecuarios"²

PERU

Proyecto Cusco- Arequipa

El Proyecto desde su inicio establece dentro de sus prioridades la participación de la mujer campesina en todas las actividades que se desarrollaron en los componentes.

En la ejecución del Proyecto se dio cobertura a la promoción y apoyo a la mujer campesina logrando mejorar su organización, así como la incorporación a actividades productivas que permitieran una mejor integración y participación de la mujer

en el proceso productivo agropecuario. Del mismo modo, se incluyó a las mujeres en la toma de decisiones de la comunidad, además de posibilitar mejores alternativas de vida para su familia.

La información recabada para este informe fue emitida por los responsables de ejecutar el programa a nivel de campo. Es de destacar, que en el transcurso de la ejecución del Programa se han dado muchos problemas, limitaciones y otros que no han permitido obtener mejores resultados, pero sí se han cumplido a pesar de todo, las metas y los objetivos propuestos en el estudio inicial, lo que ha permitido desarrollar experiencias de importancia en este campo, que pueden ser de utilidad para otros proyectos de desarrollo con características similares.

Los objetivos del Proyecto:

- Aumentar los ingresos de las familias campesinas en el área del Proyecto a través del incremento de la producción y productividad agrícola y pecuaria.
- Incorporar a los programas de crédito del Banco Agrario del Perú a las 4800 familias campesinas.
- Reforzar los valores tradicionales de la población campesina, así como dar vigencia a las técnicas y prácticas agropecuarias andinas.
- Fortalecer a las instituciones especializadas que proporcionen servicios al sector rural en el área del Proyecto.

Inicialmente el Proyecto se desarrolló por medio de convenios de co-ejecución con diferentes instituciones, pero situaciones de carácter diverso obligaron en algunos casos a la modificación de los convenios y en otros a la resolución de los mismos.

Es en este sentido, que por estrategia y considerando los objetivos de los componentes, se decide la ubicación de las actividades para el apoyo de mujer campesina en el componente de Extensión.

El proyecto contempla la incorporación activa de la mujer no sólo en las labores relacionadas con la actividad productiva principal, especialmente la pecuaria, sino también con otras actividades que le permitan diversificar su actividad y producir nuevas fuentes de ingreso para la familia campesina, como: conducción de huertos hortícolas, crianza de pequeños animales, artesanías y otras actividades referentes a la comercialización de los productos agropecuarios.

Las acciones dirigidas al logro de los propósitos mencionados, implican el desarrollo de normas y acciones que faciliten la mayor participación femenina; es en este sentido que el proyecto implementa acciones que permiten a la mujer el acceso al crédito agrícola, sea éste en forma individual u organizada, o que acceda a los eventos y servicios de capacitación, los cuales le proporcionen asistencia técnica y

fortalecer aquellos aspectos en los que la mujer puede poner énfasis en las instancias de decisión en la comunidad campesina.

Las metas fijadas en el Programa en términos globales, han sido cumplidas, ya que se ha logrado el 96,2 % de las actividades propuestas, o sea, de 1635 actividades y eventos programados, se ha logrado cumplir con 1578.

BOLIVIA

Proyecto de Desarrollo Agropecuario Cotagaita-San Juan del Oro

Este Proyecto ha tenido su origen en 1983, y fue reorientado en 1991. Esta reorientación específica esta dirigida a los componentes de Crédito, Viveros Frutícolas, Comercialización de los Productos Agrícolas, de Apoyo a la Transformación Primaria, Recuperación de tierras, Caminos, Salud, de Apoyo a la Producción y Administración del Proyecto. Es en la reorientación, que se organiza la Unidad de Capacitación y Organización Campesina, que va unida con la de Asistencia Alimentaria.

El criterio de manejo de los componentes en forma integral, es el que hoy nos permite observar la participación de la mujer, sin ser considerado un componente específico para este sector, debido a la rutina de trabajo de la mujer en el área rural.

Las mujeres son los elementos más importantes para impulsar el desarrollo de sus comunidades, tomando en cuenta el reconocimiento de las familias nucleares completas.³

La participación de la mujer, por ende, se da de dos formas:

- acceso de las mujeres en forma integrada con los hombres.
- acciones específicas de la mujer.

Por lo tanto, se debe tener en cuenta que la mujer no solamente participa sino que se evidencia que poco a poco asumen todo el proceso productivo, debido a la ausencia del hombre (migración por zafra, u otros movimientos relacionados con la economía familiar), por lo que la mujer tiene jornadas de trabajo verdaderamente agotadoras entre 15 y 18 horas.

Cuando hablamos de sistemas agropecuarios mixtos, en realidad la generalidad del Proyecto, las responsabilidades son múltiples, y las actividades se distribuyen por género.

Sin embargo, se da mayor atención a la parte de crianza de los animales y la transformación primaria de los productos agropecuarios⁴ así como también a la

artesanía en lana y la alfarería de arcilla de barro donde el aporte de la mujer en ingresos y tiempo es muy significativo.

De forma general se pueden citar los siguientes logros:

- La reflexión sobre la importancia del rol de la mujer.
- La organización, que les permite tener un espacio de expresión, y compartir entre todas las mujeres la planificación de las actividades comunales.
- La aceptación por parte del hombre de los roles de la mujer, y la participación de ésta en las reuniones y actividades comunales.
- La capacitación tanto a nivel de organización, como a nivel productivo y sanitario.
- La obtención de algunos materiales y elementos iniciales, que les permiten dar paso a las actividades.⁵

Proyecto de Desarrollo y Consolidación de Pequeños Agricultores

La mayoría de los Proyectos de Desarrollo Rural fracasan por fijarse en aspectos puramente técnicos sin tener en cuenta el contexto cultural de quienes debieran beneficiarse de ellos,

que condicionan tanto las posibilidades reales como las prioridades en las expectativas de los mismos, en relación a cualquier alternativa.

En este proyecto, el origen de los beneficiarios es muy diverso entre si, con un trasfondo cultural claramente diferenciado del que poseen las poblaciones originarias de la región donde se instalan.

Se cuenta con un componente Mujer Campesina, el que tiene como grupo meta, al 70% de los beneficiarios directos, o sea, dirigido a más de 3.500 mujeres campesinas oriundas del altiplano cuyas edades oscilan entre los 14 y los 55 años.

Son escasas las oportunidades de relacionamiento entre los inmigrantes y la población local, salvo por las asambleas comunales o intercomunales, las celebraciones y el deporte. Pero hay cierta distancia entre los collas y los cambas, y esto se denota porque existen pocos matrimonios mixtos entre ellos.

