

# Estudios Bolivianos

1

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

Facultad de Humanidades y  
Ciencias de la Educación  
Universidad Mayor de San Andrés



# **ESTUDIOS BOLIVIANOS**

## **1**

(Informe de investigación gestión 94)

La Paz - Bolivia  
1995

Depósito Legal: 4-1-1113-95

Edición: Instituto de Estudios Bolivianos

Diagramación: Héctor Ríos L.

Impresión: Imprenta de la Facultad de Humanidades y  
Ciencias de la Educación de la UMSA

Diseño e impresión de portada: EDOBOL. Abdón  
Saavedra 2101. Tels. 410448 - 415437 -392283

## INDICE

<b>PRESENTACION</b> .....	<b>i</b>
Propuesta para la Licenciatura en Pedagogía Intercultural Bilingüe <i>Zacarías Alavi M.</i> .....	<b>1</b>
El teatro de la Colonia en el Alto Perú <i>Patricia Alegría U.</i> .....	<b>95</b>
Españoles patricios y españoles europeos: Conflictos intra-élites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la Independencia (1770-1809) <i>Rossana Barragán R.</i> .....	<b>121</b>
El tráfico de esclavos negros a La Paz a fines del siglo XVIII <i>Eugenia Bridikhina</i> .....	<b>183</b>
Los mineros en la historia contemporánea de Bolivia <i>Magdalena Cajías de la Vega</i> .....	<b>193</b>
Una nueva investigación sobre la historia de los Promotores Culturales Aymara (1970-1992) <i>Raúl Calderón J., Justino Q'ispi B. y Javier Reyes A.</i> .....	<b>215</b>

Consideraciones sobre la movilidad de Yanaconas y el control vertical en Yamparáez, Chuquisaca (Bolivia) siglo XVII <i>Laura Escobari de Querejazu</i> .....	225
Retorno y modernidad (crítica nietzscheana de nuestro tiempo) <i>Blihtz Lozada P.</i> .....	251
Nombres disidentes. Mujeres aymaras en Sacaca (Siglo XVII) <i>Ximena Medinaceli G.</i> .....	321
Bon Sejour en Bolivie <i>Michele E. de Morales</i> .....	343
Los Otros en filosofía (Consecuencias para la investigación sobre las otredades en Bolivia) <i>Wálter Navia R.</i> .....	379
Migración y cultura en la narrativa del escritor Jesús Urzagasti <i>Ana Rebeca Prada M.</i> .....	413

## PRESENTACION

Es ya un lugar común referirse a la crisis institucional que vive la Universidad Boliviana, en general, y la Universidad Mayor de San Andrés, en particular, respecto a la definición de sus políticas y líneas de acción en el área de la investigación.

No obstante, aquello puede ser leído desde dos perspectivas opuestas. Por una parte, no cabe duda de que nos estamos refiriendo a una instancia educativa que aún no logra delinear con precisión su institucionalidad en muchos de sus aspectos. Uno de ellos es el tímido apoyo e impulso que imprime a la labor investigativa, olvidándose del rol fundamental que ésta debe desempeñar en una Universidad.

Pero por otra, no puede seguir pasándose por alto el hecho de que la Universidad Pública en Bolivia es uno de los pocos espacios en el país donde se intenta, en medio de las dificultades y las paradojas, desarrollar la investigación en forma seria y profesional. Lamentablemente, la indiferencia, ignorancia y hasta el más mínimo sentido de curiosidad, particularmente gubernamental, mantienen cercados y aislados los importantes aunque desconocidos aportes que hace la Universidad Pública al país en materia de investigación.

A un lustro del inicio de un nuevo milenio, una Casa de Estudios en Bolivia no puede seguir eludiendo sus responsabilidades más importantes, pero tampoco puede continuar siendo ignorada en cuanto a sus evidentes aportes en el campo de las ciencias y de la cultura frente a una sociedad que hoy más que nunca exige de sus instituciones orientaciones y propuestas.

En ese sentido, uno de los puntos esenciales del compromiso social que tiene la Universidad Pública con el país consiste en la generación de **conocimiento crítico** para, de esa manera, encarar con seriedad los inmensos peligros que acechan a países como el nuestro que aún dan claras y notables muestras de un profundo grado de desconocimiento de sí mismos.

Desde esa perspectiva, no cabe duda de que una de las principales tareas de una Universidad Pública en nuestro país debe estar dirigida hacia la investigación, es decir, hacia la indagación reflexiva e imaginativa de la realidad, porque sólo a partir del autoconocimiento es que podremos encarar y superar nuestras carencias, nuestros viejos traumas y complejos, pero también estaremos mejor preparados para descubrir y reinventar nuestros valores, virtudes y aciertos.

Pese a ello, al parecer todavía prevalece una testaruda cuanto anacrónica concepción de que la labor investigativa está limitada a élites intelectuales aisladas de su contexto socio-histórico. Semejante equívoco únicamente puede ser atribuible a una falencia que ya es tradición: nuestra incapacidad para ejercer la realidad y aprehenderla en sus más insondables dimensiones, vacío que no nos permite advertir, con claridad, direcciones y tendencias de una sociedad en busca de sí misma.

Pero, además, en este panorama de astigmatismo intelectual la situación de la investigación en Humanidades resulta estar incluso en mayor desventaja que en el resto de las áreas del conocimiento. Tal parece que en la concepción que de **sociedad** y de **cultura** tienen los tecnócratas no pueden existir espacios reservados a la poesía, a la valoración cabal de nuestra condición plurilingüe, al diseño de estrategias de desarrollo social, a la reformulación de nuestro pasado, a la reflexión crítica sobre el ser boliviano, al esencial proceso enseñanza-aprendizaje, a la búsqueda y preservación del patrimonio cultural del país, a la importancia de la definición de políticas de información científica y cultural. Las consecuencias de ese desdén para con el área humanística ya se dejan percibir y vemos, con asombro, cómo se va socavando, lenta y sistemáticamente, el sustento espiritual del país.

En medio de un contexto tan adverso, ante una concepción tan limitada y sesgada del rol fundamental que el área del conocimiento humanístico debe desempeñar en toda sociedad, la única actitud que corresponde es la de convertir propuestas y proyectos de investigación en letra viva, material impreso, publicado, difundido y devuelto a la sociedad, que es de donde proceden, para su consideración.

Así orientado, el presente volumen reúne lo más destacado de la gestión 94 en materia de labor investigativa en distintas disciplinas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U.M.S.A.

Debido a distintos factores, algunos trabajos se nos quedaron en el tintero, los mismos que serán presentados en el siguiente volumen. Otros, como **Los mineros en la historia contemporánea de Bolivia** y **Una nueva investigación sobre la historia de los Promotores Culturales Aymara (1970-1992)**, se presentan aquí únicamente como adelanto de lo que serán publicaciones por separado, debido a que la extensión de ambos trabajos excede los límites de este libro y a que fue criterio unánime, en común acuerdo con los investigadores responsables, no fragmentarlos.

Queremos dejar constancia de nuestro reconocimiento al decidido impulso brindado por las autoridades facultativas, muy en especial al Dr. Guillermo Mariaca I., Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, por hacer posible estos **ESTUDIOS BOLIVIANOS I**, que concentrarán, con una frecuencia anual y siempre bajo el auspicio de la Facultad de Humanidades y el Instituto de Estudios Bolivianos, los resultados de las investigaciones realizadas en Humanidades en cada gestión. Tal nuestro deseo y propósito para el futuro.

Finalmente, agradecemos el esfuerzo y colaboración de cada uno de los Docentes Investigadores y Auxiliares de Investigación del Instituto que intervinieron directa o indirectamente en la evaluación, preparación y corrección del material que compone este libro, así como a Héctor Ríos L., miembro del plantel administrativo del I.E.B., a cuyo cargo estuvieron la diagramación y la tan morosa tarea de introducción de correcciones en los textos.

**Dr. Juan Carlos Orihuela**  
**DIRECTOR I.E.B.**



# PROPUESTA PARA LA LICENCIATURA EN PEDAGOGIA INTERCULTURAL BILINGÜE

## RECURSOS HUMANOS EN LENGUA MATERNA

Zacarías Alavi M., Félix Rafael Gutiérrez G.\*

Javier Tito E., Antonio Carrillo A.\*\*

### PRESENTACION

Los grandes y acelerados cambios ocurridos en la historia reciente ofrecen lecciones apreciables para las instituciones de educación superior y de formación de profesionales en relación con la vigilancia epistemológica de la producción del conocimiento social y sus referentes históricos.

En Bolivia, como en otros países, la Universidad se ha mantenido fiel a una tradición positivista en las ciencias sociales a partir de lo cual no ha permitido el desarrollo de otras formas de conocimiento. Paralelamente, no ha prestado atención a la formación profesional de jóvenes provenientes de las capas inferiores de la sociedad, a pesar de declararse populista.

---

\* El Lic. Zacarías Alavi M. es docente investigador del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de las Carreras de Lingüística e Idiomas y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

El Lic. Félix Rafael Gutiérrez G. es docente de la Carrera de Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

\*\* Los Lics. Javier Tito E. y Antonio Carrillo A. son docentes de la Universidad Pedagógica Nacional de México y de la Universidad Nacional Autónoma de México, respectivamente.

Este trabajo contó con la colaboración de las Univs. Sofía Alcón T. y María Isabel Durán C., Auxiliares de Investigación del Instituto de Estudios Bolivianos y estudiantes de la Carrera de Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

A partir de los años 70, en Bolivia y otros países, han emergido nuevos actores sociales, entre ellos los pueblos indígenas que luchan por la reivindicación de sus derechos históricos y políticos en el seno de los Estados de América Latina.

Los indígenas, sujetos sociales que han resistido la colonización y la conquista en base a la etnicidad y al idioma, no han merecido atención de parte de las universidades que, sumidas en el paradigma de la lucha de clases, han permanecido ciegas y sordas ante las necesidades de formación profesional de estos pueblos. Sólo atendieron a aquellos que a través de un proceso de castellanización y enajenación sociocultural, producto de las escuelas de tipo urbano, lograron penetrar en sus aulas.

Hoy los tiempos han cambiado y existe una actitud de apertura a lo desconocido, a lo diferente, y se acepta lo plural y lo multi como paradigma de conformación de sociedades. Es en este contexto que la Universidad Mayor de San Andrés, a través de la Carrera de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades, en cooperación con la Universidad Pedagógica Nacional de México y la Universidad Nacional Autónoma de México, han elaborado una propuesta curricular para la formación de profesionales aymaras en la Carrera de Pedagogía Intercultural Bilingüe.

Sin embargo, la tarea mayor es involucrarse en la solución de los problemas de extrema pobreza y explotación, de invisibilidad política, de opresión cultural y de discriminación social en que viven las mayorías nacionales materializadas en los pueblos indígenas de Bolivia.

La educación, sin duda, es uno de los factores que contribuyen al desarrollo de las sociedades, pero no es suficiente, menos aún cuando ésta no ha estado al alcance de los indígenas, y cuando pudieron acceder a ella ha sido ineficiente, despersonalizadora, discriminadora, en suma, esterilizadora de potencialidades humanas que podrían contribuir a la dinamización cultural de las etnias.

La educación intercultural bilingüe, como corriente pedagógica, trata del estudio de los procesos educativos y de aprendizaje en situaciones de interculturalidad y bilingüismo con el fin de proveer las técnicas necesarias para una planificación cultural y lingüística no conflictiva mediada por procesos educativos que toman como instrumentos de formación la lengua y cultura maternas del sujeto.

La propuesta pretende relacionar, desde el punto de vista académico, la Universidad con los pueblos indígenas del país, particularmente con el pueblo Aymara, en cuyo territorio de influencia se encuentra la UMSA.

El proyecto fue elaborado a partir de procedimientos científicos y configura una primera sistematización por lo cual tiene carácter de documento de trabajo.

Ch'uqi yapu marka, jallu pacha 1994.

## I

### CONSIDERACIONES METODOLOGICAS

La presente propuesta curricular para la Licenciatura en Pedagogía Intercultural Bilingüe es producto del trabajo realizado por el equipo de investigación de la Carrera Ciencias de la Educación "Formación de Recursos Humanos en Lengua Materna", equipo integrado por dos profesores de la Carrera (Zacarías Alavi Mamani y Félix Rafael Gutiérrez Gutiérrez) y dos profesores investigadores invitados de la Universidad Pedagógica Nacional de México y de la Universidad Nacional Autónoma de México (Javier Tito Espinoza y Antonio Carrillo Avelar), así como dos auxiliares de investigación (Sofía Alcón e Isabel Durán), y un equipo de cuatro estudiantes simpatizantes del proyecto.

El equipo de trabajo tuvo como tarea principal el elaborar un proyecto de formación profesional que estuviera próximo a las necesidades reales del campo de la Educación Intercultural Bilingüe, por lo que se diseñó una serie de trabajos de investigación tendientes a elaborar la propuesta curricular.

Actualmente, existen tres grandes tendencias en el diseño de planes de estudio para Carreras universitarias:

- A. La tendencia clásica, calificada como enciclopedista y simplista, que considera que una propuesta educativa es igual a un plan de estudios y que para su diseño basta pensar en qué contenidos y elementos formales debe llevar en su presentación. Se considera también que los diseñadores deben ser los profesionales del ramo que se encargarán de la docencia y se realiza estrictamente en los cubículos de las instituciones de educación superior.
- B. Una segunda tendencia está identificada con la corriente pedagógica de la tecnología educativa (Tylor 50, Taylor 54, Mager 61 y Taba 62) que plantea que para diseñar una propuesta formativa se requiere seguir estrictamente los lineamientos metodológicos de la técnica y se llega a la construcción del plan de estudios. Dicha técnica inicia el

proceso con la investigación de las necesidades de formación en la comunidad de referencia y termina con la formulación de objetivos específicos de aprendizaje en función de perfiles determinados. Impone una estricta observancia de lo planificado y centra el proceso de formación en la eficiencia tanto de los docentes como de los estudiantes.

- C. Existe una tercera tendencia, en proceso de consolidación (Giroux, Angel Dfáz y otros), que para la elaboración de una propuesta formativa demanda la construcción de un marco teórico referencial que refleje la realidad de manera holística y que sirve para hacer los análisis de la problemática a intervenir con la formación de profesionales. Lo anterior sirve para la toma de decisiones en una propuesta curricular dinámica que interactúa permanentemente con la realidad. El proceso compromete la participación crítica de docentes y estudiantes en función de la transformación de la realidad a partir de involucrarse activamente en un campo de formación teórico y en una práctica profesional comprometida. En este sentido, el plan de estudios se constituye en un instrumento viabilizador de metas trascendentes y no un fin en sí mismo.

La presente propuesta adopta la tercera tendencia. En consecuencia, para la formulación del presente proyecto curricular se realiza una serie de trabajos de investigación que abarcaron varias dimensiones de la problemática socioeconómica, política, educativa y curricular en que se encuentra el campo de la Educación Intercultural Bilingüe. Indagaciones de tipo documental y de campo que sirvieron de fuente para la formulación de la propuesta formal de Plan de Estudios y sus planteamientos metodológicos y operativos.

El sujeto del proyecto es el pueblo indígena Aymara, asentado en los territorios actuales de las Repúblicas de Bolivia, Perú y Chile, sin contar la población flotante en otros países vecinos.

El pueblo Aymara y su territorio se encuentran insertos en la Región Andina del continente y por tanto están articulados a las dinámicas históricas del mismo. Una de las dinámicas presentes es precisamente la Educación Intercultural Bilingüe, por lo cual el proyecto considera necesario tomar en cuenta la Región Andina como ámbito de referencia de las realidades indígenas, las necesidades de formación profesional para formar educadores indígenas y para la práctica profesional de los mismos.

En este contexto se establecieron varios estudios:

- A. Estudio sobre la situación actual de los pueblos indígenas en la Región Andina y su vinculación con la problemática étnica de Bolivia, con miras a establecer un diagnóstico que fundamente la necesidad de profesionales de Educación Intercultural Bilingüe en la Región.
- B. Estudio sobre el estado actual del campo de estudio de la Educación Intercultural Bilingüe, para lo cual se hizo un análisis del campo de formación profesional en

universidades de la Región a través de las licenciaturas que se imparten sobre el campo específico de Educación Intercultural Bilingüe así como de Carreras vinculadas a dicho campo como: Antropología, Lingüística, Sociología, Psicología y Ciencias de la Educación, con el fin de conocer los aciertos y limitaciones.

- C. Estudio Regional sobre el estado actual de la Educación Intercultural Bilingüe, para lo cual se acudió a fuentes documentales; se revisó la bibliografía hasta hoy producida. También se asistió a eventos académicos para escuchar a especialistas. En el contexto local se realizaron encuestas y entrevistas de fondo a los docentes de las escuelas normales rurales y a los estudiantes. También se entrevistó a profesores del Proyecto de EIB en la zona aymara, a sus alumnos de sexto año y a los padres de familia con la finalidad de analizar la utilización en su medio del idioma nativo y el español, así como analizar las actitudes de la población hacia ambas culturas y respectivas lenguas. Esta información permitió tener un diagnóstico sobre la realidad sociolingüística y la actitud hacia las políticas educativas tendientes al fomento de la Educación Intercultural Bilingüe. El estudio también pretendió conocer el nivel de conocimiento que se tiene sobre la cultura aymara y su vinculación con posibles contenidos educativos.
- D. Un estudio de mercado sobre el posible campo de práctica profesional para lo cual se hizo visitas y entrevistas a un conjunto de responsables de instituciones privadas y públicas que tienen una vinculación institucional con el pueblo aymara con el objeto de conocer las características del campo profesional, las demandas funcionales de las instituciones, las necesidades ocupacionales no cubiertas por los profesionales en función y los potenciales campos de desarrollo profesional a fin de acumular referentes para el diseño de conocimientos, habilidades y desempeños profesionales.
- E. Se trató de recuperar la visión de los especialistas en Educación Intercultural Bilingüe en América Latina, para lo cual se invitó a reconocidos especialistas responsables de programas de formación profesional en Educación Intercultural Bilingüe a través de un Seminario Internacional que se llevó a cabo en el mes de julio, los días 21, 22 y 23 de 1994. Este evento sirvió para la contrastación de nuestro proyecto con los ya existentes a través de la presentación de ponencias. La memoria del Seminario está en preparación para su publicación.
- F. Se hizo un análisis sobre la problemática sociocultural y político económico mundial con el propósito de ubicar las tendencias de desarrollo que viven los países periféricos y, en consecuencia, comprender, por un lado, las políticas indigenistas actuales vinculadas a la conservación del medio ambiente y los derechos humanos y, por otro, las políticas educativas vinculadas a la Educación Intercultural Bilingüe. Ambas políticas son aplicadas actualmente a los pueblos indígenas por los Estados latinoamericanos.
- G. Se realizó un estudio tendiente a ubicar al proyecto en el debate académico contemporáneo sobre el nombre y las posturas epistemológicas que sustentan las licenciaturas en Educación a través de la denominación de Ciencias de la Educación

o Pedagogía, con la idea de tener una posición en este contexto. El proyecto decidió inscribirse en la posición epistemológica de la Pedagogía definida no en una relación metódica funcional a un sistema social sino como una forma de producción cultural enfocada en cómo se produce el conocimiento, se media, se asume, se rechaza, es decir, se representa en las relaciones de poder dentro y fuera de la escuela.

- H. También se realizó un estudio sobre el debate de la Teoría Curricular en América Latina con la idea de ubicar al proyecto en una corriente de pensamiento pedagógico. La propuesta se sustenta en la teoría crítica del Currículum en oposición a la teoría funcionalista, enfatizando la práctica cotidiana en el desarrollo curricular. Lo anterior se explicitará en la correspondiente estructura metodológica y administrativa.
- I. Finalmente, con diversos grupos se generaron discusiones y análisis de documentos sobre la definición del objeto de estudio de la licenciatura con el propósito de identificar los campos de conocimiento que conformarían la propuesta curricular.

## II

### ANTECEDENTES DE LA EDUCACION SUPERIOR Y LA CREACION DE LA LICENCIATURA

Hacia los años cincuenta las instituciones públicas de Educación Superior estaban muy vinculados a resolver los problemas de un grupo social pequeño. En esa época existía poca población estudiantil e inclusive el nivel de egreso era muy bajo. El ser egresado universitario en esa década significaba ser un individuo respetado académica y socialmente, lo cual significaba un acceso relativamente fácil a un selecto grupo de dirigentes.

El número de instituciones universitarias era muy bajo, y el llegar a estos niveles académicos significaba en esencia ser una persona privilegiada. En lo que se refiere a la población estudiantil, ésta se distinguía porque la mayoría era del sexo masculino, el cual poblaba las Carreras tradicionales como Derecho, Medicina, Odontología, Ingeniería y Comercio.

En esa época, las Universidades se distinguían porque estaban abocadas a las actividades docentes a nivel de licenciatura y en menor escala a estudios de nivel técnico y bachillerato. Los estudios de postgrado eran esporádicos y las prácticas de investigación casi no existían, y cuando se fomentaban generalmente se lo hacía en áreas exactas y medicina. Las Universidades, consecuentemente, eran considerados lugares de prestigio cultural donde sus egresados con frecuencia ostentaban el orgullo que significaba ser universitario.

A fines de la década de los setenta, producto de una exagerada concentración de la población en las grandes ciudades, resultado de la centralización de las fuentes de trabajo, la población iba en aumento y en consecuencia se demandaba muchos servicios, entre las que se destacaba la educación. Las Universidades se mostraban indiferentes a estos problemas hasta que se dieron grandes presiones sociales para que se abriera la puerta de acceso a la Universidad, considerada el Alma Mater de acceso a un mayor estatus social y económico.

Como resultado de este proceso de masificación de las Universidades latinoamericanas se dieron varios efectos colaterales, como fue el ingreso de la clase media baja, el acceso de un mayor número de población femenina, la expansión de más planteles educativos en diferentes sectores de las ciudades; asimismo, se incrementa la población estudiantil en el área de Ciencias Sociales.

También se comenzó a implementar políticas rápidas de Formación Docente a través de pequeños cursillos que preparaban a los docentes didácticamente en pocos días, y en general se comenzó a ver la necesidad de percibir a la docencia como profesión, situación que generó los centros de formación de docentes y últimamente especializaciones y maestrías en dicho campo.

El paradigma epistemológico con el que más se trabajaba era el empirismo, a través de sus diferentes vertientes como son en el campo de la Filosofía, el positivismo o neopositivismo; en el área de Derecho, el derecho positivo; en el área de Ciencias Sociales, el funcionalismo o funcionalismo estructural; en Economía, las teorías del Capital Humano; en Psicología, el conductismo. Desde esta perspectiva, en el campo de la Educación se dividió las teorías de la educación pedagogos y/o cientistas de la educación y las prácticas que generalmente se formaban en las Escuelas Normales.

Organizativa y académicamente se venía funcionando con el modelo napoleónico que destaca el desarrollo disciplinario a través de las Facultades. Su preocupación principal era resolver las necesidades de la mano de obra calificada de las empresas privadas y paraestatales, así como de las instituciones gubernamentales, y también se destacaba el fomento de las profesiones liberales.

El cuerpo docente, en general, carecía de una formación académica ya que a muchos de ellos sólo les interesaba laborar en la Universidad con la finalidad de obtener un estatus social. La superación en la disciplina en que trabajan poco les interesaba; lo que sí era significativo era proporcionar una formación pragmática. Asimismo, la planta de docentes era muy sólida y estaba compuesta principalmente por personas exitosas en su profesión.

En síntesis, la Universidad estaba abocada a resolver los problemas de formación de sus alumnos y había pocos descontentos estudiantiles, y cuando los había lo hacían por tener mejores sesiones académicas y un trato menos autoritario por parte de sus docentes. Actualmente, estas instituciones funcionan principalmente para atender la demanda estudiantil de Carreras saturadas como Derecho, Medicina, Odontología, Psicología, que no hacen más que tenerlos ocupados por un tiempo, preparándose para el desempleo. Asimismo, se ha incrementado la matrícula para disciplinas sociales, las cuales también tienen un fin semejante.

Por otra parte, la Universidad pública últimamente se ha caracterizado por su bajo nivel académico y una ausencia de trabajos de investigación significativos para el avance social y económico de los países latinoamericanos. Unido a lo anterior, el sistema se ha encargado de impulsar fuertemente las instituciones superiores de carácter privado e inclusive de abrirles la posibilidad de establecer sus propias propuestas curriculares.

Actualmente la Universidad pública, en consecuencia, se dedica a otorgar diplomas y títulos, pero alejada de los grandes problemas sociales y de la industria. Se forma especialistas para los cuales, al cabo de un tiempo, no existe empleo porque el conocimiento ha quedado rebasado. En este contexto la Universidad pública debe reorientar el sentido académico con

académico con el que viene trabajando y reorientar su función como institución que coadyuve al mejoramiento y superación de los grandes problemas nacionales.

Por lo antes expuesto, la Universidad Mayor de San Andrés, a través de la Carrera de Ciencias de la Educación, ha impulsado dos proyectos de Educación Intercultural Bilingüe para atender la población rural e indígena del país. El reconocimiento de las culturas indígenas a nivel intelectual universitario significa la posibilidad de contribuir a la construcción de una sociedad más justa, más democrática y de contar con una nación boliviana mejor integrada y por lo tanto más fuerte.

### III

## FUNDAMENTACION DEL PROYECTO

### 1. Contexto y objeto de estudio

Bolivia es una nación que no ha terminado de construirse; el modelo que los fundadores del siglo pasado anhelaron se ha ido diluyendo en los acontecimientos de su propia historia. Hasta mediados de este siglo existían con mucha nitidez económica, política y social dos Bolivias, una que detentaba en forma exclusiva el poder político y económico y otra de raíces originarias que era sojuzgada, todo ello en el modelo liberal y republicano de pensar la sociedad boliviana.

La Revolución del 52 rompió con este modelo al repartir la tierra a sus legítimos propietarios, los campesinos indígenas; además, con el voto universal los incorporó a la vida política en calidad de masa votante y, por último, introdujo la educación a las comunidades rurales iniciando una reforma educativa. Estos hechos afectaron en gran medida la conformación de la Bolivia de hoy.

Sin embargo, el MNR, principal protagonista de los cambios realizados en este país durante los últimos 40 años, en el fondo realizaba los ideales de los liberales y republicanos en lo que respecta a las masas indígenas: individualizar la propiedad de la tierra aboliendo de este modo la comunidad, castellanizando a los niños a través de la escuela de una manera traumática sin el uso de métodos pedagógicos, en desmedro de las lenguas nativas y aculturando a los escolares en el ejercicio de la violencia simbólica. Hasta el día de hoy, esta situación es aplicada en la mayoría de las escuelas rurales indígenas.

Los resultados desastrosos de la educación boliviana, especialmente en las áreas rurales, son resultado de la aplicación de políticas educativas homogeneizadoras, castellanizadoras y enajenantes que han desperdiciado un capital humano valioso que hubiera contribuido a un mejor destino nacional. De modo que actualmente nos encontramos en una nueva reforma educativa que centralmente pretende resolver los problemas señalados con la aplicación de una educación intercultural y bilingüe.

La educación intercultural bilingüe supone un país multiétnico, pluricultural y plurilingüe, en el que cada grupo humano tiene la posibilidad de desarrollarse, educativamente hablando, a partir de las potencialidades de su propio idioma y cultura hacia niveles de integración a una sociedad mayor sin tener que pasar vivencias traumáticas que interfieran su desarrollo intelectual y psicosocial. Este modelo de país se encuentra enunciado en la actual Constitución Política del Estado boliviano.

## 2. LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL DEBATE ACTUAL DE LAS CIENCIAS DE LA EDUCACION Y LA PEDAGOGIA

Actualmente, en América Latina existe un debate sobre qué nombre adoptar en el caso de las licenciaturas en educación. Unas Universidades les dan el nombre de Licenciatura en Ciencias de la Educación y otras les dan el nombre de Pedagogía. Sin embargo, lo que está en juego muchas veces es sólo el nombre, que impacte mejor hacia afuera y con frecuencia, se dice, es mejor el término de Ciencia o Ciencias de la Educación que Pedagogía cuando en realidad lo que está en juego es la postura epistemológica que se está adoptando y la identidad de un profesional de Educación. Sin embargo, existen teóricos que señalan que el nombre es lo de menos y que en esencia lo que se disputa es cómo darle un mayor status "científico" dentro de un marco epistemológico denominado "positivo", donde sólo existe un saber teórico que es válido y este es el de la Ciencia. Existen otros saberes como el filosófico o literario que se considera no son válidos por no poseer la "rigurosidad" metodológica que señalan los planteamientos del llamado método científico.

Ante esta problemática epistemológica, la presente licenciatura considera necesario adoptar una postura fundamentada, para lo cual considera necesario hacer una revisión histórica y teórica sobre el problema y en consecuencia adoptar una posición, que como se advertirá desde el nombre la misma, ya se ha realizado.

Se considera que este debate teórico-epistemológico forma parte del proyecto de la sociedad moderna occidental, el cual surge en el contexto histórico, económico, político y cultural que se da en las postrimerías del siglo XV. Período que marca el surgimiento de un nuevo orden económico, social y cultural el que desembocaría en lo que hoy llamamos el capitalismo. Este período histórico también significa el inicio de una nueva racionalidad del pensamiento humano, el cual recibe el nombre de modernidad y su sustento se da en el pensamiento científico-teórico.

En el campo de la educación, el inicio de esta nueva racionalidad lo encabeza Juan Amos Comenio a través de su propuesta **La Didáctica Magna**. Este trabajo se ubica en el debate plasmado en la llamada Guerra de Reforma y Contrarreforma, la cual se distinguió por su lucha ideológica que trató de eliminar los abusos de la iglesia católica de la época en contra de sus feligreses. El protestantismo era el movimiento que buscaba evidenciar las prácticas anteriores y promover la participación crítica de sus creyentes a través del análisis de la Biblia.

En este contexto surge el pensamiento de Comenio, monje protestante de la época, que recuperó el sentimiento de esta nueva corriente del pensamiento cristiano e inicia una lucha ideológica en contra del otro sector de la iglesia conservadora. Para ésto, este autor plantea la necesidad de que el conocimiento intelectual de esa época saliera del grupo selecto de los monasterios y se crearan las escuelas públicas. Asimismo, planteó la necesidad de que no se siguiera enseñando la doctrina cristiana en latín sino que se usara la lengua materna como un recurso que permitiera entender mejor la verdad divina.

A lo anterior le agrega la idea de que la educación no sólo debe darse a los hombres, sino que la tarea educativa debería ampliarse a todas las mujeres.

En este contexto, Comenio propone practicar y concretar (realismo pedagógico) que ayudaran a que la gente en general adquiriera de forma rápida y precisa el conocimiento. En este sentido da la pauta para crear una educación menos memorística y dogmática<sup>1</sup>.

“Este origen define a la pedagogía de la modernidad como práctica eminentemente ideológica, con poco o nula intención científica. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, desde la investigación astronómica de Copérnico, la formalización del método experimental por Galileo y la física newtoniana, que eran explicativas, la pedagogía se fincó en una actividad prescriptiva, mera repetidora y transmisora de la normatividad social”<sup>2</sup>.

Por lo antes señalado, se puede demostrar cómo la didáctica surge antes que la Pedagogía y cómo ésta trata de servir de apoyo a la problemática ideológica de la época. Al mismo tiempo, en este período de la historia se comienza a dar la coronación del pensamiento científico, conocimiento que se distingue por su delimitación casuística apoyada en el saber empírico. Ahora lo fáctico se convierte en el conocimiento válido. Lo inmediatista (saber obtenido a través de los sentidos) se constituye en la fuente del saber.

La ciencia comienza a repartir el conocimiento en varios cuerpos teóricos de conocimiento, con miras a obtener una mejor comprensión de la realidad. Esta delimitación del conocimiento lo hace en oposición a otros tipos de saberes. Surgen de esta manera dos tendencias, una que implica recuperar lo inmediato, lo aparente, y en esencia significa una continuidad de los datos proporcionados por los sentidos, corriente que se ve envuelta por su dispersión y por su deficiente capacidad para formular teorías.

El segundo enfoque de la investigación científica se organiza de hecho en torno a objetos construidos que no tiene nada de común con aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua. Nada se opone más a las evidencias de sentido común que la diferencia entre objeto real, preconstruido por la percepción, y objeto teórico, como sistema de relacionamiento expresamente construido.

---

1 Cfr. COMENIO, Juan Amos, *La didáctica Magna*, México, Porrúa.

2 HOYOS Medina, Carlos Angel, *Epistemología y objeto pedagógico, Es la Pedagogía una Ciencia?*, México, UNAM/CISE, 1992, p.9

En este marco de ideas, la pedagogía quedaba atrapada en el primer paradigma, ocasionando que el conocimiento vinculado con la especulación teórica y la reflexión se vea como un saber poco válido, y la única forma de adquirir su validez estaba en vincularse a los planteamientos del saber científico.

Herbart, hacia fines del s.XVIII y principios del s. XIX, inició esta polémica señalando que la Pedagogía era ciencia, pues ésta se apoyaba en la ética y la psicología, donde la primera aportaba los fines y la segunda el conocimiento del educando, elementos necesarios para fundamentar la práctica docente. Asimismo, consideraba que la pedagogía era una ciencia ya que tenía un objeto propio que llevaba por nombre educabilidad y a su vez un método que la distinguía, el método didáctico.

Desde otra perspectiva, también en el s.XIX pero dentro de esta misma racionalidad empírica, surge el funcionalismo, representado a través de Durkheim, el cual señala que la Pedagogía no es ciencia pues está más vinculada a las explicaciones filosóficas del deber ser y a la reflexión e integración de conocimientos. Por lo tanto, se deberían crear Ciencias de la Educación que deberían de estar más vinculadas a la educación, es decir, al conocimiento observable, que puede ser identificado en la realidad además de ser conocido en sus manifestaciones objetivas. En otras palabras, las ciencias estudian los hechos concretos alejadas de pensamientos especulativos.

Por último, Dewey apoya la idea de crear las Ciencias de la Educación, y señala que en virtud de la complejidad del objeto de la educación y de que las Ciencias de la Educación no están desarrolladas, los problemas educativos deben ser resueltos de manera interdisciplinaria, por lo que se hace necesario hablar de la ciencia de la educación.

Ante esta situación, el equipo considera que este debate es necesario ya que es una disputa por un saber científico poco válido para nuestra época, en el que el conocimiento se ha abierto hacia la pluralidad de saberes étnicos y teóricos, y un saber filosófico no es excluyente de un científico. Para efectos de este trabajo, se pensó que era necesario vincular el saber filosófico con el saber que estudia la cotidianidad de la práctica educativa, y el nombre que mejor respaldaría el trabajo que va a iniciar un nuevo especialista es el de *Pedagogía Intercultural Bilingüe*.

En esencia, el término *pedagogía* se considera necesario en lugar de *cientista de la educación* por ser más adecuado, porque el primero coadyuva a darle mayor identidad profesional a este especialista que el de *cientista de educación*. Este último además se considera poco preciso ya que en esencia los profesionales como los psicólogos, sociólogos, antropólogos, en esencia, también son científicos de la educación pues se comparte el mismo objeto de estudio.

El término pedagogía se consideró que era el más conveniente por que en esencia está vinculado hacia un saber filosófico que es totalizador y en su interior marca un sentido de integración que es la base del trabajo de este especialista.

Aunque se debe aclarar que la pedagogía como tal se ha construido muy poco con este sentido, por lo que la presente licenciatura recuperará las disciplinas vinculadas con la educación y tratará de darle un sentido inter y multidisciplinario que coadyuve a la solidez teórica de un saber pedagógico con un sentido totalizador, esencia de este campo de conocimiento.

De manera contraria se consideró que si se adoptaba el nombre de Ciencias de la Educación, éste contribuiría a incrementar la fragmentación existente en el campo disciplinario, ya que esta falta de definición epistemológica del objeto ocasiona la “invasión” de otras disciplinas que abordan lo pedagógico sobre la especificidad del campo borrando la esencia de su actuar disciplinario.

El no trabajar la pedagogía con un sentido integrador y totalizador ocasionará que ésta siga adoleciendo de la falta de una fuerte construcción teórica y un empobrecimiento de la forma de enseñar, ya que es común observar en la Carrera de Pedagogía o Ciencias de la Educación que los especialistas de otras áreas le dan el enfoque hacia su disciplina en lugar de que sus planteamientos se conviertan en una fuente para enriquecer el campo de lo pedagógico.

Esto no quiere decir que no se deba trabajar o conocer los objetos de conocimiento de otras disciplinas y sus metodologías de trabajo, sino que se debe tener presente que la pedagogía tiene un sentido integrador de los saberes teóricos que proporciona la filosofía, la sociología o la antropología u otras disciplinas que las distintas prácticas educativas requieren para dar respuestas concretas al desarrollo individual y social del hombre. Es decir, la pedagogía se debe de encargar de articular los saberes teóricos con los prácticos; el fraccionar ambos le ha conducido a la falta de identidad profesional y a un empobrecimiento del campo disciplinario<sup>3</sup>.

### 3. EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE, POSTMODERNIDAD Y EDUCACION SUPERIOR

La entrada del siglo XXI se ha caracterizado por la aceleración de los cambios en todos los ámbitos de la economía, la política, la ciencia, la tecnología; éstos últimos años se han distinguido por la ruptura de las ilusiones sociales que en otras décadas se convertían en utopías recomendables como el socialismo o el capitalismo.

Estas metas históricas no cumplidas y la aparición de fenómenos sociopolíticos más complejos han ocasionado que se inicie una revisión de todos aquellos elementos que en otras épocas fueron silenciados. Ahora, la historia se convierte en la piedra angular que permite advertir la realidad que se vive cotidianamente.

En este contexto se puede ubicar a la racionalidad que sustenta y orienta el mundo occidental, el cual se puede ubicar al momento sociocultural denominado modernidad.

...

---

3 PIERRE BOURDIEU. *El oficio de Sociología*. México, Siglo XXI, 1988, p.52.

La conquista de América en 1492 significa el descatamiento del modelo religioso que imperaba en el siglo XVI en Europa, modelo que representaba el acatamiento de la fe sobre la razón; el sometimiento de la autoridad divina sobre el pensamiento del hombre.

En el caso de la educación significa que el conocimiento se percibiera como dogma, es decir, como verdad absoluta, que adolece de la posibilidad de cuestionamiento. La verdad del docente, en consecuencia, se convertía en un saber verdadero sin posibilidad de ponerse en tela de juicio.

La conquista trajo también consigo la adopción del modelo modernista que marcaba la reforma hacia la estructura económica y cultura en Europa, que sirvió de base para orientar los cambios que se darían en América.

En este marco, en el proyecto de modernidad lo nuevo era un valor en sí, la sociedad moderna era en esencia una sociedad futurista que negaba la tradición y la diversidad cultural. Se plantea la sociedad de los grandes descubrimientos científicos y tecnológicos, y se consideraba que la base del progreso estaba dada en la industrialización y en la fuerza que puede tener el ejército para mantener el orden.

En el campo de la educación, el conocimiento se consideraba que debería estar centrado en el desarrollo de los sentidos del niño y en la capacidad para tener una amplia preparación intelectual y técnica.

Un maestro moderno era considerado aquél que utilizaba una gran cantidad de recursos didácticos y técnicos en el proceso de enseñanza. Es decir, el docente se preocupaba más por la forma que por el sentido que tiene lo aprendido.

En este contexto, el mundo vivía ante la ilusión de vivir mejor ante la sombra del capitalismo, o el poder llegar al paraíso terrenal si se abandonaba los postulados del socialismo. Los países periféricos vivían con la idea de imitar los grandes caminos que marcaban los países llamados desarrollados y de que sólo bastaba imitar para llegar a cumplir tales fines.

Sin embargo, los acontecimientos de los últimos 20 años significa el derrumbamiento de estas utopías.

Ante esta situación de ruptura de los planteamientos que por décadas se habían considerado válidos, ahora existe la duda de cuál debe ser el camino a seguir. Ahora no resultan creíbles los planteamientos que para otras épocas podrían verse como revolucionarias o innovadores.

Ahora, la duda, la desconfianza, el escepticismo son los ingredientes que distinguen nuestra práctica social cotidiana.

Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de regresar a las raíces de la historia y la cultura tradicionales con miras a hacer una revaloración de lo existente con el propósito de reencausar el sentido social que tienen las prácticas humanas.

Ahora implica reconsiderar todo aquello que se tenía como verdades “claras y científicas”, y, por otro, lado significa analizar todo aquello que se pensaba debería ser silenciado como la filosofía, las culturas tradicionales, la diversidad lingüística, etc.

Esto mismo se plantea en el campo de la educación, y significa analizar todas aquellas obsesiones de la modernidad que fueron válidas en un tiempo y espacio, como fue la idea del eficientismo, del alto control de calidad, lo integral, el afán por controlar todo, la certeza de que sólo lo nuevo, novedoso y tecnológico era válido, la idea de que sólo el saber científico y el uso de métodos sofisticados eran el conocimiento verdadero. Asimismo, se consideraba que sólo lo perfecto, lo bello, lo acabado era lo aceptable; en esencia, no se consideraba la diversidad de la realidad, ni mucho menos la contradicción como un recurso que permite el avance de conocimientos.

La recuperación de la crítica en el llamado pensamiento posmoderno, en el campo de la educación, ha traducido un cambio de actitud hacia el conocimiento, es decir, una apertura hacia el cuestionamiento de la certeza y de las verdades absolutas.

En este contexto, el presente plan de estudios parte del supuesto de que no existe una sola teoría o paradigma verdadero, sino que se plantea la necesidad de revisar y analizar todo con miras a generar una actitud crítica por parte del estudiante ante el conocimiento y de esta manera posibilitar un pensamiento propio.

Esto a su vez significa recuperar el pensamiento histórico y filosófico como sustento teórico que permite una explicación global de la realidad presente. Significa también abrirse a otras concepciones del mundo como son las culturas locales.

Ahora no sólo interesa tener una explicación de la realidad sino sobre todo plantearse la necesidad de tener un profesional que tenga formas concretas de intervención de la realidad educativa boliviana.

En síntesis, se plantea la idea de crear una propuesta curricular regionalizada, abierta hacia los grandes cambios del mundo contemporáneo.

#### **4. SITUACION GENERAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS EN LA REGION ANDINA**

La situación de los pueblos indígenas en América Latina está configurada por la presencia vigorosa de un mosaico pluriétnico, pluricultural y multilingüe y en situación de opresión, en permanente lucha por su reconocimiento.

La llegada de los españoles ocasionó la desestructuración socio-económica y cultural de los pueblos autóctonos (Chiodi, 1990) a través de la violencia armada, la manipulación ideológica-religiosa, las enfermedades, a lo largo de las diferentes etapas históricas: Colonia y República.

Las culturas indígenas, después de cinco siglos de dominación y opresión, aún sobreviven mostrando fuerte presencia en los diferentes países de Latinoamérica.

Así, México se caracteriza por la variedad y la presencia de cincuenta seis grupos étnicos y una población indígena que alcanza al 12 % del total de la población mexicana (censo de 1990). Guatemala con nueve millones de habitantes, el 50% de su población habla una o más de las 22 lenguas vernáculas existentes y presenta un dualismo cultural. Tanto en México como en Guatemala se ha implementado la licenciatura en Educación Indígena.

En Ecuador, de los 10 millones de habitantes, el 30% son nativo hablantes y portadores de una cultura vernácula; se caracteriza por un fuerte activismo indígena a través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que lucha por el reconocimiento de un Estado pluricultural y multinacional y el derecho de los indígenas a recibir la educación en su propia lengua. A este efecto, Ecuador cuenta con tres programas de licenciatura: la Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe de la Universidad de Cuenca, la Licenciatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la Escuela de la Cultura Andina de la Universidad Estatal de Bolívar, además de otros programas como Lingüística y Antropología Andina, formación de formadores y otras especialidades. Cuenta también con Institutos Pedagógicos Bilingües.

Por su parte, Perú ostenta la presencia de más de cincuenta grupos étnico-lingüísticos. Es uno de los países donde se plantea el respeto a las culturas de los pueblos aborígenes a través de disposiciones legales como la Constitución de 1979, que otorga un estatuto importante al quechua y al aymara. Se da verdadera importancia a la educación bilingüe. Para este efecto cuenta Institutos como: el Instituto Tecnológico y Pedagógico de Urubamba, Cuzco; y el Instituto Superior Pedagógico de Iquitos. Las Universidades peruanas resultan las pioneras en los estudios especializados en EIB. La Universidad de San Marcos ofrece Licenciaturas y Maestrías en Lingüística Hispánica, Andina, Amazónica, Enseñanza de Lengua Materna y Enseñanza de Segunda Lengua. La mayoría de las Universidades del Perú ofrecen Carreras relacionadas con EIB, como la de San Agustín de Arequipa, la Nacional del Altiplano de Puno.

Bolivia es un país eminentemente multiétnico y pluricultural por la presencia vigorosa de más de treinta culturas y lenguas. El número de hablantes vernáculos en el país constituye el más alto porcentaje de su población. En estos últimos años se vive intensos debates sobre la problemática de la educación y el territorio. La marcha de los pueblos originarios por el territorio y la vida, realizada en 1991, marcó hito en la reivindicación de los derechos de los indígenas. Recientemente tuvo lugar en Cochabamba el Congreso Internacional de Pueblos Indígenas con motivo de la Década de los Pueblos Aborígenes.

Respecto a la formación de especialistas, sólo la Carrera de Lingüística de la UMSA ha implementado estudios de lingüística en idiomas quechua y aymara, habiéndose extendido también a la Universidad Tomás Frías de Potosí, y son las únicas que tienen relación con EIB. En este contexto, la Carrera de Ciencias de la Educación de la U.M.S.A. tiene la alternativa de ser un protagonista y/o quedarse en la indiferencia frente al problema de la Educación Intercultural Bilingüe.

Colombia, apenas con una minoría de población indígena, reconoce el carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad colombiana oficializando las lenguas indígenas de los 77 grupos vernáculos y nueve familias lingüísticas. El 2% de la población es indígena. Entre las reivindicaciones indígenas está la defensa de la educación diferenciada para los pueblos aborígenes con el nombre de "Etnoeducación". Varias de sus Universidades ofrecen cursos de postgrado en Etnolingüística, Antropología y Literatura Indígena; son pioneras la Universidad de los Andes y la Universidad de Bogotá. Por su parte, el Ministerio de Educación Nacional está coordinando con las Universidades Planes de Formación de Educadores especializados en EIB.

Chile, en 1990, creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), cuyo propósito fue el de coordinar las políticas del Estado respecto de los pueblos aborígenes. También creó la Comisión de Educación y Cultura Indígena que recientemente presentó la propuesta Educativa Intercultural Bilingüe. En apoyo a esta política, la Universidad Arturo Prat de Iquique implementa un programa de profesorado y licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe. La Universidad de Tarapacá, a través de la Carrera de Lingüística, llevó una experiencia de EB en aymara-castellano. En el Sur, la Universidad de la Frontera ha implementado programas de Educación Bilingüe Intercultural en mapudungun-castellano.

Para completar este panorama étnico, cultural y lingüístico, señalemos que Venezuela cuenta con 23 grupos étnicos, también minoritarios, y desde hace más de una década implementa una educación diferenciada a partir de sus propias culturas. A este fin, sus universidades ofrecen cursos de especialización a nivel superior. Y Argentina, con 18 pueblos indígenas, no se sustrae de la problemática de los pueblos originarios.

A pesar de las políticas en favor de los pueblos originarios, lo antes señalado es el efecto del proceso de desplazamiento, disgregación y atomización de las lenguas indígenas por la imposición del español como único código de comunicación del Estado colonial y luego republicano, en todas las esferas de la vida social y económica. Este fenómeno ha dado lugar a la situación diglósica de las lenguas vernáculos frente a la lengua dominante "oficial". Las lenguas nativas dejaron de ser objeto del proceso social y cultural de remodelación y recreación, quedando restringidas a un uso puramente informal y local en el proceso de desintegración de los pueblos originarios.

Ante esta situación, surgen nuevos planteamientos para el rescate y revaloración de las culturas indígenas. Se configura un nuevo discurso oficial con miras a resaltar los derechos y valores indígenas. Las organizaciones indígenas en algunos países alcanzan una mayor consistencia y capacidad de negociación, como es el caso de Ecuador. Los derechos reivindicativos indígenas tiene como núcleo la relación indio-tierra y territorio.

Los Estados toman iniciativas tendientes a ensanchar el alcance y naturaleza de la política indigenista a los fines de propiciar una conciencia clara del valor cultural propio y también de lo universal. Por su parte, la UNESCO propicia la modernización de las comunidades campesinas.

De esta manera, los pueblos indígenas están accediendo a las oportunidades de instrucción escolar, pero en el marco de una educación monolingüe, monocultural y homogeneizadora imperante casi en todos los países de América Latina. Los resultados son las desigualdades y el complejo de injusticias hacia el indígena al ignorar su especificidad lingüística y cultural y sus derechos de autonomía (Chiodi, 1990). Existen altos índices de analfabetismo precisamente en los pueblos originarios que sufren en mayor grado las consecuencias de la crisis económica sobre la educación reflejada en “el incremento de los índices de repetición y el fracaso escolar en la escuela básica; y, el deterioro de la calidad de la educación por los bajos salarios docentes ...” (Tedesco, 1989: 3-5).

En alfabetización, no sólo se debe tomar en cuenta la lengua vernácula, sino que, los nativo-hablantes necesitan períodos más largos de aprendizaje para llegar a un dominio del español equivalente al del los estudiantes que lo hablan como idioma materno (Chiodi, op.cit.).

A parte de este mosaico heterogéneo socio-cultural, las poblaciones indígenas constituyen los sectores más desposeídos con altos índices de desnutrición, mortalidad materno-infantil, carencia de los elementales servicios de salud: falta de alcantarillas, agua potable, atención médica y otros.

#### 4.1. Políticas indigenistas

Son tres las posiciones que se sustentan respecto de la de la situación de los pueblos indígenas:

##### *Asimilacionista*

La posición asimilacionista estuvo asociada al prestigio y poder económico de la élite dominante. Según esta tendencia, “la educación deberá contribuir a la integración de las etnias indígenas al desarrollo incipiente del Estado-Nación” (Amadio, s/f).

La tendencia asimilacionista fue implantada desde la llegada de los colonizadores españoles a la América Andina y ha perdurado a lo largo de la Colonia y continuado durante a República hasta las primeras décadas del presente siglo.

Sustentó una ideología que consideraba al indio como un ser inferior destinado sólo a trabajos manuales sin derecho a la educación. En cambio, el trabajo intelectual estaba reservado a la minoría dominante blancoide considerada superior a los indígenas y con el exclusivo derecho a la educación.

La educación se caracterizaba por su carácter homogeneizador y de castellanización masiva a través del uso de la lengua “oficial”. Al respecto, Ezequiel Osorio expresaba:

*Primero difundamos el castellano; hagamos desaparecer las lenguas bárbaras. Este es el único medio efectivo y real de incorporar las actividades del indio a la actividad de la vida nacional (1916).*

También Guillén Pinto se alinea en esta corriente: “Difundir el castellano, imponerlo por todos los medios” ... decía, “No se puede inculcar una civilización nueva por intermedio de una lengua muerta” (1919).

En este sentido, toda cultura y civilización debe inculcarse en castellano, ya que las lenguas y culturas indígenas eran consideradas como un verdadero obstáculo para la civilización. La solución a este problema era la desaparición de “las lenguas y culturas vernáculas”, sustituyéndolas por el castellano y por el modo de vida occidental (CEE, 1994).

### *Posición integracionista*

Esta posición sustenta la integración de los pueblos indígenas a la sociedad de la minoría dominante. Se postula el derecho del indígena a la educación con una integración rápida a la sociedad de poder que está dispuesta a recibirle, siempre y cuando se integre al modo de la vida occidental, dejando su modo de pensar, vestir y hablar en su propia lengua.

La Reforma Agraria (1953), la Reforma Educativa (1955) y el Voto Universal impulsaron la integración de las mayorías nacionales para llegar a un solo idioma oficial, sin preocupación alguna por las culturas indígenas.

Se incorpora a la educación, las lenguas y las culturas vernáculas como instrumentos útiles e indispensables para la integración. Consiguientemente, los programas de educación bilingüe constituyen los mecanismos más eficaces para garantizar el paso de las culturas nativas a la “cultura nacional”, a cargo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Se elaboran materiales educativos en lenguas nativas, se ensayan metodologías para la enseñanza del idioma oficial, se asignan temas docentes, etc. De esta manera, se legitima el empleo de las lenguas vernáculas en la estructura educativa.

Según N. Luna, “Bolivia aspira incorporar a sus mayorías nacionales analfabetas a la vida activa del país”, y añade: “La enseñanza de la lectura en las escuelas de niños aborígenes debe ser primero en el idioma nativo, luego en español, siguiendo un proceso de bilingüismo” (1971).

Complementando, el conflicto no sólo es de naturaleza educativa, lingüístico-cultural, sino económico, político y social. El interés nuclear es el control económico y el poder político, como sustentara Fishman (1984: 60). La inquietud es la de involucrar al indígena como proveedor de mano de obra barata en el proceso de producción y consumo.

Se argumenta que los pueblos autóctonos han quedado al margen de la sociedad nacional por mucho tiempo por lo que es necesario abrirles la posibilidad de integrarse ayudándoles a aprender y dominar el idioma oficial (CEB, 1955).

Las consecuencias de la posición integracionista fueron la desintegración de la unidad social y cultural de los pueblos indígenas, al amparo de la política de Educación Fundamental y el

Desarrollo de Comunidades. La escuela rural ha significado la migración campo-ciudad y las repercusiones de un complejo de inferioridad cultural y lingüístico en los nativos hablantes.

### *Posición de autonomía cultural*

La posición de autonomía o pluralismo cultural sustenta que las diferentes culturas y lenguas indígenas del país tienen que integrarse a una sociedad multicultural y multilingüe, fortaleciendo la identidad y el rescate de lo auténtico y particular de cada uno de los pueblos originarios que conforman la nación boliviana.

Los pueblos autóctonos en su permanente lucha y resistencia como en el caso de el movimiento de los caciques-apoderados, la Asociación de la República del Qullasuyu y el Centro Educativo Bartolomé de las Casas, han llevado a sus organizaciones representativas como CSUTCB, CONMERB y COB, que reclamaron y lograron sensibilizar a la sociedad civil y política para el reconocimiento del plurilingüismo y multiculturalismo con respeto y dignificación de todas las manifestaciones culturales autóctonas. Por su parte, los medios de comunicación social, especialmente la radio, coadyuvaron a la toma de conciencia de la identidad de los pueblos indígenas con la incorporación de las lenguas nativas y otras manifestaciones culturales.

Se plantea que la educación no sea más un medio de enajenación y un instrumento de dominación cultural sobre los valores culturales de los pueblos indígenas. También se postula que la educación sea un acto de comunicación, un espacio de encuentro y un instrumento de mediación entre dos o más culturas. Se exige una dimensión intercultural bilingüe en el modelo de mantenimiento y desarrollo, utilizando las lenguas y las culturas vernáculas en la educación formal como oficial y válida.

En este entendido, se procura que el indígena pueda tener la posibilidad de comprender mejor su propia cultura, su tradición, su procedencia, facilitando el aprendizaje del otro idioma y de la otra cultura de manera significativa.

La posición pluralista no sólo cuenta con la oposición de los integracionistas, sino también con la oposición de algunos padres de familia de los niños indígenas. Este es el efecto de la alienación cultural, el grado de frustración, las experiencias de marginación, desprecio y explotación de cientos de años; por lo que los indígenas prefieren la escuela castellana.

Para superar este fenómeno social se requiere una política lingüística y una amplia información y concientización entre los pueblos indígenas y entre la población no indígena del campo y de la ciudad, para la real puesta en marcha de la autonomía cultural a partir de la necesidad de una afirmación del indígena en su propia cultura, en su propio idioma, lo que no sólo se limita a lo oral, sino a la lengua escrita y literaria.

## 4.2. Modelos educativos

Los modelos educativos característicamente dirigidos a poblaciones indígenas y desarrollados cronológicamente son cuatro (Yáñez, 1989):

Bolivia, parte de la Región Andina, no se sustrae de la práctica de estos modelos, caracterizados por el no reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas como válidas en la práctica educativa.

### *Castellanización*

El modelo de castellanización fue implementado desde la Colonia, y formalmente puesto en vigencia con el proyecto educativo liberal de principios de este siglo hasta el presente. Con ello se pretendía:

- Integrar al indígena a la sociedad "nacional" concebida y manejada por la minoría gobernante; la integración no implicaba la participación económica ni política en la vida nacional.
- Mantenerlo sojuzgado y convertirlo en mano de obra barata para el gamonalismo agro-minero.
- Transformar al indio en un buen obrero, en agricultor y soldado incomparable.
- Neutralizar los movimientos o sublevaciones indígenas contra el gamonalismo explotador (Choque, 1992).

Esta política educativa responde a la posición integracionista y homogeneizadora; considera a los pueblos indígenas como carentes de cultura; responde a la ideología de la sociedad dominante enmarcada y orientada a la llamada "civilización". Se emplea el castellano sin tomar en cuenta las lenguas y las culturas indígenas.

Se empleó el castellano como la lengua de instrucción prescindiendo totalmente de la existencia de las lenguas indígenas, y el aprendizaje de idiomas nativos estaba vetado. La castellanización de los niños indígenas era considerada como sinónimo de "bolivianización". El afán fue "civilizar al indio" (ibíd). Se ignoran los problemas de la falta del dominio del instrumento de comunicación. Los altos índices de repitencia, deserción escolar, el rechazo al sistema, el retraso en el aprendizaje, entre otros, fueron y son el resultado de la barrera lingüística y cultural por la dificultad de establecer vínculos de comunicación y relación interculturales.

Los Planes y Programas tenían carácter único, elaborados para una sociedad supuestamente homogénea, cuyos contenidos eran estructurados para mantener lo occidental y negar lo propio, generando un autodesprecio en los propios indígenas. Estos contenidos se traducían

en: Lectura y escritura del castellano, historia nacional (historia oficial), religión y trabajos manuales.

El material didáctico eran los mismos del área urbana, sin ninguna adaptación a las características locales, no respondían a las condiciones mínimas requeridas.

El personal docente desconocía y excluía por completo el conocimiento de las lenguas y culturas nativas. Para la capacitación docente se crearon las escuelas normales rurales: en 1910 se creó la Escuela Normal de Preceptores Indígenas en Supuqachi; en 1915 se fundó la Normal de Umajala; en 1916 se creó Qulumí, en Cochabamba y en 1917 se creó Puna y muchas otras. Estas normales tuvieron una existencia efímera. El 22 de febrero de 1922 fueron clausuradas por el principal enemigo de la educación indígena, el Presidente Bautista Saavedra, quien, paradójicamente, recordaba a los propietarios de fundos con más de 60 colonos la obligación de mantener una "escuela elemental" (Choque, 1992).

En cuanto al régimen escolar, los calendarios escolares, los horarios, la organización del tiempo, fueron pensados sin considerar para nada las características y necesidades de los pueblos indígenas.

### *Transicional*

Emplea la lengua vernácula y maestros indígenas; persigue la integración de la población indígena a la sociedad dominante; es desarrollista y asistencial; sus efectos fueron la desintegración comunitaria.

Se inscriben en este modelo las experiencias de Educación Bilingüe del ILV, el PER-I y el PEIA, que se reseñan brevemente a continuación:

**Instituto Lingüístico de Verano.** Veinticinco años de experiencia, modelo de transición con un contenido eminentemente ideológico-religioso. El propósito fue la castellanización y evangelización. El gobierno boliviano pagó los salarios de treinta y cinco docentes desde 1955.

En los últimos años, el Instituto Lingüístico de Verano fue severamente cuestionado por las organizaciones populares y vernáculas hasta que fue aparentemente expulsado del país; aparentemente, porque se internaron a la selva con el nombre de Misión Nuevas Tribus.

**Proyecto Educativo Rural I (PER-I).** Tuvo su inicio en 1976, no por iniciativa nacional, sino que fue el resultado de la promoción y financiamiento de USAID con nueve millones de dólares y la participación de los servicios de Consultoría de University of New Mexico. En realidad el programa de EB fue un subcomponente de los cinco programas del PER-I.

Fue diseñado para los tres primeros grados del ciclo básico, y por un lapso de tres años. Se buscaba acelerar la castellanización, está reflejado en los materiales educativos: "kunanqa, chay yachay wasiqa 'Bilingüe Escuela' sutiyaq. Imarauykuchus wawasninkuqa castellano

parlayta yachakunku, qhishwapi, leespa, qhillqaspa ima”. ‘Ahora, esa escuela es bilingüe, los alumnos aprenden más rápido el castellano, leyendo y escribiendo en quechua’(véase Satuku II).

El contenido del material incentivaba la castellanización, además del desconocimiento de la fonémica quechua. Fiel al modelo transicional, la lengua materna fue sistemáticamente reemplazada por el castellano al finalizar el tercer grado del ciclo básico.

**Proyecto Educativo Integrado del Altiplano (PEIA).** El subprograma comenzó en 1978, sin la mínima orientación técnico-pedagógica especializada y ninguna base de investigación. En opinión de los entendidos, no debería llamarse “educación bilingüe”. El objetivo fue experimentar la enseñanza bilingüe en los tres primeros grados del ciclo básico, con un modelo también de **transición**. Fue aplicado en 15 escuelas rurales de cuatro provincias del Depto. de La Paz: Ingavi, Omasuyos, Los Andes y Manco Kapak. Según Zúñiga y Amadio, “desafortunadamente, en todos los materiales el castellano no recibe el tratamiento de segunda lengua, no hay ejercicios de iniciación ni de práctica ... “ (1989: 33). Este es un total desconocimiento de la cultura y la metodología de la enseñanza de L1 y L2, cuando identifican a los niños con el “ratón”.

Este programa fue severamente cuestionado por los organismos sindicales del magisterio y La Federación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de La Paz, hasta que fue intervenido. Su evaluación no respondió en lo mínimo a los objetivos inicialmente propuestos.

En estos proyectos, las lenguas nativas se emplearon como puente para la transición al castellano; toman el lugar del castellano y éste se enseña como una segunda lengua, sin separar los contenidos educativos que son presentados primero en un idioma y luego en el otro, pero en la perspectiva del español.

Los planes y programas fueron exactamente los mismos del modelo de castellanización, salvo en algunas áreas donde se introducen elementos de la cultura vernácula, tales como leyendas, dibujos del medio, situaciones de la vida cotidiana, pero con carácter remedial.

Los contenidos educativos responden a la actitud discriminatoria respecto a las lenguas y culturas indígenas (Véase los materiales educativos de PER-1 Satuku II y III y los del PEIA).

En cuanto a su cobertura, sólo cubren los tres primeros grados de primaria y la primera etapa de la alfabetización, considerando que una vez vencida la primera etapa de alfabetización los estudiantes pueden integrarse al sistema regular.

Los materiales educativos están escritos en las dos lenguas; por lo general, los contenidos son los mismos en la otra lengua; se maneja el mismo esquema metodológico, aunque se trate de lenguas nativas diferentes. Dibujos relacionados con el medio ambiente, en función decorativa o ilustrativa. Incluyen el vocabulario del español. Utilizan el recurso de la traducción de los contenidos hispanos. Como una muestra de incoherencia en este proyecto, el responsable de la producción de los materiales educativos fue un maestro del Distrito de Potosí sin conocimientos de la lengua y cultura aymaras.

El personal docente, por lo general, fue de procedencia indígena, con un papel de agente supletorio o remedial y no como un elemento protagonista. Fueron capacitados a través de cursillos, sobre todo en aspectos relacionados con la situación lingüística. Percibían un salario inferior por no disponer de un título profesional, particularmente en el ILV.

La capacitación docente en el PER-1 sólo fue de cuatro jornadas que resultaron un fracaso; el primer día asistieron 131, el segundo día, 75, el tercer día, 32, y el cuarto día sólo 7 (Montoya, 1983: 74-5). En el PEIA, la capacitación se llevó a cabo durante dos semanas y tres días durante el año.

El régimen escolar estaba normado sin modificaciones respecto del modelo de castellanización.

### ***Bilingüe-bicultural***

En este modelo se sustenta el empleo de los dos sistemas lingüísticos hasta la terminación de la educación primaria.

Los contenidos educativos incluyen el referente cultural atendiendo a las manifestaciones propias de los pueblos indígenas. Constituye un avance notable respecto de los anteriores desde el punto de vista de la cobertura y de sus resultados. El desarrollo de la investigación lingüística, antropológica y educativa contribuye a buscar nuevas alternativas; a ello se suma el fortalecimiento de las organizaciones indianistas en los diferentes países de la Región Andina.

En este modelo se inscribe el Proyecto Texto Rural Bilingüe (P-TRB) implementado por la Comisión Episcopal de Educación (CEE). Tuvo su inicio en 1981 con el apoyo de recursos humanos del Ministerio de Educación y Cultura. Fue el primer intento de implementar la educación bilingüe bicultural a lo largo de todo el ciclo básico, con la dotación de textos bilingües para las materias instrumentales y asignaturas técnicas del currículum escolar. La experiencia se llevó a cabo en las comunidades aymaras de las provincias de Aroma, Loayza, Ingavi y Pacajes.

En su concepción teórica, el proyecto adoptó el modelo de mantenimiento que en los hechos nunca se asumió; tampoco se sustentó sobre bases de investigación en lo que respecta a la evolución del lenguaje infantil ni al caudal lexical y otros.

### ***Intercultural bilingüe (IB)***

Este modelo sustenta el empleo de la teoría integrada de las ciencias relativas a la educación intercultural partiendo de la realidad socio-cultural y en base a ejes espacio-temporales. Propone la incorporación y capacitación de personal indígena proveniente de las mismas comunidades y el desarrollo de un sistema educativo que integre a la población de todos los grupos étnicos. Define la necesidad de un manejo paralelo de las lenguas y culturas involucradas en el proceso (C. Yáñez, op. cit.).

Surge a fines de la década del 70; es la OREALC de la UNESCO que en reuniones de los proyectos educativos define el modelo intercultural bilingüe, cuyo objetivo es la alfabetización y post-alfabetización, incluida la educación infantil en lenguas vernáculas, considerando a todas ellas como un solo proceso educativo. En 1987 se incorpora la educación secundaria para cubrir la integridad del proceso. Son todavía muy escasas las experiencias en este nivel.

El modelo de EIB reconoce la organización comunitaria, las prácticas sociales, la cosmovisión y la sistematización del conocimiento tradicional. Reconoce también la capacidad social para desarrollar alternativas a partir de parámetros propios y de acuerdo con la realidad cultural valiéndose de los elementos que puedan extraerse de la cultura y sociedad dominantes. En este sentido, el modelo EIB es valorizador tanto en el plano individual como étnico, sometido a procesos de dominación y minusvaloración.

La directa participación de los pueblos indígenas promueve la colaboración y la corresponsabilidad de las acciones en los procesos como: investigación, preparación de material didáctico, capacitación de personal y ejecución de los proyectos. Se reconoce y se integra a los procesos educativos el cúmulo de conocimientos válidos e ignorados por razones de discriminación.

Se busca la interrelación, evitando la desintegración de los conocimientos, la conexión entre la teoría y la práctica, y el crecimiento de las barreras entre los pueblos indígenas y los no indígenas; tiene un carácter unificador.

En este modelo se inscribe el Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular, aunque está sólo en la primera fase de su implementación. Infelizmente, el Plan ha virado a otro modelo en los años siguientes de su implementación. El Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe que experimenta la Secretaría Nacional de Educación-UNICEF aún no reúne las características de EIB, tiene mucho que reajustar para ser tal.

En este modelo, las lenguas indígenas deben tener el estatus de uso oficial en educación y el uso del castellano como segunda lengua de relación intercultural y de cohesión nacional.

Cada lengua se emplea dentro del contexto de su propia realidad socio-cultural, conservando referentes semánticos, categorías, conceptos, valores, principios lógicos, etc. La función de cada lengua está dada por los objetivos de revalorización y desarrollo lingüístico.

Los planes y programas, en el modelo intercultural bilingüe, integran y recuperan la noción de relación existente entre conocimiento, realidad y práctica social. Se organizan en función de la recuperación sistemática de los conocimientos tradicionales para su confrontación con los que provienen de la sociedad occidental. Permite una mejor comprensión de los hechos científicos al incluir el referente situacional.

La educación primaria pretende continuar hasta la conclusión del nivel secundario dentro de la misma modalidad. La lengua vernácula asume la función de lengua de educación e incluye los contenidos culturales de los pueblos aborígenes.

La educación de adultos en los niveles de alfabetización y post-alfabetización guardan relación con la educación primaria institucionalizada, a fin de posibilitar el acceso a la secundaria bajo condiciones de igualdad. A este respecto no tenemos ninguna experiencia que se acerque a este modelo.

El personal docente es conformado con la participación de los miembros de la propia comunidad, tanto en el papel de educadores, como de promotores, supervisores y administradores; así se garantiza la buena implementación de la EIB. El educador y el centro educativo ocupan un lugar de importancia relativa. La escuela se considera como parte de la comunidad, y no como un centro alrededor del cual debe girar la actividad comunitaria como es el caso de las escuelas de EIB de la SNE.

El educador requiere una formación acorde con los principios que define el modelo y responde a las necesidades y expectativas de la comunidad, siendo residente de ella, con dominio de la lengua nativa y conocimientos de la lengua y la cultura, con capacidad pedagógica y de liderazgo.

Por otra parte, el modelo intercultural bilingüe propone la aceptación del calendario social dentro de cuyo marco puede llevarse a cabo la tarea educativa sin alterar ni interrumpir las actividades comunitarias, no sujeto al sistema de administración central.

En el modelo intercultural bilingüe la escolaridad tiene una importancia relativa y sus regulaciones dependen más de las disponibilidades de la población que de las regulaciones formales. De este modo, la flexibilidad en horarios y calendarios escolares permite una mejor adaptación entre los requisitos de asistencia necesarios en los primeros niveles, sea de educación infantil y/o de adultos. No existe experiencia alguna en el país de EIB en el nivel medio del sistema educativo.

#### **4.3. Respuestas de las universidades a las necesidades de formación de recursos humanos**

Como consecuencia de la emergencia de los pueblos indígenas en el escenario político de los estados latinoamericanos, éstos han respondido desde una perspectiva académica con programas de formación profesional en los niveles de capacitación laboral, generalmente como profesores de primaria, y con programas de formación profesional a nivel de licenciatura y de postgrado.

La tendencia tradicional de la academia fue estudiar a los pueblos indígenas a través de carreras como antropología, lingüística y sociología, tomándolos como objeto de estudio para implementar acciones tendientes a su civilización y posterior integración a las denominadas sociedades nacionales.

Actualmente, la tendencia es promover la matrícula de estudiantes indígenas hacia dichas carreras con el fin de dotarles de una capacidad profesional que los convierta en medios de

influencia sobre las poblaciones indígenas en la aplicación de las políticas indigenistas contemporáneas.

En América Latina, podemos mencionar las siguientes universidades:

En México la Universidad Pedagógica Nacional, en la que se ofrece la Licenciatura y Maestría en Educación Indígena; el Centro de Investigaciones y Estudios de Antropología Social (CIESAS) ofrece la Maestría en Lingüística Indoamericana.

En Guatemala, la Universidad del Valle y la Rafael Landívar ofrecen carreras relacionadas con la lingüística y la educación indígena.

En Colombia, las universidades de Los Andes y la Nacional también ofrecen carreras de lingüística.

En Brasil, la Universidad de Campinas ofrece la Maestría en Lingüística

En Perú, varias instituciones de educación superior ofrecen carreras vinculadas a educación bilingüe a nivel de licenciatura y postgrado, entre ellas están: La Universidad de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica de Perú, la Universidad Nacional de la Amazonía y la Universidad Nacional del Altiplano con sede en Puno, con la cual la UMSA tiene convenios de cooperación para el establecimiento del Instituto Altiplánico de Estudios Pedagógicos.

En Ecuador, particularmente la Universidad de Cuenca con la Licenciatura en Educación y Lingüística Andina

En Chile, la Universidad Arturo Prat y la Universidad Católica de Temuco ofrecen las carreras de formación de profesores en educación primaria bilingüe, así como de licenciados en Educación Intercultural Bilingüe.

#### **4.4. Limitaciones de los estudios superiores vinculados a la Educación Intercultural Bilingüe**

Actualmente los estudios superiores vinculados con la educación intercultural bilingüe se pueden analizar desde dos puntos de vista. Primero, los que han realizado aportes o estudios teóricos sobre la educación intercultural bilingüe y, segundo, aquellos currícula que actualmente se abocan a este campo.