Pero sí existe un alto grado de intercambio de experiencias y valores.

El mayor distanciamiento se da entre los colonizadores bolivianos y los de otros países (menonitas y japoneses). Con éstos los bolivianos (colla o camba)⁶ sólo tienen una relación laboral subordinada y ocasional.

La mujer colonizadora, con su unidad familiar, se encuentra entre las más pobres

de las Provincias Ichilo y Ñuflo de Chávez. Las viviendas, de calidad deficiente⁷, determinan problemas de salud significativos.

En la vida cotidiana de la familia en la colonia, las actividades que realiza la mujer suelen ser más intensas, concentradas en los quehaceres domésticos y los propios de la rutina rural.

Muy pocos cuentan con pozos, norias, paúros, vertientes, lo que implica que la mayoría consume agua de calidad inaceptable proveniente de los arroyos, curichis o cunetas, lo que agudiza los problemas de salud.

La educación es deficiente, pues la carencia de ofertas educativas aumenta los índices de analfabetismo debido al régimen de trabajo temprano al que la niñez es sometida, sobretodo en el caso de la mujer que comienza a cumplir el rol reproductivo desde muy joven⁸, además de los roles productivos y de gestión comunitaria, perdiendo con ello el acceso a la educación formal.⁹

El diseño de los Componentes se ha basado en buena medida en el objetivo de beneficiar directamente a las mujeres rurales de la región, ya que no sólo los componentes productivos del proyecto (crédito o extensión) están abiertos a las mujeres, sino un componente específico que tiene como exclusivo grupo beneficiario a este sector vulnerable de la población rural del área del Proyecto, por lo que se constituye en la primera iniciativa de desarrollo de la región dirigida a las mujeres rurales.

La mujer colonizadora constituye el eje del hogar campesino, el cual con el aporte de cada uno de sus miembros conforma un potencial productivo factible de capacitar valorando sus orígenes; esto permite involucrarlos en procesos agropecuarios y de comercialización.

El proceso de capacitación y atención a las necesidades de la mujer colonizadora debe estar acompañado de una sensibilización integral oportuna dirigida a los miembros de la familia. Por ello, los técnicos y promotores deben tomar en cuenta que al migrar del Altiplano al Oriente se sufre de desarraigo cultural, debido a lo cual la ejecución del proyecto debe estar orientada desde las perspectivas de género hacia el desarrollo rural.

Proyecto de Desarrollo Agropecuario Norte de Chuquisaca -

El objetivo principal es elevar el ingreso y los niveles de vida de los pequeños productores de esta región, aumentando la producción de alimentos y creando las condiciones para que estos agricultores desarrollen actividades agrícolas rentables en sus pequeñas explotaciones.

Se ha visto que no es conveniente realizar una relación de todas las actividades en las que participa la mujer campesina, ya que ésta participa tanto de forma directa

como indirecta en todos los componentes del proyecto. Sin embargo, el que fue ejecutado casi en exclusividad por la mujer campesina ha sido el proyecto de artesanías.

El trabajo de investigación antropológica se dirige al área textil en la zona habitada por la etnia de los Jalk'as en la Provincia Oropeza, Departamento de Chuquisaca, planteando un proyecto de etnodesarrollo con características diferentes a la mayoría de las otras iniciativas.

A las mujeres de la comunidad les interesó la propuesta del proyecto porque constituía una alternativa muy válida para incrementar sus ingresos. Ellas se reunieron y decidieron participar en el componente de artesanías aún con la oposición de los hombres, y con mucho esfuerzo construyeron un camino de dos kms. de longitud.¹⁰

Este hecho ya había demostrado la capacidad de las mujeres, pero los hombres aún no se convencían y supervisaban a cada instante el trabajo que aquellas hacían.

Cuando se realiza la primera reunión, asisten 20 tejedoras, a las que los técnicos del proyecto comunicaron la necesidad de organizarse. Esto creó un problema cultural, porque generalmente la mujer no asume cargos directivos en las comunidades campesinas.

Sin embargo, se organizaron, eligieron sus representantes¹¹, y comenzaron a capacitarse. Como cuando llovía no se podían reunir, construyeron un local¹² que les permitía una capacitación de manera sistemática, hasta llegar a concientizar a las tejedoras del valor de los diseños más antiguos de la zona, explicándoles que obtendrían mejores precios de aquellos tejidos con mayor calidad.

Las mujeres mayores eran las únicas tejedoras con experiencia. Con el tiempo las 20 tejedoras con las que comenzó el proyecto (1988), se convirtieron en 85 (1992). Los comunarios, al comprobar que las labores artesanales aportaban un importante ingreso complementario para la familia, las comenzaron a apoyar.

Esta experiencia sintetiza el componente de artesanía y sirve como ejemplo de cómo se desarrolló en las otras comunidades participantes, siendo atribuible el éxito a la actitud emprendedora de las mujeres y su imposición ante los obstáculos.¹³

En la región de Chuquisaca Norte, los bajos ingresos que generaba la artesanía determinaron que la actividad artesanal fuera practicada sólo por mujeres y niños y a tiempo parcial, debido a que deben compartir el tiempo con las otras tareas específicas (acarreo del agua, cuidado del ganado, de los niños, preparación de los alimentos, etc).

Dentro de la artesanía rural textil, existen divisiones por género. Por ejemplo: la mujer teje para el hombre el poncho, los unkus, las chuspas y el cinturón; para ella el axsu, la llijilla y los chumpis; para la casa las frazadas y para la labranza los costales. Por su lado, el hombre teje para la mujer la bayeta para la almilla de su traje y borda los rebozos y el contorno de la almilla.¹⁴

Esto nos permite determinar el carácter utilitario-cultural que tiene la actividad artesanal en el área rural andina, ya que la vestimenta define su origen étnico.¹⁵

En ningún momento el proyecto fue creado con la perspectiva de ser destinado a la mujer sino creado con la intención del rescate cultural de textiles tradicionales andinos para su producción y venta.

Para ello se deben tomar en cuenta los cambios que han sufrido los roles tradicionales asignados a las mujeres desde la aplicación del componente artesanal:

- Disminución de la actividad agropecuaria y reasignación de funciones al interior de la familia.¹⁶
- Las mujeres tienen funciones directivas en los talleres comunales en los cuales antes no tenían este tipo de cargos ¹⁷
- Capacitación de la mujer de acuerdo a sus habilidades. Actualmente las maestras tejedoras son de la comunidad, lo que permite que se imparta capacitación horizontal.
- Ha dado paso a la creatividad y sentido estético que, sin dejar de ser del tipo tradicional, se ha convertido en un nuevo tipo de obras artístico-artesanales.
- Ha proporcionado mayor estabilidad económica y laboral a las tejedoras.

La situación de género, tanto vista desde el punto de vista de las tejedoras como analizada por la contraparte masculina, es muy positiva. En efecto, el 80% de las tejedoras, independientemente de su nivel de ingresos, manifestaron que actualmente reciben ayuda de sus maridos, sea en el cuidado del ganado o en las tareas domésticas, lo que implica que existen mayores posibilidades para la actividad textil en dichos hogares.

Uno de los impactos más importantes del Proyecto, en la vida de las comunidades y sobretodo en las familias, desde que se organizaron los talleres textiles se da sobre la tendencia de la migración tanto femenina como masculina.

Actualmente, el 94% de las tejedoras manifestaron no necesitar salir de sus comunidades en busca de la mejora económica que han encontrado con los talleres, por lo que no hay duda que el Proyecto ha significado un cambio decisivo en la economía familiar, sobre todo debido a la dedicación de las mujeres que trabajan en los talleres textiles de las comunidades.

Resumiendo, podemos indicar que los procesos productivos y organizativos generados por el Proyecto han tenido un enorme impacto socio-económico en las familias de las tejedoras beneficiadas que en muchos casos implica a toda la comunidad. Es importante remarcar que el considerable incremento (128%) de los ingresos agropecuarios globales, tiene carácter permanente.

Proyecto de Desarrollo Rural de Chuquisaca Sur

El proyecto se realiza en las provincias de Cinti Norte y Sur, Departamento de Chuquisaca, en la región sur de Bolivia, con una población muy dispersa, y pocos centros donde ésta se concentra.

La población beneficiaria es estrictamente rural, con campesinos independientes que poseen pequeñas parcelas de tierra. Los más pequeños tienen una hectarea, y los que no la tienen migran periódicamente para aumentar sus ingresos trabajando en actividades agrícolas (zafras) o de otro tipo. También se encuentran los que, a pesar de ser pequeños agricultores, producen para el mercado y emigran solo ocasionalmente.

El tercer tipo de agricultores posee tierras de mejor calidad y utiliza insumos modernos. Estos campesinos se esfuerzan por tener excedentes de sus actividades agrícolas, y compran con los beneficios algunos bienes de capital.¹⁸

El Proyecto tiene como objetivo elevar la productividad y el volumen de producción de los pequeños agricultores y mejorar de esa forma los ingresos, los niveles de nutrición y las condiciones de vida de la población de la zona.

Actualmente la participación de la mujer como productora en el desarrollo rural es igual a la del hombre. A ella se la encuentra dirigiendo el arado, esparciendo el abono, ocupada en el trabajo del huerto, en el riego, en la siembra, en la trilla, en la selección y el transporte de los productos del campo y de material agrícola.

Es necesario señalar la preponderancia de la mano de obra femenina tanto en los trabajos estacionales como en la vendimia de frutos, cosecha y recolección de tubérculos así como en muchas otras actividades.

La mujer campesina dedica muchas horas al cuidado del ganado y sus crías, pero las condiciones en las que desarrolla el trabajo se encuentran en relación a la parcela, ya que depende de su calidad de asalariada o de cultivadora directa, ambas muy distintas.

La mujer se constituye en el soporte de la familia para su sobrevivencia y para la transmisión de valores que de este modo adquieren continuidad, reafirmando su esencia cultural. Todo esto representa una sobrecarga de tareas, pues los roles no se intercambian sino que se acumulan.

Si se toman en cuenta las condiciones agroclimáticas de la región, muy propicias para la agricultura normal, y el cuadro de efectos negativos del ajuste económico que agudizó la pobreza rural, se puede entender el incremento de la migración masculina y la "feminización" de las tareas rurales. Se estima que el 20% de hogares que cuentan con el matrimonio completo, está liderizado por mujeres.

Los grupos de mujeres se han organizado y fortalecido alrededor de "Clubes o Centros de Madres", formados por anteriores organismos no gubernamentales instalados en la zona, con el propósito de facilitar las acciones de entrega de alimentos o difundir actividades típicamente femeninas, como las artesanías. La importancia del proyecto en este rubro radica en reactivar a estos grupos y formar nuevos.

Vienen funcionando 43 grupos que reúnen a 1.532 mujeres. Los grupos de mujeres constituyen un espacio importante para la autoafirmación de la mujer, que por su marginamiento tradicional, no se han asimilado a las otras organizaciones de la comunidad.

Estas acciones han enfrentado a la mujer a distintos retos, como ser: liderazgo, compromiso, eficiencia todo lo cual ha demandado del proyecto capacitación en manejo, conducción de grupos y liderazgo.

Al comienzo las actividades se dirigieron a profundizar los conocimientos de la mujer en nutrición, mejoramiento de la vivienda, salud, higiene, manejo contable, y luego, en forma paulatina, la introducción a telares y tejidos.

En general, los temas se encontraban directamente vinculados a la economía del hogar existiendo sólo algunos pocos casos dirigidos a la capacitación en producción agropecuaria en relación a la transferencia de conocimientos por medio de la atención de las huertas caseras, carpas solares y la cría de especies menores.

Las actividades económicas estaban orientadas a promover y apoyar a los grupos que desarrollen iniciativas locales en favor de la comunidad. En esta área, las actividades más difundidas han sido las artesanías, los huertos hortícolas, las tiendas de consumo, las carpas solares y la venta de comidas.

El tejido en telares ha sido el principal resultado de las artesanías, y los productos obtenidos se concentran en frazadas o fullus, aguayos y algunas prendas menores, para lo que se usa la lana del ganado ovino propio.

El fomento de esta actividad artesanal de telar se orienta fundamentalmente a incorporar el valor agregado a la lana y a buscar un mercado a nivel regional, para lo que se están reforzando la calidad y el diseño y donde los precios sean acordes con esta actividad.

Se han impulsado otras actividades para la promoción cultural de grupos femeninos como las exposiciones de tejidos de telar y labores manuales, con participación de todas las comunidades beneficiarias y en las cuales el número de prendas expuestas sobrepasa el millar; festivales folclóricos, concursos de música y danza como el impulso de las ferias de la naranja, el choclo, el durazno y la uva, donde han participado los grupos familiares.

Hay que recordar que las mujeres cumplen roles productivos, reproductivos y comunales al igual que los hombres y que además poseen actividades no intercambiables sino acumulables.