En el contexto latinoamericano, la principal limitación se advierte en la construcción curricular de las propuestas, las más de las veces dichas carreras son adaptaciones superficiales de las carreras tradicionales. En tal sentido, el resultado se limita a la incorporación de círculos de profesionales indígenas que han logrado alcanzar estudios superiores.

Otra limitación es la capacidad de autogestión de los profesionales indígenas, quienes no pueden sobrevivir sin un empleador que generalmente es el Estado. El resultado es que se

incorporan pasivamente a ejecutar los planes gubernamentales, perdiéndose en los círculos burocráticos alejados y ajenos a los procesos de reivindicación de sus propios pueblos en el contexto nacional correspondiente.

En Bolivia, al estudiar los planes de estudio vinculados con EIB, como antropología, lingüística, sociología y ciencias de la educación de la UMSA<sup>4</sup>, se advierte una constante, como es el estudio de los problemas que viven los grupos étnicos a nivel explicativo o como objeto de conocimiento. Sin embargo, existen pocos cursos que posibiliten estrategias de intervención pedagógica.

Por ejemplo, en la Carrera Ciencias de la Educación existe una especialidad que lleva por nombre "Área No Formal", pero al interior de los contenidos propuestos se manifiesta a través de sus títulos una ausencia de cursos propositivos. La mayoría tiende sólo a identificar la problemática. Cabe destacar que en esta especialidad existe poca demanda por esta línea de conocimiento.

Asimismo, se hace necesario subrayar que los egresados de la especialidad con frecuencia encuentran trabajo en otras especialidades, ocasionando que se vaya empobreciendo el campo. Este problema se ve agudizado cuando en el mercado ocupacional existe demanda de aspirantes al campo, pero la mayoría de estos carecen de elementos teórico instrumentales que le permitan entender el problema.

Por otra parte, es necesario resaltar que muchos de los aspirantes que ingresan a licenciaturas vinculadas con la problemática étnica, lo hacen porque en sus currícula existen pocos espacios curriculares vinculados con las matemáticas, lo que hace "más fácil su ascenso social" (sic).

Asimismo, se debe resaltar que si bien muchos estudiantes también se abocan a estos estudios con un sentido de responsabilidad histórica con la problemática social, también existe un buen número que lo hacen con fines "snobistas" o "paternalistas", sin que en realidad exista una verdadera preocupación por la problemática étnica de la región. En este sentido, se hace necesario que los mismos aymaras se hagan partícipes de los estudios dirigidos a las poblaciones étnicas.

## 5. SITUACION GENERAL DE LA POBLACION INDIGENA BOLIVIANA

Es muy difícil determinar la situación real de la población indígena de Bolivia porque no se dispone de información, ya que para el Estado boliviano los pueblos indígenas así como su territorio sencillamente no existen y sólo son reales en tanto ciudadanos bolivianos. Recientemente, y como eco de las corrientes internacionales indigenistas, se ha despertado el interés por los asuntos étnicos.

---

4 Para la realización de este apartado se realizó una actividad diagnóstica, que tuvo como finalidad obtener datos empíricos que sirvieran de fundamento para la presentación de la propuesta curricular.

Sin embargo, podemos decir de manera general que en Bolivia la población indígena significa la mayoría y ocupa también la totalidad del territorio boliviano. Aymara y quechuas ocupan los Andes y las faldas vallunas; diversos pueblos ocupan la amazonía; las antiguas misiones ocupan los llanos orientales; y el sudeste está ocupado por los pueblos guaraníes.

### **5.1. Situación social y demográfica**

La población boliviana, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 1992, alcanza a 6.420.792 habts., de los cuales 3.694.846 el 57.55% corresponden al área urbana, y 2.725.946, el 42.45%, se encuentran en el área rural, asentados en tres regiones geográficas: Altiplano, valle y trópico. La superioridad numérica de la población urbana es aparente, ya que las poblaciones con más de 2.000 habitantes consideradas como urbanas tienen características eminentemente rurales: lengua, cultura, aspectos socioeconómicos y sociohistóricos.

El ritmo de crecimiento está señalado en 2.11% anual. El crecimiento medio anual intercensal entre 1976 y 1992 en el sector urbano fue de 4.16%, y se dio un incremento poblacional de 0.09% anual en el área rural (INE, 1992). El aumento poblacional en las áreas urbanas se debe más a la fuerte migración campesina debido a los desastres naturales de los últimos años y a las condiciones de crisis económica generalizada.

La población económicamente activa se calcula aproximadamente en 2 millones de habitantes. La desocupación de este contingente fue estimada en el 25%. La pobreza alcanzaba al 65% de la población nacional, con un 33% que vive en extrema pobreza en el área rural. El 70% de las viviendas tienen su correlato con la situación de miseria, sin servicios higiénicos, alcantarillado, etc. El índice de salud es de lo más preocupante, con el 47% de desnutrición infantil y aproximadamente un 70% de los niños tienen algún grado de desnutrición (Getino, 1993).

### **5.2. Situación étnico-lingüística**

La diversidad lingüística y cultural en nuestro país tiene una fuerte presencia, a pesar de los 500 años de colonización y de lenguas en contacto con la lengua hegemónica, el "español", llamado "idioma oficial". Sin embargo, nuestras lenguas originarias aún siguen siendo las mayoritarias en el país. La castellanización avanza, habiéndose incrementado en un 10.9%, del 78.8 % al 87.4% entre el período intercensal de 1976 y 1992.

En contraste, es cierto, las lenguas originarias han sufrido un leve descenso. El quechua ha bajado del 39.7% al 34.3%; el aymara del 28.8 al 23.5%; el guaraní se mantuvo estacionario en 1%. Las otras lenguas nativas tuvieron un descenso del 1% al 0.6% en 16 años (INE.CNPV, 1992).

Las lenguas nativas son habladas prácticamente en los nueve departamentos del país. En orden de predominancia, la población de 6 y más años presenta el siguiente panorama lingüístico:

**El quechua** sigue siendo la primera lengua nativa mayoritariamente hablada en el país y también en América. Los departamentos con mayor predominancia quechua son: Potosí con el 83.1%, Cochabamba con el 73.6%, Chuquisaca con el 63.9%, y Oruro con el 45.0%. Los departamentos con menor incidencia del quechua son: Santa Cruz con el 14.5%, Tarija con el 9.4%, La Paz con el 9.3%, Beni con el 3.4% y Pando con el 2.9%.

**El aymara** también está distribuido en los nueve departamentos del país; ocupa el segundo lugar después del quechua no sólo en Bolivia, sino en la América Andina. Tres son los departamentos con predominio del aymara: La Paz con el 61.5%, Oruro con el 37.4% y Potosí con el 10.7%. Otros departamentos con menor preponderancia del aymara son: Cochabamba con el 6.4%, Santa Cruz con el 2.6%, Beni con el 2.5%, Tarija con el 1.9% y Pando con el 1.8%.

**El guaraní** constituye la tercera lengua nacional más hablada después del quechua y el aymara. Es desconocida en los departamentos de Pando y Potosí. El predominio del guaraní está en los departamentos de Beni con el 3.2%, Chuquisaca con el 2.1%, Tarija con el 1.4% y Santa Cruz con el 0,9%. En menor porcentaje el Guaraní también se habla en los Departamentos de La Paz, Cochabamba y Oruro<sup>5</sup>.

Otras lenguas nativas, conocidas como minoritarias, son habladas principalmente en los Departamentos de Beni con el 5.8% y Santa Cruz con el 3.2%. Las lenguas nativas minoritarias, con excepción de los departamentos de Chuquisaca y Potosí, son habladas en los siete departamentos. Esta peculiaridad lingüístico-cultural configura a Bolivia como auténticamente multiétnica, pluricultural y multilingüe (véase Dfiez Astete, 1993).

### *El monolingüismo (Censos 1976 - 1992)*

El castellano tuvo un ascenso del 34.2% al 42.7%. En cambio, las lenguas originarias han sufrido una disminución.

Los quechua hablantes han disminuido del 12.9% al 8.3%, con una incidencia de -35.7%. El monolingüismo quechua se encuentra en los nueve departamentos; su predominio está en los departamentos de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba con 26.9%, 25.5% y 18.4%, respectivamente.

Los monolingües aymara hablantes sufrieron un descenso del 6.8% al 3,3%, lo que significa una incidencia de -51.5% en los 16 años de intercenso. El predominio del monolingüismo

5 La lengua guaraní aparece consignada en el departamento de Oruro con el 0,1 % en los Cuadros según departamentos, INE; CNPV-92: 36.

aymara se encuentra sucesivamente en los departamentos de La Paz con el 9.7%, Oruro con el 3.2%, Potosí con el 0.5% y, finalmente, Cochabamba con el 0.2 %.

El monolingüismo en guaraní constituye el 0.1%; su predominio está en los departamentos de Santa Cruz con el 0.6%, Chuquisaca con el 0.2% y Tarija con el 0.1 %.

El monolingüismo en otras lenguas nativas minoritarias en su conjunto constituye sólo el 0.1% de la población total de 16 y más años. Su preponderancia está en los departamentos de Beni con el 1.1%, Tarija con el 0.2%, Santa Cruz y Pando comparten el 0.1 %.

El **bilingüismo** en sus diferentes combinaciones ha sufrido una leve disminución del 46.1% al 45.2% en el período intercensal de 1976 y 1992 con una incidencia de -2.0%. En términos de números absolutos, va en aumento, es constante. Hacen falta estudios específicos sobre los diferentes grados de bilingüismo en el país. Este fenómeno lingüístico hace que la implementación de la EIB sea un imperativo.

### *Bilingüismo y conflicto lingüístico*

El fenómeno del bilingüismo en el país está generando una situación en la cual la mayor parte de los nativohablantes utilizan más o menos, en la vida cotidiana, la lengua indígena, pero en algunos casos la lengua oficial. Lo cual constituye una serie de problemas lingüísticos, psicológicos y sociales de los hablantes en sus actos comunicativos. En términos de Dubois, es una "situación lingüística en la que los hablantes utilizan alternativamente, de acuerdo con el medio o las situaciones, dos lenguas distintas" (1979: 81). Se trata de una lengua o un habla no aceptada fuera de ciertas circunstancias, y, en otra parte, la lengua oficial o comúnmente aceptada.

Puntualizando, en Bolivia no existe la condición sociolingüística por la que una comunidad nativohablante emplee dos lenguas distintas para cubrir exactamente los mismos cometidos colectivos y/o familiares.

El contacto de lenguas ha obligado a la comunidad lingüística nativa a utilizar dos o más lenguas. Por su parte, la lengua dominante ha ocasionado el desplazamiento y el desprestigio de las lenguas nativas. La utilización del castellano, lengua "oficial", genera en la comunidad una variedad de fenómenos como la interferencia y la diglosia, que constituyen el conflicto lingüístico muy característico de la sociedad boliviana.

En Bolivia, el español tiene un estatuto "superior" respecto de las lenguas nativas que presentan un estatuto sociopolítico inferior. Las lenguas tienen distintos rangos de uso en el seno de la comunidad: el español se emplea en todos los cometidos oficiales, académicos, culturales y formalizados, mientras que el uso de las lenguas vernáculas se reduce al lenguaje coloquial y familiar. Este fenómeno diglósico afecta negativamente la conducta y la personalidad de los nativo hablantes.

En toda situación de bilingüismo, la interferencia y la diglosia generan, en nuestra sociedad, fuertes castigos sociales sobre los nativosparlantes por parte de los hispanohablantes ciudadanos, cuyo resultado es el conflicto lingüístico. En términos de Hamel, el conflicto lingüístico no es más que una expresión eufémica de la diglosia, que genera la oposición entre impulsos, deseos contradictorios, que por regla general producen tensión emotiva, a veces profundamente desagradables.

En nuestro medio, el conflicto alejamiento-alejamiento ocasiona en los vernáculo hablantes que se encuentren simultáneamente entre dos metas negativas y procuren evitarlas. Para Lewin este tipo constituye uno de los modelos básicos de las situaciones de conflicto.

Otro tipo de conflicto es el acercamiento-alejamiento en el cual un nativohablante está, al mismo tiempo, atraído o rechazado, aproximadamente en igual medida, por una meta que puede considerarse ambivalente; este modelo de conflicto afecta profundamente la personalidad de los nativos. Ante estos modelos de conflicto, corresponde procurar otro de acercamiento-acercamiento, para posibilitar una motivación positiva hacia la valoración y desarrollo de lenguas y culturas autóctonas, a través de una auténtica Educación Intercultural Bilingüe. Sobre este particular, veamos los antecedentes y el estado actual a través del tiempo y las corrientes de pensamiento.

### 5. 3. Situación educativa

La población escolar comprendida entre los 6 y 14 años fue estimada en 1.512.831 sujetos, correspondiente al 28.66%. De este contingente corresponden al área rural 669.187 sujetos que constituyen el 30.48%. El 3.05%, que suman 20.384, nunca asistieron a la escuela. El 14.12% alguna vez asistieron, pero han abandonado. A ello hay que añadir que el 1.65% de niños no tienen especificada su situación escolar.

La cobertura escolar entre los sujetos escolarizables comprendidos entre los 6 y 14 años correspondientes al ciclo primario es bajísima; alcanza sólo al 23.74%, menos de la cuarta parte de la población en edad escolar. El 76.26% de los niños en edad escolar están al margen de los beneficios de la educación en el tramo etario de 6 a 14 años de edad.

El desglose por ciclos y niveles completados por área y sexo respecto de la población de 6 y más años se ilustra en el siguiente Cuadro:

**CICLOS Y NIVELES COMPLETADOS SEGUN SEXO Y AREA**  
(En porcentajes)

ESCOLARIDAD	TOTAL			URBANO	RURAL
	T	V	M		
Ninguna escolaridad	14.38	4.61	9.77	5.00	9.72
Básico	6.57	3.32	3.24	3.64	2.93
Intermedio	2.69	1.49	1.20	1.90	0.79
Medio	4.69	2.67	2.02	4.13	0.56
Técnica	0.48	0.23	0.25	0.45	0.03
Normal	0.85	0.33	0.52	0.68	0.17
Universitaria	1.53	1.03	0.49	1.47	0.06
Otros	0.47	0.25	0.22	0.41	0.06

FUENTE: Elaborado por ZAM, en base a los datos del CNPV-92

El Cuadro precedente nos señala un bajísimo nivel de cobertura tomando en cuenta las características anotadas, siendo su impacto mayor en el sexo femenino y en el área rural, conformado por los aborígenes (campesinos).

### *Deserción escolar*

La deserción escolar afecta drásticamente al área rural, con un gran contraste entre ciudad y campo, y entre varones y mujeres. La tasa de deserción en el área rural llega al 70%, principalmente en el primer año (ETARE, 1993); sólo el 0.56% de los estudiantes termina el nivel medio. Además, la baja calidad de la educación y las altas tasas de repetición afectan precisamente a los niños del área rural.

El modelo educativo vigente es ajeno a la diversidad cultural social, étnica y lingüística del país. El 55% de las escuelas rurales son unidocentes y multigrado, pero éstas sólo atienden los tres primeros grados del ciclo básico. La participación de los niños en labores agrícolas en las épocas de cosecha y siembra ocasionan la deserción y el ausentismo escolar por la incompatibilidad entre el calendario escolar y el calendario agrícola, además de la incompatibilidad lingüístico-cultural.

## *Analfabetismo*

El analfabetismo en la población boliviana de 15 y más años alcanza al 20.01%. El 26.6% son del área urbana, en tanto que en el área rural se eleva al 73.4%. El departamento de La Paz tiene una incidencia del 26.1%, seguido por los departamentos de Cochabamba y Potosí con el 18%; Chuquisaca con el 13% y luego Santa Cruz con el 11%; los restantes departamentos tienen un menor índice de analfabetismo (CNPV-1992).

## **6. ORIGEN Y EVOLUCION DE LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE EN BOLIVIA**

Formalmente, desde la fundación de la República, en la visión de la élite oligárquica gobernante, "los indios no necesitaban una instrucción"; apenas podían acceder a una instrucción elemental que orientará su integración a la vida civilizada (R. Choque, op. cit.). Es el gobierno liberal que mediante la Ley de 11 de diciembre de 1905 expresa su preocupación por la educación de los indígenas. Para ello, se crean las escuelas "ambulantes" en las que un maestro tenía la misión de atender a las comunidades en un circuito de cinco kilómetros (E. Pérez, 1963).

Los resultados de las escuelas "ambulantes" no fueron satisfactorios; entonces se crearon escuelas normales rurales para la formación de preceptores indígenas: Supuqachi, Umajala, Qulumi, Puna y otras a imagen y semejanza de la Escuela Nacional de Maestros de Sucre. Esta fue creada bajo la dirección del belga J. Rouma con un modelo pedagógico francés del siglo XIX, cuyo objetivo era formar el hombre culto, ilustrado y ciudadano. La visión civilizatoria del indio predomina hasta 1920, plasmándose en la creación de escuelas indígenas en los cantones de densa población aymara. Esta visión de la oligarquía feudal-minera gobernante tenía por finalidad desligar al indio de su ayllu y contar con mano de obra barata.

Para la implementación de la escuela del proyecto liberal, se recurrió a delegaciones de educadores extranjeros para la modernización de la educación. Ante esta actitud liberal, Franz Tamayo emprende una severa crítica a lo que él llamó "bovarismo pedagógico", al hecho de "aparentar ser lo que no se es". Enjuicia al sistema educativo oficial por ignorar al educando boliviano y someterse al saber libresco europeo (Tamayo, 1910).

En esta situación surge el debate entre Franz Tamayo y Felipe Segundo Guzmán. Este último descalifica al indio como educable, mientras que el primero defiende su energía y su moralidad, por lo que postula que el indio sea la base para formar el "carácter nacional" (véase Tamayo, op. cit.).

En otro orden, señalamos las iniciativas religiosas en la instrucción del indio; entre éstas se destacan las Escuelas de Cristo y la Misión Adventista.

Las primeras se implementan en la ciudad de Potosí bajo la dirección del padre Zampa (8-

I-1908), quien sustentaba: "Los indígenas quieren enrolarse al nivel de la civilización y del progreso bien entendido ... la religión ... es la única verdadera, es progreso, es ciencia, es civilización ..." (Zampa, 1989: 4). En esta expresión se advierte claramente la posición civilizatoria y de evangelización. Según Soria (1992), las Escuelas de Cristo cumplían una misión conciliadora del indio con los latifundistas" (véase, op. cit.). Alentaban la convivencia pacífica y el mejoramiento del "pobre indio". ¿Convivencia pacífica ante la explotación despiadada por los latifundistas? Una convivencia pacífica evidentemente significa la neutralización de las sublevaciones indígenas como formas de resistencia ante los abusos de los patronos, etc.

La segunda iniciativa religiosa es la de los adventistas; se inicia en la segunda década de este siglo en el poblado de Rosario (Prov. Pacajes del Depto. de La Paz). Se crean escuelas para civilizar al indígena adaptándolo a la cultura occidental basada en el temor a Dios. Como se ve, era una penetración religiosa civilizadora; alfabetizar al indígena significaba facilitar la lectura de la biblia, destinada a la negación de la identidad cultural-religiosa de lo indígena.

Estas dos experiencias de carácter religioso-educativo son al mismo tiempo el origen de múltiples experiencias posteriores protagonizadas por las corrientes católicas y protestantes. Entre las últimas se puede citar a los metodistas y bautistas que inician sus experiencias en el altiplano y los valles. Apoyadas por el ILV organizan la Comisión de Alfabetización y Literatura Aymara (CALA), que actualmente continúa su trabajo de difusión de literatura protestante en aymara.

Ante la política liberal de castellanización, la negación y desvalorización de la identidad indígena, la descalificación social y cultural, entre 1920 y 1930, surgen "las escuelas clandestinas" en la perspectiva de la visión indigenal de lo educativo. Entre éstas, señalamos la más significativa.

Se trata de la experiencia educativa de la "**Sociedad República del Qullasuyu**" (8 de agosto de 1930) encabezado por el destacado educador aymara Leandro Nina Qhispi y sus colaboradores, quienes, acusados de comunistas, expediente fácil de la oligarquía, terminaron siendo perseguidos, detenidos, procesados (en 1933-1934) y luego encarcelados (véase R. Choque, 1992; Soria, 1992). El Centro Educativo fue el resultado del esfuerzo común de los propios indígenas y tuvo su relevancia a nivel nacional; su objetivo era "coadyuvar en la enseñanza y el movimiento de reivindicación de sus tierras" (ibid). Nina Qhispi se preocupaba de una formación integral, la toma de conciencia del indio, planteaba una especie de educación liberadora, con un contenido de descolonización (E. Ticona, 1992).

El movimiento de los **caciques-apoderados** (1917-1940), encabezado por Santos Marca T'ula, asumió lo educativo como una reivindicación con miras a anular las discriminaciones y las desigualdades de las que se era objeto. El movimiento constituyó una formidable resistencia organizada a nivel nacional para frenar los inhumanos tratos de la oligarquía: "encarcelamientos, destierros, asesinatos y expulsiones" (Soria, op. cit.). El movimiento de los caciques-apoderados fue una lucha por la creación de escuelas en sus comunidades. Ante la negativa y las barreras de los gamonales, optaron por conseguir sólo la autorización para

su funcionamiento. La escuela y los preceptores indígenas eran acusados de "subvertores comunistas", por lo que fueron amenazados de muerte, de mutilación de la lengua, de reventón de los ojos, etc. A pesar de todo, la lucha por la escuela indígenal y la reivindicación de las tierras continuó, hasta nuestros días.

**El Centro Educativo indígenal "Bartolomé de las Casas" (1930)** fue el fruto de la lucha permanente de los caciques-apoderados por la creación de escuelas indígenas en los ayllus de los pueblos originarios. Establecieron como estrategia la vinculación con los sectores de sacerdotes e intelectuales progresistas para evitar la sospecha y las persecuciones de los gamonales. A pesar de todo, cuando tramitaban el reconocimiento oficial del Centro, los encargados fueron apresados en Sucre. De todos modos, el 30 de abril de 1931 lograron dicho reconocimiento. Ante la muerte de los principales caciques-apoderados, el 6 de septiembre de 1942 se reorganiza el Centro Bartolomé de las Casas, con 140 asociados. El mecanismo de la autogestión era el sostenimiento de las escuelas indígenas basadas en las instituciones de la Mink'a, la Jayma, y otras que hoy se concretan en una EIB. Fortalecieron la autonomía comunal y la vigencia de sus autoridades originarias. Constituyeron una permanente defensa del régimen social del ayllu, hoy fuertemente reclamada por los pueblos originarios.

El 2 de agosto de 1931 surge la Escuela-Ayllu de Warisata con Elizardo Pérez, en base a la escuela clandestina de Avelino Siñani. "El Consejo de Amautas", un cuerpo deliberante, era un cuerpo comunal asesor de la Escuela-Ayllu, especialmente en las tareas de infraestructura y disciplina escolar. La Escuela-Ayllu fue duramente combatida por la oligarquía terrateniente hasta lograr su completa desarticulación (R. Choque, op.cit.).

**Utama, la escuela-marka (1933)** de Axawiri, emerge con Alfredo Guillén Pinto; el objetivo principal era "bolivianizarlo al indígena" (sic), "habilitar" al indio para su incorporación al mecanismo económico, social y político de la sociedad boliviana en concordancia con los intereses de la minoría criolla (Albarracín, 1982: 7).

En la década de 1940, la Fundación Interamericana de Educación para América Latina, a través del Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (SCIDE), impuso la "civilización del indio" liquidando así la Escuela-Ayllu y la educación indígenal. Los postulados del SCIDE constituyeron las bases del Código de la Reforma Educativa de 1955.

Pasada la contienda bélica del Chaco, la escuela indígenal, junto a la Reforma Agraria, constituye el núcleo del discurso nacionalista y socialista dominante como el principal instrumento de integración nacional y la liquidación de la antigua organización de los ayllus, con la parcelación de las tierras, convertidas en minifundio, y la imposición de la educación castellanizante alienante.

Posteriormente, con la promulgación del Código de la Educación Boliviana (CEB), en 1955, se universaliza el derecho a la educación. La castellanización es el principal instrumento para la integración de un ESTADO-NACION homogéneo. Las Reformas y contrarreformas consolidan una educación monolingüe castellanizante con total prescindencia de las lenguas y culturas vernáculas.

A este efecto, la formación docente se encarga a las 27 escuelas normales (10 urbanas y 17 rurales) del país. Estas desconocen y excluyen la EIB. En este contexto situacional, ¿cómo pretender implementar como eje vertebrador la EIB en el sistema educativo, sin contar para ello con personal idóneo? ¿Por qué no establecer una política de formación de profesionales en EIB?. Lo contrario resultaría paradójico; veamos empero, el estado actual de EIB.

## 7. ESTADO ACTUAL DE LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE

La EIB se implementa desde 1990 por convenio entre el Ministerio de Educación y Cultura de entonces y UNICEF, para las poblaciones Quechua, Aymara y Guaraní. Entendiéndose por **Educación Intercultural Bilingüe** la situación educativa en dos culturas y a través de dos lenguas, con la finalidad de capacitar al educando en dos culturas para que pueda orientarse en la segunda cultura con seguridad y conciencia de sí mismo en una conjunción de oportunidades, de entendimiento y el orgullo por su identidad cultural. Esta concepción está en los términos de López y Valdivia, 1983. En este marco, la educación intercultural bilingüe implica el análisis metodológico adecuado y sistemático de las culturas para así poder llegar a comparaciones adecuadas y coherentes, que se puedan transformar en contenidos de enseñanza pluralista para las mayorías nacionales del país.

### 7.1. Cobertura del Proyecto de EIB

Para su implementación se creó la Coordinación Nacional dependiente de la Dirección General de Educación del Ex Ministerio de Educación con coordinaciones distritales con un equipo técnico integrado por maestros rurales que asistieron durante 10 meses a los cursos de Lingüística Andina y Educación en la Universidad de Puno, Perú.

Al presente, el proyecto se implementa por quinto año consecutivo, llegando así a completar el 5to. grado del ciclo básico con la siguiente cobertura por áreas culturales, centros educativos, personal docente y población meta:

#### COBERTURA POR AREAS CULTURALES, CENTROS EDUCATIVOS PERSONAL Y POBLACION META

Aspectos	Aymara	Quechua	Guaraní	Total
No. Núcleos	4	7	13	20
No. Escuelas	33	107	23	163
No. Docentes	64	59	69	192
No. Técnicos	7	8	5	20
No. alumnos				6.400
Grados				1o.-5o.

Fuente: Cuadro elaborado por Z. Alavi, en base a los datos del PEIB SNE- UNICEF, 1994.

De acuerdo con los datos del cuadro anterior, la cobertura de la modalidad de EIB es sumamente reducida, tomando en cuenta la mayoría nativo hablante de la población escolarizable en las dos áreas quechua y aymara. A este respecto, el equipo técnico de PEIB reconoce que:

*... la modalidad de EIB sólo atiende a un número reducido de escuelas y de niños quechuas, aimaras y guaraníes, siendo uno de los principales obstáculos para la extensión de cobertura la falta de recursos humanos capacitados (1993).*

No se cuenta con personal docente preparado en EIB y de especialistas que puedan llevar adelante la ejecución y desarrollo de las diferentes actividades inherentes a la institucionalización y generalización de esta modalidad educativa en el sistema, ya que esto implica la definición de currícula, preparación de materiales, realización de investigaciones diversos, formación, capacitación y actualización docente.

Los fundamentos teórico-metodológicos de la educación intercultural bilingüe aún son desconocidos en las instituciones de formación docente a falta de una política de formación de recursos humanos en EIB, tanto a nivel de decisión como operativo. La asignatura denominada Educación Bilingüe en las Normales Rurales e Idioma Nativo en las Normales Urbanas se reduce a dos horas semanales durante un semestre. Esto es completamente insuficiente para proporcionar una información sobre EIB.

Esto se agrava con la falta de una bibliografía de base inexistente en el personal docente que tiene a su cargo esta asignatura. "Yo uso los folletos de los técnicos del PEIB", "No conozco libros sobre el aymara" (testimonio del docente de EIB). En la capacitación docente en EIB, este importante rubro se reduce a algunos eventos breves llamados "seminarios de capacitación" que, según los propios docentes, no responden a las verdaderas expectativas de los docentes como de la población beneficiaria.

Implementar la Educación Intercultural Bilingüe, como eje vertebrador en todo el nivel primario como propone la Reforma Educativa, con docentes sin la formación básica, resultaría paradójico. En razón de esta urgente necesidad el equipo del Proyecto de Formación de Recursos Humanos en Lengua Materna ha presentado una propuesta curricular de Formación de Formadores a la Carrera de Ciencias de la Educación a los efectos de posibilitar la formación de docentes idóneos en EIB.

No existe un sistema de capacitación, actualización, asesoramiento técnico ni docentes capacitados en educación intercultural bilingüe. Por otra parte, resulta una tradición la separación en dos mundos diferentes entre las normales y el sistema universitario: las primeras no aceptan profesionales universitarios, menos a los científicos; por su parte, las universidades tampoco reconocen como válido el título normalista, aunque luego termina avalando el producto de los maestros otorgando el diploma de bachiller.

En este marco, se carece de recursos humanos calificados en EIB. El personal técnico del PEIB es completamente insuficiente para cubrir todos los papeles a la vez: elaborar, materiales, supervisar actividades, realizar investigaciones, etc.

Es más, en las entrevistas efectuadas al personal del PEIB SNE-UNICEF, se pudo establecer las siguientes evidencias: Los técnicos han recibido un curso de segunda especialidad en lingüpedagogía en la Universidad de Puno. Ninguno del equipo es especialista en curriculum, elemento necesario para definir un diseño curricular para EIB; no han recibido una preparación específica en la elaboración de materiales educativos necesarios para apoyar y orientar según los contenidos y metodologías específicos del curriculum intercultural bilingüe.

La tarea de supervisión está encargada a los mismos supervisores del sistema regular de la educación hegemónica. Ellos manifiestan: “los técnicos del PEIB son los encargados de la supervisión y la asistencia técnica ... nosotros no intervenimos ni siquiera en la elaboración de las listas del personal”. En este sentido, los supervisores desconocen el desenvolvimiento de las escuelas del PEIB; carecen de la preparación necesaria para orientar en el proceso de la EIB. Coordinan poco o nada acciones con los técnicos del equipo de PEIB (supervisores de EE. CC., abril, 1994). La rotación anual de los supervisores no siempre se realiza a la iniciación del año escolar, sino por lo general a media gestión, lo cual perjudica el seguimiento del proceso.

Por su parte, los directores de EIB expresaron: “Los cursillos que se realizan con nuestros maestros, generalmente están a cargo de personal extranjero que desconoce nuestra lengua y nuestra cultura, nos dicen bonitas cosas, pero en la práctica diaria no sabemos con quién consultar” según afirma el director de EIB, A. Guachalla (abril, 1994). Estas aseveraciones nos muestran claramente que la supervisión y el asesoramiento técnico están ausentes por completo en las escuelas de EIB.

La administración de los establecimientos educativos de EIB está a cargo de los mismos directores que administran los Núcleos Escolares de educación hegemónica. Además, estos directores a veces son cambiados de un Núcleo de la modalidad monolingüe a la de EIB y viceversa, lo cual genera desfases en el seguimiento del proceso; este personal carece de la preparación necesaria en la modalidad de EIB.

El equipo técnico, entre sus componentes, no cuenta con lingüistas con especialidad en las diferentes áreas culturales; tampoco tienen especialistas antropólogos que permitan un tratamiento adecuado de la interculturalidad; otra evidencia es la ausencia de un pedagogo que pueda tratar la Pedagogía de la EIB en general.

## 7.2. Investigación

La investigación educativa en la Secretaría Nal. de Educación es prácticamente inexistente, a pesar de contar con una Dirección Nal. de Investigación en la Dirección General de Planeamiento Educativo. Son pocas las investigaciones y corresponden a otras instituciones como: la Unidad de Análisis de Política Social (UDAPSO) sobre universidades, la UNESCO sobre la repetición y las realizadas por el Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativa (CEBIAE) y UNICEF relativos a la evaluación longitudinal de la aplicación de la Educación Bilingüe en Bolivia.

Muñoz, refiriéndose a la capacidad investigativa de los técnicos del PEIB, afirma: “falta de una tradición investigativa de los recursos humanos del PEIB ... insuficiente preparación académica ... poca solidez en el nivel profesional ...”. Y, refiriéndose a la participación de los técnicos en la evaluación del PEIB, puntualiza: “... sus roles en la evaluación son una mezcla de colaboradores nativos, estudiantes en práctica y asistentes a un seminario de investigación empírica” (1993: 28).

## 7.3. Práctica docente en EIB

En el marco de la práctica docente de EIB, tanto supervisores y directores como en la política de la administración del Proyecto, no cuentan con un registro de una información sistematizada en cuanto a tiempo real de trabajo, cobertura de programas, niveles de aprendizaje, problemas de aprendizaje, niveles de disminución de la reprobación y deserción escolar, métodos, técnicas y procedimientos empleados, medios educativos, procedimientos e instrumentos de evaluación del proceso y resultados de aprendizaje.

No existe un presupuesto del tiempo real de trabajo, falta planificación de las unidades didácticas; la tarea del maestro se centra en el “saber hacer” docente; existe un centralismo y autoritarismo docente; falta una metódica “apertura, proceso y clausura” en las actividades en el salón de clases. La formación de maestros por una parte, y por otra, la capacitación docente, no satisfacen las necesidades de la EIB. Estas evidencias coinciden con los resultados de la evaluación externa del Proyecto.

El proceso de la enseñanza está centrada en la acción transmisiva del profesor, con total prescindencia del trabajo colectivo, participativo-reflexivo de los alumnos. Tampoco se tiene una conciencia cabal de los objetivos de clase ni en su formulación ni en el alcance de los mismos. En este contexto, la repetición y la lectura coral son los principales instrumentos cognitivos; y con ello, se propicia un aprendizaje no-significativo, ya que la conducción y estrategias del docente no responden a la metodología bilingüe.

Preguntado sobre el método empleado por los docentes, se obtuvo respuestas como: “yo uso el método de los cursillos”, “es un método total”, “son los pasos que nos han dado los técnicos ...” . Esto nos muestra el desconocimiento del manejo metodológico y técnicas de la pedagogía de aula, a pesar de estar capacitados por un personal extranjero en los seminarios y cursillos a costos elevadísimos.

Se privilegia la didáctica en desmedro de la ciencia pedagógica; lo dicho implica aceptar el dominio de la técnica sin conocer el fundamento teórico.

Respecto de la lengua de instrucción, no existe definición en el empleo metódico del proceso de la enseñanza y del aprendizaje; además, hay que señalar la actitud diglósica del maestro. La lengua materna ha sido ampliada al aula y no así a la escuela, ya que el docente en su comunicación cotidiana utiliza sólo el castellano. Esta actitud tiene estricto correlato con la actitud de los formadores de docentes (visita a Warisata y Huata, nov. 1993).

Otra evidencia preocupante es el desfase en la entrega de los textos: los niños del 3er. grado utilizan textos correspondientes al del 2do. grado, los alumnos del 5o. grado están leyendo textos correspondientes al cuarto grado (visita a las escuelas bilingües de Potosí y La Paz, Agosto-septiembre de 1994, los maestros se quejan: “no tenemos material objetivo”. Indicio indiscutible sobre la falta de personal idóneo en la pedagogía de EIB con toda su gama de especialistas en la modalidad.

Respecto del rendimiento y evaluación, los docentes EIB expresaron: “Mis alumnos responden no más”, “algunos rinden no más y otros que [sic] no entienden tan fácilmente”, “más o menos” “me estoy iniciando en el proyecto”. (Más datos sobre este particular véase Muñoz, op. cit pág. 50 y sgts). Líneas arriba indicamos la falta de la determinación de objetivos de las unidades didácticas. Los efectos son formas de evaluación ligadas al avance de los contenidos y no al logro de los objetivos. No existe procedimientos e instrumentos estandarizados de evaluación con validez, confiabilidad y objetividad. Sobre esta evidencia, Muñoz puntualiza: “Los docentes del PEIB no han conseguido apropiarse ni siquiera medianamente de los objetivos, método y técnicas planteadas por el PEIB” (ibid).

Estas evidencias muestran el vacío de recursos técnicos no sólo en las técnicas y procedimientos de evaluación, sino en el manejo metodológico de aula en su conjunto y, tiene que ver con la formación de recursos humanos para los diferentes campos y niveles de EIB. ¿Cómo superar estas limitaciones de la carencia de especialistas en EIB? Es hora de que las Carreras de Ciencias de la Educación incluyan en su oferta académica la formación de profesionales en este campo.

#### **7.4. Situación institucional del PEIB**

La situación institucional del PEIB según el informe de evaluación externa, “... es caracterizable como un microsistema, sin garantías plenas de generalización, todavía muy determinado por la tutela múltiple de UNICEF” (ibid). En este marco, es urgente la necesidad de “un análisis

institucional del PEIB”, recomienda Muñoz, en especial en lo referente a la calidad educativa del proyecto a través de una empresa evaluadora especializada que no existe en el país.

Otro hecho real es que los directivos y los técnicos del Proyecto no tienen nada resuelto ni claro, en una perspectiva científica, sobre el reto profesional y político que impliquen aportes sociolingüísticos, culturales y metodológicos para una verdadera EIB. Este hecho no permite una evaluación ni discusión técnica sobre la institucionalización y generalización de EIB en el sistema.

El PEIB, desde sus inicios al presente, está a merced de elementos extranjeros tanto en su diseño, ejecución, asesoramiento y evaluación, así como para los seminarios y cursillos de capacitación docente. No se cuenta con personal capacitado para las diferentes funciones de decisión y ejecutiva; situación completamente desfavorable para la institucionalización y extensión de la modalidad de EIB, peor aún como eje vertebrador en el sistema educativo como dispone la Ley de la Reforma Educativa.

## **7.5. Otras experiencias**

Existen diversas experiencias en educación bilingüe, en la elaboración y difusión de materiales. Entre otras podemos citar: el Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos; Instituto de Lengua y Cultura Aymara; Centro Pedagógico Cultural Portales; Escuelas Radiofónicas ERBOL; Jach'a Sarta y otras. Estas experiencias merecen toda la atención necesaria para evaluar y capitalizar todos los aspectos positivos así como los aspectos débiles y negativos.

Otras experiencias de características completamente diferentes a las descritas son aquellas surgidas y llevadas a cabo por iniciativa de las propias comunidades y docentes con un contenido etnocurricular abierto y ascendente. Las noticias dan cuenta de resultados sumamente halagadoras. Sin embargo, estos intentos fueron ahogados por las autoridades educativas, tal es el caso del Núcleo de WAKULLANI en la provincia Los Andes, QUMANCHI, en Pacajes del Depto de La Paz, la de los MASIS en Tarabuco, Chuquisaca. Lamentablemente sobre estas experiencias no se cuenta con informes y documentación autorizada mencionadas en el presente trabajo.

## **8. NECESIDADES SOCIALES Y PERSPECTIVAS DEL MERCADO LABORAL**

El campo profesional de la educación intercultural bilingüe puede definirse como el ejercicio de una práctica profesional en el marco societal de la diversidad lingüística y cultural, en los campos del currículum, la investigación, la producción de materiales educativos, la capacitación y la formación de docentes.

En Bolivia, en las circunstancias actuales de la reforma educativa, la formación de este tipo de profesionales es de carácter urgente. A este propósito están llamadas las universidades que están identificadas con las causas populares.

## 8.1. Problemática y práctica profesional

La práctica profesional, a través de actividades de docencia, investigación y difusión, busca la solución de los siguientes problemas atinentes a los pueblos aymara y quechua de la meseta altiplánica.

- \* el conocimiento de la realidad sociocultural y lingüística de los pueblos indígenas;
- \* las necesidades educativas y de aprendizaje de los sujetos;
- \* los problemas de la interculturalidad y su relación con la educación;
- \* el bilingüismo y sus implicaciones socioculturales;
- \* la identidad y la formación de la conciencia boliviana con inclusión de lo indígena;
- \* los métodos más idóneos para acceder al conocimiento de la realidad, así como la producción y difusión del conocimiento construido;
- \* la adquisición, en talleres, de habilidades necesarias para el trabajo intelectual, tales como la informática, y el dominio de las lenguas nativas y la castellana.

Las políticas educativas hasta ahora han estado orientadas por posiciones etnocéntricas, asimilacionistas e integracionistas que no han tomado o que no han querido tomar en cuenta la realidad pluricultural y plurilingüe del país.

El actual sistema de gobierno, dentro de la Reforma Educativa pretende implementar la "Educación Intercultural Bilingüe", a partir de esa sentida necesidad de las grandes mayorías nacionales, como una alternativa de solución al problema educativo del país.

Es así que conscientes de esta necesidad real, la Universidad ve como prioridad la Formación de Recursos Humanos en Educación Intercultural Bilingüe; de ahí que también surge la necesidad de plantear opciones laborales, aparte de las ya existentes dentro de la educación formal.

El estudio sobre el mercado laboral buscó:

- Identificar posibles instituciones, donde puedan desempeñar funciones los profesionales en Educación Intercultural Bilingüe.
- Detectar las áreas y actividades a desarrollar por un profesional en Educación Intercultural Bilingüe.
- Identificar las necesidades profesionales de las instituciones.

La Técnica empleada en la investigación fue la entrevista personal dirigida a directores o encargados del área educativa.

Previamente fue definido el tema de investigación por el equipo del proyecto, posteriormente se formuló las preguntas claves, en forma abierta, de manera que se permita el desarrollo de la respuesta, el debate y aclaración por parte del entrevistado.

## **8.2. El espectro institucional público y privado**

Para conocer el mercado laboral se realizó una investigación en instituciones tanto del Estado, como en las Instituciones Privadas de Desarrollo Social y de la Iglesia que a continuación citamos:

- **Instituciones del Estado:** Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), Secretaría Nacional de Educación.
- **Instituciones Privadas de Desarrollo Social (IPDSs):** Escuelas Radiofónicas de Bolivia (ERBOL), Centro de Educación Popular QHANA, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), Centro de Promoción y Cooperación YUNTA, Proyecto CONCERN Internacional (PCI), Taller de Historia Oral Andina (THOA).
- **Instituciones de Iglesia:** Comisión Episcopal de Educación (CEE), Sistema de Autoeducación a Distancia SAAD-SAN GABRIEL.
- **Los entrevistadores:** estuvimos a Cargo de este proceso Germán Quispe (Auxiliar de Investigación que trabajó sólo temporalmente) y Soffa Alcón.

Sin embargo, hacemos notar que en las instituciones del gobierno que citamos a continuación: Unidad de participación Popular (UPP), Secretaría Nacional de Asuntos Etnicos de Género y Generacionales (SNAEGG), Secretaría Nacional de Cultura (SNC), Secretaría Nacional de Desarrollo Provincial y Rural (SNDPR), no se logró obtener información, debido a que se encuentran en etapa de reestructuración, organización y planificación interna.

Otro aspecto que conviene remarcar es que las IPDSs, en este caso las entrevistadas, tienen su campo de acción en el área rural y estrictamente en el Depto. de La Paz y al mismo tiempo sus actividades están dirigidas a sujetos adultos, hombres y mujeres. El trabajo de las IPDSs está sujeto al financiamiento económico externo, aspecto que condiciona trabajos a largo plazo.

## **8.3. Características de las funciones presentes y las requeridas**

Las Instituciones que a continuación citamos respondieron a las tres preguntas que nos planteamos para el estudio: ERBOL, CIPCA, CONCERN INTERNACIONAL, CENTRO "YUNTA", QHANA, CEBIAE, THOA, PEIB, SAAD SAN GABRIEL, CEE-PEIB.

Tipo de profesionales con que trabajan:

### **Pregunta 1.**

**¿Con qué profesionales trabaja la institución?**

Tipo de profesionales con que trabajan:

- Profesores urbanos y rurales
- Comunicadores sociales
- Agrónomos
- Sociólogos
- Administradores
- Pedagogos
- Antropólogos
- Ingenieros
- Técnicos en diferentes áreas
- Médicos-Antropólogos
- Trabajadoras sociales
- Enfermeras
- Economistas
- Investigadores
- Historiadores
- Lingüistas
- Psicólogos
- Investigadores
- Educadores
- Promotores bilingües

### **Pregunta 2**

**¿Qué actividades desempeñan específicamente estos profesionales en el área educativa?**

Tipo de actividades educativas que desempeñan estos profesionales:

- Programas educativos en radio en el área formal y no formal.
- Planificación de cursos y talleres
- Programas de comunicación Popular
- Plancs para la formación de dirigentes
- Capacitación y formación
- Elaboración de materiales educativos en salud
- Educación Popular
- Orientación metodológica

- Realización de Talleres
- Investigación
- Organización campesina
- Capacitación Sindical
- Elaboración de materiales educativos
- Investigación de procesos educativos en escuela
- Capacitación y Formación Docente
- Elaboración y publicación de textos escolares y materiales educativos
- Capacitación a mujeres
- Desarrollo de experiencias de comunicación en educación
- Sistematización de experiencias educativas
- Elaboración de curriculum
- Elaboración de propuestas educativas
- Recopilación, procesamiento, elaboración y difusión de materiales secundarios sobre información educativa.
- Elaboración de textos bilingües escolares
- Elaboración de textos bilingües para adultos
- Capacitación de líderes
- Evaluación
- Elaboración de dibujos en textos a distancia
- Elaboración de textos a distancia
- Elaboración de proyectos educativos
- Apoyo a las comunidades
- Investigación histórica

### **Pregunta 3**

**¿ Cubren, con los profesionales que trabajan, los requerimientos de la institución?**

"En general ERBOL ha contribuido mucho al pueblo, no podemos decir con precisión sí o no, porque son nuestras filiales las que puedan responder a esta pregunta".

"Nuestro trabajo está guiado por estrategias globales de la institución, por tanto nuestros profesionales hasta ahora han respondido a los requerimientos de la institución. Un aspecto que orienta nuestra acción es la visión más andina".

"No es posible tener productos de gran magnitud, dado que nuestra dependencia económica no nos permite. A pesar de tener la institución los mejores profesionales, como ninguna otra, estos no producen mucho".

"Enfrentamos deficiencias en la formación de nuestros profesionales, nuestras universidades, generan recursos humanos que no están en función a la realidad, es decir, la realidad es otra y la universidad es otra, así en algunos casos enfrentamos el problema del idioma, es difícil adaptarlos".

"Las limitaciones son obvias, la educación es limitada de financiamiento, por tanto, esto influye en su programación y ejecución. La idea de formar verdaderos especialistas en diferentes ramas es buena, buscar verdaderos profesionales con un nuevo enfoque educativo, las normales tienen que llegar a las universidades"

"Buscamos profesionales especializados en educación, no tenemos especialistas en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe, no hay especialistas en diagnósticos y elaboración de mapas educativos de acuerdo a cada región y nacional. Necesitamos tener nuestro perfil local nacional y áreas rurales, a partir del lenguaje, saber y cultura".

"El THOA es una institución constituida en su mayoría por profesionales de la nueva generación aymara, aspecto que satisface de alguna manera a las comunidades aymaras y quechuas, sin embargo, en la actualidad no contamos con especialistas".

"La experiencia nos enseña, los maestros egresados de las normales, actualmente tienen una orientación monolingüe castellanizante y ajena a la realidad. El período de capacitación en Educación Intercultural Bilingüe es insuficiente, no alcanza a cambiar las actitudes de los docentes... tienen que reorientarse a nuestra realidad"

"Hay que diseñar toda una política de formación docente que escape de nosotros. Lo fundamental es el maestro, tiene que tener conocimientos de lingüística, antropología y otras áreas, entonces es necesario cambiar el curriculum de las normales".

"Los profesores poco han recibido de los especialistas, más nos hemos formado entre nosotros, valiéndonos de las experiencias".

## **Análisis de datos**

a) Con relación a los resultados de la primera pregunta, podemos advertir que tanto en las Instituciones privadas de Desarrollo Social, Instituciones del Estado e Instituciones de la Iglesia existe una demanda profesional en el siguiente orden de importancia:

- Comunicadores sociales, pedagogos, profesores
- Sociólogos y antropólogos
- Lingüistas y trabajadoras sociales
- Investigadores, psicólogos, historiadores, economistas, técnicos, promotores, enfermeras.

b) En cuanto a las actividades realizadas por estos profesionales se observa lo siguiente:

La línea de acción desarrollada más general es el área de CAPACITACION con profesores, dirigentes y mujeres, mientras que las otras actividades desarrolladas de acuerdo al orden de frecuencia son los siguientes:

- Investigación Educativa
- Elaboración de materiales educativos
- Planificación y realización de Talleres
- Elaboración y difusión de programas educativos por radio
- Formación a docentes
- Elaboración y Publicación de Textos escolares
- Elaboración de Proyectos Educativos
- Programas de Educación Popular
- Formación de Líderes y dirigentes
- Orientación metodológica
- Organización Campesina
- Sistematización de experiencias
- Elaboración de curriculum
- Elaboración de textos a distancia

c) Las deficiencias profesionales se traducen en necesidades y problemas de las instituciones, es así que las mismas instituciones manifiestan una serie de necesidades que a continuación mencionamos:

"Deficiencias en la formación de los profesionales"

"No existen especialistas en Educación Intercultural Bilingüe"

"No existen especialistas en diagnósticos educativos"

"No existen especialistas en la elaboración de mapas educativos de acuerdo a cada región"

"Necesidad de formular propuestas a partir de la diversidad cultural y el respeto a la pluralidad"

"Los cursos de capacitación en docentes son insuficientes porque no logran el cambio de actitud en los mismos"

"Necesidad de formación docente"

"Necesidad de contar con profesionales salidos de nuestra realidad".

### **Conclusiones**

Existen condiciones socioculturales, históricas y pedagógicas que configuran un mercado laboral para la formación de Recursos Humanos en Educación Intercultural Bilingüe, porque son las demandas y problemas socioculturales las que hay que intentar atender, desde una perspectiva pedagógica.

Cuando hablamos de necesidades sociales nos referimos por ende al mercado laboral, y advertimos que los posibles espacios de trabajo para un profesional en Educación Intercultural Bilingüe, se dividen en dos áreas convencionalmente denominadas como: Área de Educación Formal y el Área de Educación No Formal.

En la actualidad el Área de Educación No Formal es cubierta por las IPDSs, las mismas orientan su trabajo al sujeto adulto y en el área rural en la mayoría de los casos. Así por ejemplo la red ERBOL realiza comunicación educativa por radio (trabajo radial, elaboración de programas educativos a distancia, etc.), sin embargo, existe un vacío de profesionales en educación bilingüe, ya que trabajan en su mayoría con profesores.

Incurriríamos en un error si decimos que ésta o aquella IPDS requieren un profesional en EIB, sabiendo que el accionar de las mismas está sujeta a financiamientos externos. Sin embargo, son las mismas instituciones las que tienen necesidad de contar con un profesional especializado en este campo, ya que ésta se convierte en una necesidad social.

Por último, los principales ejecutores, responsables y profesionales en educación (o en otra área) en el ámbito rural son en su mayoría profesionales de origen urbano, desprovistos de un adecuado conocimiento de la compleja realidad cultural indígena, sin vivencia práctica y concreta en el área rural. De ahí que podemos decir que un profesional en Educación Intercultural Bilingüe no enfrentaría estos problemas y desarrollaría un trabajo más productivo.

#### **8.4. Transformación del Sistema Educativo Nacional en Educación Intercultural Bilingüe**

Como efecto de los movimientos de reivindicación histórico político de los pueblos indígenas en todo el territorio boliviano y, como vimos en apartados anteriores, siguiendo la corriente de las políticas indigenistas internacionales, el gobierno ha propiciado la transformación del sistema educativo oficial de carácter monolingüe y homogeneizador cultural en otro de carácter intercultural y bilingüe.

Para el país es una oportunidad histórica a fin de mejorar cualitativamente la formación de sus recursos humanos, hoy en día, principal recurso potencial de las naciones. La Ley de la Reforma Educativa norma dicha transformación del sistema educativo y abre un gran campo de prácticas profesionales en educación hasta hoy desconocidas en nuestro medio.

La Universidad, comprometida con las causas populares, debe propiciar la formación de profesionales con sentido crítico de la realidad educativa para contribuir al real desarrollo cultural de los pueblos indígenas que contribuya al logro de la reivindicaciones históricas y políticas en el contexto del Estado boliviano.

Lo anterior significa un reto político, puesto que educar es ante todo un acto político; significa también un reto académico pedagógico de renovación de procesos formativos en el seno de la Universidad, finalmente, significa un desafío al ejercicio de una práctica profesional comprometida.

## **8.5. Campo profesional de la Educación Intercultural Bilingüe**

De la anterior descripción podemos derivar el campo profesional de los licenciados en Pedagogía Intercultural Bilingüe. El campo está compuesto por áreas de competencia y son las siguientes:

La investigación social y educativa tendiente a la realización de estudios de base que sirvan de insumo a la planificación de las diversas actividades culturales, educativas, lingüísticas, de capacitación y de formación de docentes para el campo.

La planificación de proyectos educativos regionales étnicos y/o multiétnicos que implica la toma de decisiones sobre los objetivos, la metodología y la evaluación de dichos proyectos. El término "proyectos educativos" incluye todas las posibilidades de dinamización cultural de los pueblos indígenas y en particular las del pueblo Aymara.

El diseño y desarrollo curricular, es decir la concretización de los proyectos educativos en procesos de aprendizaje, incluye la elaboración de materiales educativos y didácticos así como de los procesos de aprendizaje.

La formación y capacitación de docentes de EIB para las escuelas de nivel preescolar, primaria y secundaria, así como la formación de los formadores de docentes. Dichos procesos de formación implican labores previas de investigación de necesidades.

Los titulados de esta carrera podrán ejercer como técnicos en programas y proyectos educativos del pueblo Aymara, del Estado o de los Organismos No gubernamentales. También podrán ejercer como docentes en la universidad, en los institutos normales, en los colegios de educación secundaria, y en forma privada como consultores del campo.

## IV

### ESTRUCTURA CURRICULAR

#### 1. OBJETIVO GENERAL

Contribuir al desarrollo del campo de la Educación Intercultural Bilingüe en al región aymara de Bolivia mediante la formación de profesionales de nivel de Licenciatura en un proceso curricular de 10 semestres.

#### 2. OBJETIVOS DE CARRERA

- Consolidar en el estudiante la comprensión de los fines y valores de la población indígena aymara con el propósito de promover la responsabilidad social que implica trabajar en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe.
- Propiciar en el estudiante actitudes reflexivas, críticas y creativas sobre la cotidianidad de la Educación Intercultural Bilingüe que se lleva en el país, a partir de elementos instrumentales adquiridos en su formación.
- Favorecer la elaboración de propuestas de intervención pedagógica frente a la amplia problemática cultural y educativa de las poblaciones indígenas.
- Promover en el estudiante un interés constante por la preparación personal y profesional a través del estudio de la educación intercultural bilingüe.
- Formar profesionales en Educación Intercultural Bilingüe con miras a consolidar y enriquecer este campo de conocimiento a través de su participación creativa y reflexiva.

- Favorecer en el estudiante actitudes creativas y críticas que apoyen los procesos de innovación educativa en el campo de la educación indígena.

### **3. PERFIL ACADEMICO PROFESIONAL**

- Es capaz de analizar y comprender la estructura económica y política de la sociedad boliviana y ubicar en ella los problemas étnicos y educativos nacionales.
- Toma decisiones frente a los problemas educativos cotidianos que se dan en los diferentes niveles en el ámbito de la Educación Intercultural Bilingüe desarrollando propuestas concretas de intervención pedagógica en la región aymara.
- Adopta actitudes reflexivas, críticas y creativas ante la problemática educativa étnica, considerando los avances de las disciplinas vinculadas con el campo de la Educación Intercultural Bilingüe, como la antropología, la lingüística, la sociología y la pedagogía.
- Realiza estudios vinculados con la docencia en el ámbito de la Educación Intercultural Bilingüe con miras a proponer alternativas de solución.
- Participa en la coordinación, asesoramiento o supervisión de proyectos educativos en el ámbito de la Educación Intercultural Bilingüe a nivel de la planeación, realización, administración o evaluación.
- Posee habilidades y capacidad para investigar la problemática cotidiana que se da en la práctica educativa y en el campo de la educación intercultural bilingüe.
- Posee capacidad para formar parte de equipos interdisciplinarios a nivel nacional e internacional donde se debata la problemática de la Educación Intercultural Bilingüe y en especial la educación indígena.

### **4. MAPA CURRICULAR**

#### **AREA INTRODUCTORIA**

##### **PRIMER SEMESTRE**

- \* Relaciones interétnicas
- \* Formación social boliviana
- \* Proyectos educativos en la región aymara
- \* Práctica docente y educación rural
- \* Ciencia y conocimiento andino

## SEGUNDO SEMESTRE

- \* Teorías indigenistas
- \* Teoría sociológica boliviana
- \* Introducción a las teorías educativas
- \* Psicosociología del aula
- \* Introducción al método científico

## AREA DE FORMACION BASICA

### TERCER SEMESTRE

- \* Lingüística general
- \* Historia y sociedad andina
- \* Tradición y educación
- \* Cognoscitivismo y aprendizaje
- \* Ciencia y conocimiento social

### CUARTO SEMESTRE

- \* Sociolingüística
- \* Antropología cultural
- \* Modernidad y educación
- \* Conductismo y aprendizaje
- \* Investigación cuantitativa en educación

### QUINTO SEMESTRE

- \* Psicolingüística
- \* Cultura e identidad
- \* Teoría crítica y educación
- \* Psicoanálisis y aprendizaje
- \* Investigación etnográfica I

### SEXTO SEMESTRE

- \* Lingüística aymara y/o quechua
- \* Socialización y endoculturación
- \* Teorías de Educación Intercultural bilingüe
- \* Teorías del aprendizaje de EIB.
- \* Investigación etnográfica II

## SEPTIMO SEMESTRE

- \* Lingüística contrastiva [L1 - L2]
- \* Planificación educativa
- \* Teorías de currículum
- \* Problemas de aprendizaje de EIB
- \* Metodología del trabajo intelectual

## OCTAVO SEMESTRE

- \* Metodología de enseñanza de L1 y L2
- \* Administración educativa
- \* Diseño curricular
- \* Didáctica
- \* Seminario-taller de investigación educativa

## NOVENO SEMESTRE

- \* Comunicación educativa
- \* Evaluación educativa
- \* Planes y programas
- \* Formación docente
- \* Seminario de Tesis

## DECIMO SEMESTRE

- \* Seminario-taller de elaboración de Tesis

## TALLERES INSTRUMENTALES

- \* Informática I y II
- \* Castellano I y II
- \* Aymara y/o Quechua I y II
- \* Literatura Bilingüe I y II

## SEMINARIOS OPTATIVOS

- \* Educación de adultos
- \* Teorías sociales
- \* Didácticas especiales
- \* Psicología social
- \* Economía política de la educación

## 5. METODOLOGIA CURRICULAR

En la propuesta curricular, el plan de estudios es un componente importante que guía las interacciones entre docentes y estudiantes, pero el proceso de formación se construye de manera cotidiana a través de las vivencias de rechazos, resistencias, aceptaciones, identificaciones mediadas por la institución, el conocimiento o el docente.

De ahí que es necesario indicar algunos lineamientos metodológicos que orienten el proceso de formación de profesionales aymaras en el marco de un proceso de desarrollo curricular que combina la estructura por áreas de conocimiento con la estructura modular.

El proceso de formación, metodológicamente, se expresa en tres momentos que se definen como áreas curriculares:

- a) **Area introductoria:** compuesta por dos semestres, dedicados al análisis de la problemática socio-histórica, lingüística, educativa y el problema del conocimiento en el que el estudiante se encuentra inmerso. El propósito es lograr que el estudiante consolide una posición ideológica y científica frente al campo de la educación intercultural.

En el primer semestre, los cursos abordan contenidos desde la perspectiva empírica de la descripción de los hechos presentes hoy y sobre los cuales el estudiante tiene mucho que decir a partir de su propia experiencia, las experiencias observadas y lo que se recogió en libros como conocimiento científico y como literatura.

El segundo semestre remite los hechos sociales a una explicación desde la teoría científica acumulada. En dicho semestre, el estudiante tiene la posibilidad de contrastar, articular, discrepar y juzgar los hechos explicitados en el primer semestre.

- b) **Area de formación básica:** consta de cinco semestres y está orientada a la adquisición del conocimiento necesario para el tratamiento de la educación intercultural y bilingüe, particularmente, en la región aymara de Bolivia.
- c) **Area propositiva:** compuesta por tres semestres, en los cuales el estudiante debe concretizar sus estudios en la alguna proposición pedagógica en el campo de la educación intercultural, que al mismo tiempo le servirá como trabajo de titulación.

Es necesario recalcar que cada uno de los semestres articula los cursos en torno a un módulo que trata una problemática. Del mismo modo existe una articulación secuencial entre los cursos de un semestre y el siguiente.

## 5.1. Líneas de formación

Metodológicamente, por lo expuesto en la fundamentación, se identificaron núcleos problemáticos presentes en el proceso de formación de los profesionales para este campo. El currículum abordará su solución mediante las líneas de formación que se definen en las siguientes:

- a) **Etnicidad y bilingüismo:** se inicia con la problematización de las relaciones interétnicas que se desarrollan en la sociedad boliviana y se explican por una historicidad de las relaciones actuales orientadas por las políticas indigenistas del Estado, concretizando los aspectos inherentes al pueblo aymara.

Al mismo tiempo, se analiza el proceso de bilingüismo y sus implicaciones psicosociales mediatizadas por las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales.

- b) **Sociedad, cultura y educación,** que trata los aspectos de interacción cultural, es decir la interculturalidad. Se analizan las dimensiones de la socialización y se pretende llegar a la planificación de la interculturalidad a partir de procesos educativos en una sociedad pluralista.
- c) **Teorías y prácticas educativas,** orientada al estudio del conocimiento pedagógico acumulado en Occidente y al estudio de la educación como hecho cultural en el pueblo aymara. Se enfatiza en la parte filosófica de la educación para aterrizar en la cuestión curricular entendida como la técnica de concreción de ideas pedagógicas.
- d) **Práctica docente y aprendizaje,** que trata los aspectos psicológicos y pedagógicos del aprendizaje desde diferentes perspectivas teóricas con el fin de introducirse al estudio del aprendizaje en situaciones interculturales y de bilingüismo. Incluye la parte propositiva, a partir de la investigación, de nuevos procesos de aprendizaje.
- e) **Formación metodológica,** orientada a la adquisición de métodos, técnicas y procedimientos para la elaboración de conocimientos nuevos que concluyan con la preparación de un trabajo de carácter científico que permita su egreso. La línea incluye las perspectivas de investigación de los métodos cuantitativos y los aportes de la perspectiva cualitativa; también se aproxima al campo de la ciencia y conocimiento aymara.

Debido a las características de los estudiantes que cursarán la carrera (provenientes del área rural y hablantes del idioma aymara) será necesario articular al currículum talleres de perfeccionamiento en los siguientes aspectos:

- Talleres de los idiomas castellano y aymara tendientes al dominio de lectura, escritura, expresión oral y comunicación en el sentido amplio en dichos idiomas.
- Talleres de informática, orientados a la adquisición de las herramientas computacionales para la comunicación. Se enseñarán los lenguajes básicos: MSDOS, WP, SPSS y Quattro Pro.

- Talleres de literatura, orientados al desarrollo de la comunicación bilingüe (castellano-aymara) y a la producción de materiales educativos.

## **5.2. Integración modular**

Los cursos de cada uno de los semestres se encuentran estructurados en módulos cuyos contenidos deben ser organizados de manera articulada en torno a un problema. Por ejemplo, el primer semestre es de problematización de la situación real del estudiante; se trata de hacer conciencia en el tiempo y espacio y asumir una actitud ante la situación descubierta. El segundo semestre es de explicación de la situación anterior a partir de la teoría acumulada por el hombre, la contrastación entre la perspectiva descriptiva y explicativa; enseña al estudiante el método de formación. De la misma manera se organizan los demás semestres.

Todo semestre debe terminar en la elaboración de un trabajo escrito que trate la problemática abordada, para lo cual el estudiante, en cada semestre, deberá realizar por lo menos dos semanas de trabajo de campo que le servirán para contrastar sus aprendizajes en el aula con los hechos de la realidad social en el sentido amplio. Además estos trabajos semestrales serán el material para los seminarios de Tesis y la respectiva elaboración de la misma.

## **5.3. Talleres instrumentales**

Los estudiantes serán necesariamente bachilleres hablantes de la lengua aymara o quechua y se presume que por la situación de interculturalidad inconsciente y de bilingüismo desordenado no tienen la competencia comunicativa en ninguno de los dos idiomas, por lo que la carrera deberá asegurarse que, al egresar, sean sujetos con bilingüismo coordinado, es decir, como dominio total en ambas lenguas. Además la carrera exige la producción de literatura original como parte de su formación, también se pretende que el estudiante produzca materiales educativos en forma bilingüe.

También se incluyen talleres para el aprendizaje y uso de paquetes elementales de computación como base para utilizar paquetes relacionados con la escritura de idiomas nativos así como de traducción.

## **5.4. Trabajo de campo**

El trabajo de campo es obligatorio y consiste en la interrelación entre la teoría y la realidad. El estudiante necesariamente debe entrar en contacto con escuelas básicas que estén o no en proyectos de EIB, con escuelas normales urbanas y rurales, con comunidades urbanas y rurales y con organizaciones campesinas y populares de las zonas suburbanas de inmigrantes indígenas.

El trabajo de campo será organizado y supervisado por los docentes de la carrera quienes prepararán, supervizarán y evaluarán las prácticas de un número determinado de estudiantes.

## **5.5. Docencia y aprendizajes**

De acuerdo con el modelo curricular adoptado, los aprendizajes no se reciben de los docentes sino que son construidos por los estudiantes en interacción entre la realidad y el conocimiento depositado en maestros, pero también en una bibliografía. La docencia se entiende como la provisión de medios, técnicas y procedimientos para el descubrimiento, adquisición y posesión de los aprendizajes de manera selectiva de acuerdo con la conciencia, creencia o ideología del estudiante. Es decir el énfasis de la cátedra radica más en el protagonismo del estudiante.

La evaluación de los aprendizajes en consecuencia estará centrada en los aspectos cualitativos del avance en el proceso de formación de los estudiantes. Para ello es necesario introducir la práctica de la autoevaluación, la evaluación externa del docente y la evaluación colectiva como formas de crecimiento intelectual y social.

## **5.6. Producción intelectual**

El estudiante desde el primer semestre está obligado a escribir, es decir, expresar su pensamiento. El ejercicio entre pensamiento, lenguaje y expresión escrita es el método de formación intelectual mediatizado por los contenidos de los cursos en las diferentes líneas de formación y módulos de aprendizaje.

No se pretende exigir por curiosidad sino como un proceso de formación controlada que nos permita conocer el punto de partida para diseñar el punto de llegada y controlar el proceso de avances.

Para ello la carrera debe contar con un paquete bibliográfico suficiente de la Bibliografía que se sugiere en esta propuesta. Pero es absolutamente necesario que los estudiantes dispongan de la bibliografía referente a lo aymara y quechua.

Se espera que a partir de este ejercicio se consolide en los estudiantes el hábito de leer y escribir y que finalmente facilitará la elaboración de su trabajo de Titulación.

## V

### ESTRUCTURA ADMINISTRATIVA

El proyecto considera que la carrera que se propone estará, en lo general, sujeta a las normas administrativas y académicas que rigen en la Universidad Mayor de San Andrés. Sin embargo deben hacerse algunos señalamientos particulares para esta carrera los cuales aún no han sido considerados.

Estos señalamientos tienen que ver con:

- \* El perfil de ingreso del estudiante

Se espera que los estudiantes sean provenientes de comunidades indígenas aymaras o quechuas, con nivel de Bachillerato, hablantes de la lengua indígena y con vinculación al área rural.

- \* El curso vestibular

Los estudiantes de esta carrera no deben cursar el vestibular por las siguientes razones:

- No existen evidencias sobre la validez de dichos cursos respecto a la nivelación de conocimientos.
  - Se opta por un proceso de selección que consiste en: historia de vida, escolaridad y lo aprendido, y una entrevista para auscultar intereses.
  - El plan prevé un área introductoria para problematizar, de manera psicopedagógica, la situación del estudiante en relación con la carrera que eligió, cuyo resultado (continuar o abandonar) tiene la categoría de una decisión consciente.
- \* Estudios de tiempo completo

Los estudiantes, para lograr los propósitos del plan deben disponer de tiempo completo, del mismo modo que la mayoría de los docentes de la carrera. Para ello se buscará formas de otorgar becas de subsistencia a todo estudiante matriculado.

- \* Uso de idiomas

Durante el curso es obligatorio el uso de los idiomas castellano y aymara o castellano y quechua. Los estudiantes podrán presentar sus trabajos en cualquiera de los dos idiomas y los docentes podrán impartir cátedra en lenguas nativas. La Tesis estará escrita en el idioma de preferencia del estudiante.

## VI

### BIBLIOGRAFIA POR EJES DE FORMACION

#### 1. ETNICIDAD Y BILINGÜISMO

- AKMAJIAN, Adrián, DEMERS, Richard A., y HARNISH, Roberto M.: 1984 **Lingüística: una introducción al lenguaje y a la comunicación.** Alianza Editorial. Madrid.
- ALBO, Xavier: 1980 **Lengua y Sociedad en Bolivia.** Instituto Nacional de Estadística, INE. La Paz.
- 1987 **Problemática Lingüística y Meta-Lingüística de un Alfabeto Quechua: una reciente experiencia Boliviana.** En: Indiana. Berlín.
- ALLPANCHIS: 1987 N° 29/30, Año XIX. **Lengua, Nación y Mundo Andino.** Sicuani, Cuzco
- BALLON A., Enrique; CERRON-PALOMINO, Rodolfo: 1989 **Diglosia Linguo Literaria y Educación en el Perú.** CONCYTEC. Lima.
- BRIGGS, Lucy T.: 1980 **Evaluación de Programas de Enseñanza Bilingüe.** Proyecto Educativo Integrado del Altiplano. La Paz.
- 1986 **Lingüística y Literatura Aymaras: Estado Actual.** Actas del IV encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo: 1972 **Enseñanza del Castellano: Deslinde y perspectivas.** En: **Reto del Multilingüismo en el Perú.** Perú, problemas 9. IEP. Lima.

- CORVALAN, Graciela:  
1985 **Lengua y Educación: Un Desafío Nacional.** ES-REDUC. Asunción.
- CHIODI, Francisco:  
1990 **La Educación Indígena en América Latina.** t.I y II, Abya Yala. Quito. Ecuador.
- CHOMSKI, Noam:  
1981 **Problemas actuales en teorías lingüísticas: temas teóricos de la gramática generativa.** Siglo XX. España.
- DIAZ POLANCO, Héctor:  
1983 **Las teorías antropológicas.** Libros I y II. d. Lfnea. México.
- EBNETER, Theodor:  
1982 **Lingüística Aplicada.** Gredos. Madrid.
- FREIRE, Carlos:  
1985 **Quechua y Aymara, dos estudios contrastivos.** La Paz.
- GIGANTE, Elba; LEWIN, Pedro; VARESE, Stefano:  
1986 **Condiciones Etno-Lingüísticas y Pedagógicas para una Educación Indígena Culturalmente Apropiaada.** Actas del Seminario de la OREALC en octubre. Buenos Aires.
- GLEASON, H.A.:  
1975 **Introducción a la lingüística descriptiva.** Ed. Gredos. Madrid.
- GLEICH, Utta von:  
1980 **Problemas del Bilingüismo en la región andina.** Actas del 5o. Aniversario del Instituto Iberoamericano. Berlín.
- 1987 **Actitudes Lingüísticas y conciencia Lingüística entre hablantes bilingües en Ayacucho.** Actas del I Congreso Internacional de Lingüística. Lima. Perú.
- 1989 **Educación Primaria Bilingüe Intercultural.** Deutsche Gesellschaft für Technische, Eschborn.
- HOCKETT, C.:  
1964 **Curso de lingüística moderna.** Eudeba. Buenos Aires.
- HUDSON, R.A.:  
1881 **La sociolingüística.** Ed. Anagrama. Barcelona.

- JAULIN, Robert:  
1976 El etnocidio a través de las Américas. S. XXI editores. México.
- KUPER, Wolfrang:  
1993 **Pedagogía intercultural bilingüe.** Abya Yala. Ecuador.
- LADO, Roberto:  
1973 **Lingüística contrastiva: lengua y cultura.** Ed. Alcalá. Madrid.
- LOPEZ, Luis Enrique:  
1988 Informe Especial. *La Educación Indígena en el Puno Rural. Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.* En: *Pesquisas en Lingüística Andina.* Puno.
- LOPEZ, Luis Enrique y JUNG, Ingrid:  
1988 **Metodología de la Enseñanza de L2.** s/d.
- MALMBERG, Bertill:  
1981 **El caso de Puno. Las Lenguas en la Educación Bilingüe.** GTZ. Lima.
- MEISEL, Jüegen M.:  
1986 **Los nuevos caminos de la lingüística.** Ed. Siglo XXI. México.
- NINYOLES, Rafael Luis:  
1985 **Adquisición del Lenguaje.** Aquiscao da Lingagem. Francfort/Main.
- POTTIER, Bernard:  
1983 **Estructura Social y Política Lingüística.** Valencia.
- SALAZAR M, Carlos:  
1986 **América Latina en sus lenguas Indígenas.** UNESCO. Caracas.
- SANDOVAL R, Isaac:  
1991 **La taica: Teoría y práctica de la Escuela-Ayllu.** UMSA. La Paz.
- SAUSSURE, F.:  
1967 [1916] **Nación y estado en Bolivia.** Mundy Color. La Paz.
- UNESCO, I.I.I.  
(Instituto Indigenista Interamericano):  
1983 **Curso de lingüística general.** Ed. Lozada. Buenos Aires.
- Educación, Etnias y Descolonización en América Latina.** Una guía para la educación bilingüe intercultural. vol.1. vol.2. México.

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA  
NACIONAL:  
s/f.

VALIENTE, Teresa:  
1987

ZUÑIGA C., Madeleine:  
1986

ZUÑIGA, Madeleine, Luis CUEVA  
y Juan ANSION:  
1987

**Análisis de la Práctica Docente Indígena.**  
Unidad Ajusco, México.

**Reflexiones para una estrategia de Tratamiento  
del Léxico en Educación Bilingüe.** Serie. Puntos  
de Vista No. 3. Universidad Nacional del Altiplano.  
Puno.

*El Reto de la Educación Intercultural Bilingüe en  
Sur Andina.* En: Arinsana. Cuzco.

**Educación en Poblaciones Indígenas.** Comp.  
UNESCO-OREALC -I.I.I. Santiago de Chile.

#### BIBLIOGRAFIA PARA TALLERES DE LENGUAJE Y LITERATURA

ALAVI M., Zacarías:  
1994

**Un estudio de la metáfora aymara en Achiri-  
Pacajes.** Tesis de licenciatura. UMSA. La Paz.

ALONSO, Amado  
y Pedro HENRIQUEZ UREÑA:  
1967

**Gramática castellana, segundo curso.** 22a. Ed.  
Losada, Buenos Aires.

AMADO, Alonso:  
1953

**Estudios lingüísticos hispanoamericanos.**  
Madrid.

ARGUDIN, Yolanda y María LUNA:  
1991

**Habilidades de lectura a nivel superior.** UIA.  
México.

BATE, Luis F.:  
1984

**Cultura, clases y cuestión étnico nacional.** Juan  
Pablo editores. México.

BELLO, Andrés:  
1952

**Gramática de la lengua castellana destinada al  
uso de los americanos.** Obras completas de  
Andrés Bello. vol. IV. Con prólogo de Amado  
Alonso. Imprenta López. Buenos Aires.

BERTONIO, Ludovico:  
1603a

**Arte breve de la lengua aymara para intro-  
ducción del arte grande de la misma lengua.**  
Luis Zannetti. Roma.

- 1603b **Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara.** Luis Zannetti. Roma.
- 1984 [1612] **Vocabulario de la lengua aymara.** Juli: Francisco del Canto. Edición facsimilar con introducción por X. Albó y Félix Layme. CERES/IFEA/MUSEF. Cochabamba.
- BOLAÑO, Sara:  
1975 **Manual de fonética española para estudiantes extranjeros.** UNAM. México.
- BRIA, Llatzer y otros:  
1990 **Aprender a razonar.** Ed. Alhambra. 4a. Ed. México.
- BRIGGS, Lucy T.:  
1988 *Lingüística, literatura y alfabetización en aymara: del margen al centro.* En *Etnolingüística 2.* Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- BRIGGS, Lucy T.:  
1993 **El idioma aymara, variantes regionales y sociales.** Ediciones ILCA. La Paz.
- CARRETER, Lázaro,  
CORREA CALDERON, Evaristo:  
1989 **Cómo se comenta un texto literario.** 27 Ed. Cátedra, Salamanca. España.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo:  
1987 **Lingüística quechua.** Centro de Estudios Rurales Andinos *Bartolomé de las Casas.* Cuzco.
- 1994 **Quechumara: estructuras paralelas de las lenguas quechua y aymara.** CIPCA. La Paz.
- CUSIHUAMAN G., Antonio:  
1976 **Gramática quechua Cuzco-Collao.** Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- DIAZ DE LEON, Ana Eugenia.:  
1988 **Guía de comprensión de lectura.** CONPES. México.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego:  
[1614] 1980 **Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o lengua del Inca.** Nueva edición revisada y corregida, s/ loc.

- HARDMAN, M., VASQUEZ Juana y Juan de Dios YAPITA, con Lucy Therina BRIGGS, Nora Clearman ENGLAND y Laura MARTIN: 1975
- Aymar ar yatiqañataki**, 2da. edición 3 tomos: 1. **aymar ar yatiqañataki**; 2. **Teachers manual to accompany aymar ar yatiqañataki**; 3. **Outline of aymara phonological and gramatical structure**. Xerox University Microfilms. Ann arbor.
- HARDMAN, M; VASQUEZ, Juana; YAPITA, Juan de Dios; BRIGGS, Lucy ENGLAND, Clearman y MARTIN, Laura : 1988
- Aymara: compendio de estructura fonológica y gramatical**. Instituto de Lengua y Cultura Aymara (Gramma impresión). La Paz.
- III: 1988
- Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina**. México.
- LOPE BLANCH, J. M.: 1968
- El español de américa**. Ed. Alcalá. Madrid.
- MARTIN, Eusebia Herminia: 1969
- Bosquejo de la estructura de la lengua aymara**. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- MENDOZA, José: 1992
- Gramática Castellana: con referencia a la variedad hablada en Bolivia**. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UMSA. La Paz.
- OVANDO S. Jorge Alcjandro: 1979
- Indigenismo**. Ed. Juventud, La Paz.
- PANSZA, Margarita: 1991
- Hábitos y técnicas de estudio**. Gemika. México.
- PARIS POMPO, María Dolores: 1990
- Crisis e identidades colectivas en América Latina**. Ed. UNAM-Plaza M. Valdéz. México.
- PEREZ PISONERO, Arturo: 1989
- El texto y sus multilecturas**. Jalapa. Veracruz. México.
- ROJAS TAPIA, Antonio: 1988
- Redacción y Lógica**. Quinto Sol. México.

- ROMERO ALVAREZ, Lourdes:  
1991 **Técnicas modernas de redacción.** Harla. México.
- VAN DIJK, Teun A.:  
1983 **La ciencia del Texto.** Ed. Paidós. B.A. Argentina
- YAPITA, Juan de Dios:  
1994 **Aymara: método fácil 1.** Ediciones ILCA. La Paz.
- 1991 **Curso de aymara paceño.** Research Paper Twenty Four: Institute of Amerindian Studies. University of St. Andrews. St. Andrews. Escocia.

## 2. SOCIEDAD CULTURA Y EDUCACION

- AGUIRRE B., Gonzalo:  
1982 **El proceso de aculturación.** Ed. Casa Chata. CIESAS. México.
- ALBO, Xavier y BARNADAS, Josep:  
1990 **La cara india y campesina de nuestra historia.** Ed. UNITAS/CIPCA.
- ARANDA QUIROGA, Windsor:  
1979 **Plan para identificar las necesidades en la asignaturas de la Psicología en base a las discrepancias entre las conductas cognoscitivas que deberían lograrse y ... s.f.** 39 pp. (informe de evaluación del proyecto). La Paz.
- ARDAYA, Gloria y otros:  
(1986) **Juventud: Situación y Perspectivas** s/e 128 p. (investigación financiada por UNICEF - Bolivia) La Paz.
- AVEJERA, Pedro:  
1985 **Comunicación y participación popular en América Latina contemporánea** En: **Alternativa Latinoamericana.** No.1 enero-marzo pp. 23-29. Mendoza. Argentina.
- BALDERRAMA C., Teresa y otros:  
1978 **Informe de evaluación del proyecto Textos escolares populares.** CEE. 61 pp. (dos ejemplares). La Paz.
- BALLASTY, Bernardina y otros:  
1985 **Talleres de aprendizaje: una experiencia educativa con niños pobladores.** programa interdisciplinaria de investigaciones en Educación (PILE) 28 pp. Santiago.

- BERNSTEIN, R.J.:  
1983
- BISOU, Sindmey W. y otros:  
1980
- BONFIL B., Guillermo:  
1987
- 1991
- CARBO, Teresa:  
1981
- CENTRO DOMINICANO DE  
ESTUDIOS DE LA EDUCACION  
(CEDEE):  
1985
- COMISION ECONOMICA PARA  
AMERICA LATINA (CEPAL)  
DIV. DE DESARROLLO SOCIAL:  
1983
- COMISION EVANGELICA  
LATINOAMERICANA DE  
EDUCACION CRISTIANA (ELADEL): *Equipos y técnicas de impresión en DOLET: programas de documentación.* (ELADEL N°6 Julio). Lima. Perú.
- COMISIÓN EVANGÉLICA  
LATINOAMERICANA DE  
EDUCACIÓN CRISTIANA  
PROGRAMA DE COMUNICACIÓN:  
1979
- CONALTE:  
1994
- COTTA, Renzo:  
1976
- La restricción de la teoría social y política. Ed. FCE.
- Análisis conductual aplicada a la instrucción. Trillas. México.
- La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, en: Papeles de la Casa Chata. año 2. núm. 3. CIESAS. pp. 23-43. México.
- Pensar nuestra cultura. Alianza Editorial. México.
- La Comunicación Humana. SEP./ DGEI. 71 pp. México.
- El texto escrito como medio de concientización. CEDEE. 15 pp. (informe de Evaluación del proyecto). Santo Domingo.
- Situación y perspectivas de la Juventud Latinoamericana. Foro juvenil. 68p. (Serie documentos N°4) Montevideo.
- La comunicación del pueblo. LELADEC. 32 pp. Lima.
- Perfiles de desempeño para preescolar, primaria y secundaria. CONALTE. s/d.
- El cine Forum. Editora Don Bosco. 79 pp. La Paz.

- DE ALBA, Alicia:  
1991 **Evaluación curricular** Conformación conceptual del campo". UNAM CESU. 182 pp. México.
- DIAZ BARRIGA, Angel:  
1984 **Didáctica y currículum.** Nuevo Ma.r. 150 pp. México
- 1993 **El examen: Textos para su historia y debate.** UNAM/CESU. 329 pp. México.
- DOCUMENTOS SOBRE JUVENTUD LATINOAMERICANA:  
1984 **Documentos sobre juventud Latinoamericana** 1986. 170 pp.
- DUCOING WATTY, Patricia y RODRIGUEZ O., Azucena:  
1989 **Formación de Profesionales de la Educación.** UNESCO.
- ELGUEA, Javier:  
1989 **Las teorías del desarrollo social en América Latina.** Ed. Colegio de México. México.
- ESPINAL, Luis:  
1979 **Sociología del Cine.** Editora Don Bosco. La Paz.
- FIGUEROA ANAYA:  
*Radio 25 de Octubre: emisora popular en Autoeducación.* Revista de Educación Popular Centro de Información, Estudio y documentación (CIED) Año 111 N°7 Jul - Sep pp. 24 - 26. Lima.
- GALLARDO DE MATINEZ, Aurora y GALLARDO DE PACHECO, Emma:  
1978 **Educación personalizada.** 1 básico: guía práctica para la enseñanza de matemáticas, naturales, sociales, lenguaje y ritmo. 154 pp. La Paz.
- GEERTZ, Clifford.  
1987 **La interpretación de las culturas.** Ed. Gedisa. México.
- GIDDNES, Antony.  
1990 **La Teoría social hoy.** Alianza Editorial. Madrid.
- GODENZZI, Juan Carlos:  
1987 **Lengua, Cultura y Religión. Diálogo y conflictos en el Sur Andino peruano.** Centro de Estudios Rurales Andinos. Bartolomé de las Casas. Cuzco. Perú.

- GOMEZ DE SOUZA, Luis A. y RIBEIRO, Lucía:  
1975
- GOODE, William J.:  
1966
- HAMLYN D.W.:  
1987
- HELLER, Agnes:  
1989
- HILGARD, Ernest R. y otro:  
1984
- HONORE, Bernard:  
1980
- HUSEN, Torsten y OPPER, Susan:  
1984
- IIDEAC:  
1992
- KAPLUM, Mario:  
1985
- LEPLAT, J. y otros:  
1972
- LIDZ, Theodore y otros:  
1969
- LIVAS GONZALES, Iren:  
1984
- LOMPSCHER, J. y otros:  
1987
- LUGAN, Jean-Claude:  
1990
- Participación de la Juventud en el proceso de desarrollo;** Editorial de la UNESCO. 102pp.
- La familia.** Unión Tipográfica: Editorial Hispano Americana (Traducción del inglés por Gloria Adela H. de Pous). México.
- Filosofía de la Educación** F.C.E. México.
- Teoría de la Historia.** Ed. Fontamara. 3a. edición México.
- Teorías del aprendizaje.** Trillas. México.
- Para una teoría de la formación.** Ed. Narcea. Madrid.
- Educación multicultural y multilingüe.** Narcea, Madrid.
- Perfil de formación de maestros.** Colegio del Valle. México.
- Pedagogía de la Comunicación En: Autoeducación* Instituto de Pedagogía Popular, año V, No.15, oct.-dic. págs. 12-15. Lima.
- Formación y aprendizaje.** Ed. Narcea. Madrid.
- El adolescente y su familia.** Paidós. 93. págs. Buenos Aires.
- Análisis e interpretación de los resultados de la evaluación educativa.** Trillas. 151 pp. México.
- Formación de la actividad docente de los escolares.** Ed. Pueblo y educación. La Habana.
- Elementos para el análisis de los sistemas sociales.** FCE. México.

- MAGENDZO, Abraham: Calidad de la Educación y su relación con la Cultura. En: *Educación*, No. 96. OAS. Washington.
- MEDINA R., Antonio: *La formación del profesorado en una sociedad tecnológica*. En: *Educación y futuro* No.14. Ed. Cíncel. España. 1989
- MORENO. Monserrat: **La pedagogía operatoria, Un enfoque constructivista de la educación**. Laia. Barcelona. 1985
- MUÑOZ, IZQUIERDO, Carlos y SCHMELKE, Silvia: **Los maestros de educación básica: Estudios de su mercado de trabajo**. Centro de Estudios Educativos 1983. 225 pp. México. 1983
- OEA: **Una experiencia innovadora en la Formación de docentes: Argentina 1987-1989**. Buenos Aires. 1991
- PARRA, Rodrigo y ZUBIETA, Leonor: **La imagen del maestro en la escuela campesina**. Universidad pedagógica Nacional. Centro de Investigación (CIUP). 114 pp. Bogotá. 1981
- PRIETO CASTILLO, Daniel: **Método de análisis de mensaje**. Oficina Regional de Educación de la UNESCO. para América Latina y el Caribe 125 pp. La Paz. 1987
- PROYECTO PILOTO "TODA LA FAMILIA ENSEÑA Y APRENDE": **Toda la familia enseña y aprende en comunidades campesinas del área de la Costa**. Proyecto piloto. Centro de Investigación y desarrollo (CIDE). 64 pp. Santiago. 1977
- ROMERO, Rocío: **Materiales para la comunicación popular En Autoeducación** Instituto de Pedagogía Popular, Ene 15 - nov 17. sep pp.14-18. Lima. 1986
- SECAB (Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello) (Ed.): **Resumen ontológico de los estudios de casos sobre elaboración, distribución y uso de materiales educativos impresos en lenguas autóctonas en Bolivia, Perú, y Ecuador**. Serie Educación No. 5. 1982

- STENHOUSE, Lawrence:  
1984
- TALAVERA S., María Luisa :  
1986
- TIMASHEFF, Nicolás:  
1989
- TRAPNELL, Lucy A.:  
1986
- 1988
- ULIN, Robert:  
1984
- VARELA BARRAZA, Hilda:  
1985
- VELASCO, Aurora:  
1985
- WEISS, Carol:  
1975
- YAÑEZ, Cecilia y otros:
- ZUTTER, Pierre de:  
1986
- Investigación y desarrollo del currículum. Morata. Madrid.
- Los Estilos de Trabajo en el aula como mecanismos de transmisión ideológica. 1984 - 1985. La Paz: s.e. 63p. (Tesis para fac. C. Sociales UMSA). La Paz.
- La teoría sociológica; su naturaleza y desarrollo. Ed. FCE. México.
- La Formación profesionalización de Maestros bilingües: un reto para el Instituto superior Pedagógico Loreto.* En: Arinsana. Cuzco. Perú.
- Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana.* En: ISPL-AIDSP. Iquitos.
- Antropología y Teoría social. Siglo XXI editores. México.
- Cultura y resistencia cultural: una resistencia política. SCP. El Caballito. México.
- México: Radio Hayacocotla. Una emisora campesina. Centro de Integración de Medios de Comunicación alternativa CIMCA. 32 pp. La Paz.
- Investigación evaluativa. Métodos para determinar la eficiencia de los programas de acción. Trillas. México.
- La familia y la comunidad; Lugar de trabajo para una acción educativa S.L.: s.e. s.f. 15 pp.
- ¿Cómo comunicarse con los campesinos?: educación. capacitación y desarrollo rural. Horizonie. Lima.

### 3. TEORIA Y PRACTICA EDUCATIVA

- AGUAYO, A. M.:  
1932
- Filosofía y nuevas orientaciones de la educación. Ed. Cultura. La Habana.

- ALBA DE, Alicia:  
1990  
Teoría y educación. CESU. UNAM.
- 1991  
Evaluación curricular. CESU. México.
- ALBARRACIN M., Juan:  
1982  
Sociología Indigenal y antropología telurista. vol. IV. La Paz.
- ALBERTI, A.:  
1975  
El autoritarismo en la Escuela. Fontanella. Barcelona.
- ALFORJA, CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES:  
1981  
Técnicas de comunicación en actuación: sociodrama, estatuas, pantomina, juego de roles. ALFORJA Centro de estudios y publicaciones. 26 pp. San José.
- AMODIO, Massimo:  
1986  
Políticas Educativo-culturales y Principales Acciones entre los Grupos Indígenas de Centroamérica y Panamá. Paper delivered por OREALC Seminario en Lima. noviembre.
- APAGNANO, Visalberghi:  
1971  
Historia de la pedagogía. FCE México.
- ARANDIA PORTILLO, René:  
1979  
unidos para progresar: cómo dirigir una reunión. Acción cultural Loyola. 29 pp. Sucre.
- ARDILES, O. y otros:  
1973  
Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Bonum. Buenos Aires.
- ARISTOTELES:  
1972  
Ética a Nicómaco. Espasa-Calpe. Madrid.
- 1974  
La política. Espasa-Calpe.
- BALL, R.:  
1972  
Pedagogía de la Comunicación. El Ateneo. Buenos Aires.
- BALLESTEROS, E.:  
1961  
Ciencia de la educación. Patria. México.
- BARREIRO, J. y otros:  
1974  
Conciencia y Revolución. La pedagogía de Paulo Freire.

- BAY, CH.:**  
1961 **La estructura de la libertad.** Technos. Madrid.
- BELTH, Marc:**  
1971 **La educación como disciplina científica.** Ed. El Ateneo. Buenos Aires.
- BERLO, D. K.:**  
1971 **El proceso de la Comunicación.** Ed. El Ateneo. Buenos Aires.
- BERNFELD, S.:**  
1973 **El psicoanálisis y la Educación Solitaria.** Seis y Barral. Barcelona.
- BLANCO, R.:**  
1910 **Platón y sus doctrinas pedagógicas.** Madrid.
- BLASCO, J. L.:**  
1973 **Lenguaje, Filosofía y conocimiento.** Ariel. Barcelona.
- BLOOM, B. S.:**  
1972 **Taxonomía de los objetivos de la Educación.** El Ateneo. Buenos Aires.
- BOLIVIA MINISTERIO DE ASUNTOS  
CAMPEÑINOS - SERVICIO  
COOPERATIVO INTERAMERICANO  
DE EDUCACIÓN (SCIDE):**  
1962 **Curso para directores y profesores de escuelas  
normales rurales.** SCIDE. 416 pp. La Paz.
- BREZINKA, Wolfgang:**  
1990 **Conceptos Básicos de la Ciencia de la  
Educación.** Ed. Herder. Barcelona,
- CARNOY, Martín:**  
1981 **Enfoque marxistas de la educación.** CEE.  
México.
- CASAS, Luis Damián:**  
1982 *Sobre los problemas sociales del docente peruano*  
En: **Autoeducación:** Revista de Educación  
popular. CIED. No. 3 mayo-julio. pp.31-34 Lima-  
Perú.
- CASTELL, M.-IPOLA, E.:**  
1975 **Metodología y Epistemología de las Ciencias.**
- CASTRO CHILA, Celestino:**  
**La práctica docente en la formación de  
maestros.** La Paz. 219 pp.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y  
DESARROLLO DE LA EDUCACIÓN  
(CIDE): PROGRAMA  
INTERDISCIPLINARIO DE  
INVESTIGACIÓN EN EDUCACIÓN  
(PIIE):  
1982

**Técnicas y juegos grupales.** CIDE PIIE. 49 pp.  
(Folleto Educativo para organizaciones populares  
No.6). Santiago.

CENTRO ECUMENICO DE  
EDUCACION POPULAR (CEDEPO):  
1985

*Collage; que palabra más rara* dinámica de  
grupos: desde las bases No.4 Abril.

CIRIGLIANO, G.F.J.:  
1968

**Análisis fenomenológico de la educación.** Ed.  
Humanitas. Buenos Aires.

CLACK, R. J.:  
1976

**La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell.**

CLAPARED, E.:  
1933

**La psicología y la nueva educación.** Publica-  
ciones de la revista de pedagogía. Madrid.

COGNIOT, G.:  
1968

**Marx y la educación.** México.

CORVALAN, Graziela:

**Estado del arte del bilingüismo en América  
Latina.** Centro Paraguayo de Estudios  
Sociológicos. Centro Paraguayo de  
documentación Social. REDUC. Asunción

1987

**Las Actitudes del Docente con respecto al uso  
de la Lengua Nativa en la Escuela Primaria en  
el Paraguay.** OISE, Toronto. Canada.

COUSINET, R.:  
1972

**La Escuela nueva.** Miracle, Barcelona.

CHEATEAU, J.:  
1959

**Los grandes pedagogos.** FCE, México.

DEBESSE, M. Mialaret:  
1973

**Historia de la Pedagogía.** 2 v. Oikos Tau.  
Barcelona.

DEWEY, J.:  
1929

**La escuela y la sociedad.** Beltrán. Madrid.

1929	<b>Las fuentes de una ciencia de la educación.</b> Nueva York.
1944	<b>Mi credo pedagógico.</b> Losada. Buenos Aires.
1948	<b>La ciencia de la educación.</b> Losada. Buenos Aires.
1952	<b>El hombre y sus problemas.</b> Paidós. Buenos Aires.
1960	<b>Experiencia y educación.</b> Losada. Buenos Aires.
1965	<b>La educación hoy.</b> Losada. Buenos Aires.
1971	<b>Democracia y educación.</b> Losada. Buenos Aires.
DIAZ B., Angel: 1990	<b>Ensayos sobre la problemática curricular.</b> Ed. Trillas. 4a. ed. México.
DIAZ FABELO, T.: 1958	<b>Estudio crítico del fin de la educación a través de la historia.</b> La Habana.
DILTHEY, G.: 1944	<b>Fundamentación de un sistema de Pedagogía.</b> Losada. Buenos Aires.
1960	<b>Historia de la pedagogía.</b> Losada. Buenos Aires.
1965	<b>Fundamentos de un sistema de pedagogía.</b> Lozada. Buenos Aires.
DURKHEIM, E. : 1932	<b>Educación y Sociedad.</b> La Lectura. Madrid.
1984	<b>El estudio de la vida cotidiana.</b> 26 pp. Santiago.
FERRIERE, A.: 1922	<b>La escuela activa.</b> Beltrán. Madrid.
1924	<b>La práctica de la escuela activa.</b> Beltrán. Madrid.
1930	<b>Problemas de la educación nueva.</b> Beltrán. Madrid.
FILHO, L.: 1964	<b>Introducción al estudio de la escuela nueva.</b> Buenos Aires.

- FRAUCH, J.:  
1974 **Comunicación - Educación.** Nova Terra. Barcelona
- FREIRE, P.:  
1971 **Pedagogía del oprimido.** Terra Nova. Montevideo.
- 1971 **Sobre la Acción Cultural.** ICIRA. Santiago de Chile.
- 1972 **El mensaje de Paulo Freire. Teoría y Práctica de la Liberación.** Marsiega. Madrid.
- 1972 **La concepción humana de la enseñanza.** AFS.
- 1972 **La educación como, práctica de la libertad.** Siglo XXI. Madrid.
- 1973 **¿Extensión y Comunicación? La concientización y Mundo Rural.** Siglo XXI. Madrid.
- GARCAIA GALLO, Gaspar Jorge:  
1977 **La concepción marxista sobre la escuela y la educación.** Colección 70, Grijalbo. México.
- GARCIA VIEYRA, A.:  
1949 **Ensayos de Pedagogía según la mente de Sto. Tomás de Aquino.** Desclée de Brouwer. Buenos Aires.
- GARRONI, E.:  
1973 **Proyecto de Semiótica.** Gustavo Gili. Barcelona.
- GIMENO, S. José:  
1989 **El Currículum: una reflexión sobre la práctica.** Ed. Morata. Madrid.
- GRAMSCI, Antonio:  
1981 **La alternativa pedagógica.** Fontamara. Barcelona.
- GUAQUELIN, F.:  
1973 **Saber comunicarse.** Mensajero. Bilbao.
- HELLER, Agnes:  
1977 **Sociología de la vida estudiantil.** Península. 418 pp. Barcelona
- HERBART, J.:  
1935 **Bosquejo para un curso de pedagogía.** Espasa Calpe. Madrid.

- 1985 **Pedagogía general derivada del fin de la educación.** Ed. La lectura. Madrid.
- HERNANDEZ, S.:  
1960 **Pedagogía natural.** Uteha. México.
- HOTHANEL SMITH, B. y  
ENNIS, Robert H.:  
1971 **Lenguaje y conceptos en la educación.** Ed. El Ateneo. Buenos Aires.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo:  
1983 **La epistemología de la escuela de Frankfort:** S. C. 22 pp. Bogotá.
- KANT, M.:  
1973 **Fundamentación de la metafísica de las costumbres.** Espasa-Calpe. Madrid.
- KAPLUN, Mario:  
1984 **Comunicación entre grupos; el método del cassette-foro.** Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo CIID. Ottawa.
- KILPATRICK, W. H. y otros:  
1967 **Filosofía de la educación.** Losada. Buenos Aires.
- KILPATRICK, W.H.:  
1946 **Función social, cultural y docente de la escuela.** Losada. Buenos Aires.
- KNELLER. G. F.:  
1959 **Introducción a la Antropología Educacional.** Paidós. Buenos Aires.
- KUPER, Wolfgang:  
1993 **Currículo y didáctica general.** Abya Yala, Ecuador.
- LARA Y MATEOS, Rosa María:  
**Programa productivo para la reorientación de las funciones de las escuelas albergue: bases normativas.** Fondo Nacional para actividades sociales (FONAPAS) 1982. 74 pp. México.
- LARROYO, F.:  
1962 **La ciencia de la educación.** Porrúa. México.
- LATAPI, Pablo:  
1991 **Educación y escuela.** Nueva Imagen. México.
- LOCKE, J.:  
1963 **Algunos pensamientos sobre educación.** La Lectura. Madrid.

- LUZURIAGA, L.:  
1965 **Historia de la educación y de la pedagogía.** Losada. Buenos Aires.
- 1965 **Ideas pedagógicas del siglo XX.** Losada. Buenos Aires.
- 1965 **Pedagogía social y política.** Losada. Buenos Aires.
- MAKARENKO, A. S.:  
1955 **Poema pedagógico.** Avio. Roma.
- MALINOWSKI, B.:  
1962 **Una teoría científica de la Cultura.** Zahar. Río de Janeiro.
- MANACORDA, Mario:  
1964 **Marx y la pedagogía moderna.** Armando Roma.
- MARIOBO MORENO, Pedro:  
1984 **El cooperativismo como fenómeno socioeconómico.** Centro de promoción minera. (CEPROMN). 21pp. La Paz.
- MARITAIN, J.:  
1947 **Humanismo integral.** Ercilla. Santiago de Chile.
- 1965 **La educación en este momento crucial.** Desclée de Brower. Buenos Aires.
- MARTINEZ, J.:  
s/f **¿Como funciona un grupo?** Radio San Miguel Equipos Móviles de Educación Integral 12 pp. (notas sobre organización). Riberalta..
- s/f **¿Qué es un grupo?** Radio San Miguel Equipos Móviles de Educación Integral s.f. 15 pp. Riberalta.
- MEAD, M.:  
1952 **Educación y Cultura.** Paidós. Buenos Aires.
- MILLER, G.A.:  
1969 **Psicología de la comunicación.** s/Ed.
- MITH, B. O. - ENNIS.:  
1971 **Lenguaje y conceptos en la educación.** El Ateneo. Buenos Aires.
- MONTESSORI, M. :  
1945 **Antropología Pedagógica.** Araluce. Barcelona.

- MUÑOZ IZQUIERDO,  
Carlos, SCHMELKES S.:  
1983
- Los maestros de educación básica. Estudios de su mercado de trabajo. CEE. 225 pp. México.
- NASSIF, Ricardo:  
1958
- Pedagogía general. Kapelusz. Buenos Aires.
- NOLH, H.:  
1965
- Antropología Pedagógica. FCE.
- PARETTI, A. DE:  
1971
- Las contradicciones de la cultura y de la Pedagogía. Studium. Madrid.
- PEREZ, Elizardo:  
1963
- Warisata. Escuela Ayllu. E. Burillo. La Paz.
- PIAGET, J.:  
1968
- Educación e instrucción. Proteo. Buenos Aires.
- PICON ESPINOZA, Cesar:  
1985
- Los artesanos de la América Latina en la búsqueda de su proyecto educativo. Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL) 95P. (Apuntes No.8). Santiago.
- PIMENTEL, Juan Carlos:  
1983
- Proyecto y proyecto de unidades de producción y capacitación técnico-ocupacional. S.E. 46 pp. (Documento interno del equipo suburbano de CEBIAE). La Paz.
- PLATON:
- La república. El libro VII.
- Menón. s/datos.
- PLAZA, M. Pedro:  
1988
- Educación Bilingüe y Planificación Lingüística en Bolivia. actas del 46 Congreso de americanistas en Amsterdam.
- 1988
- Hacia una caracterización de la política educativa cultural boliviana.* En: López, L.E. *Pesquisas en Lingüística andina.* Lima -Puno.
- POPENOE, J.:  
1973
- Summerhill. Laia. Barcelona.

- POPPER, K. R.:  
1967 **El desarrollo del conocimiento científico.** Buenos Aires.
- POZZI-ESCOT, Inés:  
1984 *Política Educativa para Poblaciones de Habla Vernácula.* En: Shupigue. No. 30. vol. IX. Lima.
- 1988 *La Educación Bilingüe en el Perú: una mirada retrospectiva y prospectiva.* En: López, L.E. *Pesquisas en Lingüística Andina.* Lima - Puno.
- PUIGGROS, Adriana:  
1980 **Imperialismo y educación en América Latina.** Nueva Imagen. México.
- QHANA PROGRAMA DE EDUCACIÓN POPULAR:  
1982 **Dinámica de grupos.** Qhana Programa de Educación Popular. 24 pp. La Paz.
- QHANA PROGRAMA DE EDUCACIÓN POPULAR:  
1983 **Reuniones y asambleas.** Qhana programa de educación popular. 20 pp. La Paz.
- ROCKEWELL, Elsie:  
1982 **Relaciones entre la práctica docente y su contexto institucional.** Centro de investigaciones y estudios avanzados. Departamento de investigaciones educativas. 17 pp.
- RODRIGUEZ, Nemesio:  
1981 **Experiencias organizativas indígenas en América Latina.** SEP/DIEI. 168 pp. México.
- ROUSEAU, J. J.:  
1978 **El contrato social.** Emilio. EDAF. Madrid.
- RUIZ AMADO, R.:  
1912 **La educación moral.** Gustavo Gill, Barcelona.
- 1942 **La educación intelectual.** Gustavo Gill. Barcelona.
- RUSSELL, Bertrand:  
1934 **La educación y el orden social.** Editorial España. Madrid.
- 1987 **Ensayos sobre educación, especialmente en los años infantiles.** Espasa-Calpe. Madrid.

- SPENCER, H.:  
s/f **Educación Intelectual, moral y física.** Prometeo. Valencia.
- SPRANGER, E.:  
1948 **Cultura y Educación.** Espasa - Calpe. 2 vol. Buenos Aires.
- SUCHODOLSKI, B.:  
1966 **Teoría marxista de la educación.** México.
- 1970 **La Pedagogía socialista.** Nuova. Italia.
- 1973 **Tratado de pedagogía.** Ed. Península, Barcelona,
- TAMAYO, Franz:  
1910 **La Creación de la Pedagogía Nacional.** La Paz,
- THOA.:  
1992 **Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?** Aruwiri. La Paz.
- VARGAS DE AVELLA, Martha y  
otros:  
1978 **Educación personalizada: Modelo de entrenamiento para profesores de ciclo primario.** Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Estudios Interdisciplinarios. 287 pp. Bogotá.
- VIAL, F.:  
1933 **La doctrina educativa de J. J. Rousseau.** Laborç Barcelona.
- ZEVEDO, F. DE:  
1969 **Sociología de la Educación.** FCE. México.

#### 4. PRODUCCION DEL CONOCIMIENTO

- ACBLI, Hanz:  
1987 **Una didáctica fundada en la psicología de Jean Piaget.** Kapelusz. 280 pp. Buenos Aires.
- AEBLI, H.:  
1958 **Una didáctica basada en la psicología de Jean Piaget.** Trad. cast. Kapelusz Buenos Aires.
- AGUILAR DIAZ, Cándido R. y  
LEZCANO A., Elpidio:  
1989 **La formación del Pensamiento Científico en la enseñanza superior.** Leega. México.

- ANASTASI, Anne:  
1967 **Psicología diferencial.** Ed. Aguilar. Buenos Aires.
- ARANDA I., José:  
1990 **El método del método.** UNAM.
- ARNAZ, José A.:  
1991 **Tareas en la Elaboración del Currículum,** Trillas. 95 pp. México.
- ARON, Raymond:  
1976 **Las etapas del pensamiento sociológico.** Ed. Siglo XXI, Vols. I y II. Buenos Aires.
- ASTI VERA, Armando:  
1973 **Metodología de la investigación.** Ed. Kapelusz.
- BABBIE, Earl R.:  
1988 **Métodos de investigación por encuesta.** Ed. FCE.
- BALAN, Jorge y otros:  
**Las historias de vida en ciencias sociales; Teoría y técnicas.** Edic. Nueva Visión. 1974. 217 pp. Buenos Aires.
- BALDERRAMA de CRESPO, Maritza:  
1983 **La comprensión de lo cualitativo en la investigación etnográfica.** CEBIAE. 22pp. La Paz.  
1986 **Creatividad y aprendizaje: guía para el facilitador.** La Paz. CE. pp. 64. La Paz.
- BARIO, Susana:  
1975 **Antididáctica o una nueva didáctica.** Praxis 175 pp. Buenos Aires.
- BARNES, Barry:  
1986 **T. S. Kuhn y las ciencias sociales.** Ed. FCE. México.
- BARRAGAN L, Hemando:  
1990 **Epistemología.** Ed. USTA., C. Bogotá.
- BEST, J.B.:  
1972 **Cómo investigar en educación.** Morata. Madrid.
- BISQUERRA, Rafael:  
1989 **Métodos de investigación educativa: guía práctica.** ed. CEAC. Barcelona.
- BOWEN JAMES Y HOBSON:  
1991 **Teorías de la educación.** Limusa. 452 pp. México.

- BRAUSTEIN et.al.:  
1977
- BRUNER, Gerome, S.:  
s/f.
- BRUNNER, José Joaquín:  
1984
- C E U B:  
1985
- CALELLO, Hugo y NEUHAUS:  
1985
- CAÑAL, P. y PORLAN, R.:  
1986
- CARR, Wilfred y KEMMIS, Stephen:  
1988
- CENTRO DE INVESTIGACION Y  
DESARROLLO DE LA EDUCACION  
(CIDE):  
1976
- COLL, C.:  
1990
- COMPAÑIA DE JESUS:  
1967
- CURTIS, J. y otros.:  
1976
- DE GORTARI, Eli.:  
1965
- Psicología, ideología y ciencia. S.XXI Editores.  
México.
- Acción Pensamiento y Lenguaje.** Compilación  
de J. L. LINAZA. Alianza. Madrid.
- Cultura autoritaria y cultura escolar.** Red.  
latinoamericana de investigación cualitativa de la  
Realidad Escolar. 68 pp. Santiago.
- Curso de formación para la docencia e  
investigación.** CEUB. 10 pp. La Paz.
- Investigación en las ciencias humanas.**  
Trophikos. Caracas.
- Investigando la realidad próxima: un modelo  
didáctico alternativo. II jornadas  
internacionales de Psicología y Educación.*  
Madrid.
- Teoría crítica de la enseñanza.** Ed. Martínez.  
Barcelona.
- Una investigación en acción en el área rural de  
Limache y San Felipe.** CIDE. 148 pp. Santiago.
- Un marco de referencia psicológico para la  
educación escolar: la concepción constructivista  
del aprendizaje y la enseñanza.* En Coll, Palacios  
y Marches: **Desarrollo psicológico y educación.**  
Alianza. Madrid.
- Jesuitas de Bolivia.** Plan experimental de estudios  
Editorial Cajfás 83 pp. La Paz.
- Implicaciones educativas de la creatividad.**  
Ed. Anaya.
- Lógica general.** Ed. Grijalbo. México

- DELVAL, Juan: **La escuela, el niño y el desarrollo intelectual.** Madrid. s/a.
- 1983 **Crear y pensar.** Paidós. México.
- 1989 *La representación infantil del mundo social.* En: Turriel, E. y otros, (comp.): **El mundo social en la mente infantil.** Alianza. Madrid.
- DEVE REUX, George: **De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento.** etc.: Siglo XXI. 410 pp. México. 1977
- DIAZ BARRIGA, Angel: **Didáctica y Currículum.** Nuevo Mar. 150 pp. México. 1984
- 1986 **Seis Estudios sobre educación Superior.** UNAM (cuadernos del CESU N°4) México.
- 1993 **El examen: texto para su historia y debate.** UNAM. México.
- 1993 **Tarea Docente. Una perspectiva didáctica grupal y psicosocial** Nueva Imagen 115 pp. México.
- DOCUMENTOS SOBRE JUVENTUD LATINOAMERICANA: **Documentos sobre juventud Latinoamericana 1984.** 1986
- DURKHEIM, Emilio: **Educación y Sociología.** Colofán. 192pp. México. s/f
- EDWARDS, D. y MERCER, N.: **El conocimiento compartido: El desarrollo de la comprensión en el aula.** Paidós. Barcelona. 1988
- ELLIOTT, J.: **La investigación-acción en educación.** Morata. 1990
- 1993 **El cambio educativo desde la investigación-acción.** Morata. Madrid.
- ERIKSON, E.: **Infancia y Sociedad.** Paidós. Madrid.
- ESPELETA, J.: **El diálogo con la teoría: un constante en el trabajo del investigador.** 21pp. México. 1984

- FALS BORDA, Orlando y otros:  
s/f **La investigación participativa.** s/e 72 pp. Bogotá.
- FILHO, Lourenzo:  
1974 **Estudio de la escuela nueva.** Kapelusz. 294 pp. Buenos Aires.
- FORNACA, Remo:  
1978 **La investigación histórica pedagógica.** Oikos-tau. Madrid.
- FREINET, Celestin:  
1972 **Los métodos naturales, I, II y III.** Fontanella. Barcelona.
- 1982 **Para la educación moderna.** Siglo XX. 145 pp. México.
- FREUD, S.:  
1973 **Lecciones introductorias al psicoanálisis v. II, en obras completas.** Biblioteca Nueva. Madrid.
- 1973 **Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis v. III, en obras completas.** Biblioteca Nueva. Madrid.
- 1973 **Tres ensayos para una teoría sexual** En *Obras completas.* v. II. Nueva Biblioteca. Madrid.
- GAJARDO, Marcela:  
**Educación, situación actual y perspectivas de las estrategias de investigación participativa en América Latina.** 95 pp.
- GARCIA G., Carmen:  
1987 **Producción y transferencia de paradigmas teóricos en la investigación socio-educativa.** FET Ed. Metrópolis.
- GARCIA HUIDOBRO, Juan Eduardo:  
1984 **Perspectivas y orientaciones de la investigación educacional en América Latina.** CIDE. Santiago.
- GARCIA, J.E.  
1988 **Constructivismo y enseñanza de las ciencias.** Diada. Sevilla.
- GIANOTTEN, Vera y WIT, Ton de:  
1982 **Investigación participativa en un contexto de economía campesina.** S.E. 69 pp. Ayacucho.
- GIMENO, J.:  
1987 **Teoría de la enseñanza y desarrollo del curriculum.** Anaya. Madrid.

- GOETZ, J.P., Le COMPTE.:  
1984 **Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa.** Morata.
- GOMEZ DE SOUZA, Luis A. y  
RIBEIRO, Lucía:  
1975 **Participación de la Juventud en el proceso de desarrollo.** Editorial de la UNESCO. 102pp.
- GOMEZ R., José:  
1983 **El método experimental.** S/c.. México.
- GOODE, William J.:  
1966 **La familia.** Unión Tipográfica. Editorial Hispano Americana. 270 pp. México.
- GREENWOOD, E.:  
1973 **Metodología de la investigación social.** Paidós. Buenos Aires.
- GUTIERREZ PANTOJA, Gabriel:  
1988 **Metodología de las ciencias sociales I y II.** 250 pp. y 403 pp. México.
- GUZMAN, Virginia:  
1982 **Hagamos la historia de nuestra población.** SCIDE: PITE. 21 pp. (Folletos educativos para organizaciones populares N°8). Santiago.
- 1985 **Algunas reflexiones sobre investigación participativa.** Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL). 7 pp. Santiago.
- HAMMERSLEY, Martyn:  
1984 *Flexibilidad y naturalismo en la etnografía* En: **Dialogando.** DIID. N°4. marzo págs. 44-45. Canadá
- HERNANDEZ, Fernando, SANCHO,  
Juana M.:  
1993 **Para enseñar no basta con saber la asignatura.** Paidós. Barcelona.
- HOLGUIN Q., Fernando:  
1984 **Estadística descriptiva aplicada a las ciencias sociales.** UNAM.
- ILLICH, Ivan:  
1970 **Bolivia y la revolución Cultural.** Ministerio de Educación. Fundación Rosa Agramonte. 66pp. (Colección Nuevos Caminos N°2) La Paz.
- JARA, Oscar:  
1966 **La familia** Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. 27 pp. (traducción del inglés por Gloria Adela H. de Pous). México.

- 1984 **La aplicación del Método dialéctico en la investigación participativa y en la educación popular: puntos para un debate e intercambio de experiencias que nos ayude a mejorar nuestras prácticas de trabajo popular** (San José); s.e.
- LAFOURCADE, Pedro D.:  
1980 **El estado actual de la investigación educativa en Centro América** Centro multinacional de investigación educativa. (CEMIE). 61 pp. San José).
- LE BOTERT, Guy:  
**La investigación participativa como proceso de educación crítica: Lineamentos metodológicos.** 57 pp.
- LIDZ, Theodore y otros:  
1969 **El adolescente y su familia.** Paidós. Buenos Aires.
- LIMARDI, A, y otros:  
**La Aventura de Crecer (El niño de cero a seis años).** Marfil. Madrid.
- LIVAS GONZÁLEZ, Irene:  
1984 **Análisis e Interpretación de los resultados de la evaluación educativa.** Trillas. 151 pp. México.
- MAGENDOZO, Abraham:  
1982 **Análisis comparativo de los planes y programas de estudios de la enseñanza general Básica 1967 - 1980.** (PIIE) 38 pp. Santiago.
- MAGENDZO, Salomón y GAZMURI, Consuelo:  
1981 **El control autoritario expresado en las circulares del Ministerio de Educación en el período 1973-81.** PIIE. 33 pp. Santiago.
- MAIER, Henry:  
1965 **Tres teorías sobre el desarrollo del niño: Erikson, Piaget y Sears.** Amorrortu. Buenos Aires.
- MARDONES, J. M. y N. URSUA:  
1987 **Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica** México. Funtamara. 260 pp. México.
- MAUSE DE LL.:  
**Historia de la Infancia.** Alianza. Madrid.
- MINISTERIO DE EDUCACION  
CUBA:  
S/f **Métodos de la investigación pedagógica.** Ed. Quinto Sol. México.

- MONFORT, M.:  
1986 **El Idioma Materno en Preescolar. Acción Educativa.** 29-32 pp. Madrid,
- MORENO, M.:  
1983 **La pedagogía Operatoria.** Laia. 365 pp. Barcelona.
- MUÑOZ IZQUIERDO, Carlos:  
1980 **¿Cuáles son las investigaciones educativas exitosas? Uso de la información derivada de las investigaciones sobre planificación educativa en México: S/e.** 25 pp. (Documento del *Seminario 80* Santiago, 13 - 18 de Abril de 1980). México.
- MUÑOZ, IZQUIERDO, Carlos y SCHMELKE, Silvia:  
1983 **Los maestros de educación básica: Estudios de su mercado de trabajo.** Centro de Estudios Educativos. México.
- NADEON G., Mauricio y otros:  
1983 **Guía de investigación científica.** UAMX. México.
- P. EBI (MEC-GTZ):  
1993 **Enseñar y aprender.** Küper, W. compilador. Ed. Abya Yala. Ecuador.
- 1993 **Psicología educativa.** Küper, W. compilador. Ed. Abya Yala. Ecuador.
- PADUA, Jorge:  
1987 **Técnicas de investigación aplicadas a las ciencias sociales.** FCE. 3ra. ed. México.
- PALACIOS, Jesús:  
1982 ***Tendencias contemporáneas para una escuela diferentes*** En *Autoevaluación: revista de educación popular.* Perú. CIED N°2. Febrero pp. 39 - 42. Lima.
- 1984 **La Cuestión escolar.** Laia. 640 pp. Barcelona.
- 1984 **La cuestión escolar.** Laia. 673 pp. Barcelona.
- PANSZA, Margarita:  
1988 **Fundamentación de la didáctica.** Cemika. México.
- PARRA, Rodrigo y ZUBIETA, Leonor:  
1981 **La imagen del maestro en la escuela campesina.** Universidad pedagógica Nacional. Centro de Investigación (CIUP). 114 pp. Bogotá.

- PETTY, Miguel, VERA, Rodrigo y TOBIN, Ana:  
1976
- Hacia una alternativa de educación rural: Un estudio exploratorio. Centro de Investigaciones Educativas. 62 pp. Buenos Aires.
- PIAGET, Jean:  
1955
- Psicología de la inteligencia. Psiqué. Buenos Aires.
- 1969
- Psicología y Pedagogía. Ariel. Barcelona.
- PIAGET y otros:
- Investigaciones sobre las correspondencias. Estudios de Epistemología y Psicología Genética.
- Estudio sobre Lógica y Psicología. Alianza.
- PIAGET, F. y INHELDER.:  
1982
- El nacimiento de la Inteligencia del Niño. Aguilar. Madrid.
- Psicología del Niño. Morata.
- Seis Estudios en Psicología. Seis Barral. Madrid.
- PIAGET, J., WALLON y otros:
- Los Estudios de la Psicología del Niño. s/d.
- PISCOYA, Luis:  
1987
- Investigación científica y educacional. Amaru. Perú.
- PISCHEDA, Gabriela :  
1985
- Una experiencia educativa con mujeres campesinas: la propuesta de trabajo y su sistematización. Consejo de Educación de Adultos de América Latina. CEAAL. 14 pp. Santiago.
- PUEYDOMENGE, M. L.:  
1983
- Procesos de interpretación en la investigación cualitativa de la realidad. 18 -27 Abril. Bogotá.
- 1986
- La educación según Rogers; propuestas de la no directividad. Ed. Narcca. Madrid
- PROGRAMA NACIONAL INDICATIVO DE INVESTIGACIÓN EDUCATIVA (PNIIE):  
1981
- Plan maestro de investigación educativa. Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología. 121 pp. México.

- QUESADA H., J.:  
1990 **Redacción y presentación del trabajo intelectual** Paraninfo. Madrid.
- REATEGUI, Norma:  
s/f *Desarrollo psicológico (de niños andinos) y conclusiones.* En: N.Reategui: **Estructuras cognitivas de padres y niños andinos.** UNICEF-Bolivia.
- REUNION REGIONAL SOBRE  
PRIORIDADES Y PROGRAMAS DE  
INVESTIGACION EDUCACIONAL:  
1982 **Reunión regional sobre prioridades y programas de investigación educacional relacionados con los objetivos del proyecto principal de educación en América y el Caribe.** Lima 15-18 de junio de 1982: Informe final. versión preliminar. Oficina Regional de educación para América Latina y el Caribe. (OREALC). 1982. 98 pp. Lima.
- RIST, Ray C.:  
1975 **Técnicas etnográficas y el estudio de una escuela urbana.** St. Lovis: S.r. 1975. 17 pp. (Artículo publicado en *Urban Educativo*, Vol X. N°1.
- ROCKWELL, Elsie:  
1980 **La relación entre etnografía y teoría en la investigación educativa.** México. 27 pp.
- 1984 **Red Latinoamericano de investigación cualitativa: contexto, proceso y productos.** 60 pp. México.
- ROCKWELL, Elsie, MERCADO, Ruth:  
1986 **La escuela lugar de trabajo docente.** IPN/cinvestav/dis. 78 pp. México.
- RODRIGUEZ, Ernesto:  
(1982) **Los jóvenes trabajadores.** Foro Juvenil 42 pp. (serie: la juventud Uruguaya No.2). Montevideo.
- RUEDA B., Mario y otros:  
1992 **Investigación etnográfica en educación.** UNAM. México.
- SALAR, Ma. Cristina:  
s/f **La investigación acción participativa.** Tarca. Lima.
- SCHUTTER DE, Anton:  
1981 **Investigación participativa.** CREFAL. México.
- SKINNER, B.F.:  
1975 **Sobre el conductismo.** Fontanella. Barcelona.

- STAMBAK, M.:  
1978 **Tono y Psicomotricidad. El Desarrollo Psicomotor de la Primera Infancia.** Pablo del Rfo. Madrid.
- STENHOUSE, Lawrence:  
1984 **Investigación y desarrollo del curriculum** Morata. Madrid.
- 1984 **Investigación y Desarrollo del currículum.** Morata. Madrid.
- SUBIRATS F., José:  
1979 **Las orientaciones ideológicas del sistema educativo boliviano en los últimos 25 años.** La Paz. CEBIAE.
- TABA, Hilda:  
1979 **Elaboración del Currículum.** Troquel. 662 pp. Buenos Aires.
- TEURTER, L.:  
1974 **Lenguaje y Pensamiento de la Edad Preescolar.** Narcea. Madrid.
- THAYER, L.:  
1975 **Comunicación y sistema de comunicación.** Península. Barcelona.
- TORRES, Lilia y Walker:  
1980 **Una experiencia de capacitación en la acción; caso Bolivia.** Chile CIDE. 80 pp. Santiago.
- TYLER, RALPH W.:  
1982 **Principios Básicos del Currículum.** Troquel 136 pp. Buenos Aires.
- VERA, Rodrigo:  
1983 **La comprensión de “lo cualitativo” en los talleres de investigación y aprendizaje.** 34 pp. Santiago.
- WYGOTSKI.:  
**Lenguaje y Pensamiento.** USA.

## 5. TALLER DE INVESTIGACION EDUCATIVA

- BAENA, Guillermina y MONTERO, Sergio:  
1990 **Tesis en 30 días.** Calypso. México.
- BEAUDOUX, Etienne y otros:  
1993 **Guía metodológica de apoyo a proyectos y acciones para el desarrollo.** CEP-CIPCA.

BISQUERRA, Rafael:  
1987

**Introducción a la estadística aplicada a la investigación educativa. Un enfoque informático con los paquetes BMDP y SPSS-X. PPU. Barcelona.**

ESPINOSA, Angel R. y Montes:  
1989

**Construcción y elaboración del proyecto de tesis. UNAM. México.**

ZORRILLA, Santiago y TORREZ  
XAMMAR, Miguel:  
1990

**Guía para elaborar tesis. McGRA - WHILL. México.**



# TEATRO DE LA COLONIA EN EL ALTO PERU

Patricia Alegría U.\*

## INTRODUCCION

La primera revisión que efectuamos de la compleja, entramada y fascinante **Historia de la Villa Imperial de Potosí** nos sugirió la posibilidad de varias lecturas; no obstante una, la del Teatro se nos presentó como la más adecuada a la hora de estudiar el proceso de conformación de una identidad nacional en el Alto Perú, hoy Bolivia. Esta idea emergió a la luz de una conversación entablada con Javier Sanjinés<sup>1</sup>, según el cual algunos críticos del arte escénico establecen, después de analizar los fenómenos culturales teatrales vigentes en Uruguay, Chile y Colombia, una constante de proporcionalidad entre actividad teatral y configuración de un estado como nación.

Y aquí surgen las primeras interrogantes - las cuales quizás no puedan ser respondidas al terminar este ensayo - que nos acucian: ¿cómo un país, que en sus albores coloniales contó con una prolífica práctica teatral, hoy ve reducida ésta a unos niveles que muchos consideran exigüos?; la intensa actividad teatral que se apoderó de Potosí, ¿desempeñó algún papel en el proceso de delimitación e identificación de ese personaje que después sería el "boliviano"? Por razones de orden metodológico hemos dividido este ensayo en dos capítulos. En el primero, meramente descriptivo, se intenta ofrecer detalles sobre el hecho teatral; en el segundo, se hace un acercamiento a dos figuras concretas: el indígena y el criollo conjuntamente sus mundos imaginarios.

\* La Lic. Patricia Alegría U. es docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés.

1 Javier Sanjinés C., prestigioso crítico boliviano de literatura.

## 1. LA ACTIVIDAD TEATRAL EN POTOSÍ

La pretensión de este apartado es mínima, describir las distintas manifestaciones teatrales que se dieron en la Villa Imperial de Carlos V, Potosí, en la época colonial, es decir, entre 1555 -fecha de que data la primera representación- y el primer cuarto del siglo XVIII. La fuente para realizar esta descripción es la **Historia de la Villa Imperial de Potosí** de Bartolomé Arzáns Orsúa y Vela.

Bartolomé Arzáns, de padre andaluz, nació en Potosí en 1676. Hacia el 1701 se casó con la platense Juana La Reina. De este matrimonio naciera Diego quien también sería escritor. Bartolomé vivió una vida limitada en cuanto a recursos económicos pese a habitar en una ciudad que gozaba de la bonanza que le otorgaba la plata y en la cual muchísimos aventureros enriquecieron rápidamente. Su oficio principal fue el de maestro de escuela. También se dedicó a la vasta labor de componer un libro que diese cuenta de los acontecimientos que acaecían en Potosí, nos referimos a la **Historia de la Villa Imperial de Potosí**, obra que sería concluida por Diego Arzáns a la muerte de Bartolomé.

La fundación de Potosí en 1543 estuvo aparejada al descubrimiento del cerro, nominado después Cerro Rico por su inmenso potencial argentífero. Simultáneamente a la explotación del Cerro, se da el crecimiento de la ciudad. Llegan forasteros de diferentes lugares, especialmente de las naciones españolas a avocindarse en esta ciudad y a trabajar, ya en el laboreo de las minas, ya como comerciantes pues la gran afluencia de gente hace que se requieran cada vez más víveres, abastecimientos y materiales para la explotación de la plata. Administrativamente, Potosí es colocada bajo la jurisdicción de La Plata - conocida actualmente como Sucre- que es el asiento de la Real Audiencia de Chacas por lo que todos los asuntos que atañen a la Villa y a sus moradores deben ser solucionados en la ciudad vecina. En consecuencia se produce una demora que desagrada a los potosinos. El hecho de la tutela administrativa y el fortalecimiento económico de Potosí se convierten en los núcleos centrales de la pugna política que se establece entre estas dos ciudades.

Cabe añadir en este punto que una filosofía de vida distinta particulariza a cada ciudad, la de transitoriedad y enriquecimiento rápido a Potosí, en tanto que a Charcas una más próxima a la de las ciudades imperiales de España (García, 1988: 66).

Aproximadamente 120.000 habitantes pueblan Potosí el 1555, año en que se realiza una de las primeras representaciones teatrales, que después serán muy frecuentes y estarán ligadas al destino económico de esta Villa. Esta primera representación se realizó con el objeto de "entablar con toda solemnidad la devoción al Santísimo Sacramento, a la Concepción Purísima de la Madre de Dios y del Apóstol Santiago."(Arzáns, T. I, 95;) A partir de este momento toda la actividad teatral gira alrededor de acontecimientos religiosos constituyéndose la Virgen María en uno de los núcleos principales de esta religiosidad. Otros más secundarios,

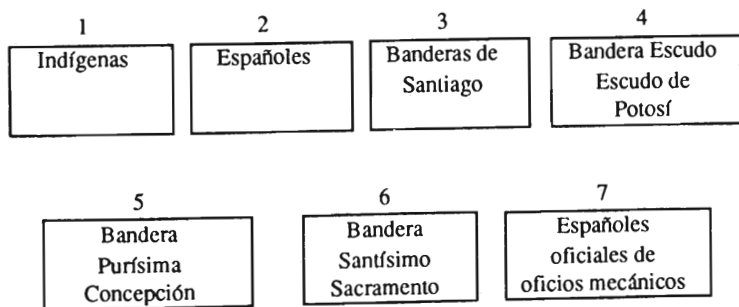
pero no menos importantes, son las canonizaciones de religiosos y la fiesta del Corpus. En el orden político, la llegada de los corregidores, presidentes de la Villa o de los arzobispos de La Plata, además de fechas significativas en la vida doméstica y política de los reyes españoles. Otra ocasión la del carnaval o carnestolenda.

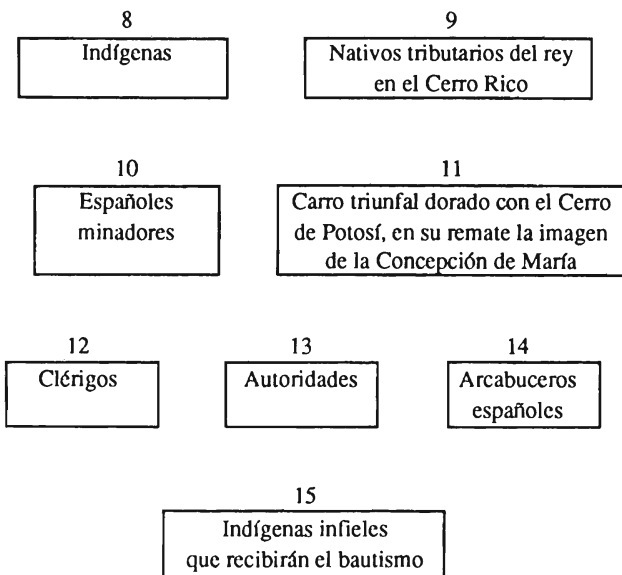
El concepto aristotélico de mimesis y las unidades básicas de acción, tiempo y lugar se constituyen en los fundamentos principales de esta actividad tal como lo expresa Arzáns: "Estas obras de poesía son una animada historia en que aquella o crea los sucesos o los viste, visibles sueños en que la razón traspone con la armonía de los sentidos. La pintura forma en ellos el lugar, la música, el agrado; la sentencia moral y el ritmo, la misma poesía y justamente la invención, observando aquellas tres difíciles unidades de acción, lugar y tiempo" (Arzáns, T.III, 188 ).

Tal premisa fundamenta todos los espectáculos descritos con tanta minuciosidad por el cronista Arzáns quien no descuida la utilización de vocablos como "imitación" o "artificio maravilloso" al hacer la relación de las manifestaciones teatrales.

Si bien la noción de mimesis y de representación nos permite configurar las diferencias entre los distintos espectáculos, Teresa Gisbert (Gisbert, 1968), en su trabajo sobre el teatro de esta época, menciona como distinto la 'mascarada', 'comedia', 'loa', 'invención' y 'representación', estas dos últimas, sin embargo, se prestan a confusión pues los límites entre ambas son muy difusos.

La mascarada presentada ya por Gisbert como un desfile nocturno goza de gran aceptación en el Potosí virreinal. El desfile como tal, aunque no constituido aún como mascarada, en el momento de la entronización de los patronos de la ciudad presenta este esquema:





De acuerdo al esquema anterior podemos ver que participan todos los estamentos de esta heterogénea sociedad y en el que la producción minera sienta su representatividad cultural además de dos mundos con concepciones diferentes: el andino simbolizado, en el Cerro=*Apu*; y el europeo, en la Virgen Marfa. Símbolo, el del Cerro, que retomaremos posteriormente.

Tiempo después, y con el nombre de máscara <sup>2</sup>, en 1661 el Veinticuatro Diego Caballero propicia un desfile que aglutina los elementos que van a ser privativos de esta manifestación, las alegorías, las invenciones, los carros triunfales juntamente con los demás moradores de la Villa disfrazados de distintos personajes. En esta ocasión los participantes llevaban atuendos que los hacían asemejarse a los reyes y príncipes de la casa de Austria y montaban en caballos ricamente enjaezados. También simulaban ser un obispo con sus criados, emperadores romanos, reyes otomanos desde el primero hasta el último, todos los monarcas incas así como representantes de las demás naciones del mundo. Otros personajes eran los siete planetas, las doce sibilas y los nueve que celebra la Fama.

Muy fastuosa, completa y variada es aquella que se realizó a propósito de la llegada del Virrey Morcillo en 1716 en la que no sólo desfilaron figuras mitológicas grecolatinas como

<sup>2</sup> Arzáns usa indistintamente los nombres de máscara y mascarada para el mismo espectáculo; nosotros usamos también ambos términos.

las sibilas, la Fama o las ninfas, sino héroes legendarios de la cristiandad y también figuras principescas de Oriente. Dos niños disfrazados de Urbanidad y Liberalidad que saludaron en verso a Morcillo comparándolo con Josué y Moisés -gobernadores perfectos a juicio del cronista- compusieron el cuadro alegórico. Tampoco faltó el carro triunfal con música de varios instrumentos, carro que hubo de servir además de tablado para la representación de una labor exclusiva de la mina por un "indiecillo vestido a la propiedad de cuando labran la mina con su costal de metal ( que llaman *cutama* ) a las espaldas, su montera y vela pendiente de ella (como lo hacen de las minas a la cancha a vaciar el metal ) y así lo hizo derramando del costal oro y plata batida, y se tomó a entrar con linda gracia, que dio mucho gusto esta representación a su excelencia..." ( Arzáns, T. III, 50 ). Figuraron también a caballo el sol, la luna y otros planetas y a pie numerosas figuras de máscara, ya ridículas, ya graciosas, ya misteriosas, y no pudo faltar en andas bajo un dosel, el personaje de un inca del Perú, quien en compañía de sus princesas coyas, representó su papel con gran majestad.

Quienes tienen a su cargo la preparación de las mascaradas o los otros espectáculos son los gremios del montón de oficios que genera el Cerro con su producción argentífera. Directamente ligados con la producción del metal se encuentran los minadores del Cerro, los beneficiadores de metales, trapicheros y mayordomos de ingenios. Los dueños de ingenios o azogueros - nombre derivado del método de refinar la plata por el tratamiento del azogue - y los minadores del Cerro que detentan el poderío económico y político de la región, igualmente benefician estas actividades solventándolas magníficamente. Otros oficios que no se vinculan directamente con esta producción pero que crecen gracias al amparo de ella: sastres, panaderos, carpinteros, herradores, sombrereros, bodegueros, pulperos, además de otros, también toman a su cargo tanto el costo como el trabajo escénico. Ciertamente estos variados gremios ejercen una suerte de padrinazgo, más en el caso de los azogueros y minadores del Cerro los cuales asignan esta protección económica en las reuniones de Veinticuatro<sup>3</sup>, ya que en este momento el poder económico se encuentra unido estrechamente al poder político. En el caso de los otros oficios, quienes realizan el mecenazgo de otros actos festivos como los fuegos artificiales participan asimismo como actores.

3 Pareciera que el procedimiento que se seguía regularmente para la asignación de funciones a los distintos gremios era que se reunían los Veinticuatro (autoridades de la Villa) y determinan el modo de ejecución de las fiestas. Ellos asignan las actividades festivas a las asociaciones. En este caso concreto, a los Veinticuatro y a los demás miembros del cabildo con voz y voto les tocó que " regocijasen la plaza en tres oficiales reales y demás ministros de la caja y Casa de Moneda, que diesen dos días de toros y en ellos corriesen en la plaza con la gallardía de sus personas, caballos, galas y joyas acostumbradas, jugasen alcancías, caracoles y diesen carreras en pareja de las que aquí llaman *atravesadas*. Al gremio de los señores azogueros, que corriesen sortija un día con la mayor grandeza de invenciones que se pudiese. A los minadores del rico Cerro, dueños de labores y trapiches que festejasen al príncipe con dos ricas y vistosas máscaras, una de día y otra de noche. A los escribanos, procuradores y letrados, que hiciesen cuatro días de comedias. A los mercaderes que diesen cuatro días de toros con todos los gastos de colación y bebidas frías y que regocijasen la plaza con caballos, galas y joyas, y que alanceasen los toros. A los plateros, herreros, herraderos y espaderos, que diesen otros cuatro días de toros, y que en ellos corriesen el balde y peroleño. A los sastres, sombrereros y zapateros, que hiciesen tres saraos diestros y vistosos. A los carpinteros, guitarreros, sederos, barberos, cargadores, arrieros, bordadores y otros oficiales mecánicos, que hiciesen 10 noches de fuegos artificiales. A los panaderos pulperos y cancheros, que festejasen cuatro días de invenciones varias, de carros triunfales y otras danzas y representaciones. ( Arzáns, T. II: 185)

Cabe citar aquí una fiesta desarrollada en 1658 con el motivo de honrar el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, en la que los minadores del Cerro remedaron a antiguos príncipes tanto en los trajes como en los nombres de caballeros y caballos, nombres que estaban inscritos en los pechos de jinete y animal: Alejandro cabalgaba sobre el símil de Bucéfalo, Belerofonte en Pegaso, Orlando en Brilladoro, Reinaldo de Montalbán en Bayarte, Ruguero en Frontino y Rodrigo, último rey goda, en Orelia. En esta máscara que contó, aparte de con los personajes citados, con variedad de carros triunfales y figuras, la reminiscencia de caballeros y caballos nombrados nos refiere directamente al medioevo europeo. Probablemente, la época de la caballería juegue entonces un papel fundamental en la construcción del mundo simbólico de estos forasteros arraigados en Potosí que brinda mejores oportunidades a quienes escapaban de la pobreza reinante en España en aquellos días.

La mascarada deviene así en teatro de acciones. La imitación de acciones legendarias ejecutadas por arquetipos de valentía, generosidad y sabiduría copa los espacios de la máscara, los actores que en un primer momento únicamente simulan la identidad de tales héroes después participan, emulándolos, en juegos de caña, sortija y torneos en los que la victoria sólo favorece a los que poseen destreza e ingenio.

Esta interpretación de la mascarada nos parecería que queda más completa con aquella de que también se representan los odios y las pendencias de las distintas naciones, en concreto, la de la vicuña y la vascongada. La guerra civil que se entabló entre ambas facciones asoló, según Alberto Crespo (1975), el Potosí colonial. Para expresar tales odios se valen de la representación escénica misma y de leyendas o símbolos que van inscritos en las adargas y rodela utilizadas en el simulacro.

Lo dicho se puede ejemplificar con lo que aconteció en la fiesta de la Purísima Concepción en la cual se corrieron toros y se jugó a la alcancía y a las cañas. La mayoría de los participantes de estos juegos entraban disfrazados de caballeros vestidos a lo cortesano muchos de ellos, es decir, con sombreros de plumas, coletos, jubones y alguno con cota de acero. Unos portaban lanza y rodela y otros, adarga y rodela. La mayoría de los participantes llevaba leyendas y motes en las adargas, uno de ellos tenía dibujada una espada ensangrentada que de la punta destilaba gotas de sangre y en la parte de abajo la inscripción: "Por la expulsión se derrama". Nos dice Arzáns al respecto: "No es necesario manifestar en pinturas tales empresas, motes y enigmas que nadie ignoraba que en el corazón de este caballero (como vicuña disimulado) se encerraba la ira precipitada y la soberbia resuelta" (T. I, 348). Por lo visto en esta fiesta les tocó participar como actores a muchos extremeños, lusitanos, criollos peruanos, castellanos y andaluces - en general, a quienes pertenecían al bando que se nominó como Vicuña - y como espectadores a los hombres de la nación vascongada a quienes el espectáculo agrade: "...los vascongados (cuyo tablado estaba abajo de los miradores del presidente y del corregidor) reventaban de cólera por ver los enigmas y letras contra su nación" (Arzáns, T.I, 350).

En las adargas, un motivo recurrente es el Cerro de Potosí que, como veremos adelante, parece ser uno de los símbolos privilegiados para su identificación por los criollos. La reiteración en su uso parece indicarlo.

Para finalizar este apartado sobre este espectáculo eminentemente callejero y aparatoso como es la máscara, la que atraviesa en su recorrido las estrechísimas calles del Potosí virreinal y desemboca casi siempre en la Plaza del Regocijo o en la Plaza Mayor, nos gustaría detenemos en un momento, en el año 1725, en el que esta ciudad vive ya su decadencia pues ha menguado bastante el trabajo de explotación minera y México ha tomado el lugar que ocupaba Potosí en la producción minera. No obstante esta situación, sus habitantes y, concretamente, los gremios mineros haciendo un esfuerzo significativo dedican unas fiestas a Luis Fernando I por su jura al trono. Tal evento todavía logró congregarse a 50.000 personas en los balcones, tablados y plaza.

Todo comenzó a las tres de la tarde de un domingo en que salieron de mojiganga un presidente, un alcalde y un escribano con un pregonero a invitar al pueblo en una relación jocosa a la máscara que había de realizarse a las siete de la noche.

A las siete de la noche, y con gran asistencia de gente, comenzó el desfile precedido por la Fama a caballo a la que seguían el alcalde mayor de minas y los dos alcaldes veedores acompañados de pajes portadores de hachas de cera que iluminaban el ambiente.

En el teatro, un tablado que se había construido en la parte del ángulo del poniente debajo de los balcones de la casa del Corregidor, se efectuó la representación de la renuncia al trono por parte de Felipe V en favor de su hijo Luis Fernando I. Acompañando a estos dos actores, la reina, los infantes y los grandes de la corte. El acto de renuncia y los consejos fueron recitados en verso por Felipe V, quien concluyó con la bendición. Luego se retiró por un pasadizo y en el escenario sólo se quedaron los infantes con el rey. Entretanto, había entrado por la esquina un carro triunfal en forma de concha con dos águilas, columnas salomónicas y asientos para la pareja real. En los cuatro cantos del carro se exhibían las alegorías de Africa, Asia, Europa y América. A diestra y siniestra, igualmente alegorizadas, Justicia y Misericordia. Los Incas, desde Manco Cápac hasta Atahualpa, situados en las partes laterales, alumbraban el recorrido. Una vez que el carro llegó frente al tablado, y luego de la coronación, rey y reina partieron en el carro.

Siete minadores del Cerro y mayordomos de ingenios habíanse disfrazado convenientemente para representar cada uno un reino que iría a dar los parabienes a Luis Fernando por su reinado. Por las ocho bocacalles que circunvalaban la plaza, procedieron a entrar primero el embajador de cada reino y consiguientemente el rey, ambos se retiraban luego de haber hecho la salutación al rey coronado. Entraron en el orden anotado el embajador y el rey de Francia, Gran Bretaña, Lusitania, China, Turquía -con cuatro cautivos encadenados-, Etiopía y finalmente, el Inca con numeroso séquito.