Las actividades de capacitación técnico-productivas son encaradas de manera conjunta para hombres y mujeres. Así, las actividades de formación y capacitación pasiva de la mujer han tomado en esta zona un rumbo distinto, cambiando hacia actividades de carácter económico mediante acciones de capacitación organizativa y capacitación en gestión y como parte de procesos permanentes.

A modo de ejemplo se establecen dos estudios de caso, de las áreas estudiadas:

Centro Artesanal en Area Agrícola (PCSJO)

Irene de Cazón nos cuenta su historia, que es similar a la de la mayoría de las mujeres campesinas que habitan el área rural. Ella vive en la comunidad de Ramadas que es parte del área del Proyecto Cotagaita San Juan del Oro. Es una mujer de unos cuarenta años, pero con la alegría natural de la mujer que se encuentra satisfecha y feliz por lo que hace.

Su vivienda es modesta, de barro y calamina, pero muy pulcra; en ella tiene algunas de las prendas que realiza en el taller artesanal.

Fuera de su domicilio se halla el fogón donde cocina o trata de teñir las lanas naturales para que tengan los colores vivos que luego son tejidos en las mantas de viaje que ellas se encargan de comercializar.

Se levanta muy temprano en la mañana para atender a sus hijos y a su marido. Irene tiene 7 hijos, todos en edad escolar. Desde hace mucho ella participa en las distintas actividades que el Proyecto les ha dado. Principalmente colaboraba con su marido en las tareas comunales pero, luego de la llegada del Taller Artesanal, ella ha dejado muchas cosas de lado para la realización de la artesanía.

Al comienzo ella pensaba que no iba a poder desarrollar esa actividad, pero ahora que las prendas salen lindas ha hecho hacer algunos telares típicos, para incrementar su actividad.

Explica que muchas de las mujeres viajan a vender sus productos a la frontera, porque les rinde mucho más.

Nos cuenta que la arroba de lana, que siempre es de la zona o de sus propios rebaños, les cuesta Bs.25.-¹⁹ De esa arroba de lana sucia ellas sacan los ovillos necesarios para la confección de dos mantas de viaje, las que venden entre SU\$ 30 y 40, es decir, un precio muy bueno que se incrementa de acuerdo al tamaño.

“El problema es que no nos podemos dedicar mas a este rubro porque tenemos que atender a los chicos, a las cabras, a las chacras, a las vacas,...si uno se dedicaría solamente a éste, en una semana o quince días acabaríamos con 6 mantas de viaje por lo menos...”

Lo que les falta es tiempo, porque la suma de actividades que tienen no les permite dedicarse más a la producción de mantas, si bien materia prima existe. De todos modos, ellas están muy contentas con la comercialización que poseen.

En la actualidad usan anilinas sintéticas con mayor intensidad porque experiencias anteriores no les ha dado el color que ellas querían, resultando colores muy pálidos y no comerciales de acuerdo al gusto de la gente.

Ella manifiesta su deseo de comprar una hiladora para cubrir todo el trabajo que ofrece el proyecto.

El trabajo le gusta porque puede adecuarlo a las demás actividades mientras su esposo viaja a la zafra en Santa Cruz.

Recuperación de Tierras y la Lechería (PNCH)

En Río Chico²⁰ las familias se han dedicado a la lechería, actividad que les resulta sumamente rentable y a la cual se dedican casi exclusivamente las mujeres.²¹

Después que el Proyecto Chuquisaca Norte ha recuperado las laderas de los ríos, los campesinos pudieron incrementar las áreas de cultivo, que eran muy pequeñas. A cada familia le ha tocado una cuarta hectárea de tierra recuperada.

Muchos de ellos han preparado la zona con cultivos de alfalfa, lo que les permite participar del Proyecto de Fomento Lechero, el cual proporciona una vaca inseminada o con cría pequeña, las que deben devolver luego de un tiempo en las mismas condiciones.²²

Doña Teófila Bazan tiene 7 hijos, tres de los cuales se encuentran estudiando el ciclo básico, dos en el ciclo medio, el varón mayor hace su servicio militar y la hija mujer ya es profesional y esa trabajando como enfermera titulada.

El Proyecto de Fomento Lechero los ha organizado como socios; de los 72 que socios, 40 son mujeres, ya que sus maridos se dedican a otras actividades. Ellas asisten a las reuniones y se las respeta como a cualquier socio hombre.

Cada familia tiene entre 2 y 5 vacas las que les dan aproximadamente 26 litros por día. La empresa PIL paga el litro de leche a Bs 1,10 (24 cts. de dolar) o sea a Bs. 858 por vaca. Tomando en cuenta la compra de la semilla de la alfalfa y de la inseminación artificial (cuesta \$US. 5 la primera vez y \$US. 3 la segunda) y en base a un promedio de 3 vacas lecheras por familia, se obtiene un estimado de Bs. 2430 al mes, o sea unos \$US. 525 al mes (\$US 6,300 al año).

En el período que se dedicaban solamente a la agricultura, ellos sólo obtenían productos para su subsistencia familiar y raramente un excedente que se comercializaba. Además estaban expuestos a las distintas plagas o problemas de origen climático que no les daban seguridad.

Hoy en día intercalan la producción lechera con el cultivo de árboles frutales que provienen del Componente de Fruticultura, del Proyecto Chuquisaca Norte. Este componente permite la recuperación del suelo; a medida que se cultiva alfalfa se insertan los árboles frutales, los mismos que en un tiempo más serán otra fuente de ingresos.

La mujer que trabaja en esta actividad se dedica con mucho cariño a ella porque les ha permitido mejorar su calidad de vida y mejorar la alimentación de su familia.

Perspectiva de la Mujer ante los Proyectos de Desarrollo.

A pesar de lo avanzado de estos procesos, esto no implica que se haya cambiado la óptica con la que se mira el problema de la mujer. En la mayoría de los casos, sólo sirve para aliviar las condiciones de vida de las mujeres de condición económica deprimida.

Un cambio que se dirija a sacar a las mujeres de su condición actual requiere más que nada de una perspectiva diferente del problema. Este enfoque trata de desagregar las unidades sociales tradicionales de análisis, como han sido la familia o la comunidad, y observar las diferencias sociales existentes entre hombres y mujeres. También identificar los problemas y oportunidades entre ambos géneros y cómo solucionarlos, tomando en forma participativa la opinión de los directos interesados.

Gracias al reconocimiento que han hecho los grupos feministas y otras organizaciones de mujeres de la importancia de los aspectos legales para modificar la condición de la mujer, tanto en Bolivia como en Perú se ha realizado modificaciones legales, aunque aún muy generales. Sin embargo, ya se va apuntando al ajuste y coordinación de la normatividad mediante los mecanismos adecuados para operativizarlos (por ejemplo, en Bolivia, la creación de la Subsecretaría de Género).