Mientras tanto, dos actores se habían apoderado del escenario para representar esta vez, uno de ellos, el papel de la ley del beneficio de metales y el otro el de minador del Cerro alegando cada uno, en verso, su derecho en competencia al rey Luis, elogiándolo y pidiendo al cielo por la prosperidad de su reino.

Finalizado esto, la Fama y los dos embajadores del gremio de minadores tomaron la delantera que había de guiar la máscara que se sucedió de este modo:

1	2	3	4
Fama	Alcalde Mayor de Minas	Veedores	Pajes

5	6	7
9 Héroes que celebra la Fama, 3 judfos, 3 gentiles y 3 critianos	Seis grandes de España	Carro Triunfal

8	9	10
Siete planetas con sus insignias	Pajes vestidos de ninfas y salvajes (con hachas de cera)	Sfbilas

11	12	13
Alegoría Fortuna con su rueda	Alegoría Engaño y desengaño	Naciones del Mundo

14
Otros papeles de enigmas y metáforas y entre estas, variadas figuras de mojiganga destinadas a causar rias

Este esquema nos permite distinguir mejor el proceso que atravesó la mascarada desde su origen en un desfile cívico-religioso en un momento también fundacional, de la cotidianidad potosina. No queremos pasar al siguiente punto sin antes señalar que la recurrencia del Cerro como motivo de los desfiles parece apuntar al surgimiento de una nueva identidad en los habitantes de la Villa.

Comedia, esta denominación es utilizada por nuestro cronista, empero es difícil entrever la significación real de la misma. Quizás convenga anotar que la comedia, según Lope de Vega, consistía en una pieza de teatro de tres actos. Arzáns también indica el año de 1555 para las primeras comedias escenificadas y por una razón ya anotada para otro simulacro: el de la entronización de los patronos potosinos. Ocho comedias se ejecutan esta vez pero con la particularidad de que las cuatro primeras las teatralizaron los “nobles indios”. En tales comedias estuvieron presentes todos los monarcas del Imperio Inca sin exclusión de nadie. Teresa Gisbert, por un lado, y Angel Sánchez, por otro, han realizado el acercamiento a las comedias en cuestión.

Un rasgo significativo de estas comedias y que no pudimos observar en otras manifestaciones detalladas por Arzáns, es el empleo del idioma mixto, o sea, la combinación del castellano con el indiano. Reiteramos que es un rasgo que no volverá a aparecer ni siquiera en aquellos espectáculos cuyo tema sea el incanato.

En un inicio la comedia también fue de índole callejera<sup>4</sup>, siendo los cementerios y los atrios de las iglesias los lugares elegidos para su escenificación; en consecuencia se puede observar que su realización estuvo estrechamente vinculada al culto divino. En 1590, y a petición de la Compañía Jesuítica<sup>5</sup>, se separaron las actividades de los cultos divino y profano. Antes de tal desconexión, las comedias eran precedidas por la misa principal y preferentemente realizadas en medio de los novenarios. La prohibición de juntar los espectáculos profanos con el culto religioso no excluyó, sin embargo, el que las denominadas “comedias a lo divino” se siguieran representando en los atrios de los templos. Con el correr del tiempo se edificaron los “Corrales de Comedias” y los “Coliseos” en los cuales tendieron a efectuarse preferentemente las obras de carácter profano ( Gisbert, 1968 : 30 ). Distinción, esta última de profano-sagrado, que canalizará los espectáculos que se realicen en lo posterior. La comedia deviene en muy significativa en la cotidianidad pues hasta una vía llega a

---

4 Para unas comedias que se realizaron en 1631 se señala que: “El siguiente día se dio principio a los cuatro días de comedias que hicieron los carpinteros y pulperos, a dos cada gremio con gran lucimiento y gastos que hicieron así en los teatros y tramoyas como en la colación que dieron a su costa, no sólo a la nobleza más también a la mayor parte de la plebe. La primera noche del día que se comenzaron estas comedias hicieron los cancheros de la plaza mayor una grande montería de perspectiva, con muchos osos, jabalíes, leones, tigres, venados y otros fieros animales...() La tercera noche pusieron los herradores, espaderos y herreros en la plaza un dilatado mar de perspectiva, con tanta variedad de fieras marinas conviendo por aquellas fingidas aguas de unas partes a otras que fue la invención que más gusto dio a esta Imperial Villa (Arzáns ,T. II: 38).

5 Los jesuitas empleaban el teatro como vehículo de enseñanza.

denominarse “Calle de la Comedia”. El teatro, el juego, la danza y el esgrima logran constituirse en los principales divertimientos, en terminología de la época, según Arzáns<sup>6</sup>.

Marie Helmer y Teresa Gisbert nos ofrecen detallada información sobre los locales, compañías de teatro, comediantes y textos que conforman esta actividad. Interesa rescatar de estos trabajos toda la influencia que ejerció Calderón de la Barca y los demás dramaturgos del Siglo de Oro.

También las comedias forman parte de los acontecimientos festivos privativos de los habitantes de la ciudad. Por unas bodas celebradas en 1641 se desarrollaron cuatro comedias, una de ellas nueva y ‘muy digna de representarse en los mejores teatros del mundo’. Su autor fue un conocido poeta de la ciudad, Juan Sobrino, quien la intituló **Prosperidad y ruina de los Incas del Perú** la cual fue muy aplaudida tanto por los nuevos como por los verdaderos e inauditos sucesos que se mostraron en ella. Los nativos que accedieron a dicho espectáculo, nos refiere Arzáns, la vieron con mucho sentimiento y dando alaridos conforme la declaraban (T. II, 86-87). Esta reacción de un determinado público ante el espectáculo nos parece muy elocuente y digna de estudio para analizar las relaciones que se dan al interior mismo del acto teatral y que es la relación texto teatral- espectador pero en la cual nos detendremos en otro momento.

Otra comedia que merece citarse es una realizada por la fiesta de la Candelaria: **La creación del mundo**, que fue llevada a las tablas con variedad de criaturas formadas de perspectiva y dispuestas por el párroco de la iglesia de La Candelaria.

Por la jura de Luis Fernando I, aparte de una máscara, también se llevaron a cabo las siguientes comedias: **Duelos de amor y lealtad**, **El poder de la amistad**, **Lances de amor y fortuna**. La comedia a diferencia de la máscara comporta como inherente el aspecto argumental aunque los personajes tienen similitud con la otra actividad, pues también tienden a ser abstracciones encarnadas como se pudo apreciar en **El poder de la amistad** en la que desempeñaron “buenos papeles con loa muy ingeniosa entre el Imperio, Libertad, Sabiduría y Virtud, trayendo en la mano cada uno una letra del nombre: La L, Libertad; la V, Virtud; la I, Imperio; la S, Sabiduría, y poniendo su letra cada uno en el paño se halló el nombre Luis” (Arzáns, T. III: 188).

6 “En lo que toca a sus grandes divertimientos, no eran huertas ni amenos jardines sino ocho casas de esgrima donde aprendían el modo de matarse. Catorce escuelas de danza, cursadas así de hombres como de mujeres: importábase al maestro el día que abría su escuela 2 ó 3.000 pesos porque en acabando cada hombre o dama su danza, echaba mano a un pañuelo que traía en la manga de donde sacaba y arrojaba tras de las sillas al suelo 50 ó 100 pesos. Tenía Potosí señaladamente 36 casas de juego y naipes, dados y trucos, gran bien para unos y grande mal para otros: jugaban entre día y noche en estas casas 40, 80, 100.000 y más pesos; subían algunos y aniquilábanse otros, como también sucede hoy lo mismo. Todos los domingos y fiestas del año se representaban comedias en su gran coliseo: había cuatro compañías y ganaban los de la farsa ( una tarde del día que a cada una les cabía) de entradas de 2 ó 3.000 pesos, porque cada uno que entraba pagaba 4 ó 6 pesos conforme era; los balcones y asientos de todo su redor se daba a familias, y cada una pagaba 30, 40 ó 50 pesos conforme tenía el número de ella; estas rentas de los balcones y asientos altos y bajos eran para los enfermos del hospital real” ( Arzáns T. II: 160).

En este momento concreto de la vida de la Villa el teatro supone una ruptura de tiempo y espacio porque no son los problemas sociales, políticos y económicos de Potosí o del Alto Perú los que se transportan al escenario sino héroes, símbolos, situaciones y épocas que comportan el rasgo de 'lo ajeno', de la otredad cultural para el locus donde se concretiza, aunque no así para sus habitantes -a ambos grupos, el de los europeos y el de los nativos indígenas, los unifica el rasgo de foraneidad - europeos. Potosí, que a nivel demográfico alcanzó a tener 160.000 habitantes ( más que Londres que se tipificaba como la ciudad más populosa del orbe ), cobija en este período -fines del XVI y principios del XVII - a miles y miles de forasteros quienes en su inmensa mayoría proceden de España y traen consigo su visión particular de mundo. De este modo, las idealizaciones de modelos grecolatinos, medievales, renacentistas y barrocos nuclea las actividades teatrales signadas por la particular hipertrofia privativa del barroco en el montaje de los espectáculos, decoración de los ambientes y personajes.

Los otros forasteros, los indígenas, provienen de distintos lugares del Perú. Con la mita instaurada por el Virrey Toledo en 1573 los propietarios de las minas se benefician con la mano de obra barata que supone la Mita, nombre nativo para un sistema de trabajo forzado. Para el efecto estaban obligados a acudir anualmente al Cerro 13.000 indígenas. Este sistema contemplaba la incorporación de voluntarios o "mingas" quienes ganaban más que los trabajadores forzados o "mitayos". Ellos también, creemos, acuden al escenario con todo su mundo simbólico como podremos ver más adelante.

Las invenciones, otra categoría del arte escénico, nos ilustra ampliamente sobre esta visión particular del potosino y decimos potosino porque precisamente lo vamos a ejemplificar con una teatralización hecha por criollos, es decir, naturales del lugar e hijos de españoles.

A propósito de la fiesta de Santiago, Arzáns nos relata que en la plaza del Regocijo, usualmente utilizada para los eventos festivos, y en la que la multitud ya se encontraba repartida en balcones, tablados y ventanas, se corrió sortija, es decir, un juego en el que varios participantes al galope intentan ensartar en una vara una sortija pendiente de una cinta. Después de corrida la sortija, el mantenedor de esta, Fernando Arzáns Dapifer y Toledo y "otros 80 caballeros aventureros entraron a la plaza con varias, admirables y costosas invenciones, cada uno de por sí como es costumbre".

Al día siguiente "hubo torneos y escaramuzas de los caballeros con nuevas invenciones; y por otros cuatro días se representaron varios pasos de los libros de caballerías, así en teatros como con caballos y lanzas en la plaza. Sobretudo se hizo una grande y galantísima justa... (T.I, 175). La constante caracterización de las figuras arquetípicas de caballero y caballo con su consiguiente carga semántica de honor, honradez, caridad, valentía que si bien son valores que emergen en el medioevo todavía preocupan a una sociedad en la que predominaba, según Leonardo García, una filosofía de transitoriedad: hacerse rico fácilmente y despilfarrar lo ganado ( García, 1988: 66).

Esta filosofa vivenciada por innumerables forasteros levanta quejas del cronista y nos lleva a pensar que quizás todo el espectáculo teatral se reduce a una farsa. Y farsa no en su acepción primigenia de comedia, significado propio de este período histórico, sino aquella que ha sufrido un desplazamiento semántico hasta convertirse en mentira, engaño, o sea, el significado que se le confiere actualmente.

El cronista informa que muchas invenciones fueron llevadas a la escena por “mitayos”, indígenas tributarios del rey en la mita. Dichas invenciones generalmente fueron exhibidas con el acompañamiento de danzas. En un determinado acontecimiento llegaron a reunirse, con invenciones y bailes, 1.000 nativos acompañados de los “enteradores”<sup>7</sup> y caciques en traje de sus antiguos reyes y de milicia (Arzáns T. III: 339).

Pero no son solamente los forasteros europeos y los forasteros indígenas los que actúan en distintas invenciones. Como habíamos señalado anteriormente, posiblemente las mejores invenciones hayan sido las ejecutadas por los criollos altoperuanos en la fiesta del Corpus. El Corpus o fiesta de la Eucaristía devino como fundamental no únicamente en el área metropolitana de la corte madrileña o en la ciudad de Los Reyes (Lima) sino también en las periféricas, como resulta el caso de Potosí. Veamos estas invenciones.

So pretexto del juego de las cañas se montó el andamiaje apropiado en la plaza del Regocijo. En un ángulo de la plaza se apostó una carroza dorada con trofeos para los vencedores. Posteriormente fueron entrando los caballeros con sus respectivas cuadrillas e invención. La mayoría de estos varones tenía el denominativo de Nicolás, nombre que de por sí los configuraba como oriundos de Potosí<sup>8</sup>. Cada grupo había puesto especial esmero en el disfraz a lucir tanto como en la invención respectiva, de las cuales citaremos únicamente las más representativas.

Un primer grupo imitando a una caballería romana exhibió una alegoría de la Fortuna en forma de rueda y en cuya parte superior se levantaba un Cerro de Potosí.

Los integrantes de otro grupo simulaban ser centauros ataviados de pieles de animales y armados de arcos y flechas. Los seguía el jefe del grupo, quien vestido con ropilla de tigre y de oso recordaba de este modo a los espectadores que había vencido a estos animales en

7 Enterador, es decir, indio noble de la Mita.

8 Durante muchos años las mujeres españolas que vivían en Potosí no pudieron tener hijos debido a la altura en que se encuentra esta ciudad (4.100 metros) y al intenso frío. Las que tenían mejores posibilidades económicas se desplazaban hacia los valles templados adyacentes a la Villa. Arzáns narra que en los primeros cuarenta años de fundación de Potosí, una mujer castellana, Leonor de Guzmán, desesperada porque ya había perdido 6 niños a causa del frío, le expuso su aflicción a un sacerdote quien le aconsejó que encomendase al hijo que Leonor llevaba en sus entrañas, a San Nicolás de Tlentino. Así lo hizo ella y al niño “...pusieronle por nombre Nicolás, vivió y fue el primero que se logró de los que en Potosí nacieron <...> Con este ejemplar todas las señoras que se hallaban encintas ofrecieron sus hijos a San Nicolás, y en naciendo les hacían poner el nombre del glorioso santo. Fue tal el favor que merecieron con esta diligencia que todos lograron sus hijos, y todos se llamaron Nicolás en aquellos tiempos (Arzáns, T. I: 193).

Tucumán y Tomina. La invención de este grupo consistía en una montaña cubierta de mucha espesura de árboles, hierbas y flores fabricadas a mano con sumo cuidado. Entre la espesura se divisaban animales y aves en la arboleda. Esta invención sirvió de escenario para una representación pues Nicolás de Avis, jefe de la cuadrilla, embistió y echó a tierra a los animales más feroces, horadó una peña de cuyo hueco salieron doce hombres provistos de alfanges a quienes venció, propinó otro golpe a la falda de la peña y esta vez emergió un río de fuego y tras él doce demonios a los que también venció Nicolás forzándolos a meterse de nuevo a la peña. Después en medio de la música se abrió la cumbre y apareció el retrato de una doncella, retrato que fue reverenciado por Avis. Esta invención fue premiada.

Otra fue aquella que se mostró en la cima de un carro y que reproducía un mundo o globo esmaltado de azul sobre el cual flotaban nubes. Cerca del globo, un mar y encima de las nubes, el aire soplado por cuatro bocas que soplaban y combatían el mundo y el fuego. Todos estos fenómenos conformaban la visión de los cuatro elementos formadores del universo en la mitología grecolatina<sup>9</sup>. En seguida se realizó una representación pues Nicolás Narváez penetró al globo, combatió contra los cuatro elementos y los venció.

Una invención que resultó muy festejada fue la de una pirámide esmaltada de varios colores detrás de la que iba un Cerro de Potosí manufacturado íntegramente de plata y rubí y que portaba una leyenda en el centro: "Yo sí maravillo al mundo". El dueño de tal invención, Angelo Villarroel, descendiente de uno de los descubridores de la montaña, asía un escudo en el que se leía:

"Esta firme maravilla  
los mños la descubrieron;  
por esto a todos nos dieron  
lauro y fama a esta Villa"

En cuanto la pirámide se ubicó en el centro del gran escenario se divisaron adentro las siete maravillas del mundo antiguo y venerado por los actores: el Sepulcro de Mausoleo, los Muros de Babilonia, el Coloso de Rodas, el Simulacro de Júpiter, el Templo de Diana y el Ilión o Alcázar troyano, obras labradas todas en plata.

<sup>9</sup> "... y así le convino salir con su admirable invención. Pusieron todos la vista en aquel ruido que se oía y vieron entrar un gran carro, que lo tiraban 12 caballos bayos, todos muy ricamente enjaezados. Sobre el carro estaba un mundo o globo muy grande esmaltado de azul y sobre él unas nubes. Cerca de aquel globo estaba el elemento del agua, que era un mar de donde salían con mucho artificio ríos de agua y se entraban en el mundo. Encima de las nubes que estaban sobre este globo venía formado el elemento del aire, y por cuatro bocas soplaban y combatían al mundo. Sobre elemento del aire estaba el del fuego, formado con tal industria y artificio que todo él ardía como un volcán, del cual salían y se oían truenos y relámpagos que caían al mundo. Fue cosa de grandísima admiración el artificio, que con cohetes y pólvora hacía que obrasen tan parecidos efectos. <...> Admiró a todos la invención, la cual dio vueltas a la plaza sin cesar los elemento de hacer sus propios efectos, y parándose enfrente de los miradores del cabildo se abrió el mundo por cuatro partes y se descubrieron muchos hombres de diferentes estados (a lo que parecía), unos como que cultivaban la tierra, otros cavando minas, y otros en varios entretenimientos (Arzáns, T.I: 272).

El motivo de estas celebraciones, o sea el Corpus, fue alabado en una galera que entró a la plaza por la calle de las Gallinas. Los galeotes bogaban y entonaban elogios al Santísimo Sacramento. La galera poseía un divisa consistente en el Cerro de Potosí del cual emergían cuatro ríos de plata los que flúan a las cuatro partes del mundo<sup>10</sup>.

Consecutivamente hizo su aparición un castillo dorado con infinidad de banderas que transitó hasta la mitad del escenario y disparó su artillería. La torre del homenaje otra vez ostentaba el Cerro de Potosí y sobre él un águila de oro. En cuadros pendientes de él se destacaban cifras, enigmas y versos de Marte y Cupido, al igual que pinturas reseñantes de batallas del reino peruano.. En el interior del castillo sonaban acordes de arpas, cítaras, vihuelas, guitarras y otros instrumentos.

Un globo muy grande y que creaba la ilusión de 'el nuevo mundo o América' devino la última invención que se apoderó de la plaza. Este, abriéndose lentamente, dejó entrever un mapa con bastantes pinturas de la naturaleza típica de las Indias Occidentales, de su flora y de su fauna. Los autores tuvieron el cuidado de recrear concretamente el reino del Perú, Potosí y su Cerro. El globo fue colocado a un costado de la plaza y luego se escenificó una escaramuza en la que 100 indios ataviados a la usanza de los incas del Perú y pertrechados de macanas, arcos y flechas atacaron a la esfera. Finalizado este acto, los españoles que se habían apeado de los corceles, al son de clarines, trompetas y cajas avanzaron hacia los nativos a quienes simulaban derrotar sin lastimarlos.

En estas invenciones nuevamente notamos que el énfasis de los compositores se pone en la recreación del mundo gregolatino con su caballería romana, sus centauros y los cuatro elementos formadores del universo; o del mundo medioeval simbolizado en el castillo y determinados instrumentos musicales, las escoltas compuestas por corceles y jinetes; asimismo el renacimiento figurado en galeotes y galeras; y por último, el mismo hecho de la conquista en la que se pone de relieve la victoria europea. Todo eso no hace más que confirmar la magnificación y , por consiguiente, en este caso, la idealización de todo el referente europeo. La nota está puesta aquí en que son los criollos los que hacen tal. Sin embargo, la utilización reiterada de un elemento que pareciera devenir en símbolo en la construcción de una identidad particular se afirma significativa: el Cerro de Potosí. Casi todas las cuadrillas detentan como motivo primordial este Cerro cuyos rasgos semánticos: asimilado a la Fortuna, es decir, equivalente a suerte, prodigador de riqueza no restringida a un locus definido sino a toda la tierra, o sea benefactor; exótico en cuanto propio del Nuevo Mundo; objeto de orgullo por ser conceptualizado como una maravilla para quienes han nacido en la región que lo originó, apuntan al surgimiento de una consciencia más particular, en cuanto suya, en los naturales de Potosí.

---

10 Esto parecería coincidir con la cuatripartición andina del mundo aunque no estamos seguros de ello pues Calderón en la escenografía de *La vida es sueño* también utiliza la misma decoración en la que el número cuatro es fundamental.

Esta categoría especial que constituye la invención presupone, casi siempre, un espacio abierto como escenario, una escenografía intrincada por la profusión de elementos ornamentales manufacturados de plata y oro; tierra y plantas; árboles y flores transplantados desde los valles vecinos en razón a la aridez de Potosí. Un cuidado exquisito, según Arzáns, rodea la preparación de los atuendos de los actores, vestimentas que en muchos casos provienen de los lugares mismos objeto de representación.

Lo que sí resulta difícil distinguir es lo que Arzáns designa como "representación". Por los datos que nos da pensamos que puede ser toda aquella escenificación de acciones que sigue un hilo argumental delimitado; simulación realizada por actores concretos en espacios escénicos que pueden abarcar desde un tablado móvil, en el caso de los carros triunfales a escenarios fijos como los atrios de las iglesias u otros edificios particularmente para esto, o sea, los Coliseos o Corrales de Comedias.

Consiguientemente el concepto de representación bien podría ser asimilado a comedia y lo a obra de corta duración -, y no así a mascarada o a invención, en cuanto la mascarada denota fundamentalmente un desfile callejero que admite en sí representaciones. La connotación más adecuada para invención vendría a ser la de 'perspectiva' o 'escenografía'. Montaje, el de la invención, en que el deleite o el placer rije el eje espectáculo - espectador, pues se pone énfasis en todos aquellos que puedan estimular los sentidos de los espectadores, como en aquella invención creada en 1622 en la que se presentó al costado de una figura del Cerro un venero "riquísimo de agua que se llama Flamencos" el cual vertía aguas muy perfumadas y con la que todos los asistentes al espectáculo deseaban mojar sus vestidos.

Para finalizar este apartado esbozaremos tentativamente algunas conclusiones.

El teatro que se escenifica en Potosí es primordialmente religioso, constituyéndose como núcleos principales las fiestas devocionales dedicadas al Corpus Christi, a la Virgen María y al apóstol Santiago, patrono de Potosí.

Las manifestaciones teatrales se fundamentan básicamente en la concepción aristotélica de mimesis y en las estructuras de unidad de acción, tiempo y lugar.

La mascarada se convierte en un espacio de participación de todos los estamentos - y sus roles específicos - que concurren en este momento en la sociedad potosina.

El pensamiento mítico grecolatino, asiático y oriental se corporizan en significantes concretos a través de personajes, símbolos y alegorías pertenecientes a estos referentes. También el medioevo se hace presente sobretudo en las invenciones en los que la caballería es la figura fundamental. Las pastorelas, aunque realizadas en menor proporción, igualmente denotan esta incursión en el universo medioeval. Igualmente devienen sugerentes los

toneos, juegos de sortija y caña que acompañan a bastantes manifestaciones teatrales. Pero no sólo el referente mítico occidental -como el más importante- se actualiza en la escena, sino las categorías andinas, la Virgen María en forma de Cerro ejemplificaría esta presunción.

Desde el principio de las representaciones el indígena con todo su mundo imaginario también participa como actor. Generalmente representa escenas del pasado imperial inca, así como detalles de la conquista. Resulta relevante el aspecto de que en alguna representación como público expone claramente su posición respecto a este tópico.

Si en un inicio dos estratos : el indígena y el español ejecutan las distintas representaciones, después el criollo es el que ocupa muchos momentos de la escena y, al convertirse en protagonista, expresa su concepción sobre la realidad social, política y económica vigente.

Si el castellano es el idioma preferido a la hora de las teatralizaciones, esto no exime el empleo de idiomas nativos como el aymara y el quechua., aunque estos dos últimos se usen preferentemente en obras dirigidas al sector indígena y con fines evangelizadores la mayor parte de ellas.

La escenografía que se monta para los distintos espectáculos acusa hipertrofia de elementos e hiperbolización de los mismos como en la dramaturgia calderoniana.

Muchos de los textos de los dramas que se escenifican vienen directamente de la metrópoli madrileña, textos de Tirso de Molina, Lope de Vega, Calderón de La Barca; otros pertenecen a autores residentes en Potosí.

Toda esta intensa actividad teatral potosina señala la dinámica propia de una sociedad económicamente pujante, heterogénea en su conformación social y quizá por esto mismo contradictoria en sí.

## **2. EL INDIGENA Y EL CRIOLLO EN LA REPRESENTACION TEATRAL Y SU FUNCION IMPUGNADORA**

Después de haber visto las diversas manifestaciones teatrales que coparon los espacios de la vida potosina, en este segundo apartado, el objetivo va en la línea metodológica esgrimida por Mabel Moraña en su artículo *Para una relectura del barroco hispanoamericano*. Antes de delimitar este objetivo, sin embargo, reseñaremos el texto mencionado.

La preocupación fundamental que Moraña explicita al comienzo del texto es aquella que indica que aunque la dedicación al Barroco ha aumentado y se ha ampliado el canon colonial, esto no ha resultado en la producción barroca como parte del desarrollo histórico hispanoamericano. Por eso, y luego de esbozar las posiciones desde las que se ha abordado el tema del Barroco americano: barroco como período fundacional, como "cultura clásica", como barroquismo o neobarroco y como ideología hegemónica, ella argumenta sobre esta última posición.

Para una mejor comprensión, ella explica que Barroco como "ideología hegemónica" se refiere al estudio de este como un código expresivo, articulado a formas concretas e institucionalizadas de dominación que es impuesto como parte del sistema hegemónico y asimilado a las formaciones sociales del mundo colonial (Moraña, 1989: 224). A partir de este modelo de análisis, se puede interpretar la historia literaria americana como la repetición de un 'pattern' de dependencia, sojuzgamiento de formas autóctonas, transculturación y censura, con variantes que corresponden a las distintas formas de dominación y a la configuración del Estado en distintas épocas.

Moraña discrepa con esta posición, es más, al hablar del Barroco y su articulación ideológica ella se refiere a que si bien América como área periférica y dependiente está condicionada por la ideología hegemónica como sociedad nueva, constituida económica, étnica y lingüísticamente por componentes distintos a los metropolitanos, su dinámica propia plantea otras necesidades expresivas. De este modo, para Moraña la función de la crítica será la de identificar esos puntos de articulación entre los códigos estéticos y el nivel histórico social para que el Barroco de Indias adquiera su significación particular.

A su juicio, dos estrategias convendrían para una reinterpretación del Barroco americano: la atención a la dinámica sociocultural de la colonia y a los grupos productores, perspectiva esta última en la que habría que analizarse el sentido de la apropiación de los códigos dominantes así como de los aportes de la cultura indígena que revela la cara oculta de la sociedad virreinal.

En esta misma línea apunta que la clave para la articulación del Barroco-Americano estriba en la articulación de los códigos metropolitanos hegemónicos no sólo con las estructuras de dominación imperantes en América sino con las formas ideológicas emergentes a través de las cuales se expresa por lo menos algún sector social de los que componen las formaciones sociales de la península ibérica. Todo esto supone un proceso y, en el discurso a través del cual se expresa ese proceso, deben identificarse indicios, formas de redimensionamiento ideológico, avances y retrocesos en el curso de formación de la identidad criolla.

En la primera parte de este trabajo hemos intentado dar una visión sobre la actividad teatral en Potosí, ciudad que se presenta como un espacio colonial típicamente barroco-renacentista

por las alusiones mitológicas grecolatinas, por el culto a los reyes españoles y, en este sentido, por el de afirmar su poderío en el Nuevo Mundo. También como un espacio en el que se imprime una visión providencialista especialmente de parte de quien hace el relato de los distintos espectáculos, o sea Arzáns quien no escapa a la influencia del momento; providencialismo que acusan otros discursos de la época como la **Historia de los indios de la Nueva España** (O' Gorman, 1982: 30)

Dos tendencias, asimismo se hallan vigentes: la primera, intenta realzar la gloria divina y la segunda, el poderío de la corona española. Uno de los medios que se emplea en la consecución de estos fines es el espectáculo. El realce de la gloria divina va íntimamente entrelazado con la "extirpación de idolatrías" tan en boga en el universo colonial hispanoamericano y también señalada por Arzáns para Potosí.

En este espacio colonial potosino queremos identificar los indicios y fisuras en el discurso teatral que signifiquen la apropiación de los códigos dominantes por parte de los dos sectores más marginales, el indígena y el criollo. (Esta apropiación que luego será redimensionada e incorporada como propia, particular y diferenciadora en el proceso de formación de una identidad "nacional").

Los indicios a los que nos referimos comprenden un icono y una comedia.

Una figura que concentró nuestra atención y que desfiló en uno de los primeros espectáculos teatrales, que después se nominaría como mascarada, es la imagen de la Concepción de María encima de una imitación del Cerro de Potosí. Esta imagen apareció en un carro triunfal formando parte del festejo por la entronización de los patronos de Potosí en 1555. ¿Por qué nos parece sugerente esta figura?

Algunos datos aseguran que no es la primera vez que aparece ante el público. Teresa Gisbert en **Iconografía y mitos indígenas en el arte** (1980) señala que un lienzo atribuido a Tito Yupanqui identifica a la Virgen con el Cerro de Potosí, y en la misma posición que la que presenta en la mascarada, es decir, la efigie de María encima del Cerro de Potosí. Gisbert acota que el origen de estas versiones de la Virgen-Cerro hay que buscarlas entre 1580 y 1620 y en conexión con la Virgen de Copacabana.

Por lo visto, la relación plástica entre ambas conceptualizaciones se basa en las elucubraciones de los agustinos Ramos Gavilán, autor de **Historia del célebre santuario de nuestra señora de Copacabana** (1621), y Calancha sobre el asunto. "El espíritu manierista y la afición desmedida de ellos por el 'jeroglífico' hacen que a través de una serie de símiles se identifique a María con un monte" (Gisbert, 1980:19). Ramos Gavilán había elaborado un argumento por el cual se asimilaba a María como un monte y como monte de piedras preciosas o metal precioso. La documentación de comienzos del XVII afirma que el cerro

fue adorado bajo la denominación de "Reina" por los nativos y en una carta del padre José de Arriaga al general de la orden jesuítica en 1599 indica que los indios de Potosí adoraban a dos montañas que Egaña -otro investigador del momento y posiblemente de la compañía jesuítica- había identificado como el Cerro Rico y el Huayna Potosí.

La idea del cerro como objeto de culto es confirmada asimismo por las **Relaciones de Indias** donde se alude a la denominación de Coya= Reina para el cerro. Pero, no solamente al cerro se le asigna la denominación de Coya sino también a la Virgen.

Ramos Gavilán y los Agustinos entendieron bien que esta analogía podía servir a los fines de evangelización y en este sentido, aprovecharon la trasposición que se verificó en este momento, trasposición por la cual se identificó a la Virgen con la Pachamama (Madre Tierra) en tanto que se la hizo aparecer cerca de los montes sagrados sustituyendo a los ídolos que en ellos se adoraba. Si los montes, Achachilas o Apus aparecían semantizados como divinidades masculinas y locales, la Pachamama lo hacía a su vez como divinidad femenina y universal.

El proceso de evangelización en el Perú comprendió el fenómeno de la sincretización como positivo, esto significó que, en el caso concreto que estamos analizando, se eliminaron los dioses dispersos y menores en beneficio de una sola divinidad, por eso María que engloba en sí muchas cosas, entre ellas la Madre Tierra y, por ende, el espíritu de las montañas.

Para el adoctrinamiento de los indígenas se privilegiaron los medios visuales, plásticos como anota Gisbert: "El culto idolátrico preexistente del Cerro de Potosí obligó a cristianizar el mito y a crear la aparición de María sobre el monte de plata, facilitando así por medios visuales la identificación de ambos" (1980: 20).

El teatro no escapa a esta concepción evangelizadora: el carro triunfal dorado con el Cerro de Potosí que sustentaba en su remate la Concepción de María y, como otro componente de la mascarada, los indígenas infieles que iban a recibir el bautismo, devienen motivos recurrentes en distintas representaciones teatrales. Muy elocuente resulta una mascarada desarrollada en 1600 en que: "En otros asientos más inferiores estaban en sus propios trajes (que son muy excelentes) los reyes ingas que después de su entrada conocieron los españoles, que fueron el poderoso aunque infeliz Cusi Huáscar, su hermano el tirano Atahualpa, Mancco Ccápac II, Sayri Tupac, Cusi Tito y Tupac Amaru que fue el último; estos tres últimos recibieron el Santo Bautismo" (Arzáns, T.I: 244).

La imagen de la Virgen sobre el cerro y el simulacro de bautizo en pleno acto teatral de tres personajes significativos de la nobleza inca: Sayri Tupac, Cusi Tito y Tupac Amaru revelan la intención adoctrinadora por parte de algunas entidades religiosas.

No obstante, en lo que nosotros queremos hacer énfasis es en el uso de un icono en el que se han fusionado la concepción cristiana y la concepción andina, que si bien en este primer momento es aún ortodoxa pues María está visualizada encima del cerro, después y quizás contemporáneamente se evidencia como un icono reiterativo en el arte potosino virreinal. Una pintura perteneciente al Museo de la Moneda muestra de manera explícita la simbiosis de María con el cerro dado que la imagen de ella se objetiviza ya no fuera sino inserta en el cerro mismo. Otras cuatro composiciones sobre este asunto indican que esta era una iconografía establecida y divulgada; fundamental nos parece el hecho de que una de estas composiciones haya sido obra del artista copacabaneño Tito Yupanqui.

Habiendo remarcado la apropiación que se hace en la actividad teatral y en la plástica potosinas de unos significantes andinos - Apu y Pachamama - para reemplazarlos por un significado tan primordial en la religiosidad cristiana como la Virgen María, veamos la postura diferente que asume un dramaturgo, Pedro Calderón de la Barca, cuya obra goza de gran aceptación en esta época tanto en el espacio metropolitano madrileño como en el periférico potosino.

Esta actitud diferente sobre el modo en que debe hacerse la cristianización y los códigos que se tienen que adoptar se plasma en un drama calderoniano de esta época, nos referimos a **La Aurora en Copacabana** de Pedro Calderón de la Barca. En este texto por lo visto Calderón trata de revitalizar la devoción mariana de fines de la Edad Media y como reacción a la Reforma le devuelve a la Virgen la antigua virtud medieval de vencer las herejías contra el protestantismo, y en el Nuevo Mundo contra la idolatría (White, 1993: 117).

Seguidor del pensamiento jesuítico, Calderón hace hincapié en la Inmaculada Concepción y en el culto mariano en general como contrarrestación a la doctrina protestante. Para Gladys White en cuyo estudio nos estamos basando, dos aspectos de este drama merecen una especial atención: "Las estrategias de dominación unidas a la imagen milagrosa y el mesianismo oficial de Calderón que informa todo el drama, con la conquista y el triunfo hispano. Estos dos aspectos están estructural e ideológicamente confundidos estableciendo una simbiosis paralela entre la producción artística del drama calderoniano y la producción artística de la imagen" (1993: 117).

El mesianismo que inspira a Calderón en **La Aurora** es una nostalgia del mesianismo imperial que provocó Carlos V, y por esto trata de potenciar en el terreno político las consecuencias de la cristianización, pero contrariamente a la convicción de los primeros franciscanos en Nueva España, tal el caso de Motolinía, de que el cristianismo debía sobreimponerse sobre la estructura social pagana, conservando esta en todo lo posible para evitar la desmoralización producida por el choque cultural de la conquista, Calderón borra en su obra todo indicio de cultura andina o incaica.

La Virgen de Copacabana, cuyo santuario se encuentra a las orillas del lago Titicaca se convierte en la protagonista del drama citado. Calderón, quien conocía vastamente la historiografía andina respecto al tema de la Virgen de Copacabana y su santuario, sabe la leyenda de un artista indígena, Tito Yupanqui, el cual había esculpido una imagen de María. Yupanqui en su calidad de anansaya<sup>11</sup> y, por lo tanto, predispuesto a favorecer a los españoles, fue eximido de prestarles servicios personales y también de trabajar en las minas de Potosí. Como cualquier anansaya también perseguía que el culto a la Virgen se intensificara, esta aparentemente fue la motivación que lo llevó a esculpir la talla de María, talla que enfrentó muchas objeciones en determinados medios pues sus rasgos indígenas no concordaban con los que delineaban los estereotipos de belleza occidental.

El escultor y pintor Yupanqui y la Virgen de Copacabana son retomados por Calderón, empero con una visión distinta al caso que habíamos explicitado para la Virgen-Cerro en Potosí. La hechura de la imagen de Copacabana, se le antoja a Calderón sometida al antiguo arte prehispánico y consiguientemente a una interpretación estética demasiado cercana a la elaboración de ídolos. En consecuencia, rechaza estéticamente la escultura de Yupanqui, lo cual implica una condenación moral del culto de sus imágenes. La solución que otorga a este problema es la de la fe. En pocas palabras, sólo en tanto se tenga la experiencia de la fe dentro de una comunidad, la imagen estará bien producida.

Recapitulando este punto, la percepción que tienen los distintos creadores del texto teatral sobre el aporte cultural indígena es bien diferente. Calderón rechaza este aporte en cuanto la producción indígena tiene el prisma deformante de la idolatría, lo cual no sucede en el ámbito del teatro callejero potosino - sin olvidar el arte pictórico- que sí incorpora signos indígenas, creando así una fisura para nosotros fundamental.

Con el transcurso del tiempo un sector también marginal se apodera del Cerro en función de afirmar su identidad, este sector, el criollo, enarbola en unas de las mejores invenciones presentadas en la Villa el Cerro Rico. No obstante, esta fiesta del Corpus no es la única vez en que el Cerro se ostenta como símbolo, otra ocasión, la fiesta de la Purísima Concepción ve lucir en las adargas el Cerro. La intención, probablemente, haya sido la de agredir al grupo vascongado. Esta manifestación encuentra su explicación en que, desde la fundación de Potosí como mero asentamiento minero, los miembros de la nación vasca habrían ido apoderándose paulatinamente del poder económico y político.

Tal hegemonía fue en detrimento de la causa de los hombres de las demás regiones españolas y más aún de los naturales altoperuanos quienes en su condición de locales no podían acceder a cargos políticos jerárquicos ni a la óptima situación económica de los vascos y navarros. Por esto, no es de extrañar que en los simulacros teatrales a cargo de los criollos estos hayan hecho suyo un signo con connotaciones tan relevantes tanto a nivel mitológico como a nivel económico.

Consideramos el cerro en manos de los criollos como una digresión importante dentro del discurso teatral.

Ahora, y siguiendo el panorama político que acabamos de detallar, quisiéramos traer a colación a un poeta-dramaturgo que por su quehacer literario nos parece plantea un indicio importante en lo que se refiere a la actitud contestataria que asumieron los criollos frente al poder hegemónico de los peninsulares. El poeta al que nos referimos se denomina Juan Sobrino, criollo famoso en Potosí ya por su labor poética, ya por su pertenencia al bando vicuña.

El citado bando agrupaba en sí hombres provenientes de las regiones andaluza, extremeña y castellana preferentemente; algunos criollos altoperuanos y portugueses también integraban sus filas.

En un principio esta alianza que se conoció como vicuña fijó como objetivo el echar a los vascos del territorio potosino porque como habíamos señalado anteriormente en sus manos se había concentrado el poder político y económico. Sobrino - natural de la Villa- no permaneció ajeno a la lucha que se entabló entre estas facciones; jefe de uno de los escuadrones vicuñas, su nombre se consignó en una lista que el corregidor Felipe Manrique -tildado como amigo de los vascongados- ordenó difundir. En esta lista se calificaba a Sobrino y a otros dieciseis hombres como traidores al rey y se invitaba a su captura ( Crespo, 1975: 139).

El temple combativo de Sobrino no sólo se evidenció en la lucha clandestina sino en un drama cuyo argumento conocemos por Arzáns pues el manuscrito como tal no se conservó. La pieza teatral creada por Sobrino se intituló *Prosperidad y ruina de los Incas del Perú*. El hilo argumental de este drama comprende el origen del Imperio Inca, su expansión y su señorío, el descubrimiento y la conquista del Perú por Francisco Pizarro, las luchas que este entabló con Diego de Almagro, las trágicas muertes de los incas Huáscar y Atahualpa, la ruina y el fin de estos monarcas con el arribo del virrey Francisco de Toledo, las leyes que este emitió por orden de Felipe II y, por último, la aprehensión del Tupac Amaru, su negación a ser bautizado (aunque después recibió el bautismo porque el obispo Fray Agustín de la Coruña lo 'redujo'), el bautizo de Tupac Amaru con el nombre de Felipe y su muerte (Arzáns, T. II: 86).

Esta comedia, la única de la que tenemos referencia de Sobrino suscitó entre el público indígena que la espectó grandes manifestaciones de dolor y llanto. No se indica el idioma en que fue representada, presumimos que fue en castellano; lo que nos parece elocuente es la recepción que tuvo en un tipo de público. Si bien el sector indígena tuvo acceso a la puesta

---

11 En el espacio andino, dos conceptos fundamentales son básicos para entenderlo: el de Bajo= Hanan y el de Alto= Hurin. Esta división espacial encierra en sí connotaciones políticas y culturales diferentes.

en escena, dudamos de que el fin de esta comedia haya sido el del adoctrinamiento en la fe como era de rigor en los espectáculos dedicados a los nativos. Esta duda tiene su origen en la relación que hace Arzáns acerca del motivo que adujo Tupac Amaru para no desear bautizarse : "...aunque este rey no quiso bautizarse por razones que él daba ( entre otras aquella de que por qué un cristiano no perdonaba ni a un rendido) al cabo el señor obispo lo redujo..." (T. II: 86).

Por el tema, argumento y visión particular sobre una problemática del momento, Sobrino crea una escisión en este proceso hegemónico.

La ruptura que ocasionan, por un lado, los creadores de la mascarada que se apropian de un icono en que se ha producido la simbiosis de las culturas andinas y occidental y, por otro, la composición de parte de un criollo potosino de un drama en el que se imprime una perspectiva distinta en cuanto al tema y al enfoque sobre asuntos concretos del momento señala que estamos ubicados en una etapa, la colonial en que ya se vislumbra la emergencia de una nueva identidad, la criolla.

## BIBLIOGRAFIA

- ARZANS ORSUA Y VELA, Bartolomé: **Historia de la Villa Imperial de Potosí. 3 Tomos**  
1965 Providence. Rhode Island.
- CRESPO, Alberto: **La guerra entre vicuñas y vascongados.**  
1975 Editorial Juventud. La Paz, Bolivia.
- GARCIA, Leonardo: **Orígenes de la narración simbólica en**  
1988 **Latinoamérica: La Historia de la Villa Imperial**  
**de Potosí de Bartolomé Arzáns.** Revista  
Encuentro. Año 1, N° 1. La Paz, Bolivia.
- GISBERT, Teresa: **Esquema de la literatura virreinal en Bolivia.**  
1968 Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Mayor  
de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- 1980 **Iconografía y mitos indígenas en el arte.**  
Editorial Gisbert y Cia. La Paz, Bolivia.
- GONZALES, Nicolás: **Teatro teológico español** Biblioteca de autores  
1946 cristianos. 2 Tomos. Madrid, España.
- MORAÑA, Mabel: *Para una relectura del barroco hispanoamericano,*  
1989 en Revista de Crítica Literaria. Año XV. N°  
29. Lima, Perú.
- O'GORMAN, Edmundo: **La incógnita de la llamada Historia de los**  
1982 **indios de la Nueva España" atribuida a Fray**  
**Toribio Motolinía.** Fondo de Cultura Económica.  
México.

SANCHEZ, Angel:  
1964

**Primeras representaciones teatrales en Potosí.**  
Revista Unitas N °10. La Pa. Bolivia.

WHITE NAVARRO, Gladys:  
1993

*El drama americano de Calderón: Mesianismo oficial y estrategias de dominación*, en **Revista de Crítica Literaria**. Año XIX, N° 38. Lima. Perú.



# ESPAÑOLES PATRICIOS Y ESPAÑOLES EUROPEOS: CONFLICTOS INTRA-ELITES<sup>1</sup> E IDENTIDADES EN LA CIUDAD DE LA PAZ EN VISPERAS DE LA INDEPENDENCIA (1770-1809<sup>2</sup>)

Rossana Barragán R.\*

## INTRODUCCION

El tema de la independencia fue abordado en Bolivia fundamentalmente entre 1952 y 1975, es decir entre la instauración del "nacionalismo revolucionario" y la conmemoración del sesquicentenario de su fundación. La mayoría de estos trabajos constituyen expresiones de búsqueda de los fundamentos de la "nacionalidad" (H. Bonilla, K. Spalding, 1981:71), de intentos de "inventar la tradición" (E. Hobsbawm, 1983) y construir una "nación imaginada" (B. Anderson, 1983).

- 1 Utilizamos el término "élites" para designar diversos sectores que detentaron poder económico, político, y en muchos casos ambos a la vez. En distintos trabajos se emplean términos como aristocracia, plutocracia, oligarquía, notables, patriarcas, etc., de acuerdo no sólo a sus características sino también al énfasis que se les otorga. Para una discusión sobre el término élites en su acepción española y francesa ver la publicación del Centre National de la Recherche Scientifique, 1993: 352-353. Para una aproximación metodológica y conceptual sobre las élites en Hispanoamérica ver Mórner, 1983 y Langue, 1992-1993. Para trabajos regionales ver para la Argentina los trabajos de S. Socolow; para Venezuela, los de F. Langue; para México D. Brading, J. Kicza, y J. Tutino; para el Perú, Bronner y S. Ramírez; para Ecuador Cubbit, entre otros. Para el caso boliviano, los trabajos son aún escasos, como el de M. Irurzqui para fines del siglo XIX y los que están preparando A.M. Presta para fines del siglo XVI y E. Ayllón para Potosí en la coyuntura de la independencia.
- 2 Este trabajo forma parte de nuestra tesis de doctorado en preparación y la investigación ha sido llevada a cabo gracias al apoyo que tuve, en forma de becas, del Social Science Research Council de Nueva York y del Instituto Francés de Estudios Andinos. Una versión preliminar de este trabajo fue presentado como ponencia el año 1992 al congreso sobre "El Siglo XVIII en los Andes" organizado por el Centro Bartolomé de las Casas. La revisión de esta ponencia, que incluía el procesamiento de muchos de los datos incluidos en este artículo, su análisis y nueva redacción ha sido realizado durante el semestre que tuve el apoyo del Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades como Docente-Investigadora. Por estas razones este artículo está siendo publicado (1995) como parte de las actas de dicho Congreso en la compilación dirigida y coordinada por Charles Walker (*Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Editorial Bartolomé de las Casas. Cusco. En prensa) y también como parte de las actividades del Instituto de la Facultad.
- La Lic. Rossana Barragán R. fue docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos y es docente titular de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

Los libros dedicados al “primer grito revolucionario” liderizado por Pedro Domingo Murillo en la ciudad de La Paz un 16 de julio de 1809 se insertan en este contexto. Más allá de las divergencias en cuanto a sus causas, políticas (M. Pinto, 1953) o económicas (V. Abecia, 1954), la mayoría de los trabajos sobre el tema presentaron una imagen dicotómica entre una dominación española despótica y una masa explotada y subordinada por igual de criollos, mestizos e indígenas<sup>3</sup>.

Aplanadas las diferencias sociales, el próximo paso fue demostrar que el movimiento y sus líderes lucharon en favor de los indígenas. Pinto, después de afirmar de que “mestizos y patricios” se solidarizaron con Katari, sostuvo que la población “agrícola y comerciante”, aunque por sus propios intereses, defendió “al indio de la garra del fisco”<sup>4</sup>. Abecia, reconociendo que los líderes del 16 de Julio pudieron ser los mismos que “ejercieron el mando”, es decir descendientes de españoles, señaló que el carácter “atrevido y enérgico” que les condujo a “dominar un continente” les permitió, tres siglos después, una nueva “hazaña”: luchar por la liberación de los pueblos oprimidos<sup>5</sup>.

Estos trabajos tuvieron que explicar además el rol del Cabildo, lo que dio lugar a mayores malabarismos. Pinto hizo de él una institución democrática, “mestiza”, defensora de los intereses “comunales” y de su “independencia de espíritu”<sup>6</sup>. Los Cabildos se convirtieron entonces en la “flor y nata de los intereses locales” indentificados con “toda” la población “emancipada” por la riqueza, con los “americanos” y en contraposición a aristócratas como el Obispo La Santa calificado de “soberbio, glotón, usurero” e incluso judío<sup>7</sup>. Abecia, en oposición a Pinto, sostuvo que el Cabildo degeneró en el siglo XVIII por la venta de los cargos, lo que habría limitado la elección de los hispano-criollos, convirtiéndose entonces en arma de las fuerzas monarquistas. A principios del siglo XIX, sin embargo, por los sucesos de España, el “Cabildo ya no sería el “cuerpo de la voluntad popular”, como en el pasado lejano, sino “el mismo pueblo”<sup>8</sup>. Una posición similar mantuvo Valencia Vega, para quien

3 Valencia Vega sostuvo por ejemplo que las “masas” se confundían con sus líderes conformando un sólo ente: el pueblo (1967:36). Para una crítica de Vega y obras similares ver Whitman, 1975. Señalemos también, que la historiografía de esta época contrasta notablemente con la de las primeras décadas del siglo XX que insistía más bien en la participación y liderazgo de “notables peninsulares” e “ilustrados” (S. Pinilla, 1917). A. Arguedas describió la última reunión antes del 16 de Julio como compuesta de “muchos criollos caracterizados, comerciantes de nota y dos o tres artesanos de los sobresalientes” (A. Arguedas, 1920: 27). Paralelamente al postulado de una “explotación igualitaria” de todos los sectores sociales, el énfasis en el carácter “mestizo” del 16 de Julio constituye parte del intento de creación ideológica del mestizo como “ser nacional” (Cf. Barragán, 1992 y Rivera, 1993). La historiografía al respecto tuvo tanta influencia que el propio Halperín se refiere a la “revolución mestiza” (1981: 126).

4 M. Pinto, 1953: 28-29 y 35.

5 V. Abecia, 1954:88.

6 M. Pinto, 1953: 30, 37 y 24, respectivamente.

7 Ibid.: 25, 24 y 39-40.

8 V. Abecia, 1954: 83-85.

el Cabildo aristocratizante fue transformado en Cabildo abierto, en recinto revolucionario, siendo sus líderes impulsados por las masas<sup>9</sup>. Señalemos respecto a estas interpretaciones que las investigaciones sobre los Cabildos han demostrado que éstos fueron acaparados principalmente por criollos y que los Cabildos abiertos, figura jurídica reconocida por la legislación española, no fueron tan “abiertos” y mucho menos aún expresión del “pueblo”<sup>10</sup>.

En contraposición a estos trabajos, el historiador R. Arze abordó el tema en 1975, publicando su trabajo en 1979. Sostuvo además, aunque casi una década después, un debate con J.L. Roca<sup>11</sup>. Importa destacar que en esta discusión J. L. Roca postuló: 1. Una identificación entre criollos y mestizos con las masas urbanas. De ahí a la ecuación criollos y mestizos = masas urbanas = pueblo, no hay más que un paso. 2. La ausencia, por parte de los criollos, de poder económico y político. 3. La identificación entre criollos mestizos y latifundistas con indígenas. 4. La opresión conjunta de criollos, mestizos e indios<sup>12</sup>. Por consiguiente, se continuaba considerando, sin matices, la postergación económica y política de los criollos aunque la tesis de R. Choque, de 1979, había demostrado que muchos de los involucrados en los acontecimientos de 1809 tuvieron una participación activa como “represores” de la rebelión de Tupac Katari, siendo además hacendados, autoridades y comerciantes.

El tema de la independencia - materia en gran parte para una futura historia de los intentos ideológicos de construcción del estado-nación - abandonado en las últimas décadas no ha tenido por tanto ninguna renovación directa desde el debate Arze-Roca<sup>13</sup>. Estudios sobre otros temas, sin embargo, al constatar la profunda continuidad de las estructuras coloniales,

---

9 A. Valencia Vega, 1984: 440-441.

10 C. Bayle se refirió a los cabildos abiertos en 1952. Un claro ejemplo de un “cabildo abierto” fue el de La Paz, en 1780, al cual asistieron autoridades “y principales vecinos, y habitantes” intentando evitar que la “plebe” se “insolentara” (En: P. Fernández, 1994: 35-37). Sobre los cabildos ver notas 59, 60 y 67. M. D. Demelas afirma, respecto a las juntas, que es errónea la visión de ver en ellas una primera etapa de una clara voluntad de emancipación ya que ellas dependían más de costumbres pasadas que de un proyecto de futuro (1992: 115).

11 Ambos estuvieron de acuerdo con una alianza criollo-mestiza e indígena. Para Arze se trataba sin embargo de una alianza antagónica en sí mientras que para Roca, por encima de las diferencias, estaba el enemigo común: la opresión colonial. Una segunda diferencia fue la relacionada al rol de las masas. Para el primero, aunque prevalecieron los intereses de los sectores más favorecidos, las masas participaron en la independencia (R. Arze, 1985: 145-147) mientras que para el segundo, ajenas a la misma “idea” de independencia, habrían sido sólo “came de cañón” (J.L. Roca, 1985: 154). Esta última posición de Roca es problemática con su anterior sustentación ya que si la población indígena sólo fue utilizada, ¿por qué hablar entonces de alianza?

12 “Los criollos y mestizos - genéricamente las masas urbanas - ...” (J.L. Roca, 1984: 17). “los criollos de Charcas... sin acceso a las riquezas y al poder” (Ibid.: 20). “... la situación de los mestizos e indígenas de Charcas, no se encontraba muy distante ... de los criollos ... por vivir dentro de una jurisdicción subalterna de un virreinato, veían disminuir sus posibilidades de ascenso social o mejoramiento económico” (Ibid.: 18). “La composición social heterogénea de la república de Ayopaya... convalida la teoría de que el oprimido era el conjunto del pueblo alto-peruano - indios, mestizos y criollos - y que el opresor era un poder colonial llamado genéricamente español...” (Roca. Cit. por R. Arze, 1985: 148).

13 Exceptuando la tesis doctoral de F. Cajías (1987).

han negado su pretendido carácter revolucionario. La historiografía sobre la independencia en América ha cuestionado también su radicalismo abriendo nuevas perspectivas. Los trabajos insisten ahora en la influencia que tuvieron más que las “ideas ilustradas”, el pensamiento hispánico, especialmente el pactismo; la vinculación de los movimientos de independencia con lo que aconteció en España (Comp. de L. Bethell, 1985; p.e. los análisis de M.D. Demélas, 1992 o los de F. X. Guerra, 1992), la vinculación entre independencia y formación de la “nación” (p. e. Buisson et. Al, 1984), y, finalmente, la relación con la aplicación de las reformas borbónicas (p.e. O’Phelan y J. Fischer). Por consiguiente se han privilegiado los factores “externos” y en general los ámbitos político-ideológicos.

Pero si la independencia no obedeció únicamente a una gestación interna aglutinando además reacciones frente a la racionalización impuesta, se hace aún más importante analizar el proceso que va desde las “querellas de familia” (Demélas 1992: 238) hasta las manifestaciones claras de ruptura. Debido sin embargo al legado de gran parte de la historiografía boliviana de “criollos” y “mestizos” que lucharon contra sus opresores españoles<sup>14</sup>, visión que ocultó la composición social de entonces, es imprescindible recontextualizar la situación y las condiciones locales que permitieron que en 1809 se diera en La Paz una “Junta Tuitiva” organizada alrededor del Cabildo que lanzó una proclama de independencia y organizó su propio gobierno. Cajías (1987) y O’Phelan (1987), para Oruro y La Paz respectivamente, han señalado no sólo las rivalidades entre peninsulares y criollos, sino también la reducción del poder de los últimos. En este artículo exploramos las posibilidades que nos ofrece un análisis diacrónico de las élites desde una triple perspectiva: la de su situación económica y social, la de sus conflictos y la de las identidades que asumieron en ellos.

Nuestro interés no es por consiguiente el análisis del 16 de Julio sino más bien la dinámica histórica que culminó en él. Nuestra hipótesis es que en las últimas décadas del siglo XVIII se dió un proceso en el que la sociedad colonial experimentó una creciente agudización de conflictos que permitió que un sector dinámico de las élites, el de los hacendados cocalleros, cuya vitalidad a fines del siglo XVIII estuvo ligada íntimamente a la producción y comercialización de la coca, se descubra como grupo no sólo con capacidad de dirigir<sup>15</sup> y liderizar un movimiento como el que se dió el 16 de Julio de 1809, sino también con capacidad de control sobre el mismo. Su identidad proclamada no radica sin embargo en su

---

14 Los “chapetones” se convirtieron además en los “malos” de la película y los “criollos” en bondadosos y patriotas: “Aunque si bien es cierto que sus intereses ... los habían empujado a alistarse en el bando realista, para castigar bárbaramente a los insurrectos de La Paz y Chuquisaca ... es también cierto, que la atroz ferocidad chapetona ... tuvo la virtud de patentizar la ... ceguera imperial que no premiaría de ninguna manera la lealtad de sus aliados criollos y mestizos...”. “Sin embargo, la indesmentible generosidad americana en actitud conmisericordiosa, ruega por favor a sus centenarios verdugos...”. C. Urquiza, 1977: 13 y 18 respectivamente. El énfasis nos corresponde.

15 R. Choque demostró que los principales involucrados del 16 de Julio fueron hacendados y autoridades locales. Partiendo de este importante aporte histórico nos interesamos en analizar 1) la composición del conjunto de las élites de La Paz desde 1770; 2) la división y/o articulación de las distintas esferas económicas; 3) la naturaleza e importancia del poder económico y político de los “hacendados y autoridades” de 1809; y 4) los conflictos e identidades que asumieron en ellos.

diferenciación cultural y de origen con lo español, sino más bien en su parentesco y en su enraizamiento en la “patria”, considerada antes que nada como la tierra de residencia.

Consideramos por tanto que su fuerza económica y política en la segunda mitad del siglo XVIII permite entender el planteamiento de un nuevo sistema de gobierno basado en “la seguridad, propiedad y libertad de sus personas”<sup>16</sup> en una coyuntura política especial: crisis regional - que al mismo tiempo que pudo haberlos afectado podía garantizarles también bases más amplias de apoyo - y crisis política internacional de España. No se trata por tanto de volver a las interpretaciones pasadas que consideraban al movimiento como la “obra” exclusiva de una minoría, sino el analizar la situación e intereses de esta minoría.

Nuestro punto de partida es situar la región de La Paz en el contexto de la última mitad del siglo XVIII, para luego referirnos a los distintos sectores económicos involucrados en una serie de conflictos intra-élites entre 1770 y 1809, tratando al mismo tiempo de desentrañar los intereses en disputa. En los conflictos más tempranos se ven involucrados “comerciantes forasteros” y autoridades locales. Iniciamos entonces nuestro recorrido refiriéndonos al comercio que se realizaba en La Paz con efectos ultramarinos tratando no sólo de ubicar a los personajes que participaron directa o indirectamente en estos conflictos, sino también el analizar las causas económicas que podían ayudarnos a entenderlos. Pero en la medida en que el Cabildo estuvo involucrado en estos conflictos, reconstruimos los sectores que tenían representatividad en él, es decir un grupo de comerciantes y un grupo de terratenientes.

Finalmente nos referimos a la forma y expresión que tuvieron estos conflictos así como a los elementos de unidad de los distintos bandos y a los criterios sobre los que se fueron basando las identidades emergentes y aglutinadoras, retomando al movimiento del 16 de Julio de 1809.

## 1. LA PAZ EN EL CONTEXTO COLONIAL TARDIO

La fuente principal de riqueza de la Intendencia de La Paz, más que el comercio y la coca, radicó en su población indígena cuyo tributo le permitió ocupar el tercer lugar en la generación de ingresos en el conjunto del Virreinato de La Plata, situándose inmediatamente después de Buenos Aires y Potosí. En 1790 contribuía con el 35% del total de tributos, el más alto en toda la jurisdicción administrativa. El tributo representaba además su principal fuente de ingresos, constituyendo ese año el 70% mientras que otra de sus actividades, el comercio, representaba el 11% (Cuadro No. 1).

---

16 Cit. por R. Choque, 1979:206.

LA PAZ Y ALGUNAS CAJAS REGIONALES EN EL VIRREINATO DE LA PLATA EN 1790<sup>17</sup>

RUBROS	LA PAZ		POTOSI	COCHA BAMBA	LA PLATA	ORURO	TOTAL	
<b>Ramos de Masa Comun o Real Hacienda</b>								
	Pesos	%/ 284. 437	%/ 562. 528	Pesos	Pesos	Pesos	Pesos	
Quintos de Oro	7.211						8.015	
Tributos	200.654	70%	35%	1.541.890	85.748	41.563	36.406	562.528
Alcabalas	32.450	11%		73.746	26.367	28.279	19.127	571.952
Pulperias	210							
Venta y Composición de tierras	680					58	11.270	
Sub-Total	242.317			1.189.750	115.699	83.802	109.061	2.863.679
<b>Ramos Particulares</b>								
Ramos Part.	7.513			25.617	14.476	110.607	54.164	567.945
Deudas	30.181				5.350	65.931	11.340	140.727
<b>TOTAL</b>	<b>284.437</b>			<b>1.248.843</b>	<b>135.525</b>	<b>280.885</b>	<b>178.239</b>	<b>3.691.369<sup>18</sup></b>
%/TOTAL (3.691.369)	8%			34%	4%	8%	5%	

Fuente: Klein, 1973, Cuadro 1: 372-373.

Los impuestos al comercio o alcabalas diferenciaban los efectos de Castilla (ultramarinos en general) de los efectos de la tierra. El análisis de los ingresos por alcabalas muestra un absoluto predominio de los segundos a fines del siglo XVIII (Gráfico N° 1).

GRAFICO N° 1

ALCABALAS DE CASTILLA Y DE LA TIERRA EN LA CAJA DE LA PAZ 1774-1799

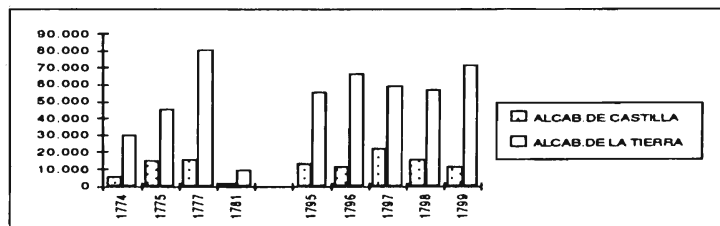


Gráfico en base a J. Te Paske y H. Klein, 1982, Vol. 2.

17 Cuadro resumido que toma en cuenta los más importantes rubros para La Paz. Los totales incluyen por tanto otros rubros que no los hemos consignado.

18 Este total incluye a otras cajas como las de Salta, La Plata, etc.

Una parte importante de estos efectos era conducida al mercado potosino donde la "triada aguardiente, coca, ropa de la tierra" se originaba en el triángulo geográfico Arequipa, La Paz, Cuzco (Tandeter et Al.1987 :395).

Los ingresos de la Caja de La Paz se incrementaron además desde 1777 hasta 1820. Tres fases intermedias de descenso marcan la tendencia ascendente: los años de la rebelión de Tupac Katari, los últimos cuatro años del siglo<sup>19</sup> y, finalmente, los años de sequías y hambrunas de 1803-1805 (Gráfico Nº 2). Las consecuencias de las reformas borbónicas son por tanto visibles. El tributo, por ejemplo, muestra una tendencia ascendente a pesar de sus oscilaciones, especialmente entre 1773 y 1801, que puede explicarse no sólo por un crecimiento poblacional sino también por una más estricta recaudación e incluso ampliación (Gráfico Nº 3). Sus montos se incrementaron en un 66 % entre 1770 y 1780 (de 119.580 a 198.715 pesos respectivamente), llegando a más del doble en 1795 (284.602 pesos).

El alza de las alcabalas, por otra parte, puede estar relacionado a un incremento del comercio indígena del que existen algunas evidencias (D. Santamaría 1987, O'Phelan 1988, Tandeter et Al. 1987) y, fundamentalmente, a las medidas tomadas en torno a este impuesto: alza en 1776 del 2 al 6%; Decreto Real de 1777 reforzado por una circular a fin de evitar las evasiones; establecimiento en 1776-1777 de la aduana en La Paz, alto gravamen al aguardiente a partir de 1778, y finalmente, incorporación de la coca, en 1779, a la lista de productos sometidos a su pago (O'Phelan, 1988:181-184). Al parecer el incremento de las alcabalas afectó fundamentalmente a la población indígena de La Paz ya que era ella, también, la que se encargaba en gran parte de la venta de coca y bayetas a Potosí (Tandeter et Al. 1987, Del Valle de Siles, 1990: 478-484). En esta coyuntura se produjo en 1777, 1778 y 1780, una serie de protestas contra la aduana (liderizadas por indios bayeteros, tintoreros y harineros; comerciantes viajeros y mestizos; comerciantes del gremio de viajeros indios, mestizos azambados y costefios) que lograron se cobrara a la tasa del 4% (O'Phelan, 1988: 197-202 y Del Valle de Siles, 1990: 475-506) y, finalmente, el primer y segundo cerco a la ciudad de La Paz en 1781.

Es importante sin embargo señalar dos hechos. Primero, que el incremento de los tributos se inició antes de las reformas. Segundo, que aunque la tendencia entre 1770 y 1820 fue en números absolutos el alza, la proporción de tributos y alcabalas fue mucho menor a las décadas anteriores (Gráfico Nº 3 y 4). El tributo, por ejemplo, que en 1758-1759 significaba el 73% de los ingresos de la Caja de La Paz, en 1777 fue de sólo 28%, descendiendo aún más en las décadas subsiguientes, a 23% en 1809 y a 24% en 1824. Sólo volvió a ser importante en coyunturas específicas, cuando el total de ingresos es bajo. Una situación relativamente similar se presenta con las alcabalas que sólo representaron del 3 al 5% entre 1809 y 1824.

---

19 Falta determinar las causas del descenso entre 1796 y 1799.

GRAFICO N° 2: INGRESOS DE LA CAJA REAL DE LA PAZ: 1758-1823

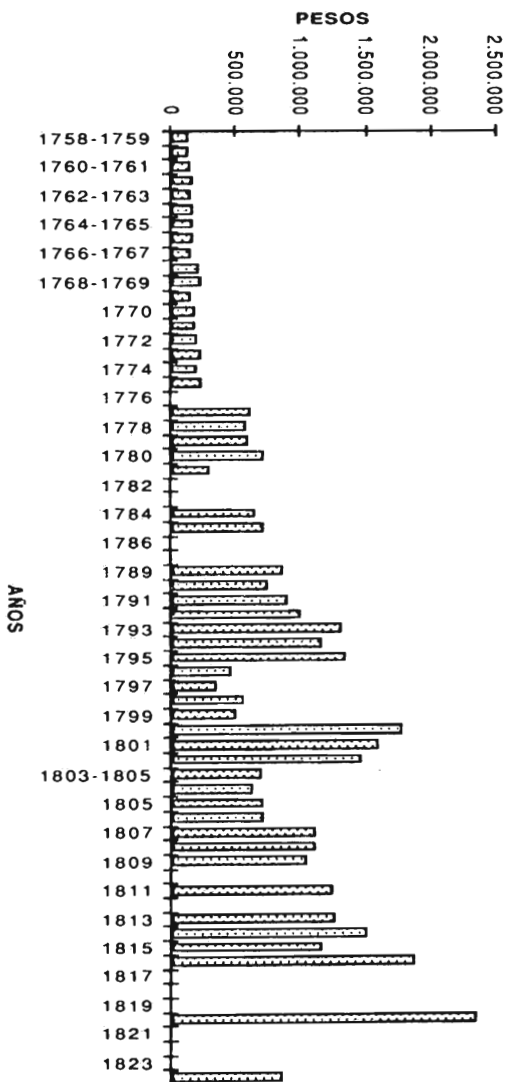
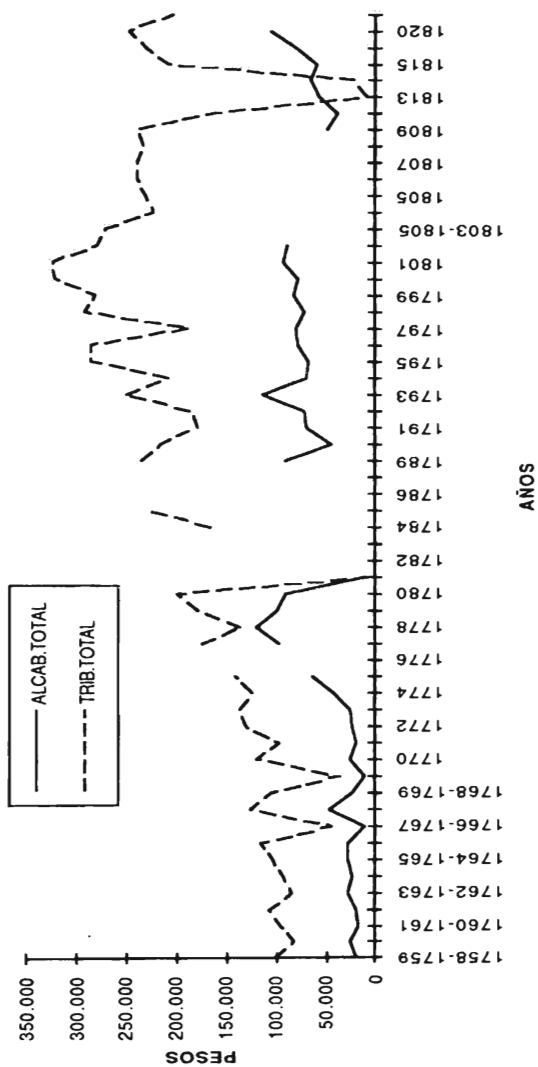
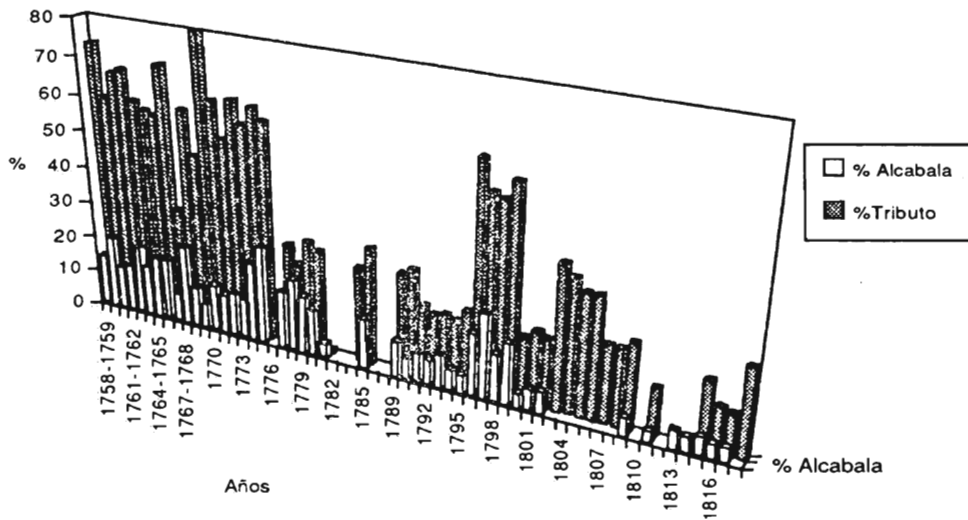


GRAFICO N° 3: TRIBUTOS Y ALCABALAS DE LA CAJA REAL DE LA PAZ: 1758-1823



**GRAFICO Nº 4 : PROPORCION DE TRIBUTOS Y ALCABALAS EN LA CAJA REAL DE LA PAZ EN PORCENTAJES: 1785-1823**



Todo esto implica que exceptuando los años de implementación de las reformas, la Caja Real de La Paz se hizo más independiente de estos ingresos. Una clara ejemplarización de esta situación la tenemos a partir de 1800, cuando los tributos fueron en descenso, mostrando una evolución contraria al del ingreso total que siguió una curva ascendente hasta 1820 (Comparar Gráfico N° 2 con Gráfico N° 4). Este incremento dependió por tanto de otros rubros. ¿Cuáles fueron? Observando el desglose (En: H. Klein y J. Te Paske, 1982) se constata que el rubro que adquirió importancia por sus montos es el llamado "Debido Cobrar cuentas anteriores" o "Debido de cobrar esta cuenta". ¿Significa que se empezó a cobrar cuentas pendientes que afectaban a otros sectores de la población y no así exclusivamente a la población indígena? ¿O es que simplemente se anotó lo que "debían" ser las entradas pero que en la práctica no se recaudaban? No lo sabemos<sup>20</sup>. En todo caso la curva de ascenso podría modificarse sustancialmente si no se toma en cuenta este rubro.

¿Cómo vivieron las élites de La Paz todo este proceso? Es posible que el alza de las alcabalas se compensara inicialmente con un posible incremento de sus ingresos ya que los hacendados dedicados a la coca debieron beneficiarse de la duplicación de la producción minera entre 1740 y 1790 (Tandeter 1981, 1992: 153 y 291; H. Klein, 1987:7-8). Los funcionarios reales estimaron que la producción de coca oscilaba en 1783 entre 250.000 y 300.000 cestos anuales produciendo las haciendas más de la mitad de este monto (55%). (Klein, 1987: 7-9). El principal mercado de estos hacendados de Yungas fue Potosí: en 1790 el 95% de la coca provenía precisamente de La Paz. La comercialización de este producto parece sin embargo haber sido relegada a comerciantes medios y pequeños que se dedicaban también al expendio de bebidas alcohólicas (ambos productos constituían el 60% de sus operaciones) y, secundariamente, a las bayetas (Tandeter et Al. 1987: 404-405).

Incremento de los ingresos de La Paz, auge de los hacendados coccaleros y mayores presiones para la población indígena marcaron la segunda mitad del siglo XVIII. Al primer año del nuevo siglo le corresponde una de las cúspides en el ascenso de los ingresos de su Caja Real. A partir de entonces se observa una disminución, especialmente entre 1803-1806, años marcados por sequías, carestías, hambrunas y epidemias en diversas regiones del Alto Perú, afectando la propia producción minera y por ende la demanda (Tandeter, 1991, 1992). En La Paz, en la región de Omasuyos, una epidemia se extendió y en las parroquias indígenas de la ciudad una peste de escarlatina provocó una gran mortandad (Ibid. 1991:15). Las sequías debilitaron el acceso de la población indígena al mercado y los efectos de esta crisis fueron la miseria, el vagabundaje y la violencia (Ibid. 1991, 1992; Larson 1992). La ciudad de La Paz se vio inundada de "ladrones y capeadores" (Tandeter, 1991:25).

La crisis en La Paz junto al decaimiento de la minería potosina alteraron seguramente las redes de vinculación con los mercados regionales de aprovisionamiento. A diferencia de las

20 Algo que complica aún más esta situación es encontrar en los egresos esos mismos rubros, con sus montos correspondientes, lo que apoyaría más bien la segunda posibilidad planteada.

décadas anteriores, es factible que los hacendados y otros sectores sociales se vieran afectados esta vez, mucho más si se considera que los ingresos de la Caja Real, pasada la crisis de 1803-1805, continuaron incrementándose (aunque el tributo representaba ya sólo una cuarta parte), llegando casi a igualar los de la Caja de Potosí ! (Te Paske y Klein, 1982). En el estado actual de las investigaciones no se puede aún evaluar esta situación. Es posible que el incremento de las haciendas cocaleras entre 1786 y 1796 (de 263 a 308) y su posterior reducción (en 1803, 227 haciendas. H. Klein, 1987: 8) refleje una coyuntura de crisis. El trabajo de Santamaría apoya esta posibilidad ya que remarcó que después de un crecimiento de la coca comerciada de 1783 a 1790, hubo una reducción de las haciendas de 341 en 1786 a 282 en 1803, proceso paralelo al descenso de la fuerza laboral que controlaban (1987:426). La concentración territorial que podría explicar esta disminución parece estar desechada dado que las haciendas debían entonces contar con mayor mano de obra, lo que no es el caso. A.M. Lema sugiere otra alternativa, presente además en Cochabamba y Cuzco: el arrendamiento de tierras debido al elevado costo de inversiones que condujo a los hacendados a endeudarse en una coyuntura de descenso de los precios de la coca por una sobreproducción a partir de 1790 (Lema, 1993: 10-12). La autora se refiere así a una quiebra de la unidad de producción de las haciendas entre 1770 y 1820<sup>21</sup>. Sin embargo los ingresos de la Caja Real de La Paz iniciarían su recuperación a partir de 1807, llegando a los niveles del período alto de 1789-1795 y 1800-1802 (Gráfico N° 2), que esta vez no tiene un claro paralelo ni con los tributos ni con el comercio.

El peso del incremento fiscal de la última mitad del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX fue por tanto diferencial. Aunque el panorama aún no es muy claro, es posible que a partir de 1795 y sobre todo a partir de 1800, otros sectores sociales fueran afectados en un contexto de crisis de la economía minera y crisis de subsistencia subsiguiente al auge de algunos grupos como de los hacendados y comerciantes de efectos de Castilla.

## 2. EL ANCHO, AJENO Y DISPUTADO MUNDO DE LOS COMERCIANTES

### 2.1. Los comerciantes de efectos de Castilla

Aunque señalamos una preponderancia de los efectos de la tierra es posible que los de Castilla fueran incrementándose debido a la libertad de comercio y a la mayor presencia de textiles

21 A. M. Lema, 1993: 14. El libro de Lema, en preparación, constituirá un aporte decisivo para entender el proceso de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

22 No existen investigaciones sobre el comercio en La Paz. No sabemos, por ejemplo, cómo afectó la creación del Virreinato de La Plata a los distintos sectores involucrados en el comercio de los efectos de Castilla y de la tierra. Tampoco conocemos los productos comercializables ni los múltiples circuitos y participantes. La tesis de Jauregui (1984) sobre el comercio entre La Paz y el Perú (1740-1780) es prácticamente inutilizable. En su capítulo sobre los comerciantes, por ejemplo, se distingue entre "grandes comerciantes" y "pequeños comerciantes" sin que se especifiquen los criterios utilizados para tal división y menos aún a partir de qué montos ha hecho tal distinción. Por otra parte, los montos de las transacciones se especifican sólo para algunos personajes y obviamente no se analizan las vinculaciones y redes clientelares.

de Inglaterra para esta época. En todo caso a fines del siglo XVIII el comercio<sup>22</sup> con "efectos de Castilla" nutría gran parte de los registros de escrituras bajo el término de "obligaciones"<sup>23</sup> que, como compromisos por montos determinados entregados en especies, es decir a crédito, debían ser cancelados en un tiempo determinado (de 3 a 18 meses). Sólo secundariamente se observan transacciones por azúcar y "efectos de Chile". La cantidad de efectos de Castilla que se negociaba en la ciudad de La Paz debe ser puesta en relación con la importancia que tuvo la segunda ciudad más poblada de Charcas; con los repartos<sup>24</sup>, y, finalmente, con su rol de punto intermedio en el camino de la costa del Virreinato Peruano hacia Potosí.

Pero si unos daban mercaderías y otros las recibían se pueden distinguir dos grandes grupos a los que llamaremos "comerciantes prestamistas" y "comerciantes deudores". Los primeros entregaban las mercaderías a crédito y los segundos la recibían. Esta división no es sin embargo tan sencilla por las características de las redes de comercio.

El circuito que se originaba en Lima o en Buenos Aires, implica una filiación en cadena que mínimamente incluía 4 niveles:

1. Grandes comerciantes aprovisionadores.
2. Representantes de los comerciantes de Lima o Buenos Aires que vendían mercaderías a crédito en las ciudades del espacio peruano.
3. Comerciantes que recibían esta mercadería y que se encargaban de su distribución a otros.
4. Medianos y pequeños comerciantes que indirecta o directamente se encargaban del expendio de esta mercadería.

Esto supone que exceptuando los extremos de la cadena, todo comerciante era simultáneamente deudor y prestamista. Deudor hacia los que se ubicaban en el nivel superior y prestamista hacia los que recibían de él. Para analizar la situación de los principales comerciantes en La Paz es necesario entonces tener en cuenta estos distintos niveles, distinguir los montos de las negociaciones y recomponer las redes clientelares de los comerciantes. Lo que nos interesa particularmente es ubicar a los comerciantes prestamistas y comerciantes deudores, es decir a los prestamistas del 2do. nivel hacia el 3ero., y a los que eran deudores respecto a los del

---

23 En 1771, casi la mitad de las escrituras pasadas ante el escribano Crispín de Vera y Aragón corresponden a "obligaciones".

24 Los textiles constituían los principales efectos comercializados por los corregidores en La Paz. En las provincias de La Paz, Sicasica, Pacajes, Larecaja y Omasuyos figuran 134.000 quintales para 1754 (J. Gölte, 1980:97). Los repartos no se restringían además a la población indígena. J. Gölte (1980:100) señala que el reparto se efectuó también entre otros sectores sociales, tendencia que se habría acentuado entre los años 60 y 70 del siglo XVIII.

2do<sup>25</sup>. La distinción surge por tanto de un lugar específico de la cadena y red de comercio y obedece a la necesidad de diferenciar la situación y rol que tenían en la sociedad los diferentes individuos involucrados en el comercio en función, igualmente, de los conflictos a los que nos referiremos.

Para aproximarnos al mundo de estos comerciantes analizamos las transacciones del año 1771-1772 y 1796-1797<sup>26</sup>. El monto al que ascendían las obligaciones relacionadas al comercio pasó de 236.636 pesos en 1771<sup>27</sup>, a 201.092 en 1772<sup>28</sup>, 216.999\$ en 1796 y 154.791 en 1797.

De acuerdo al monto de las transacciones se pueden establecer varias categorías de comerciantes deudores y prestamistas. En 1771 los comerciantes deudores están distribuidos en todas las categorías, aunque predominan, por el monto de las transacciones, los que se prestaban grandes cantidades. A medida que pasa el tiempo, los pequeños deudores fueron desapareciendo en provecho de los grandes deudores (Cuadro N° 2 y Gráfico N°4).

El proceso que se dió entre 1771 y 1796-1797 fue entonces una disminución notable de los pequeños comerciantes deudores (de 200 a 3.000 pesos) que de 23 personas pasaron a sólo 3, disminuyendo también los montos que controlaban de 9% a 7% y 3% respectivamente<sup>29</sup>. De manera paralela, la esfera de los grandes comerciantes deudores (de más de 5.001 pesos) fue acaparando este comercio ya que el 81% que pasaba por sus manos en 1771 se elevó a 85% y a 97% en 1796 y 1797 (Columna B del Cuadro N° 2 y Gráfico N° 5).

El mismo fenómeno, aunque más pronunciado, ocurrió entre los comerciantes prestamistas (Gráfico N° 6). En 1771 los 27 pequeños comerciantes que operaban con menos de 3.000

25 No debemos sin embargo olvidar que los prestamistas del 2do. nivel eran deudores a los de 1er. nivel que a su vez podían ser deudores de los comerciantes de la metrópoli. Las "obligaciones" atañen ante todo a los grupos del 2do. y 3er. nivel y no así a los de otros niveles en los que presumiblemente se encuentran ya pequeños comerciantes cuyo monto de obligaciones no pasaba necesariamente ante notario porque es posible suponer otros medios de presión y coerción de pago tan útiles y eficaces como los legales. En algunos testamentos, por ejemplo, así como en algunos pleitos, lo más frecuente es encontrar vales como pruebas, o referencias a libros de contabilidad.

26 Para 1771-1772 utilizamos tres legajos (ALP R. E. Caja 102, 160-1, 160-2), correspondiendo los primeros al escribano Crispín Vera de Aragón y el último a Rafael de Villanueva. Para 1771 obtuvimos 190 transacciones aproximadamente. Para 1772, en cambio sólo 100, y los registros parecen incompletos ya que no tenemos ninguna escritura de los últimos tres meses. Para 1796-1797 la fuente fue el legajo 177 de Crispín de Vera y Aragón (Caja 112 del ALP). Se tienen aproximadamente y respectivamente 152 y 155 escrituras cuya distribución por meses sugiere registros bastante completos. En comparación a 1771-72, las escrituras de 1796-97 presentan una mayor variedad (cesiones, traspasos, y ante todo ventas).

27 Monto considerable ya que comparativamente el tributo de La Paz en 1771 fue de 98.185 pesos y en 1796 de 284.882 (John Te Paske y H. S. Klein, 1982, Vol. 2).

28 El Registro de Escrituras de este año está incompleto.

29 Cuadro N° 2, Columna B, de 200 a 3.000 pesos en 1771, 1796 y 1797.

pesos (Columnas A del Cuadro 2) hacían circular el 16% de la mercadería (Columnas B), mientras que en 1796 eran ya sólo 10 comerciantes responsables de sólo el 5% de la mercadería. La esfera de los grandes comerciantes prestamistas, en cambio, es decir de los que operaban con más de 5.000 pesos, fue monopolizando el comercio ya que de 17 personas que prestaban el 75% de la mercadería en 1771 pasaron a 9 y 8 personas, prestando el 86% en 1796 y la casi totalidad, el 96%, en 1797.

## CUADRO No. 2

### GRUPOS DE COMERCIANTES DEUDORES Y PRESTAMISTAS DE ACUERDO AL MONTO DE SUS TRANSACCIONES

DEUDORES	1771					1796					1797				
	C	% A	\$ B	% E	N	C	% A	\$ B	% E	N	C	% A	\$ B	% E	N
200-1.000	16	37%	10444	4%	16	5	17%	3105	1%	5	2	15%	1270	1%	2
1.001-3.000	7	16%	12436	5%	9	7	23%	13925	6%	7	1	8%	2920	2%	1
3.001-5.000	6	14%	22697	10%	11	4	13%	15408	7%	4	0	0%	0	0%	0
5.001-10.000	4	9%	28009	12%	8	6	20%	40978	19%	6	3	23%	18871	12%	3
+ 10.000	10	23%	163050	69%	31	8	27%	143583	66%	10	7	54%	131730	85%	9
TOTAL	43	100%	236636	100%	75	30	100%	216999	100%	32	13	100%	154791	100%	15

C = Número de comerciantes.

N.E = Número de registro de escrituras que realizaron los comerciantes.

% A = % del número de comerciantes de cada grupo en relación al total de los comerciantes de cada año.

% B = % del monto de transacciones que cada grupo manejaba en relación al total de transacciones de cada año.

PRESTAMISTAS	1771					1796					1797				
	C	% A	\$ B	% E	N	C	% A	\$ B	% E	N	C	% A	\$ B	% E	N
200-1.000	13	27%	7505	3%	13	5	22%	3105	1%	5	2	17%	1270	1%	2
1.001-3.000	14	29%	30530	13%	17	5	22%	8880	4%	5	2	17%	4920	3%	2
3.001-5.000	5	10%	19740	8%	9	4	17%	16512	8%	4	0	0%	0	0%	0
5.001-10.000	10	20%	73905	31%	19	4	17%	29175	13%	5	2	17%	22820	15%	3
+ 10.000	7	14%	104956	44%	17	5	22%	159327	73%	13	6	50%	125781	81%	8
TOTAL	49	100%	236636	100%	75	23	100%	216999	100%	32	12	100%	154791	100%	15

C = Número de comerciantes.

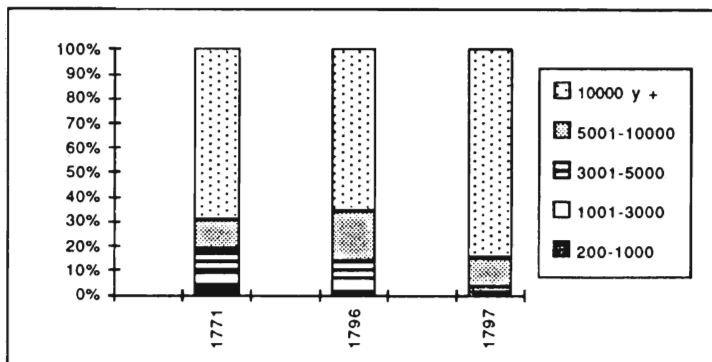
N.E = Número de registro de escrituras que realizaron los comerciantes.

% A = % del número de comerciantes de cada grupo en relación al total de los comerciantes de cada año.

% B = % del monto de transacciones que cada grupo manejaba en relación al total de transacciones de cada año.

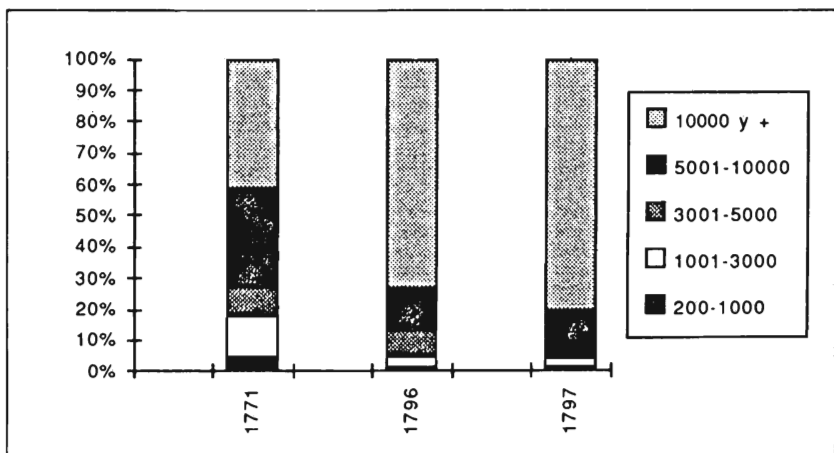
## GRAFICO Nº 5

### COMERCIANTES DEUDORES SEGUN MONTO DE SUS TRANSACCIONES EN 1771, 1796 Y 1797



## GRAFICO Nº 6

### COMERCIANTES PRESTAMISTAS SEGUN MONTO DE SUS TRANSACCIONES EN 1771, 1796 Y 1797



Pero veamos el pequeño mundo de los grandes comerciantes prestamistas y deudores que realizaron transacciones superiores a los 5.000 pesos (Gráfico N° 7) y que no pasan de una quincena<sup>30</sup>. El prestamista más importante en 1771-1772 fue Fernández de Gandarillas, con un monto total de sus transacciones de 53.913 pesos, suma muy elevada<sup>31</sup>. Otros prestamistas fueron Zaldívar, Hano, Santelices, Escuariza, Barbarena, Joseph del Castillo y Baptista J. Zavala. Entre los deudores más importantes encontramos a Martínez Monje, Oquendo, Gómez Zapata, Santelices y Hano. Los que aparecen simultáneamente como grandes prestamistas y deudores representan la visagra de articulación entre Lima y La Paz. Fueron deudores de los comerciantes posiblemente de Lima o Buenos Aires o sus representantes, y grandes prestamistas de los comerciantes de La Paz.

En 1796-1797, los comerciantes prestamistas y deudores fueron distintos a los de 1771-1772 (Gráfico N° 8). Sólo 2 comerciantes reaparecen manejando caudales aún mayores: Juan Santos Zavala (si es de la familia Baptista Zavala de 1772), uno de los grandes monopolizadores, y Escuariza. Entre otros prestamistas importantes tenemos a Villegas, Sora Balladares, Olañeta, Chirveches y Vicente Medina<sup>32</sup>.

El comercio de efectos de Castilla estaba por tanto controlado por un grupo cada vez más restringido de comerciantes, como fue el caso en Potosí (Tandeter et Al. 1987: 391).

## 2.2. El motín de los forasteros del 30 de enero de 1770 y la oposición Chapetones-Limeños en 1772

Entre 1770 y 1772, algunos de los comerciantes prestamistas de los que hablamos fueron protagonistas de disputas con las autoridades del Cabildo.

El origen del primer conflicto, en el contexto del "levantamiento y revolución"<sup>33</sup> que estalló en el área rural<sup>34</sup>, fue la distribución de los "forasteros" en distintas compañías militares. a

30 17 comerciantes prestamistas para 1771 y 8 para 1772. Los principales deudores eran también contados: 14 en 1771 y 9 en 1772. En los dos años los prestamistas son distintas personas a excepción de Fernández de Gandarillas y Moreno Manuel. Los deudores, en cambio, son básicamente los mismos.

31 A título comparativo, los grandes mercaderes de Guayaquil operaban con capital de 15.000 a 20.000 pesos a principios del siglo XIX (D.Cubbit, 1982:). En Potosí, los grandes comerciantes realizaban transacciones por más de 10.000 pesos (Tandeter et Al. 1987: 390).

32 Los gráficos han sido realizados en base a los Registros de Escritura del ALP de 1771, 1772, 1796 y 1797. Los montos corresponden al total de cada grupo de años, es decir 1771-1772 y 1796-1797.

33 ANB EC 1772 N° 130 f. 98.

34 En enero de 1772 el corregidor de La Paz Gral. Vicente Laffita informó haber recibido órdenes para "disponer y prontar gente de guerra en esta ciudad así de infantería como de caballería... y mas si se atiende en el conosido riesgo

Estos forasteros comerciantes<sup>35</sup> solicitaron inicialmente conformar un sólo “cuerpo” rechazando luego el ser enviados a Pacajes. Frente a estas demandas y a la solicitud de deposición del corregidor<sup>36</sup>, su capitán, Joseph del Castillo, fue encarcelado. Sus compañeros, al pedir su liberación, dieron lugar a lo que el corregidor y varias de las autoridades calificaron de un verdadero motín<sup>37</sup>. Francisco Hurtado, Capitán del Regimiento de Infantería española de La Paz señaló por ejemplo:

“Que él fue a darles la orden que se retirasen y dos hombres .... enfurecidos y despechados con boz alta (dijeron) que no querían moverse de ay hasta que no saliese su capitán.... y entonces los dos ya citados torciendose el capote con boz biba les dijo es asi biba el rey a lo que respondió toda la compañía viva el Rcy repetidas veces”<sup>38</sup>.

La situación se volvió entonces sumamente tensa : aunque los Granaderos estuvieron a punto de disparar, el corregidor se vió obligado a liberar al capitán de los forasteros evitando problemas que tendrían sus consecuencias en un período de sublevación. Para la máxima autoridad se trataba simplemente de una oposición por temor utilizando además el pretexto de no ser obligados, como comerciantes, a asistir a ninguna expedición<sup>39</sup>. Los forasteros, por su parte, declararon al corregidor, al Auditor de Guerra Dr. Don Francisco Tadeo Diez de Medina y a Don Pedro Nolasco Crespo como a sus enemigos capitales<sup>40</sup>.

Otro conflicto, en marzo de 1772, opuso esta vez a gente denominada “chapetona” y “limeña”. El corregidor y las autoridades del Cabildo tomaron una posición más cercana a los segundos. El enfrentamiento tuvo lugar durante una fiesta en carnestolendas cuando una casa fue intervenida por los llamados “chapetones” que además de injuriar con “palabras

---

y peligro en que nos hallamos de los yndios de las provincias ... quienes insolentes y confederados ... amenasan ruina a esta republica” (ALP EC 1772 Caja 93 E. 6). Los sucesos en Pacajes fueron posteriores a los de Sicasica, como se recordaba en 1774: “los tumultos acaecidos en la provincia de Pacages, sucesivos a los de Sicasica, y los que fundamentalmente se reeclaba en las demas inmediatas conspirandose sus yndios, se hallaba dicha ciudad expuesta, sin armamento alguno para su defensa y contencion de los tumultuarios” (ALP EC 1774 Caja 95. E. 34). Para un análisis de estos sucesos ver S. Thomson 1993.

35 “su mas opulento número es el forastero que entra y sale .... bajo del nombre de comercio....” (ALP EC 177.

36 Los forasteros presentaron al corregidor una petición el 29 de Enero de 1772 señalando que sus intereses se veían afectados y que no era necesario que el vecindario y su gremio fueran “molestados” para salir al “castigo de los indios de Pacajes, quedándose más bien en defensa de los almacenes, tiendas e intereses de la ciudad.

37 En la carta que entregaron decían que habían propuesto “que se dejase a su cuidado el desempeño del presente negocio sin la necesidad de la molestia del becindario ni de exponer al gremio de los comerciantes a los notables perjuicios que tienen representados ...” (Ibid. f. 76v.). Señalaban, por tanto, que su intención era financiar la campaña ahorrando gastos (Ibid. f.76.v.).

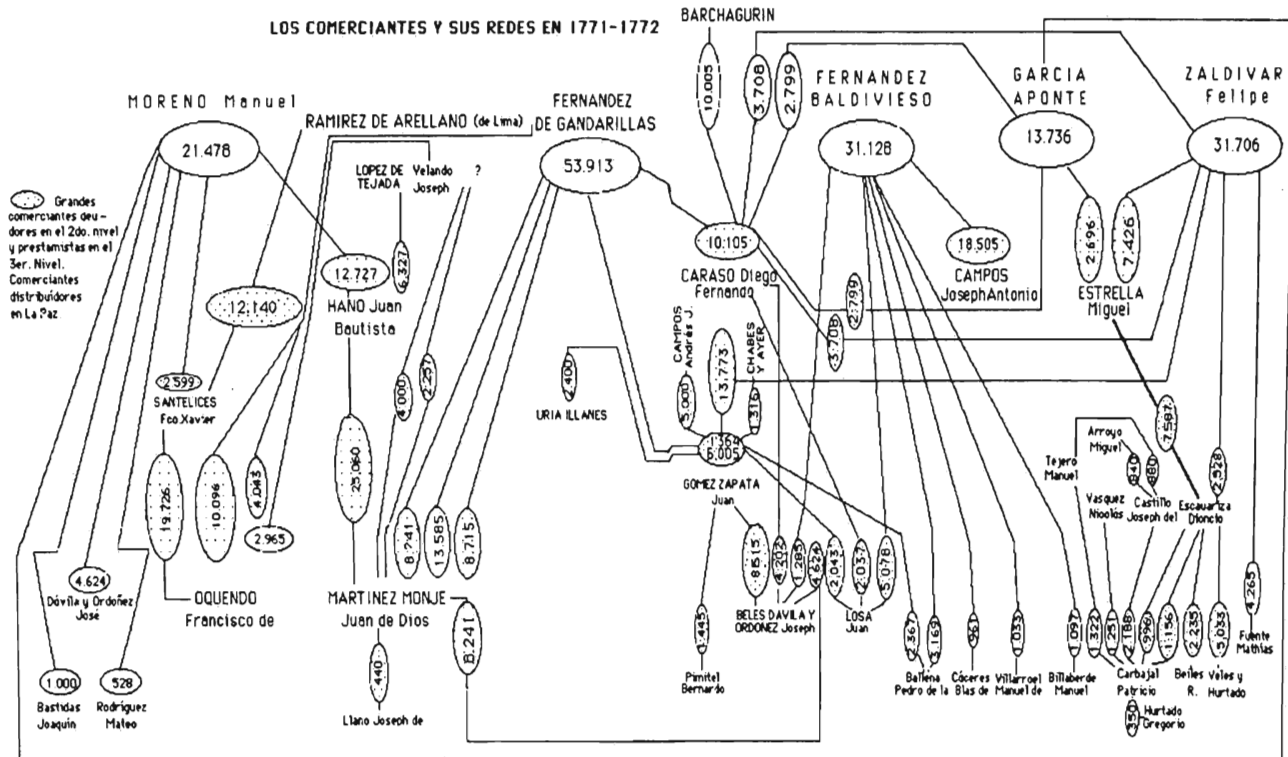
38 Ibid. f. 86.

39 Ibid. f. 73 v. y 70, respectivamente.

40 Ibid.f.81v.

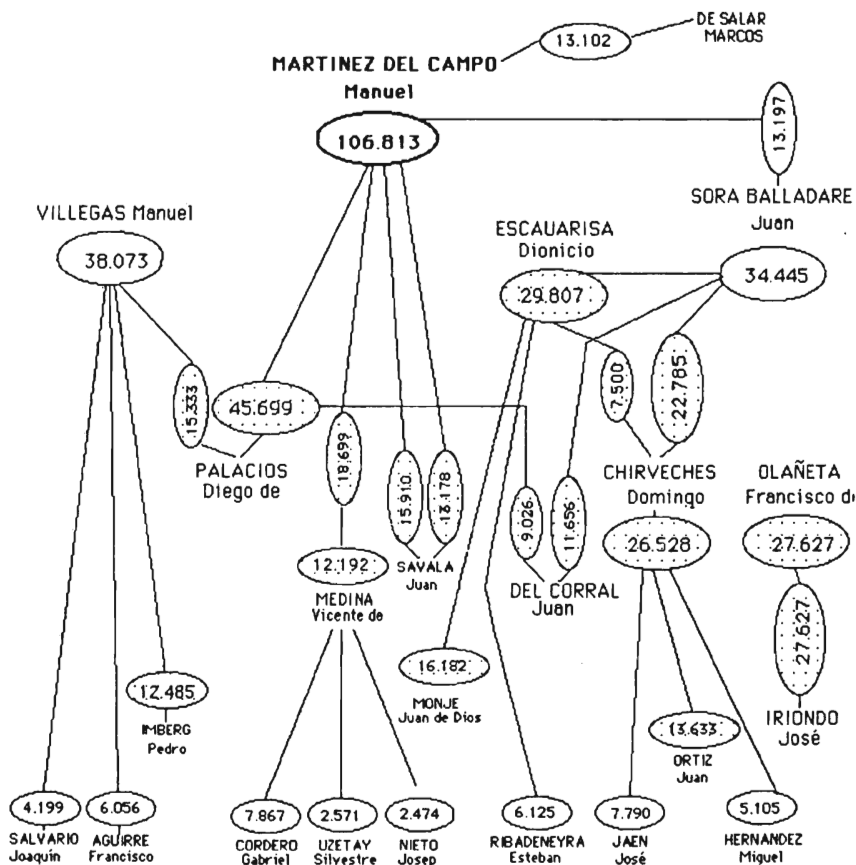
# GRAFICO N° 7

## LOS COMERCIANTES Y SUS REDES EN 1771-1772



## GRAFICO N° 8

### LOS COMERCIANTES Y SUS REDES EN 1796-1797



●●●●● Grandes comerciantes deudores en el 2do. nivel y prestamistas en el 3er. Nivel. Comerciantes distribuidores en La Paz. En el anterior gráfico se han punteado también los montos que éstos prestaban a los comerciantes de más pequeños.

descomedidas y furiosas contra los limeños"<sup>41</sup> hirieron a uno de los anfitriones. El arresto de algunos de los responsables fue considerada una verdadera ofensa "nada correspondiente" sus "realsados créditos, honrosos prosederes y bien acreditadas vidas"<sup>42</sup>. ¿Pero quiénes eran unos y otros? Los apresados realizaron una petición en la que se identificaron como "europeos comerciantes residentes en esta ciudad en tiendas y almacenes públicos".

Su altanería provenía básicamente de su actividad comercial ya que sostenían que con ella podían solventar "la defenza de estos dominios"<sup>43</sup>. Entre éstos figuran Don Joseph Plácido de Barbarena, Capitán de Dragones del Regimiento de Omasuyos y Don Juan Manuel López de Tejada, natural de España y Ayudante del Regimiento de Caballería. Del otro lado no nos encontramos con personajes poco poderosos o plebeyos. Se trata, por ejemplo, del alférez Don Joseph Nietto de Losa, vecino de Lima, y Andrés Ramos, Capitán del Regimiento de Caballería y alcalde de la Santa Hermandad de 1er. voto<sup>44</sup>.

El juicio siguió su curso porque Barbarena y López de Tejada causaron "escándalos" al ser apresados. El propio corregidor reconoció que, por la prisión del primero, los comerciantes europeos estaban "conmovidos y en especie de motin conspirados contra su merced"<sup>45</sup>.

### 2.3. Detrás de los conflictos: la oposición grandes prestamistas/autoridades locales y comerciantes deudores

Hemos visto que el motín de los forasteros estuvo liderizado por Joseph del Castillo<sup>46</sup>, uno de los más importantes comerciantes prestamistas en 1771. El origen de los forasteros-comerciantes no era sin embargo uniforme: unos fueron españoles como Camino Garay<sup>47</sup>

41 Declaración de Don Joseph de Nietto. ANB EC 1772 Nº 130. f.7.

42 ANB EC 1772 Nº 130. f.19.

43 Ibid. f.15 y 16-16v.

44 Ibid. f.37, 25. Ibid. f. 30.

45 Ibid.f.37v.

46 No confundir con el corregidor asesinado llamado Joseph del Castillo Aguiro.

47 Al morir, sin haberse casado, dejó un hijo natural y varios negocios en Buenos Aires (ALP RE Leg. 164 Nº 1, Caja 104. 22-Septiembre-1779, f. 643).

y Baptista de Hano<sup>48</sup> y otros criollos como Rodríguez de Figueroa<sup>49</sup>. Por otra parte, el “ancho” mundo de los comerciantes era sumamente heterogéneo. La afirmación del corregidor de que detrás del nombre de comerciantes se escudaban los que “viven en los tambos con sus aguardientes y vinos... y algunos a la berdad segun su aspecto y rropage son unos mosones”<sup>50</sup>, por más interesada que fuera, era de hecho la más real. El nombre de “forasteros comerciantes” utilizado en este conflicto constituyó entonces una hábil táctica que por ser tan genérica podía involucrar a muchos más aunque en los hechos parece reflejar la oposición entre comerciantes prestamistas versus autoridades políticas locales, que se patentiza en 1772.

En efecto, de aproximadamente 30 personas involucradas del lado de los Vásquez y del corregidor<sup>51</sup> reconocimos como comerciantes deudores a 5 personas: G. Hurtado, Francisco de Oquendo y J. E. Muñoz. Concéntrémonos en Martínez Monje, Oquendo y Muñoz. Los dos primeros encabezan la lista de los principales deudores y sus prestamistas fueron Joseph Velando, comerciante de Los Reyes<sup>52</sup> y el importante prestamista Fernández de Gandarillas. El monto más alto que debía Martínez Monje era a J. B. de Hano, uno de los involucrados en el motín de los forasteros y que al calor de los acontecimientos recibió el calificativo de comerciante chapetón<sup>53</sup>. ¿Qué referencias adicionales tenemos respecto a Oquendo? Este personaje, regidor perpetuo del Cabildo<sup>54</sup>, estaba endeudado a Santelices, gran prestamista

48 Natural de la villa de Laredo en Santander. No tuvo orígenes muy ricos ya que cuando se casó en primeras nupcias con D. Ylaria de Argandoña tenía 4.000 pesos. Señaló además que fue albacea de su padre de “los bienes cortísimos que dejó”. Su segunda esposa, D. María Lucía de Vía y Rada, trajo de dote 28.000 pesos, suma bastante considerable. Al morir su situación había mejorado: dejó una tienda con efectos de Castilla, 2 esclavos negros y muchas deudas por cobrar. El comercio que realizaba no se restringía sin embargo a los efectos de Castilla ya que en su testamento recuerda otros productos con los que comercializaba como yerba y combas de fierro. Su comercio estaba relacionado claramente con Lima y Andaguailas. En La Paz tenía compañía con Joaquín Armentia y Juan Baptista Zavala. En su testamento no figura, en cambio, ningún bien inmueble o rural. (ALP RE Caja 104 a. Leg. 164 Nº 3, 12-Diciembre-1779).

49 Nacido en el Cuzco, estaba vinculado por el comercio a muchas regiones del espacio andino como Lampa, Sicuani (Cuzco), Arequipa y Lima. De Lima recibía mercadería en consignación. Tenía también relaciones en Oruro donde prestaba a comerciantes residentes en aquella ciudad. En La Paz aviaba a personas que vivían en Yungas (Chirca). Vivía en La Paz en un tambo y declaró por sus bienes todos los efectos de Castilla en su tienda de comercio además de especias de la tierra y aguardiente que se encontraban en el mismo tambo (cebo, chalonas). En su tienda tenía además numerosos objetos empeñados. Rodríguez de Figueroa no tenía bienes raíces. Tampoco se había casado aunque dejó a varios hijos naturales declarados como herederos. En su testamento dejó 3.000 pesos corrientes en efectivo, declarando también 5 tejos de oro quintados y una libra de oro (ALP RE Leg. 165. 21 de Febrero de 1780).

50 ANB EC 1772 Nº 130 f.71v.

51 Este número incluye tanto a las personas que fueron atacadas en casa de Ynés Vasquez como a los que atestiguaron a su favor, o fueron declaradas por los contrarios como sus aliados. No adjuntamos la lista por falta de espacio.

52 ALP. R.E. 1771 Leg. Nº 159 16-Abril-1771.

53 Declaración de Andrés de Zúñiga, soldado de la Compañía de Granaderos de la ciudad. Se refiere a la llegada a la casa pretorial de Escaurisa, Joaquín Armentia y “otro chapetón nombrado D. Juan Baptista Ano...” (ANB IC-EC 1772 Nº 130. f.47).

54 ALP R E Leg. Nº. 159. 1772. 10-Febrero-1772.

y precisamente uno de los “principales” en el ataque a la casa de Inés Vasques de Cisneros. Finalmente Muñoz, capitular en el Cabildo, natural de Arequipa, era un comerciante que negociaba con “efectos de la tierra” como azúcar y aguardiente que trafa de Tacna y Arequipa. Vivía en un momento dado en el Tambo de la Concepción y entre sus bienes sólo figuraban algunas casas en la ciudad. Otros aliados del corregidor y que suscribieron la carta de queja contra estos comerciantes fueron terratenientes, o ligados a ellos, además de personajes del Cabildo<sup>55</sup>. El resto de las personas involucradas del lado de Vásquez y el corregidor, aunque no aparecen como grandes comerciantes deudores ni hacendados fueron pequeños mercaderes y autoridades del espacio colonial<sup>56</sup>.

¿Pero qué sucede con los personajes apresados por el corregidor Laffita? De 11 personas alineadas del lado de los comerciantes europeos 5 figuran en los registros de escrituras: Santelices, Escuarisa, Gandarillas, López de Tejada y Baptista de Hano. Todos ellos están entre los más grandes comerciantes prestamistas que daban mercadería a los que se alinearon del lado del Corregidor y los Vásquez. Santelices era prestamista de Oquendo; Escuarisa de Joseph Veles y Hurtado; Hano y López de Tejada de Martínez Monje. Otro personaje que participó en el conflicto, Plácido de Barbarena, fue también un comerciante prestamista<sup>57</sup>.

En general se tiene pues la impresión de que estos forasteros “chapetones” estuvieron comandados por los más grandes comerciantes prestamistas. Del lado de Vasquez se encontraba en cambio un grupo que representaba y liderizaba a los igualmente grandes comerciantes, pero deudores de efectos de Castilla así como a pequeños comerciantes del espacio sur-peruano. Debemos cuidarnos, sin embargo, de una visión demasiado esquemática ya que del lado de los prestamistas se encuentran también a pequeños deudores y del lado de los grandes deudores a pequeños prestamistas, lo que es obvio ya que cada uno debió tener su esfera de influencia. Es posible también que estos conflictos se puedan atribuir a la necesidad, por parte de estos comerciantes deudores, de evitar a los representantes en La Paz de los grandes comerciantes e incluso el tener una relación directa con los comerciantes de España<sup>58</sup>. Lo que es claro, en todo caso, es que los grandes comerciantes deudores estuvieron

55 Juan León de la Barra, Juan Antonio Obaya y Thadeo Ortiz de Foronda. Obaya tenía tierras en los Yungas (cf. familia Diez de Medina y Tarazona). Ortiz de Foronda, alférez real y suegro de Jacinto Diez de Medina y Tarazona, fue posiblemente hermano o pariente del oidor de Lima Francisco Ortiz de Foronda (ALP RE Leg. 160 Nº1, 31-Agosto-1771).

56 Pedro Salinas, limeño, dio fianzas para que saliera de prisión uno de los involucrados en el conflicto, Don Juan Sanchez de Rueda, Sargento Mayor de la ciudad de Arica; Joseph de Nieto fue fiador de Don Ygnacio Antonio Dávila capitán de Infantería Española de la provincia de Quispicanchis (ALP RE Leg. Nº 159, 7-Marzo-1772) y en 1796 aparece como comerciante deudor. Otro limeño, el Capitán Leonardo Gárate, fió a la principal damnificada D. Ynés Vásquez de Cisneros (ALP RE Nº 159, 7-Marzo-1772). Finalmente, Francisco Acosta, que estuvo en casa de D. Ynés, fue cajero de Sanjurjo, alcalde ordinario de La Paz en 1771 y un deudor modesto de Don Juan Baptista de Hano (ALP RE Leg. 159) mientras que otro amigo de los Vásquez, Andrés Ramos, era alcalde ordinario de 1er. voto.

57 En 1772 reaseguró una obligación de mercaderías de J. Losa por casi 10.000 pesos (ALP RE Leg. 160 Nº 2).

58 En 1772, por ejemplo, Juan de Dios Martínez Monje dió un poder para que lo obligaran para algunos créditos en Cádiz (ALP RE Leg. 159, 5-Marzo-1772).

aliados con las autoridades locales: corregidor y autoridades del Cabildo y que los “grandes prestamistas”, como Baptista de Hano, tal vez no fueron de tanta riqueza como los prestamistas “deudores” y sus aliados terratenientes (cf. nota 48).

### 3. EL PODER LOCAL

El Cabildo de La Paz, al igual que en muchas ciudades españolas y americanas, aglutinó a un sector importante de las élites. Aunque no existe acuerdo sobre si los Cabildos se debilitaron o revigorizaron a raíz de las reformas borbónicas<sup>59</sup> esta instancia no sólo otorgaba prestigio social y político a sus miembros sino que podía permitir a las élites locales manipular el poder utilizándolo como un instrumento de acceso a los recursos (Ver al respecto las consideraciones de Guardino y Walker, 1992: 14-17). Los alcaldes ordinarios tenían el poder que les otorgaba su jurisdicción sobre la justicia civil y criminal. Alcaldes y regidores debieron también influir en el control del mercado local ya que tenían a su cargo velar por el aprovisionamiento y los precios.

Si consideramos que los salarios eran ínfimos, 100 pesos en 1805 (Crespo et Al. 1975: 75), y que algunos de los cargos se compraban (910 pesos para un 24. Ibid.: 73), sus miembros, como en el caso de los antiguos corregidores, esperaban seguramente recuperar el capital invertido. En las disputas en torno al Cabildo se pueden apreciar las posibilidades que tenían sus miembros no sólo de resarcirse del precio pagado sino también de acumular. A un alguacil se le acusó, por ejemplo, de haber obtenido grandes ingresos de las multas que imponía durante sus rondas, del cobro excesivo de las ejecuciones y de la retención de los artesanos en la cárcel obligados a trabajarle “obras” (ALP EC 1773 C.94 E. 10 f. 2v.).

Diversos y numerosos estudios han señalado el carácter oligárquico de estos gobiernos municipales<sup>60</sup>. Fischer, por su parte, considerando a los Cabildos como los órganos de opinión criolla, ve en ellos un instrumento de lucha para lograr una mayor autonomía debido al control que tuvieron por los Intendentes y las reformas de fines del XVIII (Fischer, 1987:460). En La Paz, el cabildo estuvo acaparado, como lo veremos, por las familias criollas más importantes y ricas. El acceso, pertenencia y adscripción a esta instancia de poder les permitía proclamar una de sus identidades: la de patricios, como se observa en las actas de los sucesos de 1809.

---

59 En base al análisis de los cabildos “peruanos” S. Fernández Alonso sustenta su revigorización, alineándose con los trabajos de Fischer, Brown y Acevedo mientras que en posición contraria se encontrarían Lynch y Moore (1991:518-519, n. 43-44). Moore, autor de un libro sobre el cabildo en el Perú bajo los Borbones sostiene una revitalización del municipio pero a costa de una reducción de sus derechos y privilegios (1966:172).

60 Para España ver por ejemplo la compilación publicada por el Centre National de la Recherche Scientifique (1993). Para América J. Moore 1966, Fr. Langue 1992-1993, D.X. Guerra 1992, entre otros. Sobre las reformas municipales de 1766-1767, Demelas 1992.

### 3.1. Comerciantes deudores y hacendados en el Cabildo

Observando la lista de los miembros del Cabildo en el período 1760-1809, encontramos a varios comerciantes como Santelices, Sanjurjo, Montenegro y Oquendo, siendo los dos últimos importantes comerciantes deudores por efectos de Castilla (3er.nivel). Santelices, deudor hacia los más grandes proveedores (1er. nivel), era también uno de los más grandes comerciantes prestamistas (2do.nivel) y, junto a Esteban Muñoz, prácticamente los únicos representantes en el Cabildo de la esfera de los prestamistas.

Los comerciantes prestamistas o deudores, si bien estuvieron presentes en el Cabildo no parecen haber ocupado extensamente las funciones políticas locales aunque es posible que existieran relaciones indirectas. Por consiguiente, la esfera del poder local, además de reclutarse entre algunos comerciantes deudores, lo hacía en otros sectores, entre los que se encontraban fundamentalmente los grandes terratenientes.

Las investigaciones sobre haciendas han señalado la importancia que adquirieron las haciendas cocaleras de Yungas y la riqueza que generaron en sus propietarios que por lo general crearon un circuito interno en base a estancias y propiedades tanto en el altiplano como en los valles (H.Klein, A.M. Lema). Nos interesa ilustrar, con algunos ejemplos, las posesiones de algunos hacendados y sus vínculos a otros intereses sean éstos comerciales o puestos administrativos y políticos. Tomaremos entonces cuatro casos concretos: la familia de los Marqueses de Haro y las tres familias Diez de Medina.

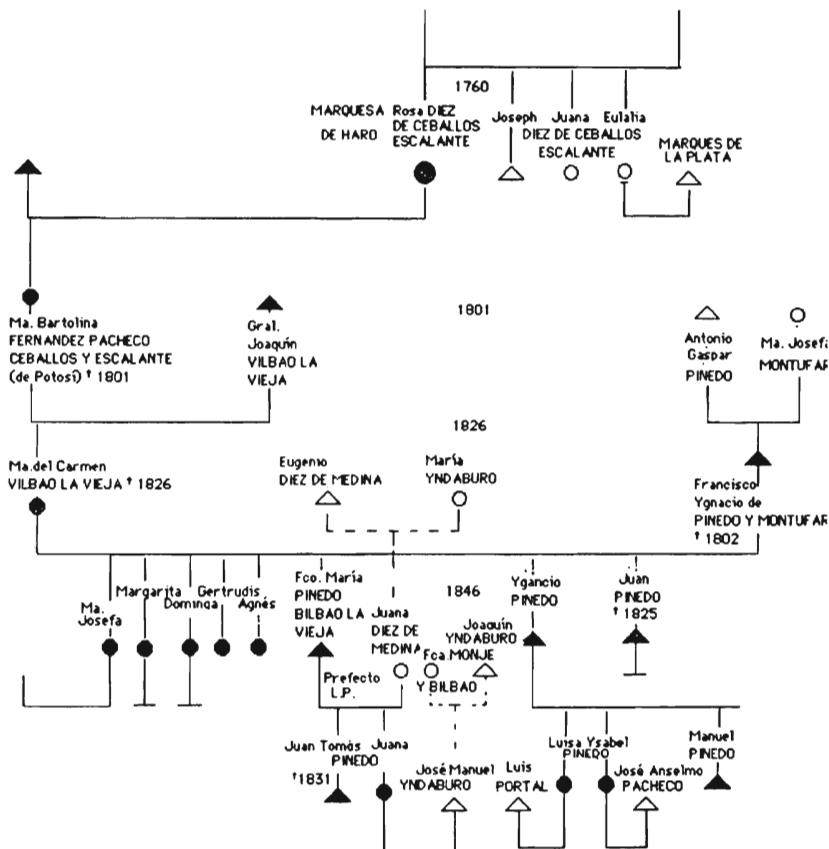
La Marquesa de Haro, originaria de los valles de la Costa, se unió a una vieja familia colonial, la Bilbao la Vieja, con tierras en Omasuyos y Larecaja. Su hermana estaba casada con un funcionario importante de la Corona, hacendado de Yungas y Omasuyos. La hija de la Marquesa y el General Bilbao la Vieja se casó con el hermano de un corregidor, Francisco Ygnacio Pinedo, propietario de haciendas de coca evaluadas en torno a los 100.000 pesos. (Sta. Gertrudis y Mururata). En las primeras décadas del siglo XIX se evaluó la fortuna familiar en casi 200.000 pesos, de los que 82% correspondía a propiedades rurales en Yungas, Omasuyos y Pacajes<sup>61</sup> (Gráfico N° 9).

Respecto al Sargento Mayor Don Thadeo Diez de Medina y Tarasona, miembro del Cabildo de la ciudad de La Paz no sabemos mucho de sus orígenes familiares. Es importante señalar sin embargo que sus hijos participaron directamente en el Cabildo. Una de las hijas se casó además con el 24 J. A. de Obaya, mientras que el hijo Jacinto, miembro del Cabildo, se casó con una Ortíz de Foronda, familia que tenía propiedades en Yungas y que detentó también el poder local. Otras hijas se casaron con personajes importantes: Juan Gómez Zapata y Juan Pedro de Yndaburo. El primero era un importante comerciante deudor, y el segundo, español de nacimiento, uno de los líderes iniciales del 16 de julio de 1809 y miembro del Cabildo por

61 Para la reconstrucción de estas familias y las fuentes respectivas ver los Gráficos correspondientes.

# GRAFICO Nº 9

## LA FAMILIA DE LOS MARQUESSES DE HARO (1)



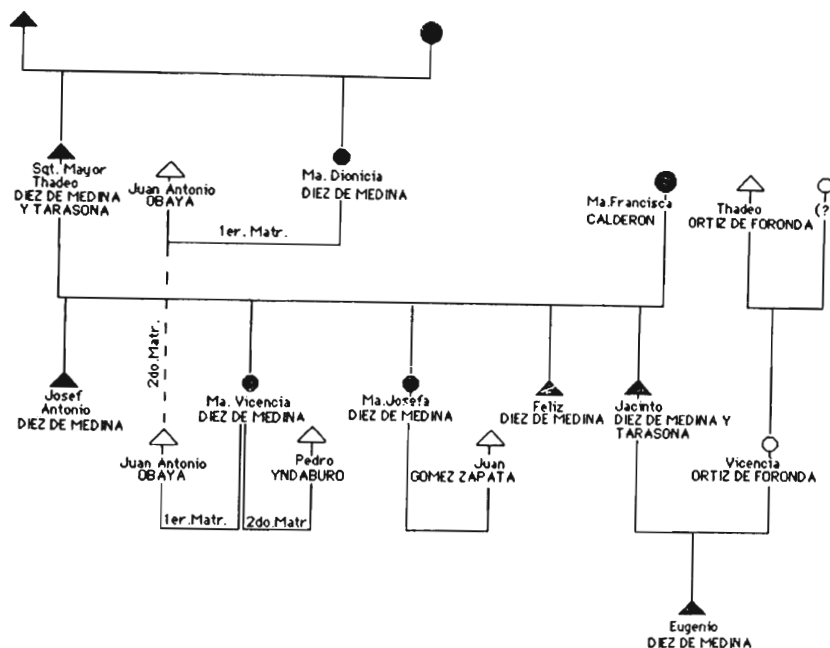
### VINCULACIONES A TRAVÉS DE RELACIONES MATRIMONIALES

HARO -----	BILBAO LA VIEJA
BILBAO LA VIEJA -----	PINEDO
PINEDO -----	DIEZ DE MEDINA
PINEDO -----	YNDABURO
PINEDO -----	MONJE Y BILBAO

Fuentes: ALP EC 1772 C.93 E. 2; EC 1791 y 1792.  
 ALP RE 1771-1772. C. 102, Leg. 150, 159 y  
 160 Nº 2; 1781 C. 105 Leg 165.  
 ARZ. Serie Tapa Roja 1851-1856.  
 H.A.A.M. 1827-1854 Nº 825.

## GRAFICO N° 10

### LA FAMILIA DEL SGTO. MAYOR THADEO DIEZ DE MEDINA Y TARASONA (1)



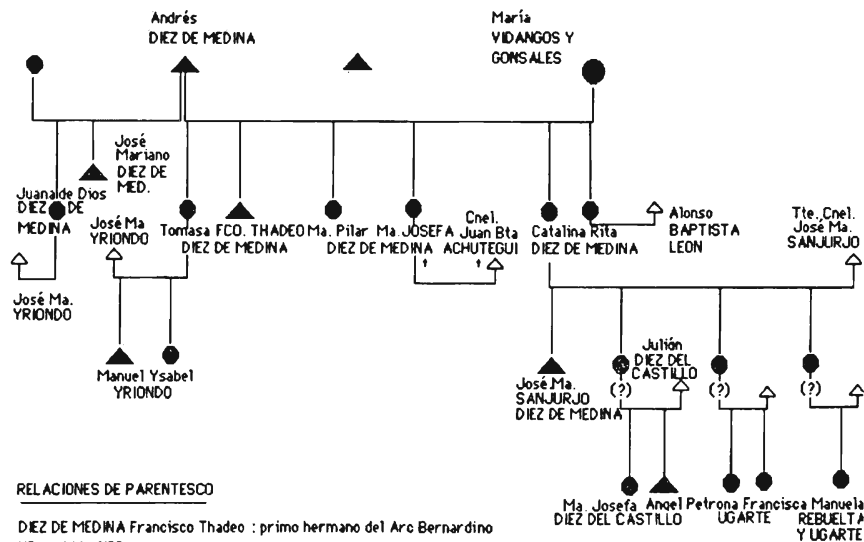
#### VINCULACIONES A TRAVES DE RELACIONES MATRIMONIALES

DIEZ DE MEDINA ----- CALDERON  
 DIEZ DE MEDINA ----- OBAYA  
 DIEZ DE MEDINA ----- YNDABURO  
 DIEZ DE MEDINA ----- YNDABURO  
 DIEZ DE MEDINA ----- GOMEZ DE ZAPATA  
 DIEZ DE MEDINA ----- ORTIZ DE FORONDA

(1) Fuentes : ALP EC 1772 C. 93 E. 6; ALP R.E 1771 C. 102 Leg. 160 N° 1; 1773 C. 104 Leg. 163, Leg. 163 N° 4; 1778 C. 105 Leg. 162 N° 1; 1779 C. 104 Leg. 162; 1780 C. 105 Leg. 165. ANB E.C. IC 1782 N° 6.

## GRAFICO Nº 11

### LA FAMILIA DEL OÍDOR FRANCISCO THADEO DIEZ DE MEDINA (1)



#### RELACIONES DE PARENTESCO

DIEZ DE MEDINA Francisco Thadeo : primo hermano del Arc Bernardino URILA YLLANES

#### VINCULACIONES A TRAVES DE RELACIONES MATRIMONIALES

DIEZ DE MEDINA ----- YRIONDO  
 DIEZ DE MEDINA ----- BAPTISTA ACHUTEGUI  
 DIEZ DE MEDINA ----- SANJURJO Y MONTENEGRO  
 DIEZ DE MEDINA ----- DEL CASTILLO  
 DIEZ DE MEDINA ----- UGARTE  
 DIEZ DE MEDINA ----- REBUERTA

#### RELACIONES DE ALIANZA

DIEZ DE MEDINA Francisco Thadeo ----- padrino de Juan Francisco Leon de la Barra

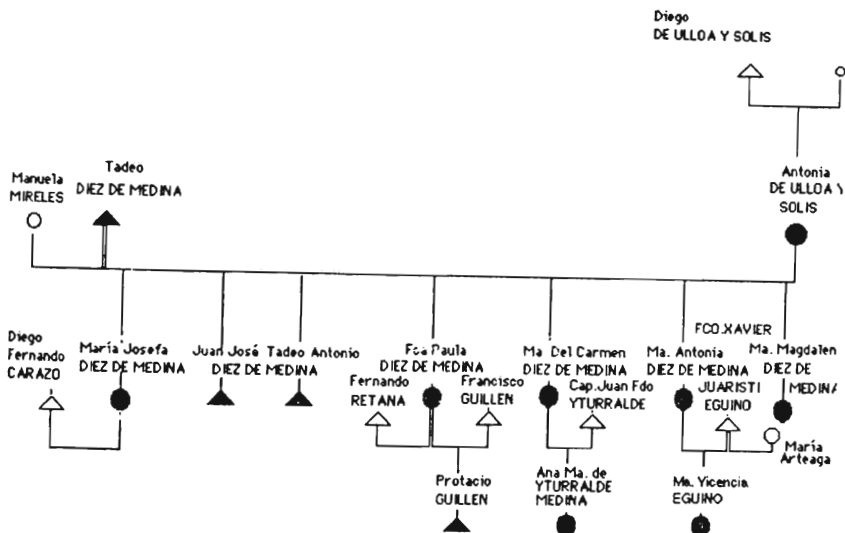
#### ALBACEA DE

DIEZ DE MEDINA Francisco Thadeo ----- Pbro. Sebastián de Ferro  
 ----- Bautista Zavala

(1) Fuente : ANB IC 1804 Nº 153. ALP R.E. 1771 C. 102; R.E. 1781 C. 105 Leg. Nº 165; R.E. 1796-1797 Caja 112 Leg. 17; ALP E.C. 1773 C. 94 E. 26. Del Valle de Siles, 1981, 1990.

## GRAFICO Nº 12

### LA FAMILIA DE TADEO DIEZ DE MEDINA Y MENA <sup>(1)</sup>



#### VINCULACIONES A TRAVÉS DE RELACIONES MATRIMONIALES

DIEZ DE MEDINA ----- ULLOA Y SOLIS  
 DIEZ DE MEDINA ----- CARAZO  
 DIEZ DE MEDINA ----- GUILLEN  
 DIEZ DE MEDINA ----- YTURREALDE  
 DIEZ DE MEDINA ----- GUILLEN  
 DIEZ DE MEDINA ----- EGUINO

(1) Fuentes: H. Klein, 1983 (se ha modificado el nombre del padre de la esposa de Tadeo Diez de Medina). ALP EC 1773 C. 94 E. 8; ALP R.E. 1770-1772 C. 102. Leg. 159; 1771 Leg. 160 Nº 1, 1771-1772 Leg. 160 Nº 2; 1781 C. 105 Leg. 165. ALP R.E. 1796-1797 C. 112. Leg. 177.

lo menos desde 1776<sup>62</sup>. Todos ellos se beneficiaron de la herencia de su hermana casada con Obaya, recibiendo propiedades en Yungas y Omasuyos, que pasaron finalmente a la pareja Diez de Medina-Yndaburo (Gráfico N° 10).

El otro Francisco Thadeo Diez de Medina "tout court", nació en La Paz. Estudió jurisprudencia y además de desempeñar cargos en el Cabildo, fue un importante funcionario de la administración real. En 1777 fue electo por tercera vez alcalde ordinario y en 1779 fue nombrado oidor y decano de la Audiencia de Chile donde fue después de haber sido comisionado contra las causas de los caudillos de la rebelión de Tupac Katari (Del Valle de Siles, 1981: 13). Participó también activamente en los remates de los derechos de alcabala y diezmos. Su fortuna fue considerable: tenía varias haciendas en Yungas y Río Abajo y por lo menos cinco propiedades urbanas. A través del matrimonio de sus hermanas se ligó a otros miembros del Cabildo y a comerciantes deudores; estando relacionado también con Urfa Yllanes, León de la Barra y los Diez de Medina y Mena (Gráfico N° 11).

Finalmente, Francisco Tadeo Diez de Medina y Mena, nacido también en La Paz, fue uno de los personajes más poderosos de fines del siglo XVIII (ver H. Klein 1980 y A.M. Lema 1993). Como hacendado tuvo 15 fincas en el altiplano, valles y yungas de La Paz. Su fortuna, que ascendía a la enorme suma de 432.039 pesos de los que más del 60% consistía en propiedades rurales, parece haber derivado, por lo menos en parte, del matrimonio con una Ulloa y Solís. Una de sus hijas estuvo casada con el español Diego Fernando Carazo, uno de los más importantes comerciantes deudores de La Paz. Sus hijos se educaron en España y al volver fueron miembros importantes del Cabildo de La Paz (Gráfico N° 12).

De los ejemplos de estas familias, que involucran de hecho a muchas más, nos interesa resaltar cinco hechos. En primer lugar, que en todas ellas se encuentran a miembros del Cabildo y/o autoridades importantes de la Administración Real. En segundo lugar, que algunas de las mujeres se casaron con importantes comerciantes deudores de los que hablamos, como Juan Gómez Zapata<sup>63</sup> y Diego Carazo, o comerciantes como Retana y Guillén (H. Klein, 1983). Es importante remarcar también, que estos terratenientes no figuran por lo general en forma directa como comerciantes, sean deudores o prestamistas<sup>64</sup>. En tercer lugar, que la estrategia de las familias que se enraizaron en La Paz y cuyos descendientes pasarían a ser considerados como "criollos", parecen haber recurrido, como estrategia, a renovar sus lazos con España a través del matrimonio de sus hijas con nuevos inmigrantes

62 Nació en Pamplona, Navarra, y figuraba ya como alcalde ordinario en 1776. R. Choque, 1979: 54.

63 En 1791, cuando ya había fallecido, se hizo un inventario de su tienda cuyos efectos se evaluaron en 19.441 pesos (ALP EC 1791).

64 El origen de la fortuna es otro problema importante. ¿Fueron antiguos comerciantes? Al parecer algunos comerciantes deudores fueron comprando propiedades. Son necesarias sin embargo investigaciones sobre períodos largos y también sobre grupos locales regionales. Las investigaciones de A. M. Lema sobre la importante región de Yungas aportarán indudablemente mayores elementos.

españoles que llegaban como autoridades y comerciantes. Estos comerciantes, que realizaban sus transacciones endeudándose, se beneficiaban de la riqueza que les llegaba vía dote de sus mujeres. Las familias paceñas por su parte, reanudaban los lazos de origen, ampliando también su poder económico por sus relaciones con el comercio. Al ejemplo de las hijas de Diez de Medina y Mena y Diez de Medina y Tarasona, debemos añadir el caso de la hija de la Marquesa de Haro que se casó con Ignacio de Pinedo. En cuarto lugar, que cada una de estas familias creó una enorme red de alianzas a través del parentesco y una telaraña de intereses económicos. Los Marqueses de Haro por ejemplo, se unieron a los Pinedo y Montufar y luego, en las primeras décadas del siglo XIX, a los Diez de Medina-Yndaburo. Los Diez de Medina y Tarasona se vincularon a los Calderón, Ortíz y Foronda, Gómez Zapata, Obaya e Yndaburo. Los Diez de Medina, por su parte, se vincularon a los Sanjurjo y Montenegro mientras que los Diez de Medina y Mena a los Ulloa y Solís, Carazo, Yturraldes y Eguino. Finalmente, que los apellidos de terratenientes y autoridades del Cabildo tuvieron continuidad hasta fines del siglo XIX, o hasta hoy, contrariamente a la de los comerciantes prestamistas. Y debemos recordar que el ocupar puestos administrativos y políticos otorgaba un alto prestigio social<sup>65</sup>.

¿Pero qué implica esta situación de los miembros del Cabildo? Primero, que los terratenientes y los comerciantes deudores, a diferencia de los comerciantes prestamistas, estaban anclados en La Paz tanto por sus haciendas como por las redes que debían desplegar para distribuir lo que se prestaban. Segundo, que existía una vinculación directa o indirecta, generalmente a través de relaciones de parentesco, entre los terratenientes y los comerciantes deudores, lo que implica una alianza frente a otros grupos. Tercero, que algunos de estos comerciantes deudores fueron involucrándose también en la producción de coca, como es el caso de Juan de Dios Martínez Monje que en 1780 compró la hacienda Chicanoma en Yrupana<sup>66</sup>, al mismo tiempo que algunos hijos de terratenientes se involucraron en el comercio. Finalmente, que estos terratenientes estaban en el Cabildo cuando se produjeron los acontecimientos de 1809, a pesar de sus luchas intestinas.

### 3.2. Tensiones y disputas en 1773, 1777, 1781 y 1795

Distintos expedientes dan cuenta de una serie de conflictos originados generalmente en la elección de alcaldes ordinarios. A diferencia de los anteriores, aquí se oponen personajes de poder, con su propia red clientelar, sin que intervengan en ellos referencias a situaciones

65 En un expediente donde se analiza la idoneidad de los testigos se señala: "por cuyos empleos los tengo por hombres de honores" y que "aunque no es de los de primera clase ni a obtenido ningun empleo en esta republica pero es hombre honrado". "... Don ... y Don ... son hombres particulares reputados por españoles, segun sus padres, pero no han tenido empleo ninguno en esta republica ni se que ayan tenido en otras partes". "... son vecinos españoles .... (pero) tampoco han obtenido empleo ninguno en esta dicha Republica...." (ANB EC, IC 1777 N° 26, f.70-70v.)

66 ALP RE 1780 Caja 105. Leg. 165. 1-Septiembre-1780

económicas concretas (como comerciantes forasteros) o a determinadas identidades, lo que sugiere una composición social relativamente equiparable entre los miembros del Cabildo<sup>67</sup>.

A sólo unos meses del problema Vásquez, por ejemplo, el Cabildo fue escenario de una querrela a raíz de la elección como alcalde ordinario de 1er. voto del Alguacil Mayor Juan Esteban Muñoz<sup>68</sup>. Los diferentes puntos argüidos por el opositor Argandoña para la nulidad de las elecciones giran, por una parte, en torno al origen y a las condiciones socio-económicas del candidato ligadas estrechamente a sus actividades como Alguacil de la ciudad y, por otra, en torno a las imposibilidades legales existentes en la elección. Respecto a las primeras Argandoña señaló que con su sólo elección Muñoz pretendía ponerse a la altura de la gente de más alto nivel acusándolo además de su actividad corrupta como Alguacil<sup>69</sup>. En cuanto a los impedimentos legales recordaba providencias del Cabildo que prohibían la elección de los regidores en los alguaciles; la causa criminal pendiente que tenía<sup>70</sup> y, finalmente, irregularidades antes y durante la elección que denotaban un claro fraude. Entre las otras

67 Para un análisis legal de las atribuciones de los integrantes del Cabildo ver Ots Capdequí, 1958, T. XIV y Bayle, 1952. De acuerdo a las fuentes locales sus obligaciones eran las siguientes: los alcaldes de la Santa Hermandad debían cuidar por el pueblo, celar el bien público y mantener un libro de condenaciones (ANB IC 1779 Nº 233f, 62 v.); los regidores tenían entre sus atribuciones pedir fianzas al corregidor para el desempeño de sus funciones; asistir a los ayuntamientos; arrendar los Propios y pedir fianzas y cuentas a sus depositarios; defender los privilegios del pueblo; velar por el abasto de la ciudad y los precios; visitar, junto con el corregidor, el Hospital de pobres y velar porque se ejecuten obras públicas en la ciudad. El Procurador General debía velar por la entrega de fianzas de los jueces y depositarios de los Propios, informar sobre la falta de abastecimiento, impedir que se vendan los productos a precios excesivos o que se encarezcan (estas tareas eran compartidas junto con los regidores) y cuidar que los arriendos sean bien hechos sin que participen ellos como arrenderos ni directa ni indirectamente (ANB IC 1779 Nº 233f, 60v y s.s.). El Alguacil Mayor, como el ejecutor de la justicia debía proceder a realizar arrestos (ANB EC 1782 Nº 6) ayudado por el Alguacil Menor y el Teniente de Alguacil. Los Alcaydes de la Cárcel Real, en cambio, tenían a su cargo el cuidado de los presos lo que implicaba evitar juegos, no servirse de ellos, y no comerse las limosnas destinadas a ellos (ANB IC 1779 Nº 233, f.60-63v.). Finalmente los porteros de la ciudad debían cuidarla y exigir algunas contribuciones (Ibid.f.63v.). En 1760 el personal del Cabildo consistía básicamente en : 1 Corregidor y su Teniente, 2 Alcaldes Ordinarios, 2 Alcaldes de la Santa Hermandad, 2 Regidores, 1 Alferes Real, 1 Alguacil Mayor, 6 Depositarios Generales, 1 escribano de cabildo, 1 asesor (En : ANB EC 1782 Nº 6). Los cargos más altos del cabildo, de Alcaldes Ordinarios y de Procuradores Generales eran elegibles (F. Cajas, 1987:337).

68 Otras autoridades eran : Alcalde Ordinario de 1er. voto: Don Juan León de la Barra; Alcalde Provincial en la ciudad y los corregimientos de su distrito: el Capitán Don Bernardino de Argandoña; Alguacil Mayor : Esteban Muñoz; Fiel Ejecutor : Don Mateo de Ulloa y Solís; Comisario General de la Caballería: el 24 Don Juan Antonio de Obaya y Regidores Perpetuos: Don Thoribio de Castro Pobois Ysla, el Capitán Don Francisco Paulino de Oquendo y el Capitán Don Thadco Diez de Medina y Mena (ALP EC 1773 E. 10 C. 94, f. 1-15).

69 "ygualandose con las personas de maior caudal que tiene aquella ciudad, quando es notorio en ella que su ingreso fue estando en la mayor ynopia" (ALP EC 1773 C. 94. E. 10 f.2-2v). "aspirando a hacer permanentes y titulados sus abusos ya de prender y retener personas a titulo de ronda o delito sin mas causas que exijirles los carselajes de 10 reales a yndios y 20 a españoles y otras jentes, fuera de otras gabelas que les a introducido como de estipendio de cañari, ya en el exceso de los derechos de execuciones y decimas, deteniendo lo que es mas por la omision de estas pagas y carselajes a las personas en pricion, ya por el logro que le produce una pulperia que tienen para proveer en todo a los presos, sin permitirles compren,... ya para retener y poner en carsel a todos los oficiales que pretende la travajen durante sus obras de platería, herrería, carpintería y otras..." (ALP EC 1773 C. 94. E. 10 f.2v.).

70 ALP EC 1773 C.94 E. 10, f. 3-3v.

autoridades figura Andrés Ramos, nombrado como alcalde de 2do. voto, uno de los directamente involucrados en los líos de la casa Vásquez y al que se lo llamó precisamente “Limeño”<sup>71</sup>.

Pocos años después, en Enero de 1777, otro conflicto estuvo ligado también a la elección del alcalde Dr. Tadeo Diez de Medina (Urquiza Sossa, 1977: 123), impugnado por el saliente alcalde Andrés Calderón y Sanjinés que adució nulidad por las relaciones de parentesco<sup>72</sup> que tenía Diez de Medina en el Cabildo, por un proceso pendiente debido a “perturbador”<sup>73</sup> y “substractor” de las Temporalidades de los Jesuitas y por impedimento de dos de los miembros del Cabildo<sup>74</sup>. Estas y otras circunstancias llevaron a Calderón y Sanjinés y aliados a suscribir una carta en contra de Diez de Medina al que acusaron de “tirano”, “déspota”, “móvil” para las divisiones y “criador” de alcaldes<sup>75</sup>.

El corregidor envió entonces su informe a la Audiencia donde el fiscal, ante los “graves delitos” que se le imputaba a Medina y ante la ausencia de pruebas, aconsejó “escarmentar” a Calderón y Ortíz de Foronda para no mellar con “tanta facilidad el honor, estado y condición de un vasallo onrrado y distinguido en aquella república”<sup>76</sup>. La decisión fue declarar las elecciones como válidas negando la demanda interpuesta. En el fondo se opusieron en este conflicto dos bandos. Uno estuvo compuesto por el Dr. Diez de Medina con sus aliados: su primo el 24 Don Juan Vidangos; su ahijado el 24 don Juan Antonio Murillo; el asesor del Cabildo Don Pedro Nolasco Crespo; su compadre, el gran comerciante deudor Juan de Dios Monje y el comerciante prestamista Tte. Cnel. Juan Bautista Zavala, juez diputado de comercio<sup>77</sup>. Y el segundo, representado por Calderón y Sanjinés y que parece responder en

---

71 Ibid.f.17-19.

72 Recordó que las leyes prohibían “dar votos los parientes a sus parientes” (En: Urquiza Sossa, 1977:125). El corregidor adució que los otros candidatos tenían también a familiares entre los miembros del cabildo (Ibid.:126) y que la ley especificaba a parientes de 1er. grado (Ibid.:132).

73 Calderón y Ortíz de Foronda señalaron que una providencia, en octubre de 1776, había ordenado que el Dr. Tadeo Diez de Medina saliera desterrado de la ciudad de La Paz y su jurisdicción (Ibid.:129), pidiendo entonces que esa providencia sea perpetua (Ibid.:130).

74 Se refieren a Murillo y Montenegro. Este último había renunciado a su oficio antes de la elección lo que, de ser así, anulaba su voto (Ibid.:132).

75 Ibid.:130-131.

76 “promoviendo todos los medios oportunos a la quietud y buena armonía entre él y don Antonio Pinedo que le había fulminado dicha causa” (Ibid.:134). El “proveído” de 22-Marzo-1777 de Lima señalaba, respecto a la orden de destierro de Medina que ella estaría “enteramente desbanecida” con la carta del Presidente de los Charcas de 7-Septiembre-1778 (Ibid.:136).