Pese a que las mujeres campesinas, tanto en Perú (70) como en Bolivia (52), han participado activamente junto a sus familias en la Reforma Agraria, que se ha dado en un caso como consecuencia de la toma de tierras y en el segundo de la Revolu-

ción Nacional, no son reconocidas en su calidad de productoras, y ciudadanas debido a que han sido excluidas del beneficio de la tierra, la que sólo se les facilita en el caso de quedar viuda de un beneficiario o como huérfana.

Dirección de los Proyectos por parte de las beneficiarias.

La mujer se incorpora tanto en la marcha de los proyectos como en los objetivos que estos se proponen, por lo que la planificación debe considerar la creación de mecanismos que aseguren su participación. Algunos de estos son:

- Control de los recursos orientados hacia el desarrollo y las políticas que dirigen sus acciones hacia la mujer.
- Participar en la gestión de los programas sociales y económicos que la impactan, con independencia de si participa o no en la actividad.
- Buscar alternativas productivas que permitan complementariedad laboral y preservar sus propias formas solidarias de trabajo y organización social.
- Elevar la producción para satisfacer las necesidades de consumo interno que son el nudo de las relaciones en las distintas concepciones culturales. (Determinados rituales que cohesionan y dan sentido a su vida, reciprocidad entre parientes, entre mujeres, es decir, el establecimiento de reglas propias)
- El apoyo a acciones destinadas a recrear sus formas de solidaridad y equidad en un contexto de dominación que tiende a la privatización, al aislamiento y al establecimiento de relaciones frágiles de dependencia del mercado.
- Capacitación en áreas requeridas (salud general y reproductiva, cuidado de los niños en edad preescolar, tratamiento de las enfermedades del ganado, mejoramiento de los cultivos, industrialización de los productos, mermeladas, secado de frutas, etc)
- Reforzar la estructura de liderazgo político de las organizaciones de base femeninas
- Fortalecer las organizaciones de base capaces de representar las necesidades de desarrollo apropiadas a promover el nexo institucional local para asegurar la participación comunitaria para proyectos exitosos.
- Desarrollar acciones que les permitan consolidar la estabilidad, identidad y cohesión de la comunidad por medio de la estabilidad de la economía, la dotación de servicios, la consolidación de las organizaciones comunales y la celebración de actividades, eventos y festivales abiertos

- Crear y asegurar los espacios de intercambio y recreación para las mujeres dentro de la comunidad, a través de sus propias organizaciones, así como a la participación regular de ellas en las asambleas comunales.
- Que las mujeres tomen un rol más activo en las decisiones en el proceso productivo exige, por medio de actividades apropiadas a la disponibilidad de tiempo y condición.

BIBLIOGRAFIA

AMORY,Z et. al.

1994 **Informe de Avance-Programa de Desarrollo y consolidación de pequeños agricultores de Santa Cruz-PRODEPA-CORDECRUZ,OODR-CAF,FIDA**

ARRIAGADA,I

1991 **Mujer y Nuevas Tecnologías;** en "Genero en el Desarrollo" V.Guzman, P.Portocarrero y V.Vargas, Comp. Entre Mujeres. Lima-Peru

BROCKMAN, E

1991 **Estrategia Multisectorial: Mujer en desarrollo. Proyecto: Estrategia de Desarrollo. Ministerio de Planeamiento y Coordinación. La Paz.**

CASTRO, O

1994 **Programa de Promocion y apoyo a la mujer campesina-Proyecto FIDA 185-PE- Proyecto de desarrollo agropecuario de la Sierra Alta de los Departamentos de Cusco y Arequipa-Peru**

CEDLA/FIDA

1985 **Propuesta para una estrategia de Desarrollo Rural de Base Campesina. Vol I/II Bolivia CEDLA CENTRO**

1993 **Mujeres Peruanas, la mitad de la Población del Perú a comienzos de los 90. Elaborado para la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional, en el marco de su estrategia para la región andina. Lima-Abril**

CICDA

1993 **Genero en el desarrollo Rural- Un proceso de Construccion- Revista Ruralter N.11/12-Bolivia.**

- CIDEM-UNICEF
1991 **Mujer y Pobreza-Bolivia**
- COORDINADORA DE
LA MUJER
1992 **Propuestas Politicas Sectoriales para la participacion
de la mujer en el Desarrollo- Bolivia.**
1989 **Mujer y accion Institucional-Cuadernos de Trabajo
N.2-Bolivia**
- DAVALOS, J et. al.
1992 **Textiles Tarabuco-IIICA, CAF, CORDECH, ASUR, FIDA.**
- DIAZ, E.
1994 **Participacion de la Mujer en el Proyecto de Desa-
rrollo Agropecuario Cotagaita-San Juan del Oro-
OODR-CAF, FIDA.**
- FELDSTEIN, H. et. al.
1991 **La variable género en la investigación agrícola;
CIID,CANADA**
- INSTITUTO NACIONAL
DE ESTADISTICA
1992 **Encuesta integrada de Hogares-Bolivia.**
- 1992 **Censo Nacional de Poblacion y Vivienda-Bolivia.**
- FUNDACION FORD, et. al.
1987 **Políticas de Promocion de la Mujer y sus Dere-
chos-Pontificia Univ. Catolica del Peru, Ministerio de Justi-
cia.**
- LAZARTE, J.
1991 **Mujeres y problemas de Participacion Política en
Bolivia-CIDEM, Bolivia.**
- MELBOURN NAVIA, O. et. al.
1987 **Les femmes dans le développement et le cycle du
projet:un outil de travail; Agencia Canadiense para el
Desarrollo Internacional, Ottawa-Canadá (93-101).**