77 Este, como alcalde de 1er. voto del año anterior recibió en depósito la vara del Dr. Diez de Medina. Al parecer éste fue realmente el motivo del conflicto ya que Diez de Medina tenía todo planeado: ser elegido y luego renunciar dejando su puesto en manos de Bautista Zavala.

gran parte a los intereses de la familia de los Marqueses de Haro (El Marqués de Haro, Carlos María Bilbao La Vieja, Antonio Pinedo), de los Campos (el corregidor de Pacajes de 1771, Andrés Josef Campos y el Dr. José Antonio de Campos), de los Diez de Medina y Tarasona (Jacinto, casado con una Ortíz de Foronda, yerno por tanto de Tadeo Ortíz de Foronda) y del hacendado y comerciante paceño que articulaba los circuitos de efectos de Castilla, yerba y coca, Benito Oquendo<sup>78</sup>.

Durante la rebelión de Tupac Katari se perciben también tensiones entre el sector que estuvo en la dirección de la “defensa” de la ciudad de La Paz y algunas familias, es decir entre Sebastián de Segurola y Fernando Márquez de La Plata, versus el defensor de la Real Hacienda Josef Sanjurjo, el corregidor Fermín Gil de Alipazaga y el Dr. Francisco Tadeo Diez de Medina (Del Valle de Siles, 1990:553). Segurola llamó al importante comerciante deudor Sanjurjo, cuñado del órdor, “ignorante, malévolo, borracho, jugador, amancebado, estafador, prevaricador y contrabandista de efectos de Castilla y tabacos”. Acusó también a las más importantes familias de subordinados, insolentes, orgullosos, cursis, ignorantes y entrometidos<sup>79</sup>.

Los testimonios de la época hablan de “desaveniencias entre los principales vecinos”, pasquines de amenazas y convocatorias en marzo de 1781. A fines de ese mes, a pocos días después de iniciado el cerco, estallaron las fricciones. Del Valle de Siles señala que el problema se produjo a raíz de la alarma que el corregidor ordenó con el repique de campanas. El comandante Segurola afirmó entonces que “él mandaba y que por ser el corregidor el primer alzado lo mandaría ahorcar”. Los testigos de parte de Segurola y Márquez de La Plata aseguraron que el corregidor había dicho “Vaya Ud. a la mierda, que yo soy quien manda aquí”, y que Tadeo Diez de Medina vociferaba señalando: “Ea paisanos, la causa es nuestra y así es preciso defenderla”<sup>80</sup>.

Estas rivalidades se expresan en los diarios que han quedado del cerco de La Paz. El español Castañeda acusó a los criollos de “pretender entregar la ciudad” y de ser tupacamaristas<sup>81</sup>. El diario del órdor Diez de Medina, por su parte, no desaprovechó ocasión para criticar las actuaciones de Segurola y Márquez de La Plata. Como señala Del Valle de Siles, su diario es el testimonio de un “funcionario ofendido y marginado”<sup>82</sup>. Fue acusado además, por la confesión de Pedro Obaya, de tratos con los rebeldes por lo que escribió:

---

78 ALP RE 1796-1797. Leg. 177. Caja 112, f. 392. Otros aliados: Luis de Villaverde, Juan José Peñaranda, Protacio de Armentia, Joaquín de Vea y Murguía, J. Antonio Higuero, Juan Poma Zapata.

79 Del Valle de Siles, 1990, nota 1: 554.

80 Ibid.: 556-559.

81 Ibid.:560.

82 Ibid., 1981: 21

“Lo cierto es que en la ciudad, desde antes del sitio de los rebeldes, se suscitó con poca política no sé que especie de etiqueta perniciosa entre los españoles europeos y criollos, las que el que manda y gobierna debió apagarlas..... porque estos puntos odiosos y de cotejo: si los unos sirven o sean fieles más que los otros, si sean más o menos útiles, son de malas consecuencias, como se vió en la villa de Oruro, y promueven las guerras intestinas o civiles y son ajenos de toda máxima racional”<sup>83</sup>.

El propio Obispo de La Paz, en noviembre de 1781 se refirió a las “calumnias” contra los criollos y que su propia intervención no logró aplacar las rivalidades<sup>84</sup>.

Catorce años después, en 1795, se dió en La Paz un nuevo conflicto bautizado con el nombre de “Conato”, ligado una vez más a la elección de alcaldes del 95. Conti, gobernador interino, argumentó que el Comandante Juan Antonio Mosquera, en complicidad con Diego Quint, su enemigo y perdedor en la elección de 1795<sup>85</sup> quería tomarlo preso con el pretexto de una real provisión expedida años atrás<sup>86</sup>. Para Conti y muchos miembros del Cabildo y vecinos de la ciudad, Mosquera pretendía en realidad el empleo de gobernador de la provincia habiendo incluso prometido cargos a algunos vecinos<sup>87</sup>, situación que era seriamente considerada ya que Mosquera había además suspendido el fuero militar a la Cia. de Granaderos de la ciudad<sup>88</sup>.

Mosquera, por su parte, argumentó haberse enterado por una esquila anónima que Conti había convocado a los “yndios de los dos partidos de esta ciudad” con el único fundamento

---

83 Diez de Medina, 1781/1981: 178.

84 Del Valle de Siles, 1990: 562.

85 Urquiza, Recop., 1977: 53-54.

86 Ibid.: 37. “... corrian las noticias... y el no poderlo descubrir otro destino a estos preparativos me dieron a creer ... que se hacian para prenderme, cuiá violencia y atentado se me represento tanto mas injusto quanto sabiendo yo no haver para el otro pretesto que el cumplimiento de cierta Real Provisión conferida al Alcalde de primer voto....” (Ibid.:53).

87 Ibid.: 52. Joaquín de Trucios señaló: “he oido publicamente que el Comandante... Mosquera seria...Gobernador de esta Provincia y que en esta inteligencia habia ofrecido algunos acomodos y gracias” (Ibid.:55). Ver también la declaración de Juan Pedro Yndaburo, alcalde de 2do. voto (Ibid.:58-59), la de Josef de Herrera, vecino “de la primera distinción” (Ibid.:87) y la de Juan Francisco Borges (Ibid.:88).

88 Su capitán, Juan Fernando de Yturralde, casado con la hija del 24 Diez de Medina, señaló que “deceando evitar el escándalo”, después de altercaciones entre él y Mosquera logró que se revocase la orden de su encarcelamiento (Ibid.:91). Suáres de Figueroa, tesorero de las Reales Cajas declaró que Mosquera quitó “el Fuero militar a la Compañía de Granaderos de Milicias de esta ciudad que lo disfrutaba por disposición del Exmo. Señor Virrey Don Nicolás de Arredondo: hecho sobre que habiendole representado su respectivo Capitan Don Juan Fernando Yturralde acerca de las facultades que tenia para semejante declaratoria fue causa de que sin mas contestacion le mandare arrestado al quartel .... (y) aquel le suplico revocase la orden de arresto” (Ibid.:61).

de la “vaga noticia” que lo iban a arrestar<sup>89</sup>. Consideraba entonces que era “imposible ..conseguirse la quietud de este pueblo, la deseada apresiable pas cuio dichoso nombre lleba...mientras que el doctor...José Pablo Conti subsista a la Cabesa de este mando”<sup>90</sup>.

### 3.3. De las luchas intestinas a los “trastornos” de 1795 y 1809

A diferencia de los conflictos de los forasteros o los de la Casa Vásquez, los internos al Cabildo, relacionados en gran parte a la elección de alcaldes, parecen haber formado parte del juego político de la sociedad de entonces. Ellos fueron recurrentes e indudablemente constituían espacios de disputa periódica de intereses más coyunturales así como de búsqueda de representatividad de las familias más influyentes. En suma la persecución de cuotas de participación con todo el poder y prestigio que podía emanar de ellas.

Respecto a las fricciones y rivalidades que se dieron durante el cerco de La Paz, es claro que éstas no se debieron al origen distinto de los que componían cada uno de los dos bandos. Seguro era tan peninsular como el corregidor Gil Alipazaga (Ver Del Valle de Siles 1990: 555) y ambos grupos tenían sus relaciones familiares y de alianza en los dos sectores. La amistad, alianzas y parentesco de Márquez de La Plata con la familia Haro-Pinedo es un ejemplo. La oposición en términos de “españoles” y “criollos” parece por tanto revelar dos sectores: autoridades políticas y militares que tomaron el mando durante el cerco y que no estaban enraizados localmente, aunque tuvieron sus alianzas en la élite local, versus otro grupo, de autoridades civiles, eclesiásticas y terratenientes paceños, que se sintieron relegados. Diez de Medina señaló al respecto:

“... todo... pasa por la vista y aprobación del comandante... entiendo en causas civiles .... actúa en todo lo político, como si la comisión que tiene no fuese para un solo y cierto efecto.. sin perjuicio de las facultades del corregidor a quien tiene arrollado como un estafemo” (Del Valle de Siles, 1981: f. 35v y p.37).

“... lo cierto es que el pueblo gime sin que nadie pueda manifestar los ecos de su padecer por el método de los dos sujetos que lo gobiernan, que todo lo saben, lo comprenden, no necesitan (como lo publican) consejos, no lo procuran y ni oírlos quieren” (Diez de Medina, 1781/1981: 131-132).

Seguro escribió por su parte:

---

89 Ibid.:162 y 158, respectivamente.

90 Ibid.: 171.

“.. el espíritu de predominio con que dicho señor Medina ha vivido siempre en esta ciudad... y ... el no haberlo podido lograr sobre mí, me ha causado su enemistad” (Ibid.: 36).

Y lo que nos parece importante remarcar es que la marginalidad sentida como la expresó y reflejó Díez de Medina cobra fuerza no sólo cuando se vive ese relajamiento sino, ante todo, cuando se dispone de un mínimo de “background” de apoyo, de cierta unidad y conciencia de su fuerza social. El ejemplo del órdor es en este sentido elocuente. Muchas de las familias locales aspiraban también, en base a sus funciones en el ejército, a ser designados en puestos claves en semejante situación, como lo señaló el propio Segurola<sup>91</sup>.

El conflicto de 1795, aunque aparentemente no difiere de los complots y maniobras presentes en el Cabildo, fue distinto. Lo fue no tanto por sus causas sino porque en ese momento las élites de la ciudad, terratenientes y autoridades, principalmente, se unieron<sup>92</sup> frente a un funcionario llamado “advenedizo”. Su fragilidad los obligó sin embargo a recurrir a otros grupos sociales, a personajes sujetos al poder local como el caso de los caciques de San Pedro y San Sebastián. Tuvo entonces mayor trascendencia que los anteriores conflictos porque el Gobernador Conti convocó para su defensa a la población indígena de las parroquias-comunidades adyacentes a la ciudad de tal manera que estuvo a punto de estallar un enfrentamiento armado. Y fue este recurso el condenado tanto por Mosquera como por las autoridades superiores de la Audiencia de Charcas porque indudablemente Conti jugó con fuego. Mosquera señaló, por ejemplo, que el temor de Conti por su arresto y la convocatoria al “pueblo en su defensa...le constituiría nuevamente reo de otra culpa mas grande”<sup>93</sup> o que era injustificable que “teniendo el Rey Tropa se combocasen Yndios, y vesinos”<sup>94</sup>. Vemos por tanto que este conflicto sobrepasó sus marcos habituales no sólo porque pudo derivar en una confrontación armada<sup>95</sup> sino también porque apareció un

91 “... esta ciudad está llena de uniformes y bastones regentando y pensando (como sucede al corregidor) que cada uno es un general consumado, pero absolutamente todo es un fachenda y fantasía” (Segurola. Del Valle de Siles, 1990: 555).

92 Es revelador el que Conti presentara las declaraciones de muchos vecinos. Las propias autoridades de Charcas remarcaron que: “... Conti apoya las suias con informaciones y diligencias judiciales y el Comandante solo hace relacion de los hechos y pasages” (Ibid.:182). El poder de Conti era muy grande : “Con solo leer el informe de los prelados se comprende el alto poder que ostenta, y la adulación con que se le trata” (Ibid.:184).

93 Urquiza, 1977:158.

94 Ibid.: 163. Mosquera señaló: “quando se instruíra (como después hemos sabido) que en las torres estaba puestas manos viles para que apenas la Tropa hisiese el menor movimiento cajese sobre ella el furor de la plebe prebenida y obsecada en la embriagues en la seducción y en la previa combocatoria” (Ibid.:167).

95 “es público ... que ... mandó que la tropa veterana que guamece esta plaza se puciera sobre las armas a deshoras de ella con un aparato tan extraordinario y tan desconosido en el pueblo que no pudo menos que causar un escándalo notable ..... Amaneció el dicho y se comenzó a hablar ... sobre el proyecto del Comandante ...despues de muchas ... reflexiones formó el público el concepto de que intentaba prender a dicho señor Govegador”. Declaración de Yndaburo (Ibid.:58).

pasquín “subversivo” y porque con el recurso de Conti al “pueblo” el problema pudo haber derivado en una rebelión. Las autoridades de la Audiencia de Charcas reprobaron la conducta de Conti por una posible “conmoción de pésimas consecuencias”, decidiendo alejarlo porque la ciudad estaba amenazada, al igual que las provincias, y los pasquines eran una expresión de ello. Conti fue entonces acusado principalmente por haber “expuesto...a la ciudad de La Paz a que se perdiese, y al Reyno a que sufriese un trastorno lamentable”<sup>96</sup>.

Un intento de “trastorno” se dio finalmente en 1809. Nos parece importante referirnos a la manera en que se asumió “el gobierno” y a algunas de las medidas tomadas en los acontecimientos del 16 de Julio. En primer lugar, al haber sido un movimiento desde y por el Cabildo, hubo una gran continuidad de sus miembros integrantes. Además, en la designación de responsabilidades y organización del Cabildo, Junta, Gobierno y milicias, se incluyó a una parte importante de la élite terrateniente y comerciante. A los dos días se nombraron por ejemplo 8 adjuntos al Cabildo entre los que figura Don Juan Santos Zavala<sup>97</sup>, el más grande comerciante deudor. Establecida la Junta, se designaron a los representantes de los Ramos de Estado, Real Hacienda, Guerra y Tropas, Gracia y Justicia y Curia Eclesiástica<sup>98</sup>. Antonio Diez de Medina (del tronco Tarasona) fue nombrado en materias “políticas y razones de Estado”. Antonio era cuñado de Pedro de Yndaburo, el segundo comandante después de Murillo. Paralelamente se nombraron a los integrantes de las Compañías Militares, cuya estructuración siguió la lógica de los “Cuerpos y principal Vecindario”<sup>99</sup>. En la lista de los involucrados, tanto de los Ramos como de las Compañías, se encuentran a importantes miembros de las familias de La Paz: los Medina, los Monje, los Calderón y Sanginés, los Foronda (Josef Ignacio Foronda) y los Bilbao la Vieja (Manuel)<sup>100</sup>.

En segundo lugar, que la forma en que se procedió, así como las disposiciones tomadas, prefiguran las características de lo que sería luego la República. El primer día se acordó tomar las llaves de las Arcas Reales y del cuartel, designando además a una persona en la Renta de Correos, lo que significaba el control del poder económico, militar y de comunicaciones<sup>101</sup>.

---

96 Ibid.:182 y 185, respectivamente..

97 Pinto, 1953. Documentos. Apéndice C. Acta Capitular, 18 de Julio de 1809: XLI

98 Pinto, 1953. Documentos. Apéndice E. 28 de Julio de 1809: LVII.

99 Ibid. Documentos. Apéndice C. 14 de Septiembre de 1809: XLVI : había una compañía de Escribanos, de Morenos, de “Naturales del pueblo de San Pedro”, de Pardos, de Oficiales de la Real Hacienda, etc.

100 Josef Antonio Diez de Medina, cuñado de Pedro de Indaburo; Eugenio Leopoldo Diez de Medina, hijo de Jacinto Diez de Medina con Vicencia Ortiz de Foronda; Vicente Diez de Medina, Tomás Diez de Medina, Clemente Diez de Medina, Manuel Diez de Medina, Juan José Diez de Medina. Juan de la Cruz Monje y Ortega, Rafael Monje y Ortega, Manuel Monje, Andrés Monje. Josef Calderón y Sanginés, Pio Eugenio Calderón y Sanginés. De una lista de 139 involucrados, éstos representan 21 personas, es decir, el 15%.

101 Pinto, 1953: 85

Se decidió sin embargo continuar cobrando el tributo y que lo existente en la Caja Real no fuera enviada a Buenos Aires. Por otra parte, la manera en la que se decidió realizar un "acercamiento" a la población indígena, recuerdan las opiniones del oidor Diez de Medina. La "concesión al pueblo" radicó en la toma de los libros de Deudores de la Real Hacienda, los que posiblemente involucraban a la población indígena y mestiza sujeta al pago de alcabalas y la suspensión de los monopolios de carbón y sal (Pinto, 1953: 85).

#### 4. IDENTIDADES EN INTERACCION

Los documentos sobre los conflictos que analizamos tienen un defecto y una virtud. Su defecto es que por lo puntual, específico y sobreentendido para los involucrados, sólo emergen sus causas inmediatas. En este trabajo hemos intentado paliar la apariencia de los conflictos a través de un análisis de las contradicciones y oposiciones que presentaban las élites de la sociedad de entonces. La virtud de los conflictos es que al ser una explosión de tensiones y enfrentamientos, éstos se expresan de diversas maneras, con palabras o palabrotas, con gestos, con acciones de diversa índoles, etc., que tienen la ventaja de mostrarnos a la sociedad en toda su dinámica.

Los acontecimientos de 1770 no fueron más que la expresión de las rivalidades latentes. La "revuelta y revolución" de las provincias, por ejemplo, constituyeron seguramente una ocasión propicia para que el corregidor ejercitara su poder frente a los "forasteros comerciantes". El sólo haber intentado distribuirlos en diferentes compañías debió ser una afrenta cuyas consecuencias posiblemente no calculó. Debiendo doblegarse, optó por continuar el juego ordenándoles partir a Pacajes armados de lanzas "con postergación a la compañía de Granaderos", como decían los propios forasteros<sup>102</sup>. La oposición y el enfrentamiento se puede apreciar hasta en los más leves detalles. Tejada, vociferó, por ejemplo, para saber quién se atrevía a ponerlo preso. No respetó las normas de urbanidad de la época ni la autoridad de la que estaba investido el corregidor como lo demuestran estos testimonios :

"proseidiéndose delante de dicho señor corregidor le dijo con el sombrero puesto que venfa a saber con qué mandamiento o con qué orden lo llevaban preso"  
(Ibid. f.43v.)

Para los comerciantes forasteros el ser apresados fue una ofensa sin nombre :

"preguntó con que orden lo ponfan preso y por que causa y entonces dijo muy jocoso bolbien (do) el rostro de mediolado se a de saber mui bien si asi no mas

---

102 ANB IC EC1772 Nº 130 f.78.

se manda prender a un hombre honrrado con otras razones de menosprecio a la real justicia” (Ibid. f, 46v.)

La autoridad de la ciudad señaló, por su parte, que cuando se tomó a Tejada y Barbarena:

“se conmovieron todos los paisanos europeos compatriotas (que llevan el espíritu de Castilla y confederación, en todo asunto que a qualquiera de este gremio toque).”

quejándose de la siguiente manera:

“Creo es la primera vez que esta ciudad y su becindario a recibido iguales agravios de unos forasteros que siendo como son comerciantes y dependiendo de personas de tanta entidad como son las que en esa capital les confían sus caudales, devieran manejarse con otro juicio, madurez y cordura y sin los desordenes atentados y exesos que an cido continuados”<sup>103</sup>.

Identities asumidas, identidades atribuídas: forasteros comerciantes, “chapetones” versus “limeños” ; españoles europeos, “chapetones” versus españoles americanos-patricios y “criollos”.

Lo importante también en estos conflictos es que los protagonistas asumieron determinadas identidades que de hecho están entre los más precisos indicadores de la estructuración de una parte de la sociedad. En los dos conflictos, el del motín de 1771 y el de la casa Vásquez, por ejemplo, se insistió en el término de “forasteros”. En el primero, una petición fue encabezada de la siguiente manera:

“El gremio de comerciantes forasteros de esta ciudad que han recibido la orden para marchar al castigo de los indios de la provincia de Pacajes armados de lansas....sus individuos españoles y mas desentes que los que componen otras compañías” (Ibid. f. 76v).

Esta declaración revela una auto-identificación en cuatro niveles. El primero, el mayor o englobante, los liga a sus actividades económicas específicas, la de comerciantes. El segundo precisa las características de esta identificación, la de “forasteros”, término que de hecho se nos ha hecho mucho más comprensible ya que gran parte de ellos o por lo menos sus líderes fueron importantes comerciantes prestamistas sin bienes raíces en la región. El tercero, de origen, la de españoles. Finalmente, el cuarto, y ligado estrechamente al anterior, el de “decentes”. La decisiva importancia de las actividades económicas en la expresión de una identidad diferencial se encuentra también en declaraciones del corregidor :

<sup>103</sup> Cita del anterior párrafo: Ibid. :f. 109v. y de éste, f. 110.

"le ultrajan (al vecindario de la ciudad) con una fantasia y fanatica preocupacion de que los chapetones comerciantes son el primero lugar y deuen tener el primer sequitto en los asuntos.... (asi) viene aquel despresio y la libertad de difamar a su arbitrio sin rreserva de calidad, estado y condición de personas como se a visto" (Ibid. f.61.v.)

y que :

"basta el caracter que se resisten con ser comerciantes y el titulo o denominación que por aca llevan de chapetones (por ser de los reynos de España) para consiliarse toda livertad y autoridad" (f.110v.)

El corregidor y las autoridades señalaron la altanería e insubordinación de estos comerciantes forasteros, que se expresaron en una serie de detalles y, fundamentalmente, a través del famoso estribillo de "Viva el Rey y muera el mal gobierno"<sup>104</sup>. Su utilización por parte de los propios "chapetones" (!) significa que no existe una "continuidad" de pensamiento ni en los actores que la utilizaron ni en su sentido. El mito de "resistencia y desobediencia a todo lo español y ... a todo lo que representa lo europeo" se desvanece inevitablemente<sup>105</sup>.

En el segundo conflicto, en una de las peticiones subsiguientes al encarcelamiento, los involucrados volvieron a encabezar su escrito como "comerciantes europeos". No dudaron además de usar duros adjetivos calificando a la fiesta de "fandango" y señalando a los asistentes en términos como "Andrés Ramos con su puta Manuela Paredes", "Pedro Suaso con su mujer y su cuñada puta". Su arresto en prisión fue considerado además como una ofensa que venía nada menos "de pedimento y querrela de una muger publica prostitutta con igual oficios en sus hijas y por eso indignas de paesser en juicio ni azer personería"<sup>106</sup>.

Es importante remarcar que en los conflictos de 1770 - 1772, los comerciantes no se identificaron como chapetones ni sus oponentes como criollos<sup>107</sup>. El primer término proviene del corregidor o de sus testigos, mientras que el segundo está ausente. Se hacen

104 Esta declaración se encuentra en la información del escribano Crispín de Vera y Aragón (f.80) así como en la de otros testigos que presenciaron los sucesos. "Viva el Rey y muera el mal gobierno" había aparecido en un pasquín en 1767 a raíz de los problemas que causó la expulsión de los jesuitas (Cf. R. Arze 1987).

105 "Desde el grito popular de "Viva el Rey!", "Muera el mal gobierno!" del tiempo de Gallardo, al de "Viva Fernando 7º!" "¡Mueran los chapetones!" de la revolución de julio en La Paz, se comprueba clara continuidad de pensamiento a través de más de un siglo. Pensamiento que configura posición de resistencia y desobediencia a todo lo español y en consecuencia a todo lo que representa lo europeo..." C. Urquiza, 1977:11-12.

106 ANB EC 1772 Nº 130. f.18; f.17 y 18v.

107 Según Lavallé (1982) lo esencial de la reivindicación criolla se remonta a la lucha por las encomiendas (Vol. 1, 367. Cit. por Acosta, 1984).

referencias en cambio a "limeños", "paisanos" y "patriotas"<sup>108</sup>. "Limeño" fue el calificativo atribuido por los comerciantes forasteros a los invitados a la fiesta de los Vásquez. Resulta aparentemente contradictorio que los "agresores" se identifiquen como forasteros comerciantes europeos y achaquen el apelativo "limeño" a los "agredidos" cuando los primeros reconocían estar ligados al comercio de Lima<sup>109</sup>. "Limeño" parece estar entonces vinculado al origen y nacimiento de algunas de las autoridades del Cabildo y de algunos otros comerciantes pequeños, que aunque no todos eran limeños, provenían del espacio colonial peruano<sup>110</sup>. Los términos "paisanos" y "patriotas", en cambio, fueron utilizados tanto por los testigos a favor del corregidor como por sus oponentes, los comerciantes europeos. En general, aparecen como sinónimos de un origen común<sup>111</sup>.

Por otra parte, cuando nos referimos a los distintos sectores de comerciantes y hacendados, vimos que tanto de un lado como del otro habían tanto españoles como no españoles. El corregidor señaló en su informe que él era también "chapetón y de los reynos de España"<sup>112</sup>. Esto significa que el conflicto no puede explicarse en función del lugar de nacimiento. Debemos entonces preguntarnos las razones por las que sólo algunos españoles tomaron o recibieron este apelativo y las causas por las que el conflicto se planteó en esos términos. Pensamos, por una parte, que el origen, importante en la sociedad colonial, parece adquirir validez en determinadas circunstancias. Lo "español" se convierte en identidad distintiva y significativa para las oposiciones en la medida en que a él se unen otros criterios. En el caso concreto de los involucrados de este conflicto cuando sus miembros se identifican como

108 Uno de ellos señaló que Escauriza había dicho al corregidor "que los chapetones le podrían sacar de cualquier empeño para que así tuviere el Sr. Corregidor consideración de mirar por ellos que por otro cualquiera porque los otros no podrían hacer lo que ellos los chapetones" (Ibid. f.42) Según otro testigo, Escauriza había señalado que tenía 50.000 pesos para remitir al Gobierno y "componer semejantes absurdos" (Ibid. f.44). Finalmente irritado, habría dicho al Capitán Francisco Hurtado: "Usted de qué banda es, de los chapetones o de sus paysanos los limeños" (Ibid. f.45).

109 Cuando el corregidor los amenazó de embargar sus tiendas uno de estos comerciantes forasteros dijo: "que él también avia de asistir al embargo golpeándose el pecho al mismo tiempo por decir que el tenía de mirar por los interesados de Lima y que para eso gastaría 40 o 50.000 pesos en pedir justicia en el Supremo Gobierno" (ANB IC EC1772 Nº 130 f. 49).

110 Andrés Ramos, alcalde de 1.º voto de 1771, acusado de estar en casa de los Vásquez e injuriado por los comerciantes, al tratar de probar su inasistencia presentó por ejemplo a varios testigos entre los que figuran Pedro Salinas de Lima y el Tre. Coronel Don Juan Manuel de Medina de Cajamarca (ANB EC IC EC11772 Nº 130 f.58-58v.). Entre otros testigos o involucrados y de los que sabemos eran efectivamente limeños figuran Joseph de Nieto, Alferes (Ibid. f. 19v.) y Francisco de Hurtado, ayudante del Regimiento de Infantería española (Ibid. f. 45).

111 El corregidor señaló que era ya "temeroso el pasar por la calle donde reside este comercio por la insolencia y descomedimiento... aun para algunos de sus mismos paisanos y patriotas..." (Ibid. f.61v.). Ver también la nota 110. En 1780, en Oruro, las referencias a paisanos y americanos fueron frecuentes. F. Cajías señalaba que la identidad de entre "paisanos" y "patricios" se originaba en el nacimiento, en el idioma, en las costumbres, bailes y rondas de carnestolendas cuyo punto de encuentro fue el mestizaje (F. Cajías, 1987:345). Debemos remarcar que en nuestro caso los apelativos de "paisanos" y "patriotas" no se aplicaban exclusivamente a los grupos que luego aparecerán como "criollos".

112 ANB EC 1772 No. 130. f.65.

“forasteros”, es decir, gente que no estaba ligada a la sociedad en la que vivía más que por el comercio. Pero, ¿por qué entonces recurrir al término español? ¿Es que los comerciantes forasteros lo eran en su abrumadora mayoría? No parece haber sido el caso. Creemos más bien que se recurre a este término porque el contenido que fue adquiriendo remitía rápidamente a una desvinculación y a una lejanía. Detrás de “español” o “chapelón” pueden por tanto encontrarse a no españoles, especialmente criollos carentes de lazos sociales en la sociedad en la que realizaban sus actividades comerciales. Los llamados “limeños” tampoco provenían todos de Lima. Aquí el término está ligado a autoridades vinculadas directamente a la administración del espacio virreinal peruano. Es claro por tanto que los nombres autoasumidos o atribuidos parecen estar determinados, antes que por el nacimiento diferencial en ambos grupos, por la “adhesión” e inserción a los intereses locales.

Durante el cerco los conflictos no recurrieron explícitamente a las etiquetaciones y categorizaciones de las identidades. Cuando las hubieron, ellas se refieren a “criollos” y “europeos”. El Obispo Campos, que se refirió a estas divisiones, achacó la culpa a los europeos que habrían atribuido a los criollos “la nota...de ynfielos” y “tupacamaristas”. Otros términos empleados por el Obispo fueron los de criollos e indios<sup>113</sup>. Diez de Medina, por su parte, ensalzó a Ignacio Flores, aunque sin identificarlo como criollo, destacando también la participación, lucha y sacrificio de los “criollos” en las batallas<sup>114</sup>. Pero en ningún momento se identificó o se involucró claramente con el término<sup>115</sup>. Hasta cierto punto parece una mirada del exterior, de quien reconoce una realidad no totalmente asumida. El órdor consideraba además dos tipos de españoles, los españoles propiamente y los criollos<sup>116</sup> identificados también como “españoles americanos”. Para Diez de Medina, el haber sido acusado, junto a otros, de colaboradores de los indígenas, fue una terrible afrenta.

Finalmente, ya en 1809, en distintos actos celebrados en el Cabildo, se estableció una división entre españoles europeos y patricios en algunos casos<sup>117</sup>, y entre chapelones y criollos, en otros casos<sup>118</sup>. A pesar de que el Cabildo instó a lograr una armonía entre ambos bandos<sup>119</sup>,

---

113 Del Valle de Siles, 1990: 562.

114 Diez de Medina, 1781/1981: 178.

115 Refiriéndose a la llegada de hombres que se unieron en la “defensa” señala: “y otros mozos de valor y espíritu, criollos que se sacrificaron...”, o habla de la “sangre de tantos criollos muertos y sacrificados...” (Diez de Medina, 1781/1981: 174 y 178).

116 “entre los españoles europeos y criollos, ...”. Ibid.: 178 y 185.

117 M. Pinto. 1953, Apéndice M 14-Agosto-1809: XLVII-XLVIII.

118 Ibid.13-Agosto-1809: LXVIII.

119 “se ha manifestado... la mejor armonía con los Españoles Europeos a quienes con especial predilección se les ha hecho partícipes en los cargos y empleos honrosos de la amada Patria, cuya conducta deviera haber desarraigado de todo punto la fastidiosa aprehensión esparcida por el rudo Bulgo de ser enemigos unos de otros...” (Documentos. Apéndice M. 14 de Agosto de 1809. En: Pinto, 1953: LXII).

las propias proclamas destinadas a evitar reuniones y desaveniencias de y entre ambos, demuestran la importancia y persistencia de estas divisiones. Los rumores de ataques fueron un elemento importante, como en el conflicto Conti-Mosquera. Uno de los testigos aseguró, por ejemplo, haber escuchado que los “europeos se habían conmovido contra los patricios”<sup>120</sup>. Sin embargo algo muy importante es la afirmación de que chapetones y criollos eran “de un mismo linaje”<sup>121</sup>. Los testimonios sugieren por tanto, que aunque la oposición existía, una parte de los “revolucionarios” no se sentían diferentes de los “españoles europeos”. Reivindicaban más bien su parentesco, su linaje, y no se proclamaron criollos sino más bien españoles, pero españoles “patricios”:

“que los Españoles Europeos ... en la ciudad... presten juramento de conservar integros los derechos de la causa común en obsequio de S.M. y de la Patria, protestando los Patricios cumplir inviolablemente, y que jamás conspiraron proyectos ofensivos con ellos: teniendo consideración a este cuerpo a que todos somos vasallos del Rey... y que en ningún tiempo ha creído este cuerpo habido oposición entre los **españoles Patricios** y Europeos que los mas tienen sus intereses en esta ciudad están enlazados con las familias nativas de ellas y constituyen una misma sociedad.... Que todo Español Europeo preste juramento de guardar uniformidad y armonía con los Patricios... y que en todos lances así Europeos como Patricios siempre han estado dispuestos a derramar su sangre en su defensa, deponiendo mutuamente desde este momento, todo motivo de desaveniencia, y que se entienda que unos y otros somos hijos de esta misma Patria, donde se hallan nuestros hogares” (Documentos. Apéndice B. En: Pinto, 1953: LXXXIV-LXXXV).

#### 4.1. La fortaleza de las “víctimas”

Hay otro punto importante para relievarlo en relación al antagonismo entre las dos facciones en 1772. El corregidor, junto con los miembros del Cabildo, señaló en su informe que no era la primera vez que estos personajes (comerciantes forasteros) se comportaban de esa manera: que anteriormente habían formado un “Concejo de la Diversión dirigida a la puntual asistencia a la escuela de danza, a la hermandad y comunión entre ellos y bajo multas y penas se habían comprometido que ninguno de los del dicho Concejo ... no podía asistir, concurrir y bailar en la ciudad si no se invitaba a todo el Concejo”<sup>122</sup>; que así ocurrió en casa de la hija

---

120 M. Pinto, 1953: 66.

121 “Que las mugeres... se abstengan de fomentar partidos perniciosos, deterrando en sus conversaciones familiares el distintivo de chapetones y criollos... estando ciertas que unos y otros son de un mismo linaje...” (Documentos. Apéndice M. 13 de Agosto de 1809. En: Pinto, 1953: LXVIII).

122 ANB EC 1772 Nº 130 f. 65v.

de un ex-corregidor de Larecaja<sup>123</sup> y también en ocasión del matrimonio nada menos que de la hija del rico y hacendado Cap. Tadeo Diez de Medina con el comerciante Diego Carasso. Sin negar la altanería que podía existir en los llamados “chapetones” nos parece importante recordar que los hacendados y parte de los comerciantes deudores tenían en sus manos, por lo menos en gran parte, el poder político del Cabildo; que muchos de ellos disponían de grandes haciendas de coca en los Yungas y que en algunos casos se puede apreciar incluso una expansión no sólo de sus propiedades rurales sino también de sus actividades, entre las que estaba posiblemente el comercio. Paralelamente, aunque los grandes comerciantes prestamistas manejaban montos importantes, éstos no siempre suponían riqueza. Recordemos el caso de Juan Bautista de Hano y Rodríguez que al morir dejaron bienes escasos en relación a los terratenientes de Yungas.

Por consiguiente, habría que pensar también que las ricas familias de La Paz, ligadas unas a otras por lazos de parentesco, estaban en pleno proceso de consolidación como grupo y que los “comerciantes forasteros” veían más bien su poder y preeminencia en peligro y en disputa. De ser así, es posible que detrás de la mayor agresividad y “cuerpo”<sup>124</sup> de estos comerciantes forasteros se encuentre la fuerza de la red de hacendados, comerciantes y autoridades que los denominaba como chapetones. Es decir que la “identidad” de los forasteros pudo surgir también como respuesta defensiva y de oposición a la red de telaraña tejida por las familias más poderosas de La Paz. Aquí es importante también destacar que los hacendados más ricos fueron los terratenientes de Yungas dedicados al cultivo y comercialización de coca, un producto que no pudo ser afectado por la “ruina” que tuvo la producción interna por la libertad de comercio<sup>125</sup>.

#### 4.2. La voz local: “bisoños y expertos en el manejo y tenencia de los indios”

Otro elemento fundamental de contradicción entre ambos grupos tiene que ver con las características de la situación que tenían los que se dedicaban al comercio de manera exclusiva, y los que eran hacendados, autoridades y comerciantes deudores. Los primeros estaban en una situación muy diferente respecto al otro grupo. Vendían sus productos a crédito esperando cobrar su importe. Los comerciantes deudores, en cambio, debían distribuir esta mercadería, revenderla en pequeñas cantidades, contratar pequeños comerciantes para su expendio en distintos lugares o finalmente hacer tratos con los corregidores. En todos

---

123 Ibid. f. 62.

124 El corregidor señaló que aunque el Consejo expiró “el espíritu de hermandad que dirigió ese mismo consejo ha permanecido... porque ellos... están para todos y para cada uno de ellos en cualquier asumpoto que les toque...” (Ibid. f. 66).

125 Bonilla y Spalding (1972:76-78) señalaron que a través del libre comercio “se montó el principal mecanismo del beneficio de la élite comercial americana”, pero que también provocó “la ruina de la producción interna...”, “vulnerando la condición material de los grupos ligados a la agricultura, a la minería y al mismo comercio”.

estos casos y como resultado de su mayor vinculación a estos circuitos, debían preocuparse y estar al tanto de los problemas que podían emanar de esta distribución. Por otra parte, los hacendados tenían una mano de obra que disputar y debían enfrentar cualquier situación que podía poner en peligro la producción de sus haciendas, especialmente de coca. Por consiguiente, los primeros no tenían por qué preocuparse de asuntos "internos". Siguiendo esta lógica entendemos mejor su actitud frente a los sucesos de Pacajes: alegaron que pacificada la región la entrada era no sólo inútil sino perjudicial para la población indígena<sup>126</sup>. Recordaron además que las leyes prevenían que si los indios estuvieran alzados, había que reducirlos con "suavidad y paz."<sup>127</sup> Finalmente acusaron al corregidor de haber cometido una serie de atropellos ya que se había puesto en prisión a "inocentes indios que traían bastimentos a la ciudad"<sup>128</sup>. Estos forasteros (chapetones) podían entonces criticar la política hacia la población indígena porque los atañía sólo muy indirectamente. Los hacendados, y en general las autoridades y representantes de la Corona, no podían en cambio dejar de prescindir de ella, razón también por la que se convierten en sus más directos y feroces opresores, como lo fue Francisco Thadeo Diez de Medina, que sentenció la causa contra Tupac Katari.

En el diario del oidor Medina son sumamente importantes además los elementos que integran su reivindicación a una participación mayor durante el cerco: la conciencia de la importancia económica de La Paz y su poder local, la experiencia en la "patria" y su conocimiento del mundo indígena.

Respecto al rol económico de La Paz, refiriéndose a Ignacio Flores señaló:

"a él le constaban a su gran penetración las calidades opulentas e importancia de este pueblo, más que los otros para la Real Corona, que tiene cuantiosos intereses, tanto por sí misma cuanto por los vasallos o ya por las haciendas pingües y sus frutos, que hacen un vasto comercio y surte las manos contribuyentes de todo el reino; porque los comerciantes de Lima y Buenos Aires expiden la mayor gruesa de sus negociaciones en este lugar y en el de Potosí, o ya porque sucede lo mismo con los azúcares del Cuzco, con los vinos y licores del obispado de Arequipa y la costa y con los trigos del valle de Cochabamba, que aquí se expenden en la mayor parte con conocidas ventajas..." (T. Diez de Medina, 1781/1981: 217).

126 "afin de que se omita la entrada y el daño que... se les causaría sin ninguna necesidad en sus ganados y sementeras" (Ibid. f.77).

127 "que la ley 8 Tit.4to.Libro III previene a los Virreyes, Audiencias y Gobernaciones que si los indios estuvieran alzados los procurase reducir y atraer al Real Servicio con suavidad y paz sin guerra robos ni muertes guardando las leyes del buen Gobierno de las Indias... y, si fuere necesario, otorgarles algunas libertades o franquisas de toda especie de tributo y perdonando los delitos de rebelion que hubieren cometido aun sea contra el mismo monarca y su serbicio" (ANB EC 1772 N° 130 f.77v.)

128 Ibid. : f. 65v.

Diez de Medina reprochó a Seguro la el prescindir de los “consejos” de gente como él. El sentimiento de poder controlar los conflictos locales y tener mejores medios que funcionarios considerados advenedizos, se basaba en la práctica de lograr imponerse en situaciones conflictivas a partir del ejercicio del poder local y regional. Las contradicciones existentes en el diario del oidor Diez de Medina - que escribía en favor de los indígenas criticando a Seguro por la manera en que la trataba, recurriendo él mismo, páginas antes, páginas después, a denigrarla (Del valle de Siles, 1981: 42) -, no fueron sentidas como tales para él. Se debe considerar entonces que sus referencias a la población indígena constituyen un elemento vital en la fundamentación de su “derecho” a una participación más activa. Se enorgullecía, por ejemplo, de haber participado de intermediario, de pacificador, dirigiéndose a los indígenas de San Sebastián, San Pedro y Santa Bárbara, en aymara, con un discurso patriarcal que se basaba en la experiencia de “lidiar” cotidianamente con la población indígena; en el conocimiento y manipulación de algunas “lógicas” andinas y en la confianza, aún ilusoria, de poder romper la unidad indígena. En febrero de 1781, por ejemplo, lanzó una arenga en la que “explicó” a los “indios” los “privilegios y beneficios” que debían al amor del rey, incitándolos a la “obediencia a sus mayores”. Reprochó entonces a Seguro por no haberlos “requerido”, por no haber recurrido a ruegos con “dulzura y prudencia” para evitar la agresión de los sublevados. Consideraba finalmente que se debía recurrir eficiente y políticamente a los grupos de indígenas “fieles” (Diez de Medina, 1781/1981: 81, 87-88, 89, 132).

Diez de Medina refleja, finalmente, una viva conciencia de la importancia económica de los indígenas así como de la ciudad y su distrito. Consideraba a los indígenas útiles económicamente, como brazos y como generadores de tributo (Ibid.: 132). La dominación sobre ellos fundamentaba, además, el “derecho” de las oligarquías locales a tener una mayor participación. Esta posición es muy clara en el siguiente párrafo:

“los dos sujetos que lo gobiernan... quizá a la verdad, son bisoños del país y para la táctica poco expertos en el reino, manejo y tendencia de los indios y de sus costumbres...” (Diez de Medina, 1781/1981: 132).

## CONCLUSIONES

Para finalizar queremos retomar algunos puntos relacionados a la situación de La Paz al interior del Virreinato de La Plata; a la composición de sus élites y, finalmente, a los conflictos e identidades en disputa.

Vimos, en primer lugar, que gracias al tributo que pagaba la población indígena, la Intendencia de La Paz ocupaba, por los ingresos que generaba, el tercer lugar después de Buenos Aires y Potosí. Sus entradas, con tendencia ascendente hasta 1820, a pesar de las oscilaciones, estuvieron ligadas a las Reformas Borbónicas. A la hora de considerar los sectores responsables del ascenso, es decir los que subvencionaron el alza, constatamos sin embargo que de 50 a 60 % que representaba el tributo en los montos totales de la Caja Real de La Paz, pasó a significar un 20 y 30% a partir de 1776, con excepción de algunos años. Esto no implicó una disminución del tributo que debía pagar la población indígena ya que en números absolutos la tendencia fue también el alza. Significó más bien que otros ingresos adquirieron importancia disminuyendo por ende la proporción de tributos y alcabalas. Una hipótesis para futuras investigaciones debe considerar la posibilidad de una recaudación fiscal que empezó a afectar a otros grupos sociales entre los que tal vez se encontraron las élites, lo que explicaría también, en parte, las alianzas a las que hizo referencia R. Arze.

Respecto a la composición social de la élite nos parece importante remarcar que no constituía un sector homogéneo que aglutinaba y concentraba en sus manos las distintas instancias de poder económico. Es decir que a los diversos sectores económicos les correspondieron esferas poblacionales particulares. Una primera diferenciación fue la existente entre el sector comercial y el sector ligado a las haciendas. Una segunda diferenciación al interior de la actividad comercial seguía la distinción entre el circuito de efectos de la tierra y el de efectos de Castilla y ultramarinos. En el ámbito de los efectos de Castilla se distinguen a grosso modo dos grandes grupos: los comerciantes que entregaban la mercadería a crédito (grandes comerciantes prestamistas) y los comerciantes de La Paz que la recibían (grandes comerciantes deudores) y que sí articulaban los dos circuitos: efectos de la tierra y de Castilla<sup>129</sup>. Entre los

---

129 Queda por determinar el origen geográfico de los primeros y sus centros de acción, que posiblemente estuvieron en la costa del Virreinato peruano fundamentalmente.

hacendados existieron también diferenciaciones, siendo las familias más ricas y poderosas las ligadas a la producción de coca en los Yungas. En cada uno de estos ámbitos de actividad se encontraban distintos personajes y familias. La familia constituía la trama de articulación de algunas de estas esferas. Los terratenientes más poderosos, por ejemplo, que no tenían una participación directa en el comercio de efectos de Castilla, se vincularon a él a través del matrimonio de sus hijas. Ambos, hacendados de coca y grandes comerciantes deudores controlaron el Cabildo accediendo también a los puestos administrativos y burocráticos del Estado. Pero una articulación real y efectiva de estos sectores económicos y poblacionales implica un determinado grado de centralización de la familia, de coordinación y control de sus miembros que pudo darse a través de los grandes "padrinos", como el Dr. Diez de Medina, es decir el ejercicio de un patriarcado, tema que merece indudablemente análisis ulteriores.

Dos grandes interrogantes requieren también una profundización: el significado e implicaciones que tuvo la restricción, en el ámbito de los efectos de Castilla, la esfera de los comerciantes prestamistas y la de los deudores. Vimos, en efecto, que en 1771 este comercio era más "democrático": a él accedía un grupo mayor de personas, desde los que recibían mercadería por montos muy pequeños, hasta los que lo hacían por montos bastante grandes. En 1796 y 1797, en cambio, no sólo el círculo de los proveedores de estos efectos (comerciantes prestamistas) se redujo, sino también el de los receptores (comerciantes deudores), controlando la casi totalidad de los montos de transacción. Esto significó posiblemente mayores beneficios pero sólo para un sector extremadamente reducido. Existe una relación entre este proceso, la implantación del libre comercio y el establecimiento de los cinco gremios de Madrid en Arequipa? Es que el libre comercio implicó finalmente un mayor control por parte de los comerciantes peninsulares como ya lo ha apuntado J. Fisher (1990)? Respecto a los comerciantes que en La Paz recibían los efectos de Castilla (comerciantes deudores) podemos inferir que el mayor monopolio que fueron ejerciendo significó para otros grupos una limitación. ¿Las condiciones de préstamo y comercialización se hicieron más exigentes? ¿Es que también algunas de las familias de las élites La Paz se vieron coartadas en su acceso? En todo caso para los escasos y privilegiados comerciantes deudores debió suponer, con un casi total control respecto al mismo, mayores posibilidades de ganancia. Aunque aún no sabemos las causas de estos cambios es posible pensar que los grandes hacendados se hubieran sentido interesados en tener una inserción directa en el comercio de efectos de Castilla - como fue el caso de Vicente Medina -, especialmente si la producción de coca a fines del siglo XVIII pasaba por una crisis. Sus aliados, por su parte, los grandes comerciantes deudores, posiblemente estaban buscando un acceso mayor y directo al comercio ultramarino.

Ambos, grandes hacendados y terratenientes y grandes comerciantes distribuidores en La Paz de los efectos de Castilla (comerciantes deudores) acapararon en gran parte el Cabildo, ocupando además puestos de la administración real. En el espacio político, económico y de estatus que significaba el Cabildo, las elecciones significaron disputas periódicas por cuotas

de poder. Detrás de cada puesto de alcalde se encontraba, además, no sólo un individuo sino una telaraña de redes familiares y de alianzas.

A la escisión de las distintas esferas correspondieron disputas de diversa índole y causas. Aparentemente no existiría relación entre los distintos conflictos. Intentemos sintetizarlos en pocas palabras: la oposición del motín de los forasteros involucró a dos bandos: comerciantes forasteros que eran en realidad comerciantes prestamistas de efectos de Castilla y autoridades locales. En el conflicto de la casa Vásquez descubrimos a chapetones, nombre bajo el cual vuelven a aparecer los comerciantes prestamistas, y a limeños o pequeños comerciantes y autoridades locales. En cuanto a las rivalidades y fricciones de 1781, aunque no llegaron a mayores, son importantes por cuanto nos ejemplarizan los fundamentos sobre los cuales personajes como Díez de Medina, aliado del corregidor, fueron construyendo su oposición. Finalmente en el conflicto Conti-Mosquera se oponen miembros del Cabildo a una autoridad externa. ¿Qué une todos estos conflictos? Aunque ya lo dijimos nos parece importante remarcarlo una vez más: el denominador común fue la presencia de las autoridades y miembros del Cabildo. Esto significa que un grupo detentaba no sólo el poder económico sino también el político y posiblemente fue adquiriendo mayor fuerza y experiencia en las dos últimas décadas de fines del XVIII y la primera del XIX. La magnitud de su poder obliga por tanto a abandonar, o por lo menos matizar, la visión e imagen de sujeción y “yugo” de los “criollos” respecto a los “chapetones” ya que estos “criollos” eran el “poder local”.

El nacimiento y el origen no fue, en los casos que analizamos, la variable de oposición fundamental. En el conflicto Vásquez, por ejemplo, el corregidor era tan español como los propios comerciantes forasteros. La propia identidad de estos comerciantes forasteros estuvo construida en torno a su pertenencia corporativa específica (comerciantes de efectos de Castilla) unida a su origen español. Pero de un lado como del otro estaban españoles y no españoles. La variable decisiva fue entonces su inserción o no en la sociedad local. Otro ejemplo significativo es el del corregidor Alipazaga, español como Seguro y sin embargo aliado de un “criollo”, el Dr. Díez de Medina que representa también la fuerza de la red de hacendados, comerciantes (deudores) y autoridades. Díez de Medina ejemplariza por tanto la autoconciencia de un sector de la sociedad local de la importancia económica de la región paceña y de la pertenencia a esta patria chica, reivindicando entonces su experiencia en ella y su conocimiento, a través de la explotación, de la sociedad indígena. El conjunto de estos elementos le permitía tener dos certezas: que podía “controlar” a la población lo que implicaba el “manejo” sobre la población indígena<sup>130</sup>, y que tenía derecho a una mayor participación.

---

130 Esta confianza en el “control” se encuentra también en Murillo que, a menos de un mes de los acontecimientos escribió: “hallándose esta capital... rodeada de innumerables naturales, tenía no con poco fundamento que este rumor popular se transmitiese al incanto e imbécil carácter de estos miserables...” (En: C. Ponce Sanginés, 1954: 411). V. Peralta refiriéndose al sentimiento criollo señaló: “el criollo se asume ... como una raza que adquiere el privilegio más que providencial, natural de controlar el destino del país” (1991: 137).

Los conflictos fueron entonces fundamentalmente entre segmentos de las élites. Es importante sin embargo señalar que en el de 1795 entre el gobernador Conti y el comandante de armas Mosquera, que representaba el poder "ajeno" a las élites locales, se franqueó un paso más allá. En esta ocasión la oposición se dió, aunque tangencialmente y a través de un sólo pasquín en términos de "criollos" y "chapelones"<sup>131</sup>. Es decir que más allá de las diferencias y luchas intestinas del Cabildo surgió una unificación que se planteó en 1795 en términos de "criollos" y "chapelones", lo que sugiere una continuidad con el movimiento de 1809. Debemos sin embargo recalcar que más que considerarse criollos, término que puede figurar en pasquines pero que no constituye una identidad proclamada, sus actores lo hicieron en términos de patricios españoles, de la misma manera que los españoles no se proclamaban chapelones.

Y aquí retomamos la pregunta inicial a este trabajo: ¿por qué algunos de los que detentaban poder económico y tenían participación en los puestos de poder político optaron por participar y estar entre los líderes de una "revolución"? Varias alternativas, no exclusivas unas de otras, se nos ofrecen como hipótesis de trabajo para el futuro. Una posibilidad es que estos propietarios, al contar con sus haciendas de coca, con su producción que se distribuía a un importante espacio y que constituía uno de los productos de la esfera del mercado interno del espacio colonial sintieran la necesidad de controlar el comercio de otros productos ampliando así su ámbito de acción y de riqueza disputando el poder comercial de otros sectores, sobre todo de los proveedores (comerciantes prestamistas). Otra alternativa no excluyente es que las medidas tomadas a partir de fines de la década de 1770 (después de la creación del virreinato de Buenos Aires) hubiesen alterado a tal punto la vinculación con los puertos del Pacífico que los propios comerciantes prestamistas y deudores, haciendo alianzas con estos hacendados lucharan por recuperar las fuentes de su poder económico y político. En tercer lugar, como sugirieron Bonilla y Spalding para el caso peruano, que las reformas administrativas de fines de siglo<sup>132</sup> hubiesen intentado alterar, aunque al parecer no lo lograron, la situación económica y política de estas élites locales, ante todo la de los terratenientes, que tal vez, al igual que en Oruro, pudieron haber sido paulatinamente coartadas de su acceso, en este caso no a los puestos del Cabildo (F. Cajías, 1987)<sup>133</sup> sino a

131 Contenido del pasquín: "Los padecimientos de los miserables criollos se ha experimentado todos los días de los tiranos Europeos como hasta el día de hoy bien se ve el hecho del triste albañil que llegó ayer que, ya quiere executar o ha executado de prenda a un Señor Gobernador, y de desaser la Compañía de Granderos que por Orden del Señor Virrey se lebanto para guamision y resguardo de esta infelís ciudad pues ha querido disipar con furor como leon sangriento pues se le dió por favor, y conmisericion se prebenga hasta el termino de seis a ocho días se mande mudar él y todos sus sequaces que de no aser así seran arruinados de los criollos todos ellos, y se dará cuenta al Monarca del malébolo Comandante que ya tiene infestada con sus enredos a la Pas...." (Op.Cit.:157).

132 F. Cajías (1987:318) señala al respecto: "El objetivo fundamental de la Reforma fue el fortalecimiento económico y militar del Imperio mediante la racionalización de su sistema administrativo.... Conflictivo porque la eficiencia administrativa de un poder colonial no suele ser apreciada como ventajosa por sus administrados...".

133 Flores Galindo (1988:159-160) señaló para el Perú que, con los Borbones, que trataron de reglamentar el acceso a los cargos públicos para conformar una burocracia, los nuevos funcionarios vinieron de la península, desplazando a los criollos de los cargos públicos.

los de la administración de la Corona. Finalmente, y como ya lo dijimos, que detrás de este movimiento se encuentra también un próspero grupo cuya fuerza económica se encontraba en Yungas y que fue paulatinamente adquiriendo la necesidad de un “gobierno propio” que buscó una autonomía política en el sentido de decidir y controlar directamente el flujo que se drenaba hacia Buenos Aires (tributos, alcabalas y otros). Para llegar a ello tuvo sin embargo que recorrer un largo camino. Si vivieron momentos de crisis, ésta debió sentirse porque precisamente tuvieron su época de auge. Y frente a los acontecimientos internos y externos fue adquiriendo unidad y conciencia de que su enraizamiento debía otorgarles determinadas prerrogativas entre las que el “derecho” al territorio implicaba también “derechos” sobre la población indígena.

En todo caso el fracaso de 1809 y el tiempo que tuvo que pasar antes de lograr la “independencia”, revelan la fragilidad de las “alianzas” de 1809 y la debilidad de esta élite que por sus propias contradicciones no podía consolidarse sin prescindir del resto de la sociedad con la que mantenía además contradicciones antagónicas.

## BIBLIOGRAFIA

- ABECIA, Valentín:  
1954 **La Revolución de 1809.** Biblioteca Paceña. Alcaldía Municipal. La Paz.
- ACOSTA, Antonio:  
1984 *Sobre criollos y criollismo.* En: *Revista Andina.* Año 2, Número 1. Cusco.
- ANDERLE, Adam:  
1987 *Alternativas de la formación del estado en la región de los Andes a comienzos del siglo XIX.* En: Annino et Al. *Dallo Stato coloniale allo stato nazionale. 1750-1940.* Milán.
- ANDERSON, Benedict:  
1991 (1983) **Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.** Ed. Verso. Londres-Nueva York.
- ANDREWS, George:  
1985 *Spanish American Independence: a structural analysis* En: **Latin American Perspectives** Vol. 12. Nº 1.
- ANNINO Et. AL.:  
**Dallo Stato coloniale allo stato nazionale. 1750-1940.** Milán.
- ARNADE, Charles:  
1979 **La dramática insurgencia de Bolivia.** Librería Editorial Juventud. La Paz.
- ARZE, René:  
1979-1987 **Participación popular en la Independencia de Bolivia.** 2da. edición. La Paz.
- 1985 *Las masas irrumpen en la guerra (1810-1821), de José Luis Roca.* En: **Historia y Cultura** No. 8. La Paz.

- BARNADAS, Josep:  
1987 **Manual de bibliografía. Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos.1960-1984.** Archivos de Historia Andina 6. Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.
- BAYLE, Constantino:  
1952 **Los Cabildos seculares en la América Española.** España.
- BETHELL, Leslie (Ed.):  
1985 **The Cambridge History of Latin America.** Cambridge.
- BONILLA, CHAUNU, HALPERIN,  
VILAR, SPALDING Y HOBBSAWM:  
1972 **La Independencia en el Perú.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- BONILLA, Heraclio y SPALDING,  
Karen:  
1972 *La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos.* En: Bonilla et Al., **La Independencia en el Perú.** Instituto de Estudios Peruanos.
- BRADING, David:  
1973 *Government and Elite in Late Colonial Mexico.* En: **Hispanic American Historical Review** 53.
- BRONNER, Fred:  
1978 *Elite formation in seventeenth-century Peru.* En: **Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.** N°. 24. Junio de 1978. Amsterdam (CEDLA).
- BUISSON et AL.:  
1984 **Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica.** CIP. Colonia.
- BURKHOLDER, Mark A.:  
1977 **From Impotence to Authority. The Spanish Crown and The American Audiencias, 1687-1808.** University of Missouri Press. Columbia and London.
- CAJIAS, Fernando:  
1987 **La sublevación Tupacamarista de 1781 en Oruro y las provincias aledañas: sublevación de indios y revuelta criolla.** Tesis de Doctorado de la Universidad de Sevilla. Sevilla.

- CHIARAMONTE, José Carlos:  
1989 *Formas de identidad política luego de la Independencia.* En: Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani. Tercera Serie, num. 1, 1er. semestre.
- 1991 *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana.* En: Cuadernos del Instituto Ravignani. 2. Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani. Universidad de Buenos Aires.
- CHOQUE, Roberto:  
1979 *Situación social y económica de los revolucionarios del 16 de Julio de 1809.* Tesis para optar el grado de Licenciatura. Carrera de Historia. Universidad Mayor de San Andrés.
- CENTRE NATIONAL DE LA  
RECHERCHE SCIENTIFIQUE:  
1993 *Les élites locales et l'état dans l'Espagne Moderne. XVIe-XIXe siècle.* CNRS Editions. Paris.
- CRESPO, Alberto:  
1989 *La Paz, historia de una ciudad. Epoca Colonial.* En : A. Crespo, M. Baptista Gumucio y José de Mesa, *La Ciudad de La Paz, su historia, su cultura.* Alcaldía Municipal. La Paz.
- CRESPO, Alberto; ARZE, René;  
ROMERO, Florencia; MONEY, Mary:  
1975 *La vida cotidiana en La Paz. 1800-1825.* Edit. Universitaria La Paz.
- CUBBIT, David:  
*The Government, the criollo elite and the revolution of 1820 in Guayaquil.* En: *Ibero-Amerikanisches Archiv-Jahrgang 8, Haft 3.*
- DEL VALLE DE SILES, María Eugenia:  
1981. *Diario del Cerco de La Paz de Don Francisco Tadeo Diez de Medina. 1781.* La Paz.
- 1990 *Historia de la Rebelión de Tupac Catari. 1781-1782.* Editorial Don Bosco. La Paz.

- DEMELAS, Marie Danièle:  
1992 **L'invention politique. Bolivie, Equateur, Pérou au XIXe. siècle.** Ed. Recherche sur les Civilisations. Paris.
- DE MESA, José:  
1989 *La cultura en La Paz.* En: A. Crespo, M. Baptista G. y José de Mesa, **La Ciudad de La Paz, su historia, su cultura.** Alcaldía Municipal. La Paz.
- DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo:  
1781-1981 **Diario del Cerco de La Paz.** La Paz.
- DURAND FLOREZ, Luis:  
1993 **El proceso de independencia en el Sur-Andino. Cuzco y La Paz. 1805.** Universidad de Lima. Lima.
- ELLIOT, John H.:  
1987 *Introduction: colonial identity in the atlantic world.* En: Canny Nicholas y Pagden Anthon y **Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800.** Princeton University Press.
- FERNANDEZ ALONSO, Serena:  
1991 *Iniciativas renovadoras en los cabildos peruanos a fines de la época colonial.* En: **Revista de Indias, Vol. LI, núm. 193.**
- FERNANDEZ MAZZI, Patricia:  
1994 **Del corregimiento a la Intendencia: la lucha por el poder local en La Paz. 1780-1784.** Tesis para la obtención del grado académico de Licenciatura en Historia. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.
- FISHER, John:  
1987 **Imperialism, Centralism, and Regionalism in Peru, 1776-1845".** En : R. Miller (Ed.) **Region and Class in Modern Peruvian History.**
- 1990 *The effects of Comercio Libre on the Economies of New-Granada and Perú: a comparison.* En: Fisher et Al. **Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Perú.** University. Press. Luisiana State.

- FLORES GALINDO, Alberto:  
1988
- GARCIA, Fernando:  
1986
- GUARDINO P. y WALKER, Charles:  
1992
- GUERRA, Francois-Xavier:  
1992
- GOLTE, Jurgen:  
1980
- HALPERIN DONGHI, Tulio:  
1972
- HOBBSAWM, Eric:  
1983
- KICZA, John E.:  
1986
- KLEIN, Herbert:  
1973
- 1980
- Bucando un Inca.** Editorial Horizonte. Lima.
- Historical Structures, Social Forces and Mexican Independence.* En: **Latin American Perspectives.** Vol. 13. Nº 1.
- The State, Society and Politics in Peru and Mexico in the late Colonial and Early Republican Periodos.*
- Modernidad e Independencias.** Editorial Mapfre. España.
- Repartos y Rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.** Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima.
- La crisis de Independencia.* En: **Bonilla et Al. La Independencia en el Perú.** Instituto de Estudios Peruanos.
- Introduction: Inventing Traditions.* En: **Hobsbawm y Terence Ranger. The Invention of Tradition.** Cambridge University Press.
- Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones.** Fondo de Cultura Económica. México.
- Las finanzas del Virreinato del Río de La Plata en 1790. En: **Desarrollo Económico** No. 50, Julio-Septiembre.
- The Structure of the Hacendado Class in Late Eighteenth-Century Alto Perú: The Intendencia de La Paz.* En: **Hispanic American Historical Review** 60 (2).

- 1983 *Acumulación y herencia en la élite terrateniente en el Alto Perú: el caso de Don Tadeo Diez de Medina.* En: *Histórica*, VIII/2: 179-213. Lima.
- 1987 *Producción de coca en los Yungas durante la colonia y primeros años de la República.* En: *Historia y Cultura No. 11.* La Paz.
- KONETZKE, Richard:  
1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493 - 1810.* Instituto Jaime Blanes. C.S.I.C. Madrid. Vol. III- 1ero. (1691-1779). Vol. III-2do. (1780-1807).
- LADD, Doris:  
1976 *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1810* (Cambridge: Cambridge University Press.
- LANGUE, Frédérique:  
1992-1993 *Las élites en América Española. Actitudes y mentalidades.* En: *Boletín Americanista.* Año XXXIII. Nº. 42-43. Barcelona.
- LARSON, Brooke:  
1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900.* CERES/HISBOL. La Paz.
- LAVALLE, Bernard:  
1993 *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes.* Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero. Lima.
- LEMA, Ana Marfa:  
1988 *Production et circulation de la coca en Bolivie, 1780-1840.* E.H.E.S.S. Paris. Tesis de Doctorado.
- 1993 *Control Vertical al modo hacendado. Estudio de la contabilidad de las haciendas de Tadeo Diez de Medina.* La Paz, 1782-1792".
- LYNCH, John:  
1986 *The Spanish American Revolutions, 1808-1826.* 2da. edición. New-York, London.

- MARCHENA FERNANDEZ, Juan:  
1990 *The Social World of the Militar y in Peru and New-Granada: The Colonial Oligarchies in conflict, 1750-1810.* En: Fisher, John; Kuethe Allan y Mc.Farlane Anthony. **Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru.** Louisiana State University Press.
- MONTENEGRO, Carlos:  
1944-1984 **Nacionalismo y coloniaje.** Librería Editorial Juventud. La Paz.
- MOORE, John Preston:  
1966 **The Cabildo in Peru under the Bourbons. A study in the decline and resurgence of local government in the Audiencia of Lima. 1700-1824.** Duke University Press.
- MORNER, Magnus:  
1983 *Economic factors and Stratification in Colonial Spanish America with Special Regard to Elites.* En: **Hispanic American Historical Review 63(2).**
- O'PHELAN, Scarlett:  
1987 *El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano siglo XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814).* En: A. Flores Galindo (Comp.). **Independencia y Revolución.** Lima.
- 1988 **Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783.** Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.
- OTS CAPDEQUI, José María:  
1959 **Instituciones (Historia de América y de los pueblos americanos, XIV).** Salvat Eds. Barcelona.
- PAGDEN, Anthony:  
1987 *Identityformation in Spanish America.* En: Canny Nicholas y Pagden Anthony, **Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800.** Princeton University Press.

- PAGDEN, Anthony y CANNY, Nicholas:  
1987  
*Afterword: from identity to Independence* En: Canny Nicholas y Pagden Anthony, **Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800**. Princeton University Press.
- PEÑALOZA CORDERO, Luis:  
1983  
**Nueva Historia Económica de Bolivia. De la independencia a los albores de la Guerra del Pacífico**. Los Amigos del Libro. La Paz.
- PERALTA, Víctor:  
s/f  
*Elecciones constitucionalismo y revolución. El Cusco entre 1809 y 1812*. Inédito.
- PINILLA, Sabino:  
1917-1975  
**La creación de Bolivia**. UMSA. Editorial Universitaria. La Paz.
- PINTO, Manuel:  
1953  
**La Revolución de la Intendencia de La Paz. Documentos para la historia de la Revolución de 1809**. Carlos Ponce Sanginés y Raúl Alfonso García (Recopiladores). Biblioteca Paceña. Alcaldía Municipal. La Paz.
- PONCE SANGINES, Carlos y GARCIA, Raúl Alfonso (Recopiladores):  
1953  
**La Revolución de la Intendencia de La Paz. Documentos para la historia de la Revolución de 1809**. Carlos Ponce Sanginés y Raúl Alfonso García (Recopiladores). Biblioteca Paceña. Alcaldía Municipal. La Paz.
- RAMIREZ, Susan:  
1991  
**Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial**. Alianza Ed. América. Madrid.
- ROCA, José Luis:  
1985  
*Las masas irrumpen en la guerra. (1810-1821)*. En: **Historia y Cultura No.6**. La Paz.  
*Anotaciones en torno a 'Las masas irrumpen en la guerra (1811-1821)'. Réplica a René Arze Aguirre*. En: **Historia y Cultura No. 8**. La Paz.

- SANTAMARIA, Daniel:  
1987
- La participación indígena en la producción y comercio de coca, Alto Perú, 1780-1810.* En: Harris O., Larson B., Tandeter E. *La Participación indígena en los mercados surandinos.* CERES. La Paz.
- SOCLOW, Susan:  
1980
- Marriage, Birth, and Inheritance: The merchants of Eighteenth-Century Buenos Aires.* En: *Hispanic American Historical Review* 60 (3).
- TANDETER, Enrique:  
1991
- La crisis de 1800 - 1805 en el Alto Perú.* En: DATA No. 1. La Paz.
- 1992
- Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial 1692-1826.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas". Cusco.
- TANDETER, Enrique; MILLETICH, Wilma; OLLIER, María Matilde y RUIBAL, Beatríz:  
1987
- El mercado de Potosí a fines del siglo XVIII.* En: Harris O., Larson B., Tandeter E. *La Participación indígena en los mercados surandinos.* CERES. La Paz.
- TE PASKE, John y KLEIN, Herbert:  
1982
- The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America. Vol. 2. Upper Perú (Bolivia).* Duke University Press. Durham.
- TUTINO, John:  
1983
- Power, Class and Family: Men and Women in the Mexican Elite, 1750-1810.* En: *The Americas*, vol. XXXIX. No. 3.
- URQUIZO SOSSA, Carlos (Publ.):  
1977
- El Conato de José Pablo Conti en La Paz. Tomo V. Documentación de Carlos Ponce Sanginés.* Transcripción por René Arze. Casa Municipal de la Cultura *Franz Tamayo.* La Paz.

- VALENCIA VEGA, Alipio:  
1967
- 1984
- VILAR, Pierre:  
1972
- VILLALOBOS, Sergio:  
1968-1990
- WITTMAN, Tibor:  
1975
- Radiografía de la revolución paceña de 1809.** Librería Editorial Juventud. La Paz.
- Historia Política de Bolivia. 2.** Librería Editorial Juventud. La Paz.
- La participación de las clases populares en los movimientos de Independencia de América Latina.* En: **Bonilla et Al. La Independencia en el Perú.** Instituto de Estudios Peruanos.
- El comercio y la crisis colonial.** Editorial Universitaria. Chile.
- Datos económicos de La Paz en vísperas de las guerras de Independencia".* En: **Wittman, Tibor. Estudios Históricos sobre Bolivia.** UMSA. La Paz.

# EL TRAFICO DE ESCLAVOS NEGROS A LA PAZ A FINES DEL SIGLO XVIII

Eugenia Bridikhina \*

## INTRODUCCION

El problema de la esclavitud negra siempre ocupó un lugar importante en los estudios históricos. Políticos, economistas, juristas, demógrafos e historiadores trataron de comprender todo el complejo económico social e ideológico que conformó la esclavitud en América Latina. Estudian los tres factores humanos fundamentales de América: europeos, indoamericanos y africanos y la síntesis de tres culturas.

Este trabajo es un intento de mostrar una de las páginas de la historia de la esclavitud que trata sobre el modo y vías del tráfico de los esclavos negros hacia la Audiencia de Charcas.

## 1. CONTRABANDO DE NEGROS EN EL SIGLO XVIII

El siglo XVIII está marcado por las famosas reformas borbónicas que conmovieron las extensas colonias americanas de España en los aspectos político, económico, municipal y social. A causa de las reformas económicas, las relaciones comerciales entre España y la colonia aumentaron juntamente con la apertura de nuevas líneas de tráfico. A partir del comercio libre se hizo necesaria la creación del Consulado, que ya existía desde el siglo XVI

---

\* La Lic. Eugenia Bridikhina es docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos y docente de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

en México y Lima. Apareció así el Consulado de Buenos Aires, que controlaba el comercio entre Europa y otras partes del mundo y el territorio del Alto Perú.

Entre las variantes de mercancía figuraba un artículo importante: los esclavos negros. Las rutas del tráfico negrero se cambiaron a lo largo de la época colonial y en el siglo XVIII se estableció la ruta siguiente teniendo como punto de partida el Puerto de Buenos Aires en el continente americano: Buenos Aires - Córdoba - Tucumán - Salta - Jujuy - Potosí - Oruro - La Paz.

Todas las partidas de esclavos debían pasar por el Consulado de Buenos Aires, que tuvo como función prioritaria controlar el contrabando. Como la mercadería que ingresaba por el puerto de Buenos Aires tenía que pagar los costos del acarreo hasta Potosí, el procedimiento del contrabando era más conveniente.

A lo largo de los siglos XVI y XVII el rey, atendiendo peticiones de supervivencia económica de las provincias del Alto Perú, excepcionalmente, otorgó el permiso para la internación de esclavos negros por Buenos Aires. Los negros no solamente eran vendidos en Potosí, sino también iban a hacer trabajos en Tucumán o en La Paz, y aún más allá, en el Perú.

Todos los vendedores de esclavos debían pagar impuesto por alcabala, que “no es un impuesto específico, sino que debe pagarse por toda compra y venta, generalmente por el que vende”<sup>1</sup>.

El impuesto de la alcabala podía ser pagado en cualquiera de las ciudades por el camino de Buenos Aires hacia Charcas. Así, en el año de 1789 Juan Vicente Besolaza y Luna afirmó que no debía pagar el 10% que le cobra la aduana de Tucumán por introducir negros de comercio<sup>2</sup>, lo mismo declaraba Manuel Antonio Calveto, que no debía pagar en la aduana de Jujuy el 10% por los negros que condujo desde Buenos Aires<sup>3</sup>.

Está claro que a los comerciantes les convenía pagar el impuesto (en el caso de que estuvieran dispuestos a pagar) en el mismo puerto, pues había diferencias en el precio. En Buenos Aires, un esclavo valía 200 pesos y en el territorio de la Audiencia de Charcas hasta 500 pesos, de lo cual dependía el monto del impuesto.

Básicamente, todos los contratos que se registran en las escrituras notariales tuvieron que haber sido pagados a la Real Hacienda y haberse hecho escrituras notariales, con el registro de la venta de los productos en el libro de alcabalas. La alcabala fue uno de los impuestos más

1 Laura Escobari de Querejazu. *Producción y comercio en el espacio sur andino s.XVII La Paz*. Embajada de España en Bolivia, 1.985

2 ANB,EC,1.719,12

3 ANB,EC,1.730,69

registrados y los comerciantes inventaron diferentes medios para evitar su pago. Don Juan José Cedano de la Torre internó, en mayo de 1798, en la ciudad de La Paz, una partida de 25 negros de ambos sexos, con guía de la Capital de Buenos Aires y de la Villa de Oruro: “ya pasó 8 meses y él debe pagar para Real Alcabala”<sup>4</sup>. Se conservaron muchos documentos sobre las investigaciones de la administración de la Corona acerca de los casos de introducción ilícita de negros esclavos, como las cartas de Potosí a La Paz a los señores Jueces Oficiales Reales de La Paz sobre el tráfico ilegal de los esclavos. Así, por ejemplo, encontramos investigaciones sobre la herencia de Don Pablo Rodríguez, en las que la parte más interesante se refiere a la “Requisitoria sobre la introducción ilícita de negros, y el destino que hubieran tenido los diez, que aquí llegaron”<sup>5</sup>. En la carta de Don Ventura de Sánchez, enviada de Potosí el 26 de marzo del año 1736 a los jueces de Real Hacienda de La Paz, se quiere descubrir el caso de Don Rodríguez Dorado “... por el exceso que ha de este número de 17 negros que llevaba por Marca y no se le ha comisado, sin embargo desaparece, no llevaba despacho alguno como indispensable”<sup>6</sup>. “Los despachos que presentó a usted Don Juan Blanco para habilitar la entrada de las 4 negras son para mí tan sospechosas como para esa Caja Real y entrada a la de Buenos Aires por el último chasqui. El traslado que me enviaron ustedes para que con la respuesta que de allá venga puedan ustedes con más evidencia determinar el comiso”<sup>7</sup>. Las partidas de los esclavos que pasaron hacia La Paz tuvieron que ser registradas en las Reales Cajas en Potosí u Oruro. “En el mes de Enero de 1.755 allabasé de la Provinco de Chichas un mercader llamado Don Roque con 15 ó 16 negras y 2 negros que llevó en derecha por el camino de Oruro a ésta ciudad sin tocar en ésta Villa, como estaba obligado y siendo preciso hacerle el cargo correspondiente por ese exceso”<sup>8</sup>.

Es así que el tráfico ilegal de los esclavos prosperaba y los comerciantes utilizaban diferentes formas para escapar de los Oficiales Administrativos Reales: no pasaban registros a las Cajas Reales, no pagaban la alcabala e inclusive en los registros disminuía la verdadera cantidad de su mercancía viva, no contaban los esclavos como las “piezas” (“pieza” quiere decir esclavo aceptado para el trabajo y con precio fijo), arriesgando no solo su reputación, sino el dinero e inclusive el decomiso de toda la partida de las “piezas”.

La lucha contra el contrabando en el tráfico negrero empezó en el siglo XVI y se desarrolló con relativo éxito: ganaba la Corona cuando pescaba al desventurado comerciante y perdía cuando el comerciante burlaba el control. Los fracasos del fisco obligaban a las autoridades

---

4 ALP, RE, 1.801, c. 109, Leg. 172, pag.147.

5 ALP, CR, 1.755, c. 13, D.3.

6 ALP, CR, 1.736, c. 13, D.2

7 Idem.

8 ALP, CR, 1.755, c. 13, D.8

a tomar diferentes medidas. Por ejemplo, en el año 1779, las autoridades coloniales, preocupadas porque crecen las ventas de esclavos sin pago de la alcabala, publicaron un bando "pidiendo ser denunciadores los mismos esclavos, como a quienes toca con mas interés", prometiendo que los esclavos que denunciaran a sus dueños que no hubieran pagado derecho de alcabala, serían libres<sup>9</sup>.

Algunos burócratas coloniales proponían aumentar los ingresos del fisco, cobrando el derecho de alcabala en los casos en que los mismos esclavos obtuvieran su libertad mediante su compra. Les parecía que éste hecho era "un verdadero contrato de compra - venta, entre el Señor que vende la libertad del esclavo y este que la compra, y se debería exigir la alcabala del vendedor. " Semejantes propuestas no encontraron el apoyo del rey, que los consideraba como "un nuevo estorbo al logro de la libertad... tan favorecido por las leyes" <sup>10</sup>.

A veces, los mismos legisladores se contradecían, como en el caso de la Real Cédula de 1791, declarando la libre entrada de negros al Virreynato del Perú y al reino de Chile por espacio de dos años para el fomento de la agricultura. El permiso se daba para las primeras ventas y reventas, en caso de que los esclavos llegaran a manos de los hacendados. Por eso los comerciantes podían justificar el comercio de esclavos con el fin de no pagar impuestos.

## 2. LOS COMERCIANTES

Las partidas de esclavos entraban de diferentes modos; los ciudadanos de Charcas viajaban a Buenos Aires a adquirirlos para después venderlos. El 3 de agosto de 1745 apareció Miguel de Castro, que vende 2 negras sin bautizar que compró de Don Narciso Rodríguez de la Vida, quien las condujo con permiso de Su Majestad de las costas de Guinea en el navío nombrado "San Joseph"<sup>11</sup>. Don Juan Monge vende ocho negras y dos negros sin bautizar de la Costa del Congo, que los hubo y compró de permiso de Buenos Aires en el navío nombrado "Caballo Marino"<sup>12</sup>. Don José Prudencio de Guerrico, vecino de esta ciudad dijo que en días pasados internó a ésta ciudad de La Paz una partida de negros, como consignatario de don Tomás Antonio Romero, vecino de Buenos Aires, quien vino en la fragata española de nombre "Santa Ana"<sup>13</sup>.

---

9 ANB,EC,1.802,7

10 ALP,CR,1.791,17

11 ALP, RE, 1.751, c. 86, Leg.134.

12 ALP, RE, 1.725 - 1.729, c. 71, Leg. 109.

13 ALP, RE, 1.794 - 1.795, c. 111, Leg. 175.

Sabemos que en el siglo XVII el contrabando de esclavos en el territorio de Charcas fue desempeñado por los portugueses, quienes fundaron la colonia de Sacramento en las cercanías de Buenos Aires en el año 1680, dándose casos como el de los esclavos Antonio Sosa y su esposa.

Ellos cuentan que estaban en compañía de otros negros en la colonia de Sacramento, de donde los trajo a la ciudad de Buenos Aires un español y los ocultó en el convento de Santo Domingo hasta que el mercader de La Plata, Juan Castillo, los llevara a la Villa de Potosí. Los tratos ilícitos entre los comerciantes portugueses y españoles duraron hasta 1777, cuando según el tratado de San Ildefonso, los portugueses deberían retirarse hacia el norte a cambio del reconocimiento español de los avances portugueses en los antiguos dominios jesuitas del Paraguay.

Desde ese momento, el tráfico negrero pertenecía a los vecinos de Buenos Aires, que conducían las partidas hacia el Alto Perú y después las vendían en Potosí, Oruro y La Paz a los revendedores de Charcas. En el año 1797 Juan José Céspedes, vecino de Buenos Aires, trajo de Oruro una partida de esclavos, que vendió en La Paz por la suma de 17.925 pesos<sup>14</sup>. A menudo tuvieron estrechos contactos con los comerciantes de Charcas, quienes les dieron poder especial para vender partidas grandes de esclavos. Sobre esas relaciones entre los proveedores de esclavos e intermediarios pacaños testifican los documentos. Así, a fines del siglo XVIII, el ya citado Don Jose Prudencio de Guerrico no solo vendió esclavos a nombre del traficante de los esclavos del Africa, Don Tomás Antonio Romero, vecino de Buenos Aires, sino que dejó poder a los comerciantes de La Paz, como Don Antonio Sáenz de Tejada, Don Manuel José de Ocampo y Don Domingo Chirveches, primero por 50 piezas de esclavos, después por otros 94 piezas<sup>15</sup>.

Don José Prudencio de Guerrico, en el período que va desde el 4 de marzo de 1794 hasta el 16 de mayo del mismo año, vendió 26 piezas de esclavos en La Paz por un precio que oscilaba entre 230 y 490 pesos cada uno, totalizando 10.281 pesos (en el contrato, la suma indicada fue de 230 pesos por cada pieza). Para los esclavos que no pudo vender dejó poder para la venta "desde ahora para todo el tiempo" a las personas citadas. En los años 1797 - 1798, como apoderado de Don Tomas Antonio Romero aparece Don Josef María Larramendi, quien introdujo una gran partida de esclavos a La Paz, dio poder para venderlos a Pedro Bartolomé Ymbrech en su nombre y en nombre del primer introductor de Africa, Don Tomas Antonio Romero.

Así, podemos observar ya una red comercial bastante estable: proveedores de Buenos Aires -introdutores de esclavos- vendedores y revendedores. El mencionado Don Pedro Bartolomé

---

14 ALP, RE, 1.796, c. 112.

15 ALP, RE, 1.794 - 1.795, c. 111.

Bartolomé Ymbrech, comerciante de La Paz, durante los años 1797 - 1798, vendió 54 piezas de esclavos obteniendo una entrada de 27.278 pesos (los precios oscilaban entre 300 y 535 pesos por pieza)<sup>16</sup>. No era fácil vender a los esclavos en La Paz, ciudad situada en una zona densamente poblada y donde había bastante mano de obra indígena barata. Por eso casi nunca se vendía a una sola persona una cantidad de 10 a 20 esclavos (en general, se compraba uno o dos esclavos para el uso doméstico o destinados a las haciendas de los Yungas o viñas de la Villa de Moquegua, donde los vecinos de La Paz tenían sus propiedades).

Por esas razones, para los comerciantes paceños la venta de esclavos no fue su única ocupación; éstos empleaban sumas importantes de dinero en negocios, préstamos y compra de bienes. En Registros de Escrituras del ALP se pudo encontrar los nombres de los vendedores más importantes de esclavos del siglo XVIII: Pedro Bartolomé Ymbrech, Tomás Antonio Romero, Juan José Céspedes, José María Larramendi, Manuel José de Ocampo, Antonio Sáenz de Tejada, Prudencio de Guerrico, Manuel Inocente Villegas, Juan del Valle, Miguel de Castro.

Además, hay que anotar que esos comerciantes, vendedores de esclavos, prestamistas y negociantes, tenían actividades públicas. En el acta de la Junta Provincial de la Real Hacienda de 29 de diciembre de 1786 en la Ciudad de La Paz, su señoría, el Señor Gobernador Intendente, nombró a Don Pedro Bartolomé Ymbrech para la administración del presidio de la Junta Provincial de la real Hacienda "Para que lo ejerciere desde el 1º de Mayo de aquel año, en cuya virtud y la de haber corrido, a su cargo así mismo de aquel presidio"<sup>17</sup>. Los apellidos de Don Pedro Bartolomé Ymbrech y Domingo Chirveches se encuentran en la lista de los préstamos patrióticos del año 1798, como representantes del gremio de los comerciantes de La Paz<sup>18</sup>. En base a todo lo dicho, podemos hablar del surgimiento dentro de la sociedad colonial, "de dos formas distintas de capital que alcanzan su sazón en los mas diversos tipos económicos de sociedad y que antes de llegar la era de producción capitalistas son considerados como el capital por excelencia: el capital usurario y el capital comercial"<sup>19</sup>.

#### 4. VIAJE DE ESCLAVOS BUENOS AIRES - CHARCAS

¿Cuánto tiempo duraba el transporte de esclavos? Según los documentos de venta de las partidas de esclavos, aquéllos que fueron registrados en Buenos Aires con las guías N° 1713, 1715, 1730 de marzo de 1798 fueron vendidos en La Paz entre julio y septiembre de 1798. Entonces, el tiempo de traslado con escalas por el camino duraba de tres a cuatro meses. Pero,

---

16 ALP, RE, 1.797 - 1.795, c. 112 - 113.

17 ALP, CR, 1.786, c. 16, D.3.

18 ALP, CR, 1.798, c. 18, D.8.

19 MARX. 1.980: I, 687 - 688.

como señala Laura Escobari acerca de otras mercancías<sup>20</sup>, los datos que se tienen no son definitivos, dependiendo de la cantidad de mulas disponibles para el transporte y de las y paradas que se hacían. Es natural que un camino tan largo y difícil por la topografía y el clima del Alto Perú haya provocado pérdidas de esclavos por enfermedades y accidentes. Esto lo confirman numerosos documentos de los juicios entre vendedores y compradores de esclavos sobre la salud de la mercancía viva. En el año 1762, Don José Montenegro acusa a Don Manuel Siles de venderle un “inepto” esclavo negro, Pablo. El esclavo dijo que cuando le trajeron de Buenos Aires por el camino de Potosí, el caballo del amo le hizo caer dejándolo sin sentido, y resultó con lastimadura en el pecho y rotura del labio, y que así enfermo, echando gusanos por la boca, el amo lo trajo a la Villa de Potosí, vendiéndolo después, asegurando su sanidad<sup>21</sup>.

Es sabido que los esclavos negros generalmente no llevaban sus nombres auténticos. Excepto los apellidos Malemba, Cabunú, Matamba, Cobo, etc., tenían nombres cristianos. Los comerciantes trataron de bautizarlos para facilitar su explotación o para facilitar la venta. La mayoría de las veces lo hacían en África, pero cuando estaban apurados incluso se olvidaban de hacer este acto de “buena fe” .

A fines del siglo XVIII hubo diferentes niños negros entre 10 a 13 años que partieron rumbo a Charcas sin ser bautizados. Como confiesa en otro caso una esclava, que vino sin bautizo y bajo dominio, fue bautizada en el pueblo de Aiquile y con el nombre de María Juana<sup>22</sup>.

Es así que podemos constatar lo siguiente: que a fines del siglo XVIII el tráfico de esclavos para los comerciantes charqueños constituye un artículo estable de ingresos, cuando el tráfico de esclavos no era prohibido. Lo mismo se puede constatar en el caso de la administración española, que con la creación de los nuevos consulados podría ampliar nuevos métodos comerciales, incluida la lucha contra el contrabando y, por lo tanto, aumentar los ingresos fiscales.

---

20 ESCOBARI, Laura. Ob. cit. pag. 130.

21 ALP, EC, 1.762, c. 83, E. 41 - 42.

22 ALP, RE, 1.809, c. 119. Leg. 185.

## **INDICE DEL SIGNIFICADO DE LAS SIGLAS**

**ANB - Archivo Nacional de Bolivia**

**ALP - Archivo de La Paz**

**RE - Registro de escrituras**

**EC - Expedientes coloniales**

**CR - Cajas reales**

**C - Caja**

**E - Expediente**

## BIBLIOGRAFIA

- BONIFAZ, Miguel:  
1955 **Derecho Indiano. Derecho Castellano. Derecho Precolombino. Derecho colonial.** Oruro. UTO.
- CRESPO RODAS, Alberto:  
1977 **Esclavos negros en Bolivia.** La Paz. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- ESCOBARI de QUEREJAZU, Laura:  
1985 **Producción y comercio en el espacio sur andino XVII.** La Paz. Embajada de España en Bolivia.
- GLAVE, Luis Miguel:  
1990 **Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial siglos (XVI - XVII).** Lima.
- KLEIN S., Herbert:  
1986 **La esclavitud africana en America Latina y el Caribe.** Madrid Editorial Alianza S.A.
- LOPEZ BELTRAN, María Clara:  
1989 **Charcas: una sociedad colonial del siglo XVII.** 1980. La Paz. CERES.
- MARX, Carlos:  
1980 **El Capital.** La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.
- MORNER, Magnus:  
1977 **Investigaciones recientes sobre la esclavitud negra y la abolición de America Latina.** Revista de Historia N° 5. Universidad de Heredia. Costa Rica.,
- OTS, CAPDEQUI, Y. M.:  
1953 **El estado español en las Indias.** Fondo de Cultura Económica. México.
- PORTUGAL ORTIZ, Max:  
1977 **La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia.** La Paz. Universo.
- VAN DEUSEN, Nancy:  
1986 **El acto vital de los esclavos en el Nuevo Mundo. Una aproximación.** Lima.
- WOLF, Inge:  
1981 **Esclavitud y tráfico de negros en el Alto Perú, 1545-1640.** Historia y cultura N° 4, La Paz.



# LOS MINEROS EN LA HISTORIA CONTEMPORANEA DE BOLIVIA

Magdalena Cajías de la Vega\*

## I. ACLARACION NECESARIA

Como docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos presenté a principios de 1994 un proyecto de investigación titulado "Los Mineros en la Historia Contemporánea de Bolivia", cuyas dos primeras partes debían ser desarrolladas durante ese año.

Como expliqué entonces, el proyecto consiste en complementar y sistematizar mis estudios sobre el proletariado minero del estaño comenzados varios años atrás, los que inicialmente se concentraron en el periodo histórico de la llamada Revolución Nacional (Tesis de Maestría en Historia Andina, Quito, 1987).

Para poder cubrir la historia de este sector a lo largo del siglo XX, ya que mi interés es desarrollar un estudio de larga duración, propuse al Instituto contar con su apoyo para poder complementar y perfeccionar el trabajo, tanto para las primeras cinco décadas anteriores a la revolución del 52, como para el periodo histórico posterior, que concluye con el proceso de "relocalización" iniciado en 1985 y de gran significado para el futuro de ese movimiento.

\* La Lic. Magdalena Cajías de la Vega es docente investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

Durante 1994, aboqué mi investigación a la primera mitad del siglo XX y pude retrabajar el periodo que va de 1952 a 1964 con la consulta de nuevas fuentes primarias y bibliográficas, así como con la ampliación de los contenidos del contexto histórico en el que se constituyó, formó, desarrolló y probó el movimiento minero boliviano. Actualmente, me encuentro trabajando el periodo que va de 1965 a 1990.

Como la parte concluida (1900-1964) sobrepasa las 300 páginas, para la presente publicación me limitaré a presentar un resumen de la misma, que incluye los siguientes aspectos: la orientación general del trabajo y las fuentes empleadas, el esquema y los contenidos mínimos de cada uno de los capítulos que lo componen.

En relación a los contenidos mínimos deseo advertir que en esta oportunidad su exposición tendrá un carácter básicamente descriptivo ya que un planteo exhaustivo de las hipótesis y preguntas que guiaron cada uno de los capítulos tendría que conducir a que éstas sean comprobadas o respondidas con una amplia exposición apoyada en hechos concretos. Esto no es posible de realizar dada la limitación del espacio y el carácter de la presente publicación.

## **2. ORIENTACION GENERAL DEL TRABAJO**

La crisis del movimiento minero, de las bases de sustentación de sus particulares prácticas y comportamientos sindicales y políticos, de las ideologías que durante largos periodos sustentaron colectivamente, así como de su casi desaparición como proletariado del estaño, se constituye en uno de los acontecimientos históricos más importantes del fin de siglo en nuestra historia nacional.

Sus variadas connotaciones han llevado al conjunto de la sociedad boliviana, a los sustentadores del poder, a los científicos sociales y a los políticos, a intentar dar respuestas sobre los orígenes y las causas de esa crisis, así como sobre la rápida descomposición de un movimiento reconocido ampliamente hasta entonces como el más combativo y poderoso del sector popular.

No es mi intención hacer aquí un recuento y menos aún un análisis de las opiniones que se han vertido al respecto sino simplemente señalar que fue mi propia manera de sentir y percibir esa crisis la que me motivó a plantearme la tarea de emprender un estudio histórico de larga duración sobre la significativa historia del proletariado minero del estaño (y su movimiento) dentro de la historia contemporánea de Bolivia.

Un primer punto de partida fue mi rechazo a considerar que lo que estaba ocurriendo con la desestructuración del movimiento minero era el simple "derrumbe de un mito", percepción bastante generalizada entre los científicos sociales y los políticos y que, a mi entender, contiene una carga peyorativa subyacente al papel jugado por este sector en nuestra historia.

Mi investigación anterior me había mostrado que el movimiento minero, a pesar de sus contradicciones internas, sus momentos de ruptura con una identidad de clase, su dificultad por convertir en realidad sus utopías, su incapacidad por romper muchas veces con su obrerismo, entre otras cosas, había sido casi siempre un sector capaz de cuestionar el orden de cosas y, por lo tanto, creador de alternativas.

Este solo hecho fue suficiente como para considerar que la autorrepresentación que durante décadas tuvieron de sí mismos y proyectaron hacia el conjunto de la sociedad, es decir, de ser un actor social contestatario y portador de propuestas de transformación, no se había probado en los mitos sino en la historia real.

Sin embargo la profundidad de su crisis (cuya revelación puede ser situada cronológicamente a partir de 1985) y que estalló muy poco después de haber sido capaces de contribuir directamente a la caída de un gobierno (el de la Unidad Democrática y Popular), me llevó al mismo tiempo a querer indagar acerca de las razones y causas profundas para que esto ocurriera, lo que no podía verse sino en la larga duración.

Al mismo tiempo, consideré que un estudio histórico sobre el proletariado minero y su movimiento político/social no podía realizarse sin descubrir los principales elementos dominantes y subordinados de las estructuras económicas, políticas, sociales e ideológico-culturales de los distintos periodos de nuestra historia contemporánea y en los que ese sector vivió, actuó y se construyó.

Al partir en nuestro estudio desde la constitución del proletariado del estaño, y teniendo como referencia del presente la crisis de un movimiento poco antes considerado como la "vanguardia" del movimiento obrero y popular boliviano, podíamos caer fácilmente en querer mostrar su historia como un proceso lineal que fue de menos a más para finalmente ser derrotado.

Luego de haber pasado años consultando documentos, revisando la prensa día a día, visitando las minas, incorporando la historia oral y recogiendo los aportes de otros investigadores (nacionales y extranjeros), nuestra premisa fundamental fue apartarnos de esa visión, fundamentalmente representada por los escritos de Guillermo Lora.

De esa manera, el trabajo hace hincapié tanto en las continuidades como en las rupturas, tanto en los alcances como en las limitaciones, tanto en la cohesión como en las contradicciones internas, tanto en los logros como en los retrocesos de la historia de los mineros bolivianos. Además, ve a su identidad y conciencia de clase como situaciones dinámicas o construcciones de larga duración impactadas por coyunturas y/o eventos significativos.

Los temas que intentamos trabajar como ejes conductores de todo el estudio son principalmente: los componentes culturales presentes en la formación del proletariado minero del estaño, las

pautas y principios de su comportamiento sindical y colectivo, las lógicas explícitas y subyacentes de su accionar sindical y político, las representaciones de sí mismos y de la sociedad, su capacidad para producir con sus acciones resultados favorables o no a sus intereses y los alcances y límites de su papel de portadores de proyectos de transformación social.

En cada caso, hacemos diferenciaciones y comparaciones entre las percepciones y los comportamientos de los dirigentes y las bases, entre distintas tendencias políticas y entre unas minas y otras.

Finalmente, en cada uno de los periodos históricos que tratamos y que están organizados cronológicamente, intentamos descubrir las características de su relacionamiento con el Estado, con sus adversarios, con sus aliados, con los partidos políticos presentes en su seno, con la Central Obrera Boliviana y con los otros sectores del movimiento popular.

Para la reconstrucción de las temáticas y problemáticas que nos ha interesado estudiar del proletariado minero y su movimiento político/sindical, hemos trabajado distinto tipo de fuentes además de haber intentado agotar la principal bibliografía secundaria sobre el sector y sobre el contexto necesario de la historia de Bolivia del siglo XX.

Nuestras principales fuentes primarias han sido:

#### **A. Archivos**

1. Archivo de la Corporación Minera de Bolivia. Serie "Relaciones con Sindicatos": 1952-1971.
2. Archivo de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (SIDIS): 1940-1990.
3. Archivo personal de Sinforoso Cabrera: 1940-1970.
4. Archivo personal de Federico Escóbar.
5. Archivo personal de Irineo Pimentel.
6. Archivo oral de la radio Pfo XII de Siglo XX: 1965-1978.
7. Publicaciones de congresos, ampliados y conferencias mineras.

## **B. Historia oral**

Entrevistas en Siglo XX, Huanuni y el Consejo Central Sud.

## **C. Prensa**

**La Calle, La Razón, La Nación, Presencia, El Diario, La Razón** (segunda época).

Además, para la totalidad del trabajo ha sido fundamental haber podido asistir a algunos congresos y ampliados mineros, haber recogido experiencias y vivencias individuales en mis cortas permanencias en Catavi como docente de la Universidad Nacional Siglo XX y otros viajes que realicé a las minas, así como haber podido presenciar de cerca la dramática partida de las minas de cientos de obreros, después de 1986.

## **3. ESQUEMA**

### **PRIMERA PARTE:**

#### **LA ETAPA FORMATIVA: 1900-1952**

### **I. La constitución del proletariado minero del estaño**

1. De la oligarquía de la plata a la burguesía del estaño
2. Conformación del proletariado minero del estaño. Procesos de migración y fuerza de trabajo estable
3. El campamento minero
4. Salarios, pulperías, condiciones de trabajo y relaciones sociales en las minas
5. La “cultura minera”
6. Relaciones obrero-empresa y vinculaciones con otros sectores
7. Conclusiones

## **II. La construcción del sindicalismo minero: 1930-1946**

1. Guerra del Chaco y socialismo militar
2. La situación en las minas entre 1930 y 1942 y Masacre de Catavi
3. La organización de la FSTMB y los principios del sindicalismo minero
4. Conflictos en las minas durante el gobierno de Villarroel y actividad inicial de la FSTMB
5. La defensa minera del gobierno de Villarroel
6. Congreso Minero Extraordinario y Tesis de Pulacayo
7. Conclusiones

## **III. Las bases de la identidad minera: 1946-1952**

1. El retorno de la oligarquía al poder
2. La participación minera en elecciones nacionales
3. Conflictos en las minas bajo las consignas de Pulacayo
4. De los conflictos sociales a la oposición oligárquica
5. Masacre de Siglo XX y Guerra Civil
6. En los albores de la Revolución
7. Conclusiones

## **SEGUNDA PARTE:**

### **EL MOVIMIENTO MINERO EN LA REVOLUCION NACIONAL: 1952-1964**

- I. **La Revolución en marcha y participación del movimiento minero: 1952-1956.**  
**¿Poder dual o alianza de clases?**

1. Las jornadas de abril y constitución del movimiento minero
2. La estructuración del nuevo poder. Co-gobierno MNR-COB y milicias-ejército
3. Sindicatos locales y FSTMB
4. Mineros y MNR en las tareas iniciales de la Revolución
5. Mineros y MNR en la marcha de COMIBOL. Directores y controles obreros
6. Comandos especiales del MNR y sindicatos mineros
7. Elecciones nacionales de 1956 y conclusiones

## **II. Fractura y recomposición del movimiento minero: 1956-1960**

1. La Estabilización Monetaria y respuesta inicial de los mineros
2. Congreso Minero de Pulacayo de 1957. Las contradicciones internas
3. Congreso de la COB de 1957. El deterioro de la alianza
4. Recomposición en el partido de gobierno y creación de los Bloques Reestructuradores de la COB y la FSTMB
5. Se desata la guerra
6. De Colquiri a Telamayu. Reunificación del movimiento minero
7. Conclusiones

## **III. El movimiento minero en la crisis de la Revolución Nacional: 1960-1964**

1. Conflictos sociales y situación nacional a fines del periodo silista. El sector radical del movimiento minero
2. Situación al interior del partido de gobierno y nuevo proceso electoral. Comportamiento electoral en las minas

3. Situación económica y social a principios del segundo gobierno de Paz Estenssoro. La minería en crisis
4. Resistencia minera a la aplicación del Plan Triangular
5. Conflictos sociales en las minas. Las mujeres ingresan en la lucha
6. La ruptura de la alianza. Congreso de Colquiri y huelga de Siglo XX
7. Caída del MNR y conclusiones

#### **4. CONTENIDOS MINIMOS DEL TRABAJO**

##### **PRIMERA PARTE: LA ETAPA FORMATIVA**

###### **a) La constitución del proletariado minero del estaño**

En este primer capítulo de nuestra investigación, nos ocupamos principalmente de tres acontecimientos históricos que consideramos fundamentales para la posterior constitución del movimiento minero: la aparición del proletariado minero del estaño como fuerza de trabajo estable en las grandes empresas que se formaron desde principios de siglo; la organización de sus sindicatos locales y la creación de la FSTMB, y la estructuración de las bases de su identidad a partir de sus relaciones conflictivas con el Estado y las empresas.

En relación a lo primero, iniciamos el capítulo sobre la constitución del proletariado minero del estaño con un análisis sintético sobre la transición de la economía minera de la plata a la economía minera del estaño para poder explicar el contexto directo y global en el que surgió ese nuevo grupo de obreros mineros.

Allí, nos hemos preocupado por comparar las características principales del desenvolvimiento de ambas economías mineras, de cómo impactaron en la realidad nacional global, de las formas en que los empresarios que impulsaron su explotación asumieron su rol, de su carácter de clase y su vinculación con las estructuras políticas y sociales de ambas épocas y la manera y el grado en que las instituciones del Estado y los gobiernos conservadores y liberales se subordinaron a su poder económico.

En el análisis de los procesos de migración se ha indagado sobre los diversos orígenes de la fuerza de trabajo minera (ex arrieros, ex comunarios, ex peones de hacienda, ex artesanos, ex mineros de la plata y ex trabajadores de las salitreras chilenas) y sobre las posibles razones que motivaron su traslado a las minas. Asimismo, se ha tratado de ubicar, para las diferentes empresas mineras, el momento en que nació un núcleo de trabajadores estables y más especializados.

El tema del surgimiento de los campamentos mineros ha sido analizado a partir de la descripción de estos espacios de concentración de diverso tipo de población, cuyas actividades giraban casi exclusivamente en torno a la empresa (obreros, empleados, comerciantes, etc).

Se ha visto las particularidades de distritos mineros como Catavi, Siglo XX, Huanuni, Corocoro, Animas, así como los incrustados en las ciudades de Oruro y Potosí. Hemos querido demostrar que la posición geográfica de la mayoría de las minas, por las dificultades de acceso a éstas, influyó en que sean una especie de "reducciones", a lo que también contribuyó la actitud de algunos empresarios de cercarlas con alambres de púas e impedir la salida de sus trabajadores.

Vimos cómo la posibilidad de una mayor socialización entre los trabajadores surgió en gran medida por el aislamiento de los campamentos mineros. Describimos, al respecto, cómo los ratos libres del trabajador eran compartidos con otros trabajadores en lugares centrales como la plaza del campamento y los bares y chicherías.

En el punto sobre salarios, pulperías y condiciones de trabajo en las minas, describimos las características principales de la explotación de la fuerza de trabajo minera y cómo éstas contribuyeron a que entre los trabajadores se vayan desarrollando lazos de solidaridad y sentimientos de pertenencia frente a un destino común.

Hemos intentado, con la escasa información disponible, hacer comparaciones entre las distintas empresas mineras y entre las diferentes categorías de trabajadores, incluyendo a las mujeres y los niños. Brevemente, nos hemos referido al cajicheo y al jukeo como estrategias de sobrevivencia frente a la insuficiencia de los salarios y hemos descrito los peligros y enfermedades a las que los obreros se debían enfrentar durante el desarrollo de su trabajo.

En el punto sobre la "cultura minera", se han trabajado inicialmente los cambios ocurridos en la vida de los trabajadores mineros en relación a su realidad anterior, haciendo referencia a la inclusión de la escuela, la atención de la salud, la circulación del dinero y el acceso a bienes de consumo nuevos. Aquí hemos indagado sobre la posible "urbanización" y "mestización" de los trabajadores de las minas y sobre el grado de rompimiento con su pasado rural.

En el mismo punto, hemos tratado el traslado a la mina de visiones de mundo, prácticas, cultos y concepciones religiosas, tradiciones culturales, etc., de su pasado precapitalista y de su identidad andina. A través de la descripción del culto al diablo, al tío de la mina, de la ch'alla, los sacrificios y las fiestas, hemos indagado acerca de las adaptaciones, articulaciones y cambios de estas concepciones andinas en la nueva realidad que les tocaba vivir. Al igual que para los otros puntos, hemos visto que estas creencias y prácticas colectivas formaron parte indiscutible del desarrollo de sentimientos de pertenencia y de la creación de lazos de solidaridad.

Finalizamos este primer capítulo con el análisis de los primeros conflictos sociales en las minas, sus principales causas y las demandas que motivaron las protestas, como las de mejores condiciones de vida y de trabajo, aumento de salarios, disminución de los precios de las pulperías y respeto a las tradiciones culturales.

En un primer momento, hemos hecho referencia a la resistencia “pacífica” contra la disciplina laboral y la lógica del capital. En una segunda parte, nos hemos referido a conflictos violentos como los de 1919 y 1923, a sus características, alcances y resultados.

En las conclusiones, hemos reconstruido brevemente las condiciones y situaciones del proceso de reconocimiento del “nosotros”, que dio lugar a la aparición de formas primarias de organización y a acciones colectivas en busca de obtener respuesta a intereses comunes.

En ellas, hemos incorporado el tema de las relaciones del movimiento minero con las empresas, con el Estado boliviano, con los otros sectores del “campo popular” y con las corrientes políticas contestatarias (principalmente anarquistas y socialistas) que surgieron embrionariamente en esas décadas y que se difundieron entre los obreros de las minas.

Concluimos que las características de esas relaciones, junto a las de la vida en los campamentos mineros y los otros aspectos más arriba trabajados, contribuyeron en gran medida a la emergencia de una representación de sí mismos como clase explotada, desposeída y dominada, es decir, que el reconocimiento del “nosotros” comenzó a ser acompañado del reconocimiento del “otro”, que en este periodo se refirió principalmente a la empresa y a los patronos.

Finalmente, es importante señalar que este primer capítulo ha sido trabajado básicamente con abundante y rica bibliografía secundaria, la que ha sido contrastada entre sí y también con los aportes de la importante “novela minera”, con trabajos biográficos sobre Arce, los Aramayo y Patiño y con información oral.

Cuando se ha utilizado esta última, se ha hecho la advertencia relativa al hecho que los “informantes” sólo estaban transmitiendo lo que sus padres o abuelos les habían contado.

## **b) La construcción del sindicalismo minero: 1930 - 1946**

El capítulo destinado a la construcción, el desarrollo, los principios y la acción de los primeros sindicatos mineros y de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros, se inició con el análisis de la coyuntura nacional abierta con la Guerra del Chaco. Nos detuvimos en la emergencia de sentimientos nacionalistas y antioligárquicos, la situación social en el

campo y las ciudades, y el carácter de los gobiernos de Toro y Busch, autodenominados como “socialismo militar”.

En un segundo punto, describimos la situación en las minas entre 1930 y 1942, haciendo hincapié en los cambios ocurridos en la administración de las minas, principalmente en relación con la intensificación de la disciplina laboral y la presencia de trabajadores chilenos en algunas de ellas, que venían imbuidos de prácticas sindicales y políticas anteriores.

Analizamos los conflictos que surgieron en las minas en todo ese periodo, las características de la incipiente organización laboral, la paulatina politización de los trabajadores de las minas y la manera en que éstos recibieron medidas estatales como la sindicalización obligatoria, el Código Laboral de Busch y el cambio de orientación reformista de los representantes del “socialismo militar”.

Concluimos el punto con la descripción de la Masacre de Catavi ocurrida en diciembre de 1942, deteniéndonos en explicar su sentido para las percepciones y el comportamiento posterior de los trabajadores mineros tanto en relación a la empresa como al Estado. También hicimos referencias a la manera en que la masacre fue vivida a nivel nacional y cómo se convirtió en bandera de lucha de dos nuevos partidos (el PIR y el MNR) en su oposición al “superestado minero-feudal” y al gobierno de Peñaranda que lo representaba.

En el siguiente punto, describimos la organización de los primeros sindicatos modernos creados entre 1938 y 1944 en la mayoría de las minas bolivianas y analizamos sus características iniciales, como la intensa práctica del asambleísmo y de la democracia “directa”.

En el mismo punto, describimos las situaciones que determinaron la creación de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), en junio de 1944. Posteriormente, analizamos los “principios” del sindicalismo minero planteados en su primer estatuto y en las decisiones tomadas en los dos primeros congresos nacionales convocados por esa organización, como la “independencia sindical” y la “democracia obrera”.

También analizamos las relaciones entre el joven sindicalismo minero con el PIR, el MNR y el POR hasta el gobierno de Villarreal y el grado de influencia ideológica de estos partidos en su seno.

El siguiente punto está dedicado a la descripción y análisis de los conflictos mineros durante el gobierno de Villarreal (1943-1946) y la actividad de la Federación de Mineros. Iniciamos ese punto con un breve recuento de las características de la alianza entre los jóvenes militares reformistas representados por RADEPA y Villarreal y el Movimiento Nacionalista

Revolucionario. También hicimos referencia a la oposición oligárquica a ese gobierno y a la situación general que se vivía en el país.

Los conflictos de la época, que surgieron principalmente por la práctica empresarial de “lok outs” o cierres de minas frente a la crisis del estaño, fueron trabajados analizando sus motivaciones fundamentales y, principalmente, la manera en que los dirigentes de la FSTMB lograron o no darle unidad y orientación uniforme a los conflictos locales.

Vimos como Juan Lechín, Mario Tórrez, Nestor Capellino y otros dirigentes de la FSTMB fueron ganando representatividad y credibilidad entre las bases y cómo comienza a producirse una articulación primaria entre los sindicatos mineros para enfrentar solidariamente conflictos comunes.

El siguiente punto se inicia con la descripción de la crisis social y política por la que atraviesa el gobierno de Villarreal antes de su caída. Analizamos la actitud de los mineros que salieron en su defensa cuando se conoció que había estallado una revuelta en su contra. Vimos que el sentido fundamental de esa su actitud fue la intervención directa de los trabajadores mineros en los conflictos políticos de orden nacional.

El análisis del Congreso Minero Extraordinario de fines de 1946, en el que se aprobó la llamada “Tesis de Pulacayo”, ha merecido un capítulo aparte por su profundo significado.

Al respecto, hemos intentado demostrar cómo, pese a todo lo que se ha dicho en contrario, la Tesis de Pulacayo se constituyó en el sustento ideológico de la construcción futura de la identidad minera, al proyectar la imagen de un proletariado en lucha contra su opresor, anticipándose así a los acontecimientos posteriores que lo colocarían en el centro de las luchas sociales.

En el punto de las conclusiones, nos referimos a cómo hasta la década del 40 la vida de los trabajadores mineros continuó desarrollándose fundamentalmente en el ámbito estrecho pero rico en experiencias del campamento minero y cómo a través de sus luchas reivindicativas creaban y recreaban una manera propia de percibir al mundo que contribuía y daba lugar a la formación de su conciencia de clase.

También, cómo hasta esa década sus movimientos huelguísticos fueron aislados, pues hasta la Masacre de Catavi ninguna movilización minera tuvo un impacto nacional importante. Además, tuvieron un carácter fundamentalmente social y económico y su lucha fue más defensiva que ofensiva.

Dentro del conjunto de los sectores populares, por otro lado, aún no jugaban un papel de vanguardia sino que más bien fueron los sectores artesanales urbanos, el proletariado

ferroviario, capas medias empobrecidas, las que hasta esa década acaudillaron las luchas populares, estructuraron primero sus organizaciones unitarias sectoriales y avanzaron en la construcción de centrales obreras nacionales.

Pero el papel gravitante de la economía minera del estaño en las finanzas del Estado dio de por sí una importancia diferente a los conflictos sociales en las minas y, por lo tanto, produjo desde temprano la intervención del Estado en los mismos.

Si las medidas tomadas por Toro y Busch fueron vistas con simpatía por los trabajadores de las minas y contribuyeron a una percepción positiva del Estado por parte de éstos, la Masacre de Catavi se convirtió en un hecho histórico traumático y que comenzó a cambiar la percepción de los trabajadores sobre el Estado.

La influencia de jóvenes partidos contestatarios y antioligárquicos en su seno, la organización de la FSTMB, la agudización de los conflictos sociales con las empresas, el contacto con sectores laborales que habían avanzado en su organización y movilización, junto a la Masacre de Catavi, dieron lugar al proceso de politización de los trabajadores de las minas.

Este se verá plasmado inicialmente en la defensa del gobierno de Villarroel, que fue espontánea y en la que el papel fundamental fue jugado por las bases, y en la aprobación de la Tesis de Pulacayo que fue refrendada posteriormente por asambleas realizadas en la mayoría de los distritos mineros.

Para mediados de la década del cuarenta, los elementos más significativos en el proceso formativo del movimiento minero fueron haber descubierto a su adversario, por un lado y, por el otro, haber ido encontrando las formas colectivas para combatirlo. En suma, ese proceso se apoyó principalmente en la experiencia de clase aunque ésta no hubiera podido ser asimilada de igual manera sin la propagación en su seno de las ideologías anarquista y socialista.

### **c) Las bases de la identidad minera: 1946 - 1952**

El capítulo destinado al análisis de las que denominamos "bases de la identidad minera" tiene como contexto nacional al sexenio (1946-1952). Por ello mismo, se inicia con una descripción de las características principales del retorno de la oligarquía al poder, luego de la caída del régimen de Villarroel.

En el segundo punto, nos detuvimos a analizar la participación de la FSTMB junto al POR en las elecciones nacionales de 1947, a través del llamado "Bloque Minero Parlamentario", que logró contar con senadores y diputados. Explicamos las razones esgrimidas para esta

participación y el comportamiento electoral de las bases mineras en esta fase en que su incursión en la vida política nacional se hacía cada vez más significativa.

En el punto siguiente, nos concentramos en describir y analizar los conflictos en las minas "bajo las consignas de Pulacayo", que implicaron principalmente toma de minas, armamento obrero y "acción directa de masas". Vémos como en este momento la influencia del POR entre las bases y dirigencias sindicales es mucho mayor que la del MNR y la del PIR.

Hicimos hincapié en la actitud de los dirigentes de la FSTMB frente a los conflictos iniciados por los sindicatos de base y en los resultados obtenidos de la movilización minera tratando de descubrir las causas profundas de derrotas como la de Catavi y Potosí en 1947. También nos referimos a las percepciones internas del movimiento sobre esos conflictos, discutidos y planteados en dos congresos mineros realizados en esa época.

El siguiente punto trata de la incorporación de la dimensión política en los conflictos sociales, ya que éstos se convirtieron en uno de los elementos más importantes para la paulatina descomposición del régimen oligárquico y la debilidad de sus gobiernos.

También nos referimos a la complementación de dos líneas de acción desarrolladas por el sindicalismo minero: la parlamentaria y la acción directa de masas, al tener ambas el mismo sentido: la lucha contra la oligarquía. Además, vemos como el discurso minero (no sólo el sustentado por las dirigencias sindicales) es cada vez más radical y representa una propuesta de transformación social imbuida de contenido socialista y del emergente "nacionalismo revolucionario".

En el siguiente punto, describimos el conflicto huelguístico desarrollado en la mina de Siglo XX, en mayo de 1949. Este, que concluyó con una de las más sangrientas masacres mineras, reveló que el sindicato de esa empresa se perfilaba como el más combativo y radical del conjunto del sindicalismo minero y que había pasado decididamente de la lucha defensiva a la ofensiva. También describimos las contradicciones que se presentaron entre las bases y los dirigentes y el impacto que los acontecimientos tuvieron a nivel nacional.

Para entonces, el conjunto de la sociedad boliviana y los adversarios del campo popular habían comenzado a reconocer a los mineros como un sector fuertemente politizado, portador de posiciones radicales y capaz de enfrentarse a las empresas y al poder del Estado con acciones violentas y secundadas colectivamente. Para los otros sectores populares, el sector minero comenzaba a ser reconocido como su "vanguardia" y, los propios mineros, se autorreconocían como la dirección del movimiento obrero y popular en su conjunto.

En ese mismo punto, nos referimos a la participación de los trabajadores mineros en la "guerra civil" provocada por el MNR en agosto de ese mismo año y cómo las relaciones con ese partido comenzaron a estrecharse.

En los albores de la revolución, es un punto dedicado al análisis de la situación política y social que se vivía en el país entre 1950 y 1952. En un primer momento nos detuvimos a analizar la situación y posición de los otros sectores del campo popular, como los campesinos y los fabriles, haciendo referencia a cómo enfrentaron éstos a la oligarquía desde 1946, a sus organizaciones y a su relación con el MNR.

También analizamos las características del discurso y la práctica antioligárquica del MNR y cómo este partido político fue ampliando su base social y ganando simpatía entre diversos sectores de la población.

Finalmente, describimos la situación en las minas después de la masacre de Siglo XX, la represión que sufren sus dirigentes y el estado de ánimo entre las bases obreras momentos previos a la revolución de 1952.

Las conclusiones están íntegramente dedicadas a analizar la emergencia de las “bases de la identidad minera”, como un proceso en el que habían confluído diversos elementos, como el descubrimiento del “nosotros”, de los adversarios de clase y la construcción de una utopía social colectiva.

Concluimos afirmando que, sin embargo, ese proceso fundamental, que está en la base de la constitución del movimiento minero en las jornadas de abril de 1952, no hubiera sido posible sin la asimilación de la “experiencia de clase” acumulada en las décadas pasadas a lo que coadyuvó el contacto y la aceptación de teorías políticas contestatarias y capaces de representar sus aspiraciones de clase.

Finalmente, queremos señalar que la investigación de los dos últimos capítulos de la primera parte de nuestro trabajo se apoyó en diverso tipo de fuentes secundarias y primarias.

En cuanto a las primeras, al igual que en el primer capítulo, se trabajó contrastando diversos aportes académicos.

Las fuentes primarias fueron básicamente la prensa de la época (de La Paz y Oruro), los documentos encontrados en los diversos archivos consultados y la historia oral.

## **SEGUNDA PARTE: EL MOVIMIENTO MINERO EN LA REVOLUCION NACIONAL: 1952-1956**

### **a) La Revolución en marcha y participación del movimiento minero: 1952 - 1956. ¿Poder dual de los mineros o alianza de clases?**

En el punto dedicado a las jornadas de abril y la constitución del movimiento minero, partimos de la descripción de lo que fueron los principales acontecimientos ocurridos el 9 de

abril de 1952. Allí explicamos que el papel que le tocó jugar al sector minero en la insurrección popular que derrotó a la oligarquía y produjo el desbande del ejército, fue central y en gran medida determinante.

Vimos cómo el carácter de la participación de los mineros en el 52 se convirtió en una referencia decisiva para su memoria colectiva de clase, ya que la imagen que en ese momento proyectaron fue la de ser el sector social que sintetizaba todo el coraje popular desplegado en la acción de masas más importante de nuestra historia nacional.

El orgullo de ser minero, la conciencia de su fuerza, la formación de una identidad positiva, la voluntad de poder, la imagen triunfante, se convirtieron en momentos fundadores del movimiento minero, que se autopercibió como una fuerza redentora y cuyo concurso en el proceso de la revolución se ubicaba desde ese momento en primera línea.

En el segundo punto analizamos cómo, sin embargo, en la estructuración del nuevo poder que se configuró con el co-gobierno entre el MNR y la COB la posibilidad del “poder dual” se fue esfumando para dar paso a una singular “alianza de clases” entre el partido nacional-populista y el movimiento obrero acaudillado por los mineros.

Este proceso fue analizado tomando en cuenta las características de la correlación de fuerzas del momento y las contradicciones entre los principales dirigentes mineros, que formaban parte de las estructuras políticas del MNR, y las bases que, aunque simpatizaban con ese partido, pugnan por mantener su “independencia sindical” frente a él.

En este mismo punto, analizamos el papel inicial jugado por las “milicias obreras” y cómo éstas, al mismo tiempo que eran vistas por el movimiento obrero y popular como la garantía para la defensa de sus intereses particulares, fueron también un factor importante en el triunfo del MNR contra sus adversarios políticos, como la Falange Socialista Boliviana, que organizó varios “golpes de Estado” para derrocarlo.

Finalmente, en este punto, vimos cómo el MNR, que en un principio aceptó que sean las milicias obrero-populares las encargadas de resguardar el nuevo orden interno, muy poco después quiso contrarrestar su poder con la creación de milicias movimientistas y campesinas y con la reconstrucción del ejército formal iniciada en 1953.

En el siguiente punto vimos cómo, después de consolidada la revolución nacional, en los campamentos mineros se vivieron momentos de esperanza y de fervor revolucionario, así como de consolidación de la representatividad de sus sindicatos. Estos se convirtieron en la referencia básica para canalizar todo tipo de demandas, no sólo de los trabajadores sino para sus familias. Además de atender cotidianamente cuestiones de carácter económico social, los sindicatos mineros impulsaron una gran actividad deportiva y cultural en las minas, en estos primeros años de la Revolución Nacional.

También vimos cómo en la elección de sus nuevas directivas sindicales se mantuvieron los principios de la "democracia obrera", al permitirse la participación en ellos de pluralidad de posiciones políticas, aunque la FSTMB no estuviera muy de acuerdo con ello. Además, describimos las prácticas asambleistas y participativas que fueron muy intensas en esa época

En el siguiente punto analizamos y contrapusimos las posiciones de los sindicatos de base y de la FSTMB y los Ministros Obreros, frente a la demanda obrera y popular por concretizar las banderas de la revolución de abril. Vimos cómo tanto la nacionalización de las minas como la reforma agraria fueron producto de la presión y movilización popular, fundamentalmente de las bases mineras, en un caso y campesinas, en el otro.

Luego pasamos a describir las características principales del decreto de nacionalización de las minas y analizamos cómo en ese momento se produjo la mayor conjunción de intereses entre el MNR y los trabajadores mineros. También nos referimos a las reacciones que esta medida provocó en el gobierno de los Estados Unidos y a las políticas de presión al gobierno nacional para suavizar la medida.

Al concluir el punto, nos referimos de manera general a la constitución y las funciones de estructuras de mediación encargadas de mediar las relaciones entre el movimiento minero de base (constituido por los sindicatos locales y los controles obreros de empresa) y el Estado (representado por el partido de gobierno). Señalamos que estas estructuras fueron, hasta 1956, principalmente los Ministros Obreros (dentro de los cuáles Lechín jugó el papel principal) y los Directores Obreros en COMIBOL.

En el siguiente punto nos concentramos en analizar y explicar las razones y los sentidos profundos de las coincidencias y divergencias entre los mineros y el partido de gobierno sobre la marcha de COMIBOL y el papel jugado en esa situación por las estructuras de mediación, principalmente por los Directores Obreros en COMIBOL.

Vimos cómo los sindicatos mineros de base defendieron un rol protagónico en la definición de la administración y las tareas de las empresas nacionalizadas así como de la minería en el contexto nacional y cómo sus posiciones (no indemnización a las ex grandes empresas, construcción de hornos de fundición en el país, búsqueda de nuevos mercados, etc), no fueron tomadas en cuenta ni por los dirigentes ni por el partido de gobierno.

También describimos las medidas sociales y económicas que el gobierno tomó a favor de sus intereses y derechos, así como los primeros conflictos sociales que comenzaron a desarrollarse en las minas a raíz de la falta de cumplimiento por parte del gobierno a demandas que no podía cubrir.

El siguiente punto, se refiere a la relación entre los Comandos Especiales del MNR en las minas y los sindicatos de base. Analizamos cómo éstos últimos intentaron resguardar su independencia frente a los primeros.

En el último punto describimos el proceso electoral iniciado a principios de 1956 y que concluyó con la elección de Hernán Siles Zuazo. Analizamos el comportamiento electoral en las minas y los planteamientos de los sindicatos sobre el rumbo que debía tomar la revolución en ese su segundo momento.

En las conclusiones, intentamos realizar un “balance” de los primeros cuatro años de la revolución nacional y la construcción de un “nuevo Estado”, haciendo una referencia sintética a aspectos políticos, sociales y económicos.

Nos referimos a las características principales del Estado emergido en 1952, a las consecuencias de nuestra dependencia económica, al carácter hegemónico del nacionalismo revolucionario y retomamos la problemática de partida sobre si en la estructuración del nuevo poder se produjo una alianza de clases o una dualidad de poderes.

También analizamos sintéticamente la emergencia del movimiento campesino y el sentido de la reconstrucción del ejército, así como al papel jugado por la COB en el co-gobierno.

Nos concentramos en analizar el papel jugado por el movimiento minero en estos primeros años de la revolución nacional, el carácter de su participación en ella (sus límites y alcances) y las razones y consecuencias de las contradicciones surgidas entre las dirigencias y las bases.

## **b) Fractura y recomposición del movimiento minero: 1956-1960**

Iniciamos este capítulo con la descripción de la aplicación de la Estabilización Monetaria implementada por el gobierno de Hernán Siles Zuazo, que tuvo ante sí el desafío de transformar el triunfo político obtenido en las urnas en un triunfo económico, ya que la ciudadanía en su conjunto esperaba de él que resolviera la crisis económica agudizada desde un año antes y que se traducía en una inflación descontrolada, desabastecimiento y encarecimiento desmedido de los productos de primera necesidad.

Vimos cómo el decreto Nr. 4538, fechado en 15 de diciembre de ese año, significó la aplicación de una política económica que replanteaba algunos postulados básicos de la revolución nacional, así como los artículos del mismo que afectaban directamente a los trabajadores mineros, como el congelamiento de salarios, la abolición de las pulperías baratas, la mayor disciplina laboral y otros.

Analizamos las primeras reacciones de los sindicatos mineros frente a esas medidas y también la de otros sectores populares, contrastando criterios y posiciones.

En el segundo punto, nos concentramos en el Congreso Nacional Minero de 1957 que tuvo gran significado, entre otras cosas, porque en él se revelaron con nitidez las contradicciones políticas e ideológicas presentes en el seno del movimiento minero. Contrastando las tesis presentadas por los movimientistas, por un lado, y los poristas y comunistas, por el otro, pudimos advertir diferentes maneras de percibir al Estado, al MNR, al proceso de la revolución nacional y fundamentalmente acerca del rol de los mineros y las características de su relacionamiento con otros actores de la revolución.

La discusión sobre la posición que el sector minero debía adoptar frente a las medidas emanadas por el Decreto de Estabilización Monetaria y que lo afectaban directamente, pondrá en el tapete el tipo de expectativas y demandas socioeconómicas que los trabajadores mineros tenían de la revolución y los distintos grados de identificación de los diferentes sindicatos mineros con el "Estado revolucionario" y/o el partido de gobierno.

También ubicamos este congreso como el punto de partida del inicio de los graves conflictos sociales entre los sindicatos mineros no "silistas" y el Estado, que serán frecuentes e intensos a lo largo de todo el periodo de Hernán Siles Zuazo.

En el análisis del congreso de la COB de 1957, vimos cómo las posiciones poristas y radicales en el seno del movimiento obrero y popular, acaudilladas por algunos sindicatos mineros, produjeron el deterioro de la alianza con el MNR, partido al que enfrentaron con los primeros grandes movimientos huelguísticos del periodo de la Revolución Nacional.

Vimos cómo el fracaso de la huelga general de 1957 decretada por la COB tuvo como uno de sus primeros efectos, el inicio de un proceso de depuración de los movimientistas de izquierda de las direcciones del partido de gobierno, lo que ocurrió en la Conferencia de Jefes de Comandos Especiales y Departamentales del MNR realizada ese año y que alcanzó al propio vice presidente de la República, Ñuño Chávez.

Luego de la depuración del partido de gobierno y la práctica anulación del co-gobierno con la COB, el siguiente paso del gobierno fue la constitución de los llamados "Bloques Reestructuradores", es decir, de organizaciones sindicales de carácter oficialista, llamadas a reemplazar o a actuar paralelamente a la Central Obrera Boliviana elegida en el último congreso y a la Federación de Mineros emergida en el de Pulacayo.

La aparición del Bloque Reestructurador de la Federación de Mineros, que abrió en el seno de ese sector un largo periodo de enfrentamientos internos, coincidió con un momento de crisis en COMIBOL y de intranquilidad en las minas.

El punto denominado “se desata la guerra” describe cómo en el seno del movimiento minero se produjo una división profunda entre silistas acaudillados por el sindicato de Huanuni, y opositores (movimientistas de izquierda, poristas y comunistas), acaudillados por el sindicato de Siglo XX.

Describimos los enfrentamientos violentos que se desarrollaron entre ambos bandos y que llegaron a su clímax en el Congreso de San José/Colquiri desarrollado en 1958.

El siguiente punto se refiere a la reconstitución de la unidad del movimiento minero con el triunfo de los opositores sobre los reestructuradores en un enfrentamiento en Huanuni que produjo varios muertos y el colgamiento popular del principal líder minero vinculado con el oficialismo.

En las conclusiones, nos referimos al sentido y las consecuencias de la división en el seno del movimiento minero. También al carácter que asumió el nuevo gobierno de la Revolución Nacional y a las características de los otros sectores del campo popular.

Concluimos que el análisis del comportamiento y de las tesis y resoluciones de amplios y congresos mineros nos muestra que entre los grupos más radicales se afirmó una conciencia de centralidad política y económica, autopercepción que se siguió proyectando hacia afuera y que los llevó a impugnar el curso que había tomado la revolución y retomar el discurso socialista.

Por otro lado, la actitud de los sindicatos oficialistas, que contaron con el apoyo de los Comandos del MNR en las minas y con el del propio gobierno, nos mostró que un importante grupo de ese sector había abandonado decididamente la consigna de “independencia sindical”.

### **c) El movimiento minero en la crisis de la Revolución Nacional: 1960-1964**

En el primer punto de este capítulo resumimos cómo la Estabilización Monetaria, por sus implicaciones políticas y económicas y por la forma en que fue implementada, condujo al enfrentamiento entre los trabajadores mineros y el gobierno y entre sectores de trabajadores, y determinó el distanciamiento ideológico de una buena parte de los dirigentes y de las bases mineras con el nacionalismo revolucionario.

Más adelante, analizamos los conflictos regionales, los que se desarrollaron al interior del ejército, la división en el seno del movimiento campesino y los conflictos sociales enfrentados por otros sectores obreros y populares, en los momentos previos al nuevo cambio de gobierno.

En el segundo punto, describimos los conflictos internos del partido que lo llevaron a su primera gran división (MNRA-MNR) y el nuevo proceso electoral desarrollado desde fines de 1959. Nos concentramos en analizar el papel jugado por Lechón para que la fórmula del MNR, que compartió como vicepresidente con Paz Estenssoro, logre una amplio apoyo popular y un nuevo alineamiento de buena parte de los trabajadores de las minas al movimientismo.

En el siguiente punto, analizamos la situación económica, política y social general en los primeros meses del gobierno de Paz Estenssoro y concluimos que a pesar de las esperanzas que generó su ascenso al poder muy pronto los problemas no resueltos por Siles Zuazo (regionales, etc.), reemergerán con más fuerza.

En ese punto nos concentramos en la crítica situación de la minería y en la aprobación del llamado "Plan Triangular" que contó con el respaldo del gobierno de los Estados Unidos, del de Alemania y del Fondo Monetario Internacional, quienes ofrecieron importantes sumas de dinero.

La resistencia de los mineros a las medidas que consideraban contrarias a sus intereses, que comenzaron a aplicarse con el Plan Triangular, fue tratada en el siguiente punto. Vimos cómo sindicatos radicalizados como Siglo XX, Catavi, San José y otros profundizaron su distanciamiento del nacionalismo revolucionario y del MNR.

En el siguiente punto analizamos y desarrollamos las grandes huelgas mineras de 1961 y 1962 en las que el papel de las mujeres de las minas, organizadas en Comités de Amas de Casa fue protagónico. Por ello mismo, nos detenemos en el análisis de las mujeres en las minas, retrocediendo en el tiempo para ubicar conductas, percepciones, etc., de larga duración y elementos nuevos en su participación en las luchas sindicales.

El punto referido a la "ruptura de la alianza" analiza la separación de Lechón del MNR, las renuncias colectivas al MNR en las minas y, principalmente el significativo Congreso de Colquiri, que concluyó con la aprobación de una Tesis Política donde se expresó claramente el desencanto obrero por los resultados de la revolución y la vuelta a la ideología que sustentó la tesis de Pulacayo de 1946.

Concluimos el punto describiendo la huelga minera de Siglo XX de diciembre de 1963, en la que los trabajadores de ese sindicato, ya reconocido como "vanguardia de la vanguardia", tomaron como rehenes a 7 técnicos y ajusticiaron a dos de ellos, de nacionalidad norteamericana. Vimos cómo estos hechos provocaron la reacción del gobierno movimientista, que por primera vez desde el triunfo de la revolución de abril optó por una represión sangrienta a los trabajadores, que dio como resultado una de las más grandes masacres mineras.

El último punto está dedicado a analizar las condiciones y situaciones políticas, económicas y sociales que provocaron la caída del poder del MNR en noviembre de 1964, y el rol jugado en ella por el movimiento minero.

En las conclusiones, analizamos el cambio de orientación del sindicalismo y el movimiento minero, haciendo referencia a sus contradicciones internas y a los mecanismos que encontraron para limarlas y asumir colectivamente un discurso radicalizado, contestatario y de fuerte contenido socialista.

También a las continuidades de sus prácticas sindicales y a la consolidación del "sindicalismo revolucionario".

Posteriormente sintetizamos el análisis de las causas que provocaron la caída del MNR y el papel jugado en ella por el ejército. Asimismo, realizamos un balance final sobre la correlación de fuerzas y las pugnas ideológico-políticas que se desarrollaron durante todo el periodo de gobierno del MNR y sus especificidades en cada uno de los tres gobiernos que lo representaron.

Nos concentramos en develar el sentido que adquirió la revolución de 1952 y su desarrollo para el futuro comportamiento del movimiento minero.

Concluimos el trabajo presentando anexos en forma de listados sobre: Congresos Nacionales Mineros realizados desde 1944 hasta 1964; listados de los miembros de los Comités Ejecutivos de la FSTMB elegidos democráticamente en esos congresos y filiación política de los mismos; listados de los miembros de los Comités Ejecutivos de la COB emergidos de los Congresos Nacionales de 1954 y 1957 y filiación política de los mismos; listado de los principales miembros de las tendencias del MNR: Paz Estensorista, Silista, de Izquierda y Guevarista y algunas fotocopias de documentos históricos emanados por los mineros.

# UNA NUEVA INVESTIGACION SOBRE LA HISTORIA DE LOS PROMOTORES CULTURALES AYMARA (1970 - 1992)

Raúl Calderón J.\*  
Justino Q'ispi B.\*\*  
Javier Reyes A.\*\*\*

## I

A pesar de los importantes cambios que se produjeron en la educación boliviana en los años 50, entre los cuales hay que destacar su extensión a sectores más amplios de la población urbana y rural y consiguiente democratización a tono con los postulados del nacionalismo revolucionario, el sistema educativo imperante en las décadas posteriores se caracterizó por prestar poca atención a las culturas originarias y las necesidades

- 
- \* El Dr. Raúl Calderón J. es docente investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de las Carreras de Historia, Ciencias de la Educación y Turismo de la Universidad Mayor de San Andrés. También es docente de la Universidad Católica Boliviana.
  - \*\* El Sr. Justino Q'ispi B. es antiguo Promotor Cultural, autor de folletos culturales y varios artículos, actualmente asesor del Consejo del Saber Qulla.
  - \*\*\* El Dr. Javier Reyes A. es Dr. en Humanidades y docente titular de la Carrera de Ciencias de la Educación. Además es Director del programa FERIA, dedicado al Área No Formal y de Adultos, dependiente de la Comisión Episcopal de Educación.

Colaboraron en este proyecto los Univs. Wilfredo Montes de Oca y Gonzalo Apaza, Auxiliares de Investigación del Instituto de Estudios Bolivianos y estudiantes de la Carrera de Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

inmediatas de las mayorías, propender a la castellanización en detrimento de las lenguas vernáculas, tener una esencia autoritaria y rígida, y por desaprovechar la experiencia, recursos y potencial de los beneficiarios<sup>1</sup>. Ante esta situación, a fines de 1970, un grupo de jóvenes aymara provenientes de diferentes partes del Altiplano e incluso de los Yungas, elegidos por sus comunidades y en base a una rica memoria histórica y al legado de sus antepasados, se reunió en Tiwanaku, e inició una fecunda labor de promoción cultural<sup>2</sup>.

Entre los fundadores del movimiento, en coordinación con Javier Reyes, estaban Francisco Calle, Ayda Q'ispi, Justino Q'ispi, Luis Q'ispi, Agustín Wanka y Vitaliano Wanka; a quienes, con el transcurso del tiempo, fueron plegándose otros como Adolfo Chambi, Miguel Flores, Casimiro Laymi, Miguel Limachi y Gabino Q'ispi<sup>3</sup>. Bajo la denominación de Promotores, e inicialmente con el apoyo de la Parroquia de Tiwanaku entonces atendida por hermanos de la Compañía de Jesús, los dinámicos jóvenes empezaron a llevar adelante la tarea de alfabetización de adultos. En este esfuerzo, recibieron la orientación del lingüista Juan de Dios Yapita, quien en cursillos los instó y animó a aplicar la lectura y escritura en aymara, sobre todo la segunda, para lo cual les proporcionó un valioso instrumento que es el alfabeto fonémico que él elaboró<sup>4</sup>.

Además, cabe destacar que pronto, con el "1er." y "2do. Congreso" de alfabetizadores, realizados en Tiwanaku en 1971 y 1972, los Promotores analizaron si es que debían quedarse sólo en la enseñanza de la lectura y escritura, o perfilarse también para responder a las necesidades de las comunidades. Luego de profunda discusión, en el "1er. Congreso" optaron por la segunda alternativa y decidieron llevar adelante un proceso de autoformación con el propósito de realizar una labor más integral de servicio. Principalmente, los Promotores empezaron a capacitar a alfabetizadores,

---

1 Sobre esta temática véase José Subirats, *Análisis de la educación popular en Bolivia desde 1952. Una interpretación gramsciana*, La Paz, CEBIAE, 1984; y Marcos Castellón Pinaya, "Nacionalismo y reforma educativa. La escuela de la Revolución de 1952", en *Autodeterminación*, No. 1, 1986, La Paz, pp. 86-111.

2 Cabe destacar que al ser entrevistados, algunos de los promotores afirmaron que son descendientes de antiguos defensores de los ayllu y educadores de sus hermanos aymara. Esto, por ejemplo, lo señalaron Adolfo Chambi y Miguel Limachi en testimonios grabados en 1994. La vinculación fue señalada en un trabajo de tesis de licenciatura que se concentra en la labor de los Promotores Culturales Aymara, iniciada hace tres años y que se halla en vías de culminación: Germán Ramos Quino, "Los Promotores Culturales Aymaras del altiplano paceño y su aporte a la educación indígenal en el contexto de los años 1970", presentada en la Universidad Mayor de San Andrés, 1995.

3 Información proporcionada por Justino Q'ispi, en 1994 y 1995.

4 *Ibid.* El material utilizado por Yapita en aquellos años era una hoja titulada "LOS ALFABETOS", mimeografiada, s.f. Se trata de una comparación del alfabeto castellano y el alfabeto aymara, con ejemplos de pronunciación de esta última lengua. Para una versión posterior, véase de Yapita, *Aymara. Método fácil 1*, La Paz, Ediciones ILCA, 1992. También véase el trabajo de Félix Laymi Pairumani, "El idioma aymara", en Hans van den Berg y Norbert Schiffers (comps.), *La cosmovisión aymara*, La Paz, UCB-Hisbol, 1992, pp. 113-142.

acompañar con asesoramiento y materiales cursillos de alfabetización preparados por las propias comunidades, y a sostener reuniones comunales participativas de reflexión y crítica para que surjan soluciones en base a recursos propios<sup>5</sup>.

Durante el "2do. Congreso", realizado con el auspicio de la Iglesia en plena dictadura militar, se conformó el "Comité Ejecutivo de Promoción Integral" (C.E.P.I.), como instancia coordinadora. Luego, junto con aspectos como la formación de religiosos y catequistas originarios, la promoción femenina para que la mujer recupere su papel de "educadora del hogar" y la vigencia de la medicina tradicional, se acordó dar particular importancia a una mayor investigación sobre lo originario y el fortalecimiento de la cultura aymara para superar la opresión existente; asimismo, con una gran visión, se decidió exigir que la escuela tome en cuenta los valores de la comunidad y que ésta, a su vez, supervise el trabajo de los maestros<sup>6</sup>.

A partir de ese momento, a través del "Centro de Promoción Cultural Tiwanaku" y de acuerdo a los problemas específicos de las comunidades, además de alfabetización se ofrecieron cursillos de historia de la cultura andina, discusión sobre la identidad, cerámica, ramas técnicas y medicina tradicional. En todas estas actividades uno de los objetivos centrales era utilizar al máximo la lengua aymara y "mantener el bilingüismo"<sup>7</sup>. Hay que agregar que los Promotores cooperaron en la fundación de "Casas de la Cultura" y bibliotecas en 20 comunidades y poblaciones entre las cuales se destacan las de Tambillo y Viacha, publicaron boletines y folletos populares sobre diversas temáticas;

---

5 Información proporcionada por Justino Qhispi, en 1995.

6 C.E.P.I., 2o. CONGRESO PARROQUIAL, Tiwanaku, Taraco, Tambillo, Laja, Jesús de Machaca, Andrés de Machaca, Tiwanaku, mimeografiado, 1972.

7 Información proporcionada por Justino Q'ispi en 1995. Inicialmente, los temas sobre los cuales se ofrecieron los cursillos fueron: "alfabetización", "promoción de la lengua aymara", "medicina tradicional" y "promoción cultural"; Centro de Promoción cultural Tiwanaku, "Conclusiones de la evaluación del Centro-del año 1971-1972", Tiwanaku, diciembre de 1972, copia mecanografiada, 2 fols. En los años posteriores, los Promotores fueron diversificando la temática que ofrecían, incursionando en áreas técnicas. Una lista de sus especialidades nos brinda una idea de la gama de cursillos que ofrecían: Vitaliano Wanka (lingüística, avicultura y cerámica), Casimiro Laymi (cooperativismo agropecuario y música), Justino Q'ispi (cooperativismo y promoción cultural), Gabino Q'ispi (medicina natural), Rufino P'axi (medicina natural), Agustín Wanka (alfabetización), Miguel Flores (lingüística y cerámica), Luis Q'ispi (educación de adultos), Valentín Mejillones (forestación), Adolfo Chambi (forestación y horticultura), Natalio Laura (satería y medicina natural), Asencio Cruz (colchonería y alfabetización), Francisca Márquez (promoción femenina), Ayda Q'ispi (promoción femenina y alfabetización), Asunta Q'ispi (promoción femenina y mejoramiento del hogar), Francisco Calle (creación de centros), Clara Peñasco (promoción femenina), Marcela Laymi (promoción femenina), Roberto Loza (cerámica), Juan de Dios Rea (medicina), Miguel Limachi (alfabetización), Lina Casas (promoción femenina), Vicente Triguero (música). Se ha mantenido el orden original, sólo en el caso de Miguel Limachi se ha incluido la especificidad en base a la entrevista que se le hizo en 1994; Centro de Promoción Cultural Tiwanaku, "Borrador de invitación para la evaluación de actividades de 1973", Tiwanaku, diciembre de 1973, MS, 1 fol. r.-v.

y tuvieron importantes encuentros de evaluación, reflexión y planificación a nivel interprovincial<sup>8</sup>.

En 1975, debido a malentendidos y un posterior acuerdo, algunos miembros del grupo original de Tiwanaku se trasladaron a El Alto. Allí se reorganizaron y continuaron planificando y llevando a cabo labores similares a las de los años previos, aunque en una escala interprovincial. Estas importantes tareas fueron realizadas a través de una nueva instancia creada el mismo año del traslado, el Consejo Central de Promotores Campesinos de Base (COCEPCAB)<sup>9</sup>.