- MOLINA B. R. et. al.
1993 **Elementos Metodológicos y contextualización para la planificación y Evaluación de Proyectos Productivos relativos a la mujer, género y desarrollo” CEP/PNUD-UDAPSO-Bolivia**
- MONTAÑO, S.(coord).
1993 **Invertir en la equidad-Políticas Sociales para la mujer en Bolivia, Informe UDAPSO. Bolivia**
- PACHECO, V. et. al.
1992 **Recuperación de tierras en el Proyecto Norte de Chuquisaca-IICA,CAF,CORDECH, FIDA.**
- RAHAMA, A. et. al.
1988 **Women Farmers, Technological Innovation and Access to Developmente Projects. En “Development: Journal of the Society for International Development”Roma, Italia (71-78)**
- RAHNEMA, M.
1986 **El significado creciente de las organizaciones no gubernamentales. En Revista Desarrollo y Cooperación N.3 (18-19)**
- SASE
(s/f) Fomento de la transferencia tecnológica a las comunidades campesinas de la Sierra-Informe Final II-Estudio Base- FEAS,FIDA
- SCHEU, Hildergard
1992 **Technological Innovations and Training for Self-Employed Women; GATE 2/92, Junio 1992. Eschborn, Alemania (21-26)**
- SECRETARIA NAC.
MEDIO AMBIENTE. PAAB.
1993 **Mujer y Gestion Ambiental-Bolivia**
- TARIFA, V
1992 **Experiencias de Comercialización en el Proyecto Norte de Chuquisaca-IICA. CAF. CORDECH. FIDA**
- TIJARAIPA
1993 **Memorias de IV y V Encuentro de Mujeres Indígenas del Beni-Bolivia**

UNIDAD DE POLITICAS
SOCIALES (UDAPSO)

1992 **Informe de Consultoría Externa: Propuestas de Políticas Sociales para la Mujer Boliviana. Bolivia.**

WANDERLEY, F.

1994 **Informe Nacional para la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer**–Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría de Asuntos Etnicos, de Genero y Generacionales, Subsecretaria de Genero.Bolivia–

1994 **La Mujer en las tareas agrícolas. Proyecto de Desarrollo Rural de Chuquisaca Sur.**

NOTAS:

1. UDAPSO–Bolivia
2. Montaña, Sonia; 1993,Informe UDAPSO
3. Se considera en este caso a las conformadas por padre, madre e hijos; o tambien aquellas en las que por viudez u abandono la mujer es la que jefaturiza el hogar.
4. Lana, cuero, queso, mermeladas, jaleas, deshidratados de frutas,etc.
5. Semillas de hortalizas, telares, hiladoras, etc. Y siempre cuentan con el asesoramiento técnico de los profesionales del área respectiva, promotores y extensionistas.
- 6.– Forma en que se denomina al habitante del altiplano (colla) y al del llano (camba)
7. Las viviendas son de madera, adobe, caña hueca y el techo con hojas de motacú con espacios reducidos y multifuncionales improvisados, sin electricidad y falta de agua potable.
8. Aproximadamente el 70 % de las mujeres campesinas son analfabetas en la región.
- 9.– Warmi Ruasq'a Ñan–camino hecho por mujeres. Dentro de su inexperiencia para construir caminos cometieron algunos errores por ejemplo en el cálculo del ancho, ya que utilizaron un palo para medir el ancho del Jeep Suzuki, movilidad que ingresaría a la zona del proyecto, pero que al ceñirse estrictamente a éstas medidas, los técnicos no podían bajarse de los vehiculos, ni dar vuelta para regresar.
- 10.– Un presidente, un segunda– así llamaron al vicepresidente–,y dos vocales.
- 11.– La comunidad aportó con la mano de obra y los materiales del lugar, es decir, piedra, arena y adobe; el proyecto colaboraba con cemento, calaminas, ventanas, puertas y el albañil.
- 12.– Muestra de ello es el hecho ya mencionado del camino.
- 13.– Se nombran cada una de las prendas que se usa en el vestido diario y de fiesta, de los habitantes. La bayeta es un tipo de tela de lana de oveja, rústica.
- 14.– Con la implementación del proyecto, esta actividad pasa de estar destinada solo al autoconsumo a la comercialización
- 15.– Esto no quiere decir que se cultive menos, sólo que la mujer ya no se dedica a la tarea, reasignándose ésta a otra persona.
16. Por el alto grado de analfabetismo básico y funcional existente,, muchas veces las mujeres no pueden ser dirigentes.

- 17.- En la mayoría de los casos compran camiones, y hasta a veces actúan como intermediarios. Los líderes de la comunidad y del sindicato en la mayoría de los casos son las mismas personas.
18. Un dólar equivale a Bs 4.63, por lo que Bs 25. a ~~US\$~~ 5.4
19. Proyecto Chuquisaca Norte
20. La mujer se levanta a las 6 de la mañana, ordeña las vacas, que no mueven de su corral para que rindan más. Luego llevan la leche a PIL (Productora e Industrializadora de Leche), donde se entrega la leche. Así comienza su actividad diaria: apronta a los niños, prepara sus desayunos, los envía a la escuela, limpia la casa, y lava la ropa, cocina el almuerzo, corta la alfalfa para la(s) vaca(s), prepara el alimento balanceado, da de comer a los animales, vuelve a la casa, trabaja en la huerta, y así prosigue con el resto de las actividades. A las 6 de la tarde, se ordeñan nuevamente las vacas y se guarda la leche para la entrega de la mañana. La mujer culmina su actividad diaria a las 10 u 11 de la noche.
21. Ellos deben devolver una vaca con su ternero, para de ese modo adquirir otra y así sucesivamente.

DINAMICA SOCIAL DE LOS QUECHUAS EN EL ORIENTE BOLIVIANO (CASO: SAN JULIAN-SANTA CRUZ)

Mirko Cáceres C.

INTRODUCCION

Un aspecto fundamental de la demografía social en Bolivia es el referido a los movimientos poblacionales de áreas rurales occidentales a rurales orientales, condicionados por factores tanto internos como externos.

Los conglomerados humanos que representan hoy la colonización, son un fenómeno que tiene como resultado el surgimiento de nuevos comportamientos de tipo socio-cultural y socio-económico.

En nuestra investigación enfatizamos el primero de los comportamientos, que expresa al momento un cierto surgimiento de identidad y de sentido de pertenencia al nuevo lugar que los acoge, en lo que se denomina la micro-región o región, y que se refleja en descendencias generacionales.

LO RURAL EN BOLIVIA

Una característica importante en la percepción de la modernización es apreciada tanto en la sociedad urbana como en la rural, con las particularidades propias que generan conflictos tanto externos como internos y todo ello expresado en las demandas que determinan sus propios procesos tanto socio-económicos como socio-culturales.

Lo anterior expresa de alguna manera una cierta diferenciación interna, dentro de lo que es la sociedad rural, en regiones y micro-regiones. Esta diferenciación que existe en los sectores rurales se manifiesta, por un lado, en sus formas de organización, materializadas en organizaciones nacionales como la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) y las Asambleas de los Pueblos Indígenas (API). Por otro lado, debemos reconocer las formas de relacionamiento con el mercado. Cada una de estas formas tiene su propio grado de autonomía, una en relación con la otra, y proveen un sentido de pertenencia a los actores sociales (Ver cuadro No. 1).

Este enraizamiento expresado en los comportamientos económico, social y político, como es el caso de los sectores rurales del Occidente boliviano, comunmente llamados andinos (altiplano y valles), se representa a nivel de la economía en la manera como se verifica la distribución y producción de las tierras, tanto individuales como colectivas, en el carácter de su organización social, que toma expresión en lo que son las comunidades-sindicatos agrarios y que se definen como un todo dentro de lo interno, destacando el control social en las prácticas colectivas y en el accionar individual.

Casi de igual manera, tanto la colonización espontánea como la dirigida representan un sentido de ser nuevo, al romper con lo anterior, mostrando principalmente una racionalidad más individualista, con fuerte influencia de modernización y una presencia hegemónica del mercado.

Lo indígena conserva su rumbo de ser, "aislada culturalmente", orientada a sus conquistas y demandas principalmente de tierra y territorio, y posee lógicas de existencia propia.

LA REGION

La Reforma Agraria significó en el oriente boliviano, y especialmente en Santa Cruz, el surgimiento del poder agroindustrial y ganadero que se dió con grandes dotaciones de tierra a los empresarios, creando colateralmente la colonización dirigida y espontánea; fruto de ello es la existencia del minifundio y latifundio. De ahí también la compactación y la consolidación de las colonias nacionales y extranjeras, que expresan comportamientos particulares, los mismos que pueden describirse como sigue.

Las colonias extranjeras tienen como componente a poblaciones japonesas, menonitas, rusas, guatemaltecas, coreanas y salvadoreñas, principalmente. En el período de 1984-1985 existía un total de 18.536 personas concentradas en 3.011 familias; estos asentamientos correspondían al sistema de dotación o venta de tierras. En la actualidad los japoneses, cuentan con 31 hectáreas por familia en promedio (CEDLA, 1988:131).

Las colonias nacionales en lo que son las micro-regiones son principalmente San Julián, Antofagasta y Chore. Las características del suelo dan la siguiente imagen: heterogeneidad del suelo, presencia de pantanos, erosiones, poca fertilidad e incluso escasa productividad (Ver cuadro No. 2).

Por otro lado, en base al reconocimiento de la diversificación de la producción agropecuaria y ganadera de las colonias nacionales, existe internamente una diferenciación laboral entre los agricultores y los no agricultores (amas de casa, comerciantes, profesores, pastores, soldados, cerrajeros, etc); esta diversificación

interna nos permite ver una desigualdad jerárquica, económica y social en los roles y funciones de los componentes.

LA COLONIZACION NACIONAL

La colonización representa hoy un proceso de respuesta conducente hacia una estrategia tanto de vida como de sobrevivencia, debido al carácter de las migraciones de tipo rural-rural. Estos impulsos encuentran sus causas en hechos tales como el crecimiento demográfico o los cambios medioambientales (tal el caso de los desastres climatológicos en las zonas de expulsión de migrantes).

La colonización dirigida fue canalizada por instituciones del Estado e internacionales, destacando entre las primeras el Instituto Nacional de Colonización (INC). Por otro lado, las colonizaciones espontáneas que responden a una iniciativa de tipo individual son influidas principalmente por migraciones previas de parientes y paisanos que logran establecerse con carácter permanente.

Una estimación del número de colonos procedentes de movimientos tanto espontáneos como dirigidos realizada en las micro-regiones de Santa Cruz hacia 1985 arroja la cifra de 30 a 40 mil familias (Albo, 1990: 176). Un aspecto fundamental de estas poblaciones es la reestructuración de los aspectos ideológicos referidos a la percepción del mundo desde el momento en que se enfrenta una realidad nueva y diferente tanto económica como culturalmente. Es el caso de San Julián que claramente expresa las nuevas prácticas culturales.

Esta micro-región muestra una diferenciación interna en las estrategias individuales, tanto en lo económico (ganadería y agricultura) como en las necesidades sociales (la presencia de iglesias tanto protestantes como católicas, los servicios de transporte, entre otras cosas). Esta población, proveniente principalmente de Potosí, Chuquisaca, Oruro, Tarija e incluso La Paz, que aparenta estar aislada espacial y culturalmente de la región, va adoptando formas de organización propias en lo que será la representación y legitimación de sus autoridades. Estas son dadas por aclamación, rompiendo con el anterior sistema de elección por turnos.

En la micro-región de San Julián, lo étnico se representa dentro de la comunidad-núcleo de forma homogénea. La relación externa de un núcleo a otro es de carácter heterogéneo, determinada por la procedencia. Por ejemplo, la relación de los del norte de Potosí con los del sur del mismo departamento o la que se establece entre collas y cambas (Ver cuadro No. 2).

La autoidentificación interna como unidad, como un "nosotros" respecto a los "otros", funcional y estratificada internamente determinó un proceso de adaptabilidad estable (Barth, 1976: 26). Para ello, juega un factor muy importante el tiempo de permanencia expresado en las descendencias generacionales. Externa-

mente el matrimonio, al formar nuevas familias, crea un espacio de comportamientos muy diferentes, que permite a los migrantes asumir su rol. (ver cuadro No. 3).

La lógica de un sentido de pertenencia a esa micro-región lo expresa con elocuencia el comportamiento de los niños, que van asumiendo su nueva realidad y no lo precedente, en especial en lo que toca al aspecto lingüístico (ver cuadro No. 4).

Una de sus principales prácticas culturales son las fiestas patronales, caracterizadas y expresadas en el viaje al lugar de origen (Tata Santiago, Tata Quillacas, etc). Ello se manifiesta especialmente en los adultos, que aún conservan un cierto nexo de comunicación con el lugar de origen dentro de las colonizaciones dirigidas, ya que las espontáneas son más dinámicas en este sentido.

Esta micro-región tiene la característica de cohesionar a sus miembros al definir nuevos roles y funciones así como relaciones sociales, todo lo cual proporciona un sentido de vida que el colono asume día tras día. La existencia de colonos internamente homogéneos y con un relacionamiento heterogéneo uno respecto de otro, permite ver percepciones diferentes, desde la forma en que se asigna el nombre del núcleo, los cuales revelan el lugar de origen, (por ejemplo "Núcleo Linares"), aspiraciones (por ejemplo "Núcleo Nueva Vida") o influencia (por ejemplo "Núcleo Nazareth").

Los planes trazados en 1970 por la Corporación Boliviana de Fomento, en el propósito de crear áreas estratégicas de producción y avanzar en la expansión de la frontera agrícola, con una redistribución considerable de población rural, en lo que hoy es la colonización, supusieron para muchos de los colonos el establecimiento de una nueva relación con una geografía que era desconocida. Asimismo, supuso la creación de una nueva identidad y un nuevo relacionamiento con la hegemonía de la cultura "camba", induciendo a re-conocer los patrones de desarrollo de esta región, entendidos como normas-herencias y nuevos hábitos de vida adquiridos, ello como resultado del contacto cultural, ya que ese reconocimiento implica una subordinación y superposición tanto a nivel interno (núcleo) como externo (región).

CONCLUSIONES

Factores muy determinantes en el surgimiento de identidad son el tiempo, el espacio y la relación social, que lógicamente determinan algo nuevo. En lo que corresponde a las colonias de San Julián, el proceso se realiza en un devenir de alrededor de 24 años. En este lapso, muchos colonos se establecieron y otros no lo hicieron, debido a la distancia entre los deseos y las posibilidades, siempre con base en las prácticas culturales de los portadores, que influyen sobremanera en el quehacer de esta micro-región y su actual dinámica socio-cultural y socio-económica.

Por ello, decimos que los vínculos con las formas de vida y culturales anteriores, vale decir la comunidad de origen, van cortándose paulatinamente y a raíz de ello generan otro tipo de expectativas de vida, con anhelos y aspiraciones de carácter más individual que colectivo y expresado en las nuevas estructuras y comportamientos, pero sin dejar morir lo anterior. Por todo ello podemos concluir diciendo que estamos frente a un proceso donde aún se conserva una "identidad doble".

CUADRO No. 1		
SOCIEDAD RURAL		
CAMPESINO ANDINO (VALLES-ALTIPLANO)	COLONIZADOR ORIENTE	GRUPOS ETNICOS DEL ORIENTE
Tenencia de tierra: -Colectivo e Individual	-Individual	-Colectivo e individual
Producción: -Diversificada	-No Diversificada	-Diversificada (autoconsumo)
-Relacionamiento directo con el miento con el mercado mercado	-Relacionamiento	-No existe relaciona-
-Sistema de auto- ridades por rotación.	Organización social: -Sistema de autoridades por elección.	-Sistema de autoridades por parentesco

CUADRO No. 2		
NUMERO DE HECTAREAS POR COLONOS NACIONALES		
MICRO - REGION	DIRIGIDA	ESPONTANEA
No. Has. San Julián	No. Has. 50	12 a 20
Antofagasta	40	30 a 35
Chore	25 a 50	19,793

Fuente: CEDLA: Tenencia y uso de la tierra en Santa Cruz, 1988

CUADRO No. 3
DISTRIBUCION DE COMUNIDADES SEGUN SU COMPONENTE
ETNICO EN LA REGION

MICRO-REGIONES	CAMBA %	COLLA %	MIXTO %	No.COMUNDIADAS CENSADAS
Antofagasta	36	85.7	10.7	28
Huaytú	20.0	60.0	20.0	5
Berlín	21.6	70.3	8.1	38
San Julián	15.7	76.4	7.8	148
Brecha Casarabe	-	98.1	1.8	51
S.J.Centro	29.3	58.6	12.1	56
S.J.Sur	16.1	74.2	9.7	3

Fuente: CORDECRUZ, CIPCA, SACDA: Encuesta socioeconómica, 1990.

CUADRO No. 4
TIPO DE MATRIMONIOS POR ORIGEN ETNICO

MICRO-REGIONES	AMBOS COLLAS No. %		H = Colla M = Camba No. %		M=Camba H=Colla No. %		AMBOS CAMBAS No. %		TOTAL No.
S.Julián	2707	72.5	173	4.6	61	2.2	772	20.7	3733
Brecha Casarabe	1250	90.8	37	2.7	23	1.7	67	4.8	1386
S.J.Centro	973	58.5	84	5.1	39	2.3	567	34.1	1663
S.J.Sur	475	69.4	52	7.6	14	2.8	138	20.2	684

Fuente: CORDECRUZ, CIPCA, SACDA: Encuesta socioeconómica, 1990.

CUADRO No. 5
PROPORCION LINGUISTICA EN LA MICROREGION

MICRO-REGIONES Q/A	MONOLINGUES		BILINGUES		BILINGUES	
	"Q" %	"C" %	%	C/Q %	C/A %	C/O %
SAN JULIAN:						
Brecha Casarabe	7.5	16.6	71.2	1.8	1.2	1.7
S. J. Centro	3.1	56.3	35.3	2.7	2.3	0.3
S. J. Sur	5.5	41.8	51.2	0.8	0.6	0.1

Fuente: CORDECRUZ, CIPCA, SACDA: Encuesta socioeconómica, 1990

"Q" Quechua

"A" Aymara

"C" Castellano

"O" Oriental (Chiriguano, Guarayo).

BIBLIOGRAFIA

ALBO, Xavier y otros

1990

Para comprender las culturas rurales en Bolivia CIPCA - UNICEF - MEC, 2da. ed., La Paz.

ALLYN, Mclean Sterman

1976 Estratificación social. Fondo de Cultura Económica, México.

BLANES, José

1980

Proletarización, pauperización y diferenciación campesina (Ponencia presentada al Seminario sobre Estructura Agraria en Bolivia), La Paz.

CEDLA

1988

Tenencia y uso de la tierra en Santa Cruz CEDLA, La Paz.

CEP. CENTRO DE ESTUDIOS Y PROYECTOS

1981

Apuntes sobre colonización. Crítica Srl. La Paz.

CLIFFORD, Geertz

1984

La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona.

- CORDECRUZ, CIPCA, SACDA
 1990 **Diagnóstico socio-económico de la colonización en Santa Cruz,**
 Santa Cruz.
- GADAMER, George Hans
 1992 **Verdad y Método Sígueme,** Salamanca. España.
- KERVIN, Bruno
 1987 **La economía campesina en el Perú** Centro de
 Estudios Peruanos, Lima.
- MARCUSE, Herbert
 1969 **Política y cultura,** Ariel, Barcelona.
- WHITTEN, Norman
 1987 **Sacha Runa; Etnicidad y adaptación de los**
quechuas habitantes en la Amazonía Ecu-
toriana. Abya-Yala, Quito.
- ZEBALLOS, Hernán
 1975 **Del Altiplano al Oriente: Un Análisis Econó-**
mico de la Migración Rural Boliviana.
 Wisconsin.

Esta obra se terminó de imprimir el
12 de diciembre de 1995, en los
Talleres Gráficos de MUNDY COLOR
Telf. 323303 - 376254.
La Paz - Bolivia