Hay que enfatizar que la estada en la ciudad permitió el desplazamiento a otras zonas y la creación de nuevos centros que se afiliaron a COCEPCAB, entre los cuales se destacan el de Muru Pilar, en Pakajaqi, Chillijta, en Jikiswi, y Ch'iar Umani, en Jaruma. Asimismo, hubo contacto con otros sectores de base, organizaciones populares y universitarios y, consecuentemente, una maduración ideológica<sup>10</sup>. El resultado de este proceso se puede apreciar en el "Congreso" y "Manifiesto de Muru Pilar", del año 1978. Con participación de las bases y también autoridades locales, el encuentro mencionado y las resoluciones que de él emanaron, ratificadas en el "Documento" o "Manifiesto de Quito" enviado a un evento realizado en aquella capital, denuncian abiertamente las falencias de la educación oficial, y de organizaciones especializadas en aspectos educativos. Además, reafirman y proponen alternativas concretas, como la participación de la comunidad en la planificación, seguimiento y evaluación de la labor de formación para que constituya una respuesta a sus necesidades y tenga un carácter verdaderamente integral, propio y liberador<sup>11</sup>.

8 Centro de Promoción Cultural Tiwanaku, "Conclusiones de la evaluación del Centro del año 1971-1972". Algunos de los primeros folletos que publicaron los Promotores son: Justino Q'ispi y otros, *Monumentos principales de la provincia Ingavi*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1972; Adolfo Chambi y Vitaliano Wanka, *Quqanakax uywanakasjam munatañapawa. El arbol es nuestro amigo*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1973; Casimiro Laymi, *Taqip'ust'añanakan irnak'aña. Teoría de la música*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1973; Francisco Calle, *Aymarati llyt'apxañan qllllq't'apxañani*, La Paz, Editorial "Presencia", 1974; Saturnino Condori, *Saltanak yatiquañataki*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1974; Tomás Flores, *Sawuñ yateqañataki*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1974; Claudio Patty, *Cerámica popular*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1974; Gabino Q'ispi, *Aymarakanan q'ichwanakan qullapa*, Tiwanaku, mimeógrafo, 1974.

9 Información proporcionada por Justino Q'ispi, en 1995.

10 Ibid.

11 Fermín Apaza, Mario Morales, Tomasa Ramírez, Francisca Alarcón, Fermín Patzi, Félix Aliaga, Agustín Wanka, Damiana Willka Cazas, Gerarda Morales, Adolfo Chambi y Justino Q'ispi, "Documento. Congreso Departamental de promotores Campesinos de Base-Análisis del problema de Educación Rural", Muru Pilar, 23 de junio de 1978, mecanografiado con correcciones a bolígrafo, 1 fol. r.-v.; existe una versión revisada: "Documento de conclusiones del II Congreso Departamental de Promotores Campesinos de Base de La Paz sobre análisis problema Educación Rural", Muru Pilar, 23 de junio de 1978, mecanografiado, 3 fols. r. Este documento es conocido como el "Manifiesto de Muru Pilar". El "Documento" o "Manifiesto de Quito" se encuentra transcrito in extenso en las pp. 158-164 de la tesis de Ramos Quino, citada en la nota 2.

El año siguiente, los Promotores crearon el Consejo Cultural de Promotores Campesinos (CCUPCA), con el objetivo de llevar a cabo lo decidido en Muru Pilar y de que exista una gran asamblea que oriente su trabajo. Asimismo, se deseaba ampliar las actividades de asistencia técnica a las comunidades y promover una mayor articulación e interacción entre ellas. A inicios de 1980, se dio otro paso importante al aprobar un Estatuto Orgánico que normara el funcionamiento de la nueva instancia. En el reglamento se mantiene antiguos objetivos, y también se incluye nuevos como la utilización de tecnologías apropiadas, la realización de campañas de forestación, la conducción de cursos dirigidos a mujeres y el vínculo con organizaciones sindicales y culturales. Es necesario añadir que con una mayor planificación del trabajo, el CCUPCA pudo empezar a captar fondos de organizaciones internacionales como "Terre des Hommes" y la "Inter-American Foundation"<sup>12</sup>.

Sin embargo, después de un breve paréntesis democrático, el país volvió a vivir bajo la dictadura. En estas circunstancias, los Promotores tuvieron que tomar previsiones y trabajaron de una manera tal que no fuesen vulnerables a la represión. Por ejemplo, una actividad a la que se dedicaron bastante en esta época fue la forestación, para la cual publicaron folletos y trípticos. Cabe destacar, que estos materiales no solamente tienen un mensaje ecológico. También de manera sencilla, pero profunda son denuncias de tipo social y cuestionamientos al sistema<sup>13</sup>.

De esta manera, el movimiento logró sobrevivir y, ante la fragmentación de CCUPCA—producto de la poca experiencia en el manejo financiero—y la coyuntura de la recuperación de la democracia, crear una nueva instancia: la Federación Departamental de Educadores Populares de Base (FDEPB). Esta nueva organización tenía como principal propósito el responder a nuevos desafíos, superar la división en la que había caído el movimiento de los Promotores y llegar con su asistencia a un máximo de provincias del departamento. Planteaba, además, que se debía, de una vez, superar el carácter opresor y discriminador de la educación<sup>14</sup>.

La FDEPB hizo nuevos aportes en las nada sencillas coyunturas de 1983, durante la crisis económica y política de aquel año y los siguientes, y 1986, como resultado de la

12 "Acta de fundación [de CCUPCA]", La Paz, 27 de abril de 1979, fotocopia del original mecanografiado, 1 fol r.; "Estatuto Orgánico del Consejo Cultural de Promotores Campesinos", El Alto, enero de 1980, copia mecanografiada, 4 fols. r., faltan otros que no pudieron ser encontrados; información proporcionada por Justino Q'ispi, en 1995; también, Gonzalo Apaza Flores "Cuadro resumen de las actividades principales de los Promotores Culturales", La Paz, 1995, mecanografiado, 2 fols r.

13 Fermín Apaza, *Plantemos árboles en nuestras comunidades*, La Paz, mimeógrafo, 1981; Adolfo Chambi, *Plante árboles en el Altiplano*, Tiwanaku, mimeógrafo, ¿1981? En particular, el folleto de Apaza tiene un carácter de denuncia; mientras que el de Chambi es más técnico.

14 "Estatuto Orgánico de la Federación Departamental de Educadores Populares de Base", La Paz, 9-10 de diciembre de 1983, fotocopia del original mecanografiado, 5 fols. r.

promulgación del D.S. 21060. En 1983, los Promotores lograron reconocimiento de su labor por parte del Ministerio de Educación, mediante Resolución Ministerial, y un posterior acercamiento y diálogo con el Servicio Nacional de Alfabetización "Elizardo Pérez" (SENALEP). Luego en 1986, en base a sus esfuerzos y experiencia, plantearon que en la elaboración de una nueva Ley de la Educación Boliviana, el Ministerio de Educación no sólo debía consultar a expertos, sino que tenía que conocer las demandas de las bases y debía considerar el trabajo de más de 15 años que habían realizado los Promotores, sintetizando su posición en importantes documentos. Además, crearon importantes programas como: "Illas" (orientado a la artesanía), "Intis" (cuya labor debía concentrarse en publicaciones populares), "Promoción Femenina" y "Forestación", que han servido para ir formando a nuevas generaciones de educadores de base<sup>15</sup>.

## II

En los últimos años, aunque algo dispersos, los antiguos Promotores han continuado haciendo contribuciones. Ante los proyectos de "celebración" o "conmemoración" de los "500 años", preparados por diferentes instituciones bolivianas e internacionales, el movimiento nacido dos décadas atrás, decidió orientar sus actividades hacia la reconstitución del saber originario en sus diferentes áreas. Con este propósito, en 1990, fueron convocadas reuniones de discusión y reflexión con carácter mensual. Como producto de los debates, salió a la luz el trabajo de Valentín Mejillones, titulado *Qullan jayí q'apaqan qamasa (La religión cósmica ancestral a los 500 años de resistencia)*. El planteamiento principal busca complementar con un reencuentro espiritual propio vertido de la "Wak'a", o fuente de fortaleza moral y cultural, esfuerzos realizados previamente, como un esfuerzo integral que busca "[...] restaurar el pensamiento [...] de] aymaras, quechuas, guaraníes y otros [...]", en áreas que van desde el conocimiento religioso hasta el conocimiento relacionado con diferentes aspectos bio-psico-sociales, abarcando la educación e investigación y la producción<sup>16</sup>.

15 Enrique Ipiña, Ministro de Educación y Cultura, "Resolución Ministerial No. 684", La Paz, 3 de agosto de 1983, fotocopia del original mecanografiado, 1 fol. r. Justino Q'ispi, Fermín Apaza y Miguel Limachi al Director de Radio "Fides", La Paz, ¿? de agosto de 1983, copia mecanografiada, 1 fol. r. En esta nota se aclara que el 8 de agosto los Promotores no realizaron una "intervención" a SENALEP, sino una "visita" para conversar acerca de cómo podían aportar al Plan Nacional de Alfabetización, y que concertaron una reunión con autoridades del Ministerio de Educación para el 17 de agosto. Consejo Ejecutivo de Educadores Populares de Base, "Documento de sugerencia ante la Ley de la Educación Boliviana", La Paz, 10 de noviembre de 1986, copia mecanografiada, dos fols.; Fermín Apaza, Genaro Clares, Francisco Calle y Justino Q'ispi, "El Consejo del Comité Ejecutivo de la Federación de Educadores Populares de Base: Frente a la nueva Ley de la Educación Boliviana", La Paz, 11 de noviembre de 1986, copia mecanografiada, 1 fol. r.

16 Valentín Mejillones, *Qullan jayí q'apaqan qamasa (La religión cósmica ancestral a los 500 años de resistencia)* Tiwanaku, fotocopia, 1991. Para una explicación del concepto de "Wak'a", puede verse Carlos Mamani, *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*, La Paz, Ediciones Aruwayiri, 1992.

Además, del 19 al 23 de junio de 1992, con apoyo de varias organizaciones sindicales y culturales y ONG's, los antiguos Promotores contribuyeron a organizar el Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos (EMER). Durante la celebración del Año Nuevo de las Naciones Originarias, en Tiwanaku, que precedió a las sesiones del Encuentro, Valentín Mejillones fue el encargado de dirigir la ceremonia central. En el evento, Justino Q'ispi y Javier Sandóval, en representación de la población originaria, explicaron los fundamentos de una propuesta mística qulla y presentaron una crítica a los afanes "celebratorios" de los "500 años". A consecuencia de esto, las delegaciones participantes propusieron la creación del Consejo del Saber Originario, que fue conformado y posesionado inmediatamente. En octubre, los Promotores realizaron nuevos encuentros, como el de Turalapa, Cochabamba, con el objetivo de la reafirmación cultural a través de la reconstitución integral de la "Wak'a"; además, participaron en las marchas y concentraciones de protesta pacífica organizadas en La Paz el 12 de aquel mes<sup>17</sup>.

Ultimamente, después de aquella experiencia, algunos antiguos Promotores están trabajando como comunicadores, miembros de organizaciones políticas y sindicales, o docentes en proyectos educativos de la Iglesia u ONG's<sup>18</sup>. Otros mantienen una posición independiente, intentando reorganizar el movimiento en base a Centros, comunidades, o a partir de nuevos encuentros e instancias coordinadoras<sup>19</sup>. Un objetivo común que tienen todos ellos, sin embargo, es vigorizar el saber andino tradicional y difundirlo. La muestra es que el 29 de septiembre de 1995, varios miembros del antiguo movimiento se reunieron en Qurpa, Tiwanaku, para la "reconstitución" de la "Wak'a". Esta fue una ceremonia de gran importancia. Asistieron delegaciones de comunidades aledañas, de otras provincias, y de docentes y estudiantes universitarios. En los discursos de miembros del Consejo del Saber Qulla, dirigentes sindicales, autoridades originarias de Tiwanaku y dirigentes de Qurpa, se reafirmó que la población aymara de todo el país debe estar unida para plantear sus reivindicaciones; además, se instó a hacer más investigación sobre los conocimientos propios y a aplicarlos en la vida cotidiana. En partes salientes, se señaló que en el lugar donde estará la "Wak'a" existirá un gran

---

17 La Comisión Interreligiosa de Bolivia, Programa "Año Nuevo de las Naciones Originarias/Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos. EMER, Tiwanaku, del 19 al 23 de junio de 1992, Tiwanaku, fotocopia, 1992. "Documento propuesta del Saber Originario - Post 500 años", Turalapa, 3 de octubre de 1992, fotocopia del original impreso electrónicamente, 3 fols. r. En octubre circularon volantes como "Pacha Kut'i", Qullasuyu, fotocopia, 1992. Información proporcionada por Justino Q'ispi, en 1995.

18 Genaro Clares es dirigente de la Comunidad de Chijipina Grande, Achakachi, Miguel Limachi es representante de comunidades de Tiwanaku, Francisco Calle es docente del CETHA de Qurpa, Machaqa, dependiente de la Iglesia, Agustín Wanka trabaja en la Parroquia de Villa "16 de Julio", El Alto, Gabino Q'ispi colabora en un programa de salud de una ONG.

19 Fermín Apaza trabaja con una comunidad en Sillij Playa, Charazani. Justino Q'ispi se encuentra llevando adelante proyectos con el Consejo del Saber Qulla, en El Alto.

centro educativo abierto, de acuerdo a las necesidades y lineamientos originarios y sin descuidar aspectos globales<sup>20</sup>.

### III

A partir de octubre de 1993, a iniciativa del educador Javier Reyes y el antiguo promotor Justino Q'ispi, y la acogida del Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Andrés, se elaboró un proyecto para escribir la historia del movimiento de los Promotores. Esta decisión fue tomada en vista de la importancia de sus búsquedas y la experiencia que acumularon, y la urgente necesidad que existe actualmente de contar con nuevas alternativas concretas y viables para optimizar la educación<sup>21</sup>.

Un segundo aspecto considerado es que hasta el momento sólo se disponía de algunos cuadros cronológicos de la actividad de los Promotores, una ponencia preparada por Fermín Apaza y Justino Q'ispi, artículos de Javier Reyes y algunas referencias en una meritoria tesis de la Carrera de Ciencias de la Educación de San Andrés<sup>22</sup>. Hay que agregar que al presente se cuenta con otro importante trabajo de grado, escrito por

20 Justino Q'ispi, como asesor del Consejo del Saber Qulla, y Javier Reyes y Raúl Calderón, en calidad de invitados, estuvieron presentes en este evento. Asistieron también alumnos de la Carrera de Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

21 La Ley de la Reforma Educativa, promulgada el 7 de julio de 1994, postula que la educación debe tener un carácter "intercultural y bilingüe"; además, que debe considerar los valores de las culturas originarias. Asimismo, propugna que el sistema tiene que responder a los planteamientos de los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios y comunidades, instancias éstas cuyo papel será también el de la supervisión de la puesta en práctica de los nuevos proyectos del área educativa. En la hora de la Reforma Educativa, Fasc. IV, Ley de la Reforma Educativa, La Paz, Secretaría Nacional de Educación, Ministerio de Desarrollo Humano, julio de 1994. Unidad Nacional de Servicios Técnico Pedagógicos, Reforma Educativa: La Participación Popular en la Educación, La Paz, Estrategias y Tácticas S.R.L., octubre de 1995. Los objetivos de la Reforma son elogiables; sin embargo, falta todavía contar con otras instancias y medios para poder lograrlos, considerando las experiencias de los educadores originarios de base e incorporando a los actores, sin circunscribirse solamente al núcleo escolar.

22 Federación Departamental de Educadores Populares de Base, "Experiencias y los pasos dados de los Educadores Populares", La Paz, copia del original mecanografiado, ¿1983?; s.a., "[Cuadro de] hechos importantes", La Paz, fotocopia del original mecanografiado, ¿1983?; s.a., "Promotores Culturales Aymaras", La Paz, copia del original mecanografiado, ¿1984?, p. 1; Federación Departamental de Educadores Populares de Base, "Breve historia de la Federación de Educadores Populares.- 1970 a 1984", La Paz, fotocopia del original mecanografiado, 1984; de la misma Federación, "Breve historia de Educadores Populares de Base, año 1970-año 1986", La Paz, fotocopia del original mecanografiado, ¿1986?; Francisco Calle, "Promotores Culturales de Tiwanaku. Antecedentes", Tiwanaku, copia mecanografiada, 1994, pp. 1-2; Fermín Apaza y Justino Q'ispi, "Primer Ensayo: Buscando nuestra identidad histórica de los Educadores de Base - La Paz. 1970-1986", La Paz, copia del original mecanografiado, 1986; de Javier Reyes puede verse: "El reconocimiento de la interculturalidad y el bilingüismo: Apuntes hacia la recuperación de algunos hitos significativos en el siglo XX", en Solidaridad, boletín editado por el Semanario Aquí, 26 de noviembre de 1993, pp. 3-6; Félix Rafael Gutiérrez, "Programa Formativo de Educadores Campesinos Aymaras: Centro Avelino Siñani", Tesis de Licenciatura defendida en la Universidad Mayor de San Andrés, 1991.

Germán Ramos Quino, cuyo tema central es la labor de los Promotores en la década de 1970<sup>23</sup>.

El proyecto quedó diseñado en enero de 1994, momento en el cual se puso en marcha<sup>24</sup>. Se conformó un equipo en el cual han intervenido los antiguos Promotores Justino Q'ispi, Francisco Calle, Adolfo Chambi y Genaro Clares, los universitarios Wilfredo Montes de Oca y Gonzalo Apaza, y los docentes Javier Reyes y Raúl Calderón. También participaron otros Promotores antiguos, universitarios y educadores. De acuerdo al proyecto, las dos tareas principales en las que se concentró el equipo fueron la grabación de testimonios de los protagonistas y gente allegada a ellos, y la recopilación de los documentos emanados del movimiento.

A fines de 1994, ya se contaba con testimonios de la mayoría de los miembros del grupo original, y otros que con el transcurso del tiempo se fueron adhiriendo. Recientemente, también se pudo grabar los importantes recuerdos de Fermín Apaza. Además, se logró reunir abundante documentación. Esta pertenece a las colecciones de Javier Reyes, de Fermín Apaza y del archivo del Centro Cultural de Tiwanaku que se guarda en Qurpa, Machaqa, la cual fue catalogada<sup>25</sup>. Todo el material reunido es invaluable y constituye la base de un volumen sobre la historia de los Promotores que está en fase de culminación. Al momento, se cuenta con un estudio introductorio del proceso que siguió el movimiento desde 1970 a 1992, los testimonios transcritos de los protagonistas en proceso de revisión, una selección de documentos fundamentales y material gráfico con los respectivos pies de ilustración. El libro, en etapa de corrección, saldrá a luz en los meses venideros, y hay que destacar que será una nueva contribución de los Promotores en su ya largo caminar, que también está dando otros nuevos frutos como la "reconstitución" de la "Wak'a" en Qurpa, Tiwanaku.

---

23 Para datos, véase nota 2.

24 Raúl Calderón, responsable, y Javier Reyes, asesor voluntario, "La labor de los Promotores Culturales Aymara, 1971-1990: Testimonios de protagonistas", La Paz, copia electrónica, 1994. Este proyecto actualmente recibe auspicio del IEB y en septiembre de 1995, ha obtenido un apoyo financiero para "pequeños proyectos" de la Inter-American Foundation, a través de CEBIAE.

25 Se cuenta con grabaciones y transcripciones de entrevistas a: Fermín Apaza, Francisco Calle, Genaro Clares, Adolfo Chambi, Jorge Chambi, Miguel Flores, Casimiro Laymi, Miguel Limachi, Valentín Mejillones, Mario Morales, Ayda Q'ispi, Gabino Q'ispi, Justino Q'ispi, Simón Q'ispi, Simón Q'ispi y Agustín Wanka. También se cuenta con testimonios del Padre Paz Jiménez y del historiador Roberto Ch'uqi (Choque), quienes estuvieron cerca del movimiento en sus inicios. En cuanto a documentos, se tiene siete archivadores cuyo contenido son manuscritos, copias mecanografiadas, fotocopias y publicaciones en mimeógrafo e imprenta.



# CONSIDERACIONES SOBRE LA MOVILIDAD DE YANAONAS Y EL CONTROL VERTICAL EN YAMPARÁEZ, CHUQUISACA (BOLIVIA) SIGLO XVII

Laura Escobari de Querejazu\*

## INTRODUCCION

Este es un estudio preliminar sobre la movilidad de los yanaonas del Corregimiento de Yamparáez, Audiencia de Charcas, en dos momentos del siglo XVII, marcados arbitrariamente con dos Visitas a las chacras de aquel Corregimiento, una el año 1613, y otra en 1651. Tanto estos documentos como los demás que se citan en este trabajo proceden del Archivo Nacional de Bolivia<sup>2</sup>.

La presente ponencia trata de establecer las causas del abandono de tierras por parte de los yanaonas, quienes en 1613 han abandonado las chacras de sus amos en un 3.5%, y en 1651 lo han hecho en un 54%. Ya Sanchez Albornoz (1978:25,28,32) estimaba que desde 1575 hasta 1685 la población general de Yamparáez había disminuído en un 76%. La comparación de las dos Visitas, mencionadas, una en 1613 y otra en 1651 a las chacras de Yamparáez, así como el análisis de documentos sueltos sobre chacras, llevado a cabo para esta ponencia, son

1 Este trabajo fue realizado con el patrocinio del Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, siendo Director el Dr. Juan Carlos Orihuela. Se presentó como ponencia en el Simposio "Recursos Agrícolas y Ganaderos, Siglos XVI al XVIII", del 48º Congreso Internacional de Americanistas realizado en Estocolmo, Suecia, del 4 al 9 de julio de 1994. Agradezco a Ana María Presta el haberme facilitado la Visita de Guañoma (A.N.B. T.I. E.1613 N.13), así como sus valiosas y generosas sugerencias a este trabajo.

\* La Lic. Laura Escobari de Querejazu fue docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos y es la actual Directora del Archivo de La Paz y docente titular de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

2 Los documentos consultados del A.N.B. (Archivo Nacional de Bolivia) se citan en Fuentes.

muestra también del despoblamiento de la zona de Yamparáez tal como señalara Sanchez Albormoz. Por otro lado el sugerente trabajo de Saignes (1989) sobre movimientos poblacionales, nos ha incitado a hacer averiguaciones sobre el origen de los yanaconas de Yamparáez y las causas de sus migraciones o huérfas, para establecer posibles lugares de ubicación posterior, y sobre todo, para tratar de explicarnos sus estrategias de resistencia, si es que su movimiento era estrategia o simplemente costumbre.

Para el presente trabajo, se ha tomado como punto de partida para el análisis de los grupos étnicos que poblaban el lugar, un trabajo de Ana María Presta y Mercedes del Rfo, en el que describen muy finamente el mapa étnico del lugar (1984)(1993). En base a esos datos se trata de rastrear la posterior adscripción de estos grupos de indios a encomenderos y dueños de chacras como trabajadores de la tierra o yanaconas. Las condiciones de adscripción a la tierra por parte de los yanaconas, se analizan en base a Leyes, disposiciones y pareceres jurídicos de la Legislación Indiana, así como a documentos inéditos, encontrados en el Archivo Nacional de Bolivia, que dan luz sobre algunos aspectos no conocidos hasta ahora, sobre todo con referencia al tiempo que debían permanecer los yanaconas en las chacras de Yamparáez. Analizadas las condiciones de trabajo, finalmente se trata de establecer las causas de la huérfa de los yanaconas de las chacras de sus amos.

El tema del trabajo está íntimamente relacionado con el de estructura agraria de los siglos XVI y XVII, que en la Audiencia de Charcas, ha sido muy poco estudiado. Existen estudios generales como el de Klein (1982) y Barnadas (1973), y los trabajos regionales de Rossana Barragán (1986) (1993) para dos zonas de La Paz y una de Cochabamba y la tercera sobre un aspecto muy vinculado a la estructura agraria, como fue el cobro de diezmos en la Audiencia de Charcas; Ana María Presta (1989b) para Tarija y Brooke Larson para Cochabamba. (1992)<sup>3</sup>.

Si bien el análisis de Padrones de indios es imprescindible para establecer cualquier parámetro sobre el movimiento poblacional del Corregimiento, el aporte de este trabajo es dar una visión preliminar respecto a la movilidad sistemática de los yanaconas, como algo inherente a su idiosincrasia, sin dejar de considerar paralelamente la paralogización que ésta produjo en sus amos españoles que introdujeron disposiciones tendentes a regular su adscripción a la tierra. Un segundo aporte, es el tratamiento de un caso: el de la movilidad de los grupos yampara y Gualparoca, que ejercieron el control vertical en dos pisos ecológicos como medio de resistencia pacífica a la estructura agraria colonial, y que, aparentemente pasó inadvertida durante dos siglos a las autoridades coloniales.

## 1. TERRITORIO Y PRODUCCION

En el siglo XVII, el Corregimiento de Yamparáez ocupaba las actuales provincias de Yamparáez, Zudáñez, y Oropeza.

3 La mayor parte de los estudios de Estructura Agraria se refieren a siglos posteriores. Para el siglo XVIII los trabajos de Brooke Larson (1982) (1992), Ana María Lema (Tesis inédita), Santamaría (1979); para el siglo XIX Grieshaber (1977) Inédito, Langer (1989), Medinaceli (Tesis inédita), Klein (1992), Soux (1992).

El territorio ocupado por las chacras del Corregimiento de Yamparáez, que se estudian en este trabajo está ubicado en la Provincia del mismo nombre en los alrededores de la ciudad de La Plata, fundada en 1540, como residencia de los primeros encomenderos, a 18 leguas de distancia de Potosí (Ocaña 1609- 1969). Desde 1559, La Plata fue sede de la Audiencia de Charcas. En realidad no separaba a Potosí mucha distancia, hoy en día se hace el recorrido por tierra en coche, en 4 horas, pero en el siglo XVII, el camino era áspero y sinuoso, dificultado además por la travesía de dos ríos muy caudalosos el Cachimayo y el Pilcomayo.<sup>4</sup> El cronista Lizárraga comenta que en los valles que había alrededor de la ciudad de La Plata, se daba mucho maíz, y en los altos el trigo, que las chacras eran de mucha tierra, las cuales habían enriquecido a muchas personas que también llovía poco, de diciembre a abril, y estaba poco poblada de indios (-c. 1602- 1987:212).

En un trabajo anterior yo había establecido que en el siglo XVII, Chuquisaca, se autoabastecía de productos como trigo, maíz, hortalizas, azúcar, frutas, propias de su zona. (Escobari 1985:125). Sin embargo, ahora sería más cauta, para seguir afirmando aquello, pues por un lado son elocuentes los resultados de Sanchez Albormoz sobre la caída demográfica en la Provincia de Yamparáez, y por otro, la devastadora "huída" de yanaconas que establecemos, aunque de manera todavía preliminar, nos hace pensar que ese autoabastecimiento se habría debilitado en forma notable.

## 2. YAMPARAEZ: ESPACIO DE CONFORMACION MULTIETNICA A LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

Saignes (1983:14) incorpora el grupo Yampara al segundo "gran bloque geotónico de los Andes meridionales" aquellos señoríos asentados entre el altiplano y los valles internos de las cuencas de los ríos Chunguri y Pilcomayo, llamado "Confederación Charca" por el reordenamiento inca.

En la época Inca, el territorio de Yamparáez conformaba un espacio de ocupación multiétnica. Uno de los grupos que lo habitaba era el Yampara, estimándose que estaba organizado en dos mitades, la superior cuya capital era Yotala y la inferior con su capital Quilaquila. (Saignes 1986:20). Según los estudios de Presta y Del Río los yampara habitaban también Tarabuco. Y habitaban también la región indios Guatas, condes en Arabate y yanahuaras, incas, collas, chichas en Presto o Pillisto, canches, churumatas de Oroncota (llamados churumatas condes), moyomoyos, Incas Gualparocas (Presta, Del Río, 1984 y 1993).

Por un documento encontrado en el Archivo Nacional de Bolivia (ANB. TI E.1660 N.5), parece ser que los Incas Gualparocas fueron quienes habitaban Tarabuco, compartiendo tierras de cultivo y ganado con los yamparas de Yotala durante los siglos XVI y XVII. Este control de tierras por parte de ambos grupos se analiza más adelante, en esta ponencia.

4 El cronista Reginaldo de Lizárraga en su "Un Viaje fascinante por la América Hispánica siglo XVI" (c.1602- 1987), Ed. Studium, Madrid, cuenta que legua y media antes de llegar a Potosí había que disminuir el ritmo de viaje ya que los caballos mostraban signos de cansancio y se morían con facilidad (pág.216).

Los españoles ingresaron a tierras de los Yamparas en 1538, su cacique principal Aymoro, salió a darles encuentro y les brindó hospitalidad en Chuquisaca declarando por sometidos a todos los pueblos de su jurisdicción como Yotala, Tarabuco, Quilaquila, Presto, Arabate, Pajcha, Guata y otros (Querejazu:1990).

La primera encomienda en Yamparáez perteneció a Pablo de Meneses, luego la heredó su sobrino don Bernardino de Meneses, quien se casó con su tía, la viuda de Pablo de Meneses. En 1561 el Virrey Nieva otorgó a Juan Ortíz de Zárate una encomienda en los valles de Chuquisaca que comprendía a los indios de Yamparáez, Charcas, moyomoyos e Incas Gualparocas. Esto ocasionó una serie de juicios entre Ortíz de Zárate y Bernardino de Meneses. La encomienda de Meneses que comprendía a los indios "Moro Moro, e Ingas Gualpa Rocas" constaba de 2.727 personas, de los cuales 573 eran tributarios y pagaban 3934 pesos de plata ensayada como tributo anual. Poseían huertas y sembradíos de maíz y tenían acceso a tierras de coca y zonas boscosas. (Barnadas1973:577)<sup>5</sup>. En 1613, el noroeste de la ciudad de La Plata, el valle de Guañoma, (parte del Corregimiento de Yamparáez) fue visitado por el Visitador Antonio de Alfaro quien visitó 11 chacras, (Ver Cuadro 1) en las cuales encontró a 92 yanaconas tributarios <sup>6</sup>.

Esta Visita, consigna, al parecer la población real de los yanaconas, sin embargo es muy pobre en cuanto a otros datos. En cuanto a lugares de origen por ejemplo señala apenas algunos sitios, como Santa Cruz de Carabuco, Santa Cruz de la Sierra, Mizque, "natural chui", "natural suri", pero no es una categoría que se establezca en la Visita. Cerca de 40 años más tarde por la Visita de 1651<sup>7</sup>, a la inicial encomienda de Yamparáez, encontró a ésta dividida en 17 chacras con un total de 1.053 personas (Cuadro 2). De esas 1.053 personas, 350 eran yanaconas tributarios, y cosa alarmante, 180 de ellos se encontraban "huérfanos" el momento de la Visita. De ellos tampoco hay datos sobre su etnia originaria, que nos puedan llevar a hacer conjeturas sobre posibles destinos al huir de sus chacras.

Respecto a la población, aquí nos interesan los datos de manera relativa ya que no podemos establecer comparaciones entre poblaciones de chacras y poblaciones totales que toman en cuenta tributarios de las tierras de comunidad.

### 3. YANACONAS COMO MANO DE OBRA EN LAS CHACRAS DE CHUQUISACA

En el siglo XVI, una vez consolidada la conquista, por leyes y disposiciones indianas se repartieron encomiendas a "pobladores de la comarca" en todo el ámbito del Virreinato del

5 También en la Tasa de la Visita General de Toledo. Publicada por Noble David Cook. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima 1975, pág. 29.

6 Visita de Guañoma. T.I. EC.1613 N.13. Es preciso advertir que esta Visita no es muy rica en cuanto a datos relevantes de población, pues ni siquiera se declara toda la población existente en cada chacra, sin embargo, como se verá más adelante en este trabajo, la Visita nos da información importante respecto a la movilidad de los indios yanaconas.

7 Visita a las Chacras de Yamparáez por Juan de Alfonsín Castilla, Octubre de 1651. ANB TI E.1651 N.30.

Perú, y los indios quedaron repartidos a ellos por dos generaciones en el siglo XVI<sup>8</sup>, no pudiendo éstos ser traspasados, y si quedaban vacas las encomiendas solamente se las podía volver a dar con autorización del Consejo de Indias<sup>9</sup>. Los indios no “encomendados” a ningún español, quedaron “reducidos” en pueblos, a partir de la legislación del Virrey Toledo, es decir, las disposiciones indianas, trataron de congregarse a los ayllus de indios en una comunidad o pueblo<sup>10</sup>.

En el siglo XVI, “en el medio inseguro de guerras y bandos sobre todo en la década de los años 1540 - 1550, se puede comprender que los yanaconas y los indios salidos de sus comunidades, desamparados y errantes, se hubieran metido espontáneamente o “por la fuerza”, bajo la protección de quien los solicitaba, los acogía y les daba de comer, aunque luego los sometiera a duras labores. Es probable que al principio los indios cambiaran a menudo de chacara y de amo, aunque una parte importante de ellos permaneció bajo la presión de los amos”<sup>11</sup>.

Los indios que trabajaron primero en las encomiendas del siglo XVI y luego en las chacras del siglo XVII procedían de diferentes grupos étnicos y por lo tanto de diferentes lugares. Si bien después de las Guerras Civiles, con las Leyes Nuevas el Virrey Mendoza aclaró el carácter no esclavo de los indios en las encomiendas, los indios quedaron obligados a trabajarlas. Así el Virrey Luis de Velasco, en Cédula de 1601, decía que el Virrey Toledo había ordenado “cantidad de indios de las heredades del campo, que allí en la provincia de los Charcas llaman chacaras, para que las labrasen y cultivasen y ordenó que los indios viviesen en ellas sin que se pudiesen ausentar, ni pasar a otras, y que los dueños de ellas les diesen vestido, doctrina y lo demás necesario, y tierras para sus sementeras y pagasen por ellos sus tasas y tributos, y a estos indios llamaron yanaconas” (Citada por Zavala, 1979 II:24).

---

8 Ley de Fernando V en Valladolid a 14 de Agosto y 12 de Noviembre de 1509. D. Felipe II en Guadalupe a 1 de Abril de 1580. Y en la Ordenanza 145 de Poblaciones. En: *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. Título Ocho. De los Repartimientos, Encomiendas y Pensiones de Indios, y calidades de los títulos. T.II pág.249-250. Consejo de la Hispanidad. Madrid 1943.

9 Cédulas de 1540,1545, 1552, 1559, 1566, 1574, ç582, 1618, 1628. *Ibidem* pag. 253.

10 “Hay en este Reino del Pirú otra manera de indios, que se llaman yanaconas: estos son indios que ellos, o sus padres, salieron del repartimiento o provincia donde eran naturales, y han vivido con españoles sirviéndoles en sus casas, o en chacaras y heredades, o en minas”. Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Primera Parte. Cap VIII. pág. 25. Ed. Institut Francais D Etudes Andines. Lima 1967.

Los yamparas, como grupo, a la cabeza de su cacique inca Aymoro acogieron a los españoles en su primera entrada a Chuquisaca, como retribución a esta acogida no entraron como Provincia tributaria al servicio de la mita minera potosina, (Comunicación verbal Teresa Gisbert) y como se advierte en este trabajo, también mantuvieron sus relaciones verticales en tierras de Esquiri, aunque no se sabe a ciencia cierta si a sabiendas del gobierno español o no.

11 Ronald Escobedo en el Debate posterior a la ponencia de F. Chevalier “Balance de la Historiografía sobre Iberoamérica 1945-1988” En: *Actas de las IV Conversaciones Internacionales de Historia*. Ed. a cargo de Ignacio Olabarri. Pamplona. Ed. Universidad de Navarra, pp. 221 - 290.

Pero los yanaconas que trabajaron las chacras no eran sólo los que se encontraron allí, procedentes de diferentes grupos étnicos, también lo constituyeron yanaconas procedentes de la mita, o yanaconas que regresaban a sus comunidades de origen, y se quedaban en las chacras. Por lo tanto los yanaconas de las chacras que se estudian en este trabajo, podían ser originarios, forasteros, o agregados a aquellas tierras (Sánchez Alborno, 1978:60-61)<sup>12</sup>.

Si bien la legislación indiana consideraba que los indios, una vez cumplida su mita en Potosí, debían regresar a sus comunidades de origen<sup>13</sup>, existía también el parecer de que si volvían a ellas se hacían maliciosos y volvían a idolatrar "y se destruiría la tierra"<sup>14</sup>. Por lo tanto una vez que trabajaban en las chacras se trataba de retenerlos, y ello estaba ampliamente respaldado por las leyes. En el caso de las chacras de Yamparáez, se evidencia que indios de sitios tan lejanos como Santa Cruz de Carabuco, el año 1613, llevaban 20 años trabajando alguna chacra<sup>15</sup>. La misma Visita consigna el dato de que los indios de esa zona, solamente estaban obligados a trabajar en ella 10 años, después podían volver a sus pueblos<sup>16</sup>. Sin embargo, los dueños de aquellas chacras, -como dijimos- hacían todo por retenerlos. A principios del siglo XVII lo consiguieron, a mediados de siglo ya no.

#### 4. TIERRA DE INDIOS DE COMUNIDAD EN YAMPARAEZ

"No es muy claro, pero es posible que la mayoría de las grandes haciendas se originaron en la compra de tierras a indígenas. A partir de 1590, se iniciaron las compras de tierras a las comunidades de indios. Las 'Composiciones de Tierras' organizadas por el estado español, hicieron también posible la consolidación de tierras en propiedad por los españoles. Hubo tres Cédulas Reales en 1621, 1631 y 1641 que ordenaba la venta de tierras baldías a españoles". (Keith 1976:84). Es posible que las chacras de Yamparáez se originaran también como señala Keith, aunque también hubieron disposiciones indianas de respeto hacia tierras ocupadas anteriormente por los indios<sup>17</sup>, que en el caso de Yamparáez parece que se respetaron aunque Klein, señala que en la mayoría de los casos éstas no se acataron y las mercedes y repartimiento de tierras se hicieron sin ningún miramiento. (1982:78). Sin embargo, en la Provincia de Yamparáez, hubieron tierras que se mantuvieron como

12 "Hanse metido después acá muchos más indios en las dichas chacaras de su voluntad o atraídos de los dueños dellas nombrándolos yanaconas, por huir de las mitas de las minas y de otras a que estaban repartidos en sus pueblos, de que se han huído teniendo por mejor vida y menos trabajo la que tienen en las chacaras..."Cédula de 1601 de Luis de Velasco. En: Zavala, 1979 II:24).

13 Matienzo, ob. cit. pág.31.

14 Ibidem pág. 30.

15 Visita de Guañoma, doc. cit. Chacra Pomanasa en Copevilque, de propiedad de Juan de Aguilar.

16 Según la Visita de Guañoma en 1613, los yanaconas debían permanecer obligadamente en las chacras por tiempo de 10 años, después podían pedir permiso para irse a otras chacras. Doc. cit.

17 "Todas estas tierras ha de dexar el visitador amoxonadas, y no se ha de permitir que ninguna tierra de los indios, que tuvieren propias o en comunidad, se puedan vender a españoles". Matienzo, ob. cit. pág. 57.

propiedad de los indios originarios yamparas, - por lo menos hasta 1660-, haciendo ellos usufructo, según sus antiguos patrones de verticalidad<sup>18</sup>. ¿Cómo lograron los indios de esta zona en condiciones de expansión de la hacienda, y nuevas composiciones de tierra, mantener su derecho "propietario"? En esta ponencia se presentarán algunas relaciones de organización y producción prehispánicas que tuvieron esos indios, para mantener antiguas prácticas de trabajo de la tierra, en pleno auge de producción en chacras coloniales.

## 5. CHACRAS EN YAMPARAEZ EN EL SIGLO XVII

En pocos casos se habla de "haciendas" en el siglo XVII en Yamparáez, las tierras de españoles trabajadas por yanaconas, se llamaron "chácara". En este trabajo utilizaremos la palabra moderna "chacra" para designar la "chácara" del siglo XVII. Se analizan acá de una manera incipiente las chacras de dos épocas del siglo XVII, una en 1613 y otra a mediados del siglo, en 1651 y dos décadas siguientes a esta fecha. El análisis de los dueños de chacras en dos épocas bien definidas del siglo XVII en la Provincia de Yamparáez, muestra varias diferencias remarcables en cuanto al trabajo llevado a cabo en las chacras. Los encargados de hacer producir las chacras, por ejemplo, a principios de siglo eran los mismos propietarios, por lo menos en el caso de las chacras del valle de Guañoma (Visita de 1613), apellidaban casi todos Cabrera o eran descendientes de esa familia. Ellos residían en sus chacras; mientras que desde mediados de siglo, se aprecia que las chacras fueron trabajadas por mayordomos, o se encontraban arrendadas a terceras personas<sup>19</sup>. ¿Sería esto atribuíble a una falta de interés en su producción? Según Silvio Zavala la distribución del trabajo agrícola, se incrementó en gran escala hacia 1630 (1978, I:291).

Por lo pronto la gran ausencia de yanaconas en las haciendas hacia mediados de siglo, nos haría pensar, que lejos de incrementarse la producción habría bajado. Pero esto no es más que una suposición, puesto que como dijimos al iniciar este trabajo, para tener mayores evidencias sobre la baja demográfica de la población de Yamparáez, es necesario revisar los padrones del lugar y mayores datos sobre la producción en las haciendas.

Para 1639 una crónica de la ciudad de La Plata decía que había en todo Chuquisaca en sus distintos corregimientos, 800 chacras.<sup>20</sup> O sea que las 37 chacras de Yamparáez (que pueden no ser todas), que hemos tomado en cuenta para este estudio, significan el 5% del total de las que señala la crónica.

18 A.N.B. T.I.E. 1660.N.5. Luis de Aguirre y sus hermanas con Ignacio Lazo de la Vega sobre derecho a las tierras de Tirma y Asnapucyo en Mataka. 268fs. En este expediente se halla inserto un pleito entre los indios de Tarabuco y los de Yotala sobre derechos de las tierras de Esquiri, Tirma y Charcanmarca.

19 Hay muchos documentos en los que se encuentra que las chacras han sido arrendadas. La chacra de Cachimayo de Tomasa de Liaño en 1668 estaba arrendada a Bernardo de Riva y Martín Guzmán, (ANB TI E. 1671 N.11).

20 Crónica de de Pedro Ramírez del Aguila "Noticias Políticas de Indias", citada en Escobari de Querejazu, Laura. "Producción y Comercio en el espacio surandino, siglo XVII", pág. 125. Ed. Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1985.

CUADRO 1

VISITA 1613 - CHACRAS DE GUAÑOMA (YAMPARAEZ)

CHACRAS	HOMBRES	MUJERES	VIUDAS	FORASTEROS	HUIDOS
Pomasa (de Miguel de Eyzaguirre)	6				1
Pomasa de Lopavilque (de Juan de Aguilar)	8(a)	2			2
Colpa	5				
Guañoma	7		6		
Guañoma (de Fco. de Garnea)	14	18			
Tuero	20				
Poroma	11	12(b)			
"De los Cabrerás" (de Bartolomé de Cabrera)					
Chalya (de Bartolomé de Cabrera)	10				
Pomasa (de Fco. de Saavedra)	8(c)				
Sacabamba (de Juan de Molina)	3			2(d)	

(a) 3 ausentes en comisión

(b) trabajan en la cosecha y deshierbe

(c) 2 de ellos en "Tapalco" cogiendo sus comidas". Otros 2 de ellos en las chacras de J. Molina y Melchor de Rojas arrendando tierras como forasteros

(d) forasteros arrenderos de tierras

Población tributaria 92

Población tributaria huida 3

Fuente: Visita a las chacras de Guañoma realizado por Antonio de Alfaro en 1613.  
A.N.B. T.I.E. 1613 N.13.

Las 12 chacras, de la Visita de Guañoma, que se analizan en este trabajo, a principios de siglo XVII, estaban localizadas en el valle del mismo nombre, al noroeste de Yamparáez.

Tenían un promedio de 9 yanaconas varones por chacra, más sus mujeres e hijos que no declaran.

Dentro de las chacras, todo se cumplía tal como estaba contemplado en las Ordenanzas de Toledo del siglo XVI, que hemos citado ya en este trabajo.

Las mujeres también trabajaban en la chacra, además de servir en el trabajo doméstico de la casa del amo, cocinando o amasando.

Esta Visita es muy pobre en cuanto a información demográfica, tal como se puede observar en el Cuadro 1, sin embargo hay algunos datos de interés para la movilidad de los yanaconas. Primero, las 12 mujeres que trabajan en la chacra de Poroma, declaran ser obligadas a trabajar en el deshierbe y en la cosecha. Segundo, los yanaconas forasteros de la chacra Sacabamba, son arrenderos, evidenciando este sistema de trabajo en una época tan temprana como 1613, y finalmente de los 8 yanaconas registrados en Pomanasa, se declara que 2 de ellos se encuentran en un lugar llamado Tapalco, "cogiendo sus comidas". Este es un ejemplo, de que también los "huídos" podían también haber estado "cogiendo sus comidas" sin haber dado parte al dueño de la chacra, o, como también sucedía, con conocimiento de éste. Otros 2 yanaconas de la misma chacra Pomanasa, estaban ausentes "arrendando tierras como forasteros en las chacras de J. Molina y Melchor de Rojas".

Los abusos hacia los yanaconas debieron ser cada vez mayores conforme avanzaba el siglo. Si bien en la Visita de 1613, los yanaconas declaraban en general ser bien tratados, recibir doctrina, aperos necesarios para sus sementeras personales y dos días a la semana para trabajarlas, por otro lado, no recibían cuidados cuando enfermaban, obligándolos a trabajar aún más cuando se encontraban enfermos. De manera general, a todos se les adeudaba por lo menos una prenda de ropa, que era un pago que recibían al año, aunque la mayoría declaró debersele entre 2 y 3 piezas de ropa. Las viudas<sup>21</sup> reclamaban 6 y hasta 7 piezas de ropa adeudadas a sus maridos<sup>22</sup>. La presencia de un número significativo de viudas tanto en esta Visita como en la de 1651, hace que nos formulemos algunas preguntas como: ¿Dónde y por qué murieron sus maridos? ¿O se encontrarían huídos? ¿Sería el adeudamiento de pago un modo de retener a los indios en las chacras? ¿Quiénes mantenían a estas viudas? ¿Trabajaban ellas y las demás mujeres las sementeras asignadas a sus maridos, como aquéllas de la chacra Poroma en la Visita de Guañoma de 1613? Los dueños de chacras declararon "huídos" a algunos indios que consideraban peligrosos al haberles detectado intenciones de abandonar la chacra. Existen varias explicaciones acerca de la huida de los indios. Desde el punto de vista del dueño de chacra, pueden haber existido dos o más reacciones.

Las más evidentes son primero el que hubieran declarado "huídos" a los yanaconas por conveniencia, es decir para pagar por ellos menos tasa. Así, cuando se acercaba la Visita, los dueños de chacra enviaban fuera de la chacra a sus yanaconas, con alguna diligencia. En algún caso se ha podido establecer, que estos indios querían ser visitados, para quejarse de la opresión a que estaban sujetos al haberseles impedido regresar a su pueblo de origen, con sus mujeres e hijos ya que se les habían cumplido los 10 años que la ley prescribía trabajar en una chacra. El amo intervino entonces, queriendo registrar al indio que quería emanciparse, como originario, hijo de otro indio originario, para de esa manera, obligarle a quedarse en la chacra, pero el asunto llegó hasta la Audiencia, que dictaminó libertad al yanacona<sup>23</sup>.

21 Se ha encontrado 6 en la chacra de Guañoma, siendo que en los demás no se declaran, salvo en la otra Guañoma de Francisco de Garnea, en la que hay una dos veces viuda.

22 Las Ordenanzas no dicen que el encomendero les debiera pagar algo, pero sí una Cédula Real de Carlos V dada en Valladolid en 1541 dice "bien permitimos que pueda comprar a los indios cosas de comer, y beber, y otros mantenimientos necesarios, pagando su justo precio, como se los pagaría otro español extraño. Recopilación de Leyes...ob. cit. pág.238.

23 Lorenzo Mamanillo de 17 años, yanacona de la chacra de Pomanasa de Miguel Eyzaguirre. A.N.B. T.I Visita de Guañoma. 1613.

CUADRO 2 VISITA 1651. CHACRAS DE YAMPARAEZ

	HOMBRES	MUJERES	NIÑOS	VIUDAS	MUERTOS	RESERVADOS	FORASTEROS	HUIDOS	HUIDAS	NIÑOS HUIDOS CON SUS PADRES	TOTAL
De la Limpia Concepción	7	8	32	7	5		2	5	2		68
Asarl	12	14	34			1	2	14	4		81
Mollescapa (de Juan Serrudo)	3	6	10		3		4	14	5		45
Mollescapa (de Luis Serrudo)	4	8	14	1	1		1	16	4		49
Mollescapa (de herederos de Pedro Serrudo)	1	4	9	1	1		2	11	6	6	41
Sipaca	1	2	3		3			12	5	1	27
Pilcomayo (de don Nicolás de Quintela)	6	17		2	3		3	5	2	1	39
Sinayo	11	13*	25	1	2			19	11		82
Mayca (de Martín de Robles y Ana Ruis)	4	9	9		1			15	6	9	53
Alcantari	8	4	11					1	3		27
Cachimayo	19	12	35		2	3		11	2		84
Chimayo	16	7	50+	3	1	2		2		2	76
Pilcomayo (de don Alonso Ortiz de Cabrera)	36	32	54	3	18	2	8	17	10	3	183
Pulque (de Julián de Medina)	10	7	22	2	2	2	4	13	7	17	86
Aripacha	1	1	1			1	1	9	11	5	30
Pilcomayo (de don Juan de la Hava)	3	9	12	1	3		3	7	1	2	41
Curipata (de herederos del Cap. A. Carrión)	8	11	11				1	9	1		41

\* 9 CASADAS CON FORASTERO

+ llama la atención la cantidad de niños con relación a los adultos, sobre todo mujeres, quesólo hay 7.

Población total	1053
Población tributaria	150
Población tributaria huída	180

Fuente: Visita de Juan de Alfonsín Castilla a las chacras de Yamparaes del 16 al 22 de octubre de 1651. A.N.B. T.I. 1651 n. 30.

En esta misma Visita, en otra chacra, aunque con el mismo nombre de la anterior, Pomanasa, de propiedad de un Juan de Aguilar, aparecen otros 10 yanaconas, que estaban siendo declarados "huídos" por el dueño. En este caso, se trataba de yanaconas adscritos como yanaconas forasteros en la chacra, naturales del Corregimiento. Ellos eran naturales de Carabuco, Santa Cruz de la Sierra, Yungas y Mizque. Con ellos el dueño de chacra optó por enviarlos a realizar un acarreo de cargas de trigo para no estar presentes en la Visita. Sin embargo, estos yanaconas llegaron a acceder a la Audiencia, haciendo conocer su deseo de obtener permiso, para regresar a sus pueblos<sup>24</sup>. Por otro lado, y como evidencia de la coacción a que eran sometidos, dos de las mujeres registradas en la Visita de esta chacra, declararon que sus maridos habían "huído" y no conocían ellas dónde habrían huído, así como tampoco de dónde ellos eran originarios. Esta última declaración seguramente la hicieron para evitar la "caza" de sus maridos, pues obviamente ellas debieron saber de dónde eran originarias sus parejas así como también hacia dónde habrían "huído".

Cuarenta años más tarde, en la Visita de 1651, las chacras del Corregimiento de Yamparáez muestran un panorama mucho más desolador en cuanto a la población. De 24 chacras analizadas, 17 de ellas están consignadas en una Visita realizada por Juan Alfonsín Castilla, realizada en 1651<sup>25</sup>. Estas 17 chacras, tienen registrados un promedio 11.3 yanaconas por chacra, lo que muestra que la mano de obra disponible es casi la misma de principios de siglo, habiendo un incremento solamente de 2 yanaconas. Los dueños de chacra, de estos años ya no son como a principios de siglo, todos parientes entre sí, aunque en tres casos dicen ser dueños de las chacras desde la "época de sus antepasados". Y como dijimos líneas arriba, en esta época las chacras ya no son administradas por los dueños sino por mayordomos o arrenderos<sup>26</sup>. Sin embargo por otros documentos sabemos que la coacción hacia los yanaconas, respecto al trabajo, había aumentado notoriamente, al haber escasez de ellos<sup>27</sup>.

---

24 En la Visita de Guañoma. 1613. Doc.cit.

25 En la Visita a las Chacras del centro de la Provincia Yamparáez, en los alrededores de la ciudad de la Plata, el año 1651 se registraron 17 chacras, estas son De la Limpia Concepción, Asari, Mollescapa de Juan Serrudo, Mollescapa de Luis Serrudo, Mollescapa de los herederos de Pedro Serrudo, Sipaca, Pilcomayo de don Nicolás Quintela, Sinayo, Mayca, Alcantari, Cachimayo, Chimayo, Pilcomayo de don Alonso Ortiz de Cabrera, Pulqui, Anipacha, Pilcomayo de don Juan de la Hava (ANB TI. Visita de las chacras de Yamparáez 1651).

Las otras chacras son Mojopoco, camino a Potosí (ANB TI E. 1656 N.32), hacienda San Isidro (ANB TI E. 1657 N.3), chacra Molle Molle (ANB TI E. 1660 N.3), chacra de Mollescapa (ANB TI 1654 N.30), chacra Cachimayo (ANB TI 1671 N.1), chacra Tipabuco (ANB TI 1671 N.22), otra en el valle de Tipabuco de los franciscanos de La Plata (ANB TI E.1660 N.2).

26 En la Visita de Guañoma 1613, tampoco se da el lugar de origen de los yanaconas, salvo en los casos que hemos señalado, era una forma subyacente de los dueños de chacras de retenerlos.

27 El Fiscal protector de naturales denunció ante la Audiencia de Charcas que Pedro Guamanga, indio del pueblo de Copabilque había salido del servicio de Francisco Serrudo en la chacra de Mollescapa, pero que mantenía como rehén a su hijo, para que Guamanga volviera a servirle aduciendo que. El Protector recordaba a la Audiencia que "los indios de pueblo podían servir a quien quisieren" ANB.T.I E.1654. N.30.

CUADRO 3

	1573		1683		
	1	2	3	4	5
	Pob. Total	Pob. Trib.	Pob. total	Total Adultos	Total Orig.
Yamparáez	6,956	1,861	4,327	1,224	455

Variación en %      3 - 1      -38%  
                                  5 - 2      -76%

Fuente: Sánchez Albormoz 1978:28

En esta Visita no se dan datos de los días laborables. No hay indagación directa a los indios como en la anterior Visita. El mismo Visitador don Juan de Alfonsín Castilla declara que se les hace "buen tratamiento", dándoseles lo dispuesto por las Reales Ordenanzas, y que no se les debía nada, que estaban "pagados y satisfechos". En todas las chacras el Visitador recogió la tasa de 3 pesos por cada yanacona presente<sup>28</sup>. En esta Visita recogió el comisionado, las tasas de años anteriores, entre 16 y 20 pesos de pagos rezagados por chacra de años anteriores. En cada chacra anotó el Visitador el total de la tasa recogida, haciendo notar la disminución de la misma respecto a años anteriores debido a la ausencia de yanaconas.

La ausencia de mano de obra yanacona en las chacras, hizo que se recurriese a esclavos, pero no en la producción sino en el acarreo de trigo, por ejemplo en el acarreo de cargas de trigo procedentes de la chacra de Tipabuco para ser llevadas a La Plata. En esta chacra 3 esclavos, junto con 2 o 3 indios llevaron 400 cargas de trigo a la ciudad de la Plata (A.N.B.T.I. E 1671 N.22).

Se sabe que los esclavos solamente podían trabajar en viñas e ingenios de azúcar. Ello se muestra por la presencia de mano de obra esclava en mucho mayor proporción, en valles más profundos ubicados al sur de Chuquisaca, como Pilaya, y en la frontera de Tomina, donde se trabajaba hasta con 20 esclavos<sup>29</sup>.

28 La Ley de Felipe II a 30 de Diciembre de 1571 establecía que "los yanaconas contribuyesen como los demás indios "lo que buenamente pareciese". Recopilación... ob. cit. pag. 226. El mismo Felipe II, por Ley del 15 de Febrero de 1575, decía que los indios que trabajaren en minas, huertas, y otras haciendas "podrán tributar por lo menos a dos pesos al año". Recopilación... ob. cit. pag. 227.

29 La Ley de Felipe II de 23 de Diciembre de 1595, prohibía el trabajo de indios en viñas e ingenios de azúcar. Recopilación... ob. cit. pag. 301. En Pilaya había una Viña administrada por el mayordomo Joseph Alvarado, de propiedad de Diego de la Pressa donde trabajaban 8 esclavos en la producción de vino, sacando cada vez 6 cubas de vino por cosecha. (A.N.B. T.I. E.1660 N.11). También en la hacienda de Cusillo, en el valle de Cusillo en la villa de San Juan de Rodas, en la frontera de Tomina, se producía azúcar y miel con 20 esclavos negros, produciendo 1.000 arrobas de azúcar al año (A.N.B. T.I. E.1671.E.1).

## 6. MOVIMIENTO POBLACIONAL: EL CASO DE LOS YANACONAS

Sanchez Albormoz<sup>30</sup> basándose en la Información mandada a hacer por el Virrey Toledo en 1573, y por el Virrey Duque de La Palata en 1683<sup>31</sup>, estudia el caso del despoblamiento de 10 provincias de Charcas, entre ellas del corregimiento de Yamparáez. Para Yamparáez él estableció que de una población total de 6.956 personas en 1573, 1.861 eran tributarios, originarios (Ver Cuadro 3). Mientras que en 1683, de una población total de 4.327 solamente 455 eran originarios, a pesar de que un tercio de la población total era adulta, la cifra que da para esta última población es de 1.224. Sanchez Albormoz anota que Toledo no consignó a los forasteros "por suponer que después de las congregaciones todos los indios habfan quedado adscriptos a un pueblo. Lo mismo hizo el duque de la Palata en 1683<sup>32</sup>.

Sanchez Albormoz estableció que "las caídas (demográficas)<sup>33</sup> más fuertes sobrevinieron en las provincias de Carangas y Paria (altiplano), así como en Yamparaes, Cochabamba y Mizque (valles) (1978:32). Detectó al mismo tiempo, que en esta época en Chichas, Chayanta y Porco los adultos aumentaron por la llegada de forasteros (1978:32-33). Sin embargo él mismo señala que los forasteros que fueron atraídos por las minas de esos sitios eran mineros, lo cual no nos ayuda en formular una posible conjetura de que los indios que habfan huído de las chacras de Yamparáez se podían haber ido a esos lugares. También las provincias de Chichas, Sacaca, Tinquipaya o Chaquí tienen un crecimiento de población, aunque en ese caso se muestra cauto en la previsión de que Toledo hubiera incurrido en un subregistro<sup>34</sup>.

Según lo estudiado por Larson (1984:62), la mano de obra de Chuquisaca, se podría haber empleado como colona de los arrendatarios libres cochabambinos, o como arrendatarios en otras regiones de Chuquisaca. Los datos que presentamos ahora son buen indicio para pensar que existían arrenderos en el Corregimiento de Yamparáez en una fecha tan temprana como 1613. En Yamparáez también hubo arrendatarios pero, al parecer, en muy poca escala y lejos de parecerse al fenómeno cochabambino de arrendatarios libres, que supuestamente ocupaba mano de obra de campesina chuquisaqueña. La suposición sigue siendo valedera, dada la gran baja demográfica de Yamparáez que además fue cada vez mayor, llegando a ser en el siglo XIX, la quinta zona, de 28, en tener menos originarios con tierras (Sanchez Albormoz 1978:40).

La migración indígena fue un fenómeno común en el mundo colonial andino. Obedece al ideal andino del acceso a una variedad de pisos ecológicos, lo que estimulaba un patrón diferente de tenencia de la tierra. (Spalding 1974:233) Pero dentro de la estructura colonial

30 Indios y Tributos en el Alto Perú. IEP. Lima, 1978.

31 Ob. cit. pág.24.

32 Nota N.9. Sánchez Albormoz, pág.26.

33 El paréntesis es mío.

34 Ob. cit. pág.33.

la huída de yanaconas, de unas chacras a otras, como se evidencia en algunos casos, no obedece al ideal original, sino a estrategias de sobrevivencia y resistencia.

No olvidemos que en 1613, los indios se van de la chacra Pomanasa en busca de comidas<sup>35</sup>.

Para los dueños de chacras la huída de yanaconas a mediados del siglo XVII en Chuquisaca, era un fenómeno incontrolable. Es equiparable incluso con los esclavos huídos, pues los amos, o sus mayordomos, debían ir en persona a la caza de ellos. En algunos casos los documentos nos relatan que constituyeron incluso un peligro en los caminos, ya que más de un hacendado debía transitar acompañado por "indios con lanzas", para evitar cualquier ataque contra su vida (A.N.B 1658.N.27, Zavala, 1978 I:212).

El abandono de las chacras de Yamparáez a mediados del siglo XVII, pudo haberse debido también a una política de ocultamiento de los propios dueños de chacras, como lo hemos podido comprobar en el caso de la chacra de Pomanasa en Guañoma, en 1613, cuando los dueños de chacra declaran que están "consiguiendo sus comidas" o arrendando tierras en otras chacras<sup>36</sup>.

En este sentido existía el criterio de que los dueños de chacra dejaban que sus yanaconas se alquilasen 10 días cada año para ganar el peso que debían pagar por su tributo, pudiendo el mismo dueño de chacra, ocuparlo en esos días pagándoles el jornal que habría de pagar a otros indios (Zavala 1978, I:125).

Cuando fueron dadas las Ordenanzas redactadas por Matienzo, a fines del siglo XVI, se creía que los yanaconas a veces huían a otras chacras para andar holgazanes, trocando lo poco que tenían para emborracharse y dejaban sus mujeres para irse con otras, que con esto los españoles los sonsacaban y los cebaban. Para evitar esos males no les consentían mudar de chacra, ni quitar la pequeña tierra asignada (-1567-1967:96).

Sin embargo, desde fines del siglo XVI, existía el parecer oficial sobre cómo actuar frente a los indios "huídos". Se pensaba que no se los debía volver a reducir porque si huían estaban en pueblos donde se ocupaban de sus oficios o bien se hallaban en chacras donde no les faltaba doctrina. Y se les podía cobrar tributo (Matienzo -1567- 1967:96).

Pero también se pensaba con preocupación, que los indios "huídos" volvían a la idolatría. "En los pueblos la mujer preñada iba a parir al monte donde nacía su hijo, y lo entregaba a parientes "huídos" donde era criado sin bautismo" (Zavala, 1978 I:220).

Hay testimonios de que los yanaconas hombres y mujeres, huían a otros sitios, algunas veces a chacras vecinas, ya que allí se encontraban sus parejas, con las que incluso tenían hijos (A.N.B E.1656 N.1).

---

35 Visita a Guañoma. Doc. cit.

36 Ibidem.

El proceso de inmovilizar al indio en las haciendas, se produjo cuando éstos últimos fueron despojados de sus tierras a las cuales solían acudir, aunque por otro lado la falta de tierras propias les obligó también a moverse de un lado a otro (Santamaría 1977:253-271). De una u otra manera, la movilidad no dejó de practicarse.

A principios del siglo XVII en los Informes del Virrey Luis de Velasco, éste redactó una legislación en que trató de sustituir el servicio personal forzoso por el "alquiler voluntario". En la misma legislación se establecía la labor de "reducir por medio de los corregidores a los indios huídos". De aquella situación sacaban partido los corregidores pues tomaban las cajas de comunidad, al no tener tributos, y no les devolvían, si es que lo hacían, solo la mitad de ellas. Se establecía que los indios huídos de Potosí, se refugiaban en las chacras de la Provincia de Chuquisaca, donde los dueños los ocultaban y retenían para su propio provecho (Zavala 1978 I:212).

Pero 50 años más tarde, los yanaconas en Yamparáez eran difíciles de reducir. En 1657, Ana Ruis, viuda de Juan de Robles residente en La Plata, denunció que yanaconas de su chacra nombrada Maica, eran obligados a salir a la estancia de Leybato donde desde hacía tres años ocultaban a sus yanaconas obligados a salir con armas (A.N.B. E.1657 N.20). Esta viuda, salió en persona al rescate de sus yanaconas con la Ordenanza de Reducción en mano. Le salieron al encuentro unos indios, quienes amedrentando a la viuda cortaron la mano al indio que la acompañaba amenazándola con quitarle la vida. Un testigo de los atacantes declaró que la Ordenanza que prohibía el robo de yanaconas era de hacía 100 años, y que ya no tenía validez alguna. La estancia Leybato quedaba en Mizque, corregimiento de Cochabamba, donde, al parecer los yanaconas encontraban mejor situación.

Esta situación hizo que la Real Audiencia, por voz del Juez Francisco de Alfaro en 1604 ordenara que hubiera toda libertad en contraer matrimonio entre los indios. Que podían casarse con quien quisieren, "así de los pueblos y casas de otras partes o personas, sin que ninguna les amenace ni aterrorice, ni persuada para que se dejen de casar". Añadía que esta era una Ordenanza adecuada porque entre los indios, gente tan temerosa, cualquier mediana persuasión de su amo era fuerza y mando, y era interés de los amos tener a ambos cónyugues o convivientes en un mismo pueblo. La Ordenanza decía que se pudieran casar quedándose cada uno de ellos en la encomienda en que antes estaban y sus amos los dejaran comunicarse libremente siempre que quisiesen, mientras no faltaran a sus obligaciones, pero los dejaran juntarse en la semana por lo menos dos noches. Los hijos debían quedarse en el pueblo de la madre. Exhortaba a los curas y vicarios y Jueces Reales cumplieran con la determinación y especialmente a los encomenderos so pena de perdimiento de la encomienda y derecho sobre los indios (A.N.B. E.1657 N.17).

Pese a esto algunos documentos denuncian la resistencia indígena a las disposiciones oficiales, por más que éstas parecieran favorecerles, porque también se daba el caso de que los dueños de chacras, o arrenderos de ellas tomaran como propios a los hijos de indígenas forasteras, y residentes en chacras de sus segundos maridos (A.N.B. E.1656 N.1). Entonces no había ley que las favoreciera.

De las 17 Chacras de Yamparáez de 1651, estudiadas en este artículo, se da el nombre de yanaconas, podría decirse que del 100% de los existentes en ellas. De aquéllos, el 48% se encontraba huído, el momento de la Visita. Sin dejar de considerar que muchos fueran ocultos por sus propios amos a fin de no tener que pagar por ellos la tasa, no deja de llamar la atención el porcentaje de indios huídos que significa un despoblamiento notable de las chacras. Es por tanto muy factible pensar que las chacras fueran cultivadas por yanaconas alquilados por la estación. O quizá huyeran después de la siembra, ya que la Visita es del mes de Octubre, y la siembra suele hacerse en esa región en septiembre. Sería entonces una razón suficiente para buscar otro trabajo luego de terminar en la chacra en la que estaban empadronados. No hay que dejar de considerar tampoco que si bien hay yanaconas huídos, la mayoría, también hay un 2. % de forasteros, lo que indica que si bien salen también algunos entran a las chacras<sup>37</sup>.

El éxito de la cosecha de las chacras dependió, en última instancia, de la mano de obra estacional, en base a gente que buscaba horizontes más propicios.

## 7. INDIOS PROPIETARIOS DE TIERRAS EN YAMPARAEZ

La movilidad de los grupos multiétnicos de Yamparáez no estuvo ligada en su totalidad a hufdas forzosas para evadir la presión de los dueños de chacras, o para cumplir con el pago del tributo. Hubo también en Yamparáez, tierras que fueron de propiedad de indios originarios y que se mantuvieron como tales por lo menos hasta 1660. Es el caso de las tierras de Charcamarca, Tirma y Esquiri, que fueron de indios Gualparocas y yamparas, propietarios de esas tierras desde tiempo del cacique inca Aymoro, que fue quien recibiera amigablemente a los españoles<sup>38</sup>. Un documento importante encontrado en el Archivo Nacional de Bolivia nos ha revelado datos muy interesantes sobre los indios yamparas y los Gualparocas, ya que gozaron de sus tierras originarias y de las que tenían en otros pisos ecológicos<sup>39</sup>.

Es sabido que el cacique Aymoro fue respetado en su investidura, y su gente habitó en el extremo noreste de la plaza principal de la ciudad de La Plata, frente a la catedral durante el siglo XVI, que su casa en la ciudad de La Plata, así como las de los curacas eran buenas, en el barrio y ranchería de los Yamparáez, de quienes Aymoro era cacique. "Su casa parecía casa de señor, con altos y bajos, torre, jardín, fuente y plazuela delante y muy buenos cuartos"<sup>40</sup>. Al parecer, los españoles no solo mantuvieron sus casas y prestancia en la ciudad, sino que también mantuvieron sus tierras originarias durante la colonia. Como se sabe los yanaconas también estaban absueltos de la mita de Potosí<sup>41</sup>.

---

37 Visita de 1651, doc. cit.

38 A.N.B TL. E.1660 N.5.

39 Doc. cit. en cita 16.

40 Cita a Ramírez del Aguila por Teresa Gisbert, *Urbanismo, Tipología y Asentamientos Indígenas en Chuquisaca*. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz 1982, pág. 11.

41 En la Tasa General de Toledo, ob. cit. no están los Yampara obligados a la mita de Potosí.

El documento que prueba la tenencia de la tierra en manos de dos grupos originarios, los yampara y los gualparoca, es una escritura civil por el derecho a la posesión de las tierras de Tirma y Asnaypucyo llevado a ante los Oidores de la Audiencia por un tal Luis de Aguirre y sus hermanas contra otro Ignacio lazo de la Vega, españoles<sup>42</sup>. Inserto a aquél expediente se halla un pleito anterior entre los incas gualparocas y los yamparas por el valle de "Isquiritirma, tierras llamadas Charcamarca, Isapalcocha, con sus vertientes e altos de las tierras de Tilmay y de Calpacocha", que al parecer entraban en disputa entre los españoles. El expediente inserto, es decir, el que enfrenta a ambos grupos indígenas uno a la cabeza de Melchor Mola, principal del pueblo de Yotala y el otro encabezado por Juan Yuru principal del pueblo de Tarabuco, consta de un interrogatorio realizado a testigos para que declaren lo que recuerdan sobre quiénes poseían tales tierras desde "el tiempo de los incas".

De las respuestas dadas por los testigos se extraen noticias sumamente interesantes. Así tenemos que desde el siglo XVI y durante el siglo XVII, por lo menos hasta 1660, -fecha del pleito entre españoles-, las tierras en cuestión fueron trabajadas con mitimaes collas, chichas, y carangas que ambos grupos mantuvieron trabajando en esas tierras.

El primero decía que las tierras de Esquiri les habían sido concedidas por Aymoro, inca Gualparoca, mientras que Juan Yuru, Inca Gualparoca, afirmaba que las tierras de Esquiri, le pertenecían, ya que un capitán del Inca, llamado Cacire Capal, les había hecho merced para que tuvieran ganados y sementeras.

Este es un caso típico de dualidad en el cacicazgo, que dió origen en muchos lugares a rencillas entre caciques por titularidad del cargo, o por la tenencia de tierras. En las declaraciones se encuentra doble pertenencia.

Los indios de Yotala, que eran Gualparocas, y eran descendientes de los Incas, recibieron del cacique Aymoro, tierras en Esquiri, llamadas Charcamarca e Isapalcocha, "con sus vertientes e altos de las tierras de Tilmay y Calpacocha". Estas tierras estaban ubicadas en las alturas de Tarabuco, en el corregimiento de Potosí. En siglo XVII (1660), declaran ir de vez en cuando a aquellas tierras altas donde tenían desde el tiempo de los Incas, los capitanes de indios Diego Cayo, Diego Tocoro y Melchor Moya, descendientes de ellos decían tener allí desde 1582, "parientes". Iban allí donde tenían sus "mancebas" sirviendo en las chacaras y ganado para pagar el tributo. También tenían "muchas comidas" en el valle de Esquiri y en Chusamarca, desde el tiempo en que llegaron los primeros conquistadores. (ANB. E.1660 N.5).

En 1660, por su parte, los yamparas tienen indios carangas trabajando para ellos. Según las declaraciones de los testigos, hacia 1600 los indios yamparas don Diego Cayo, don Diego Tocoro y don Melchor Mola poseyeron las tierras llamadas Charca y El Callo, y tuvieron dos indios llamados Guaracha que trabajaban para los yampara<sup>43</sup>. Declararon también que cogieron "muchas comidas en el valle de Isquiri (Esquiri) y en Chusamarca, después que

---

42 A.N.B. TI E.1660 N.5. Doc. cit.

43 ¿Serían Guarachi? ¿De la familia de indios nobles pacajes del pueblo de Jesús de Machaca?

los españoles conquistaron esta tierra de 60 años a esta parte, sin impedimento de los indios de Tarabuco, ni de persona alguna”<sup>44</sup>.

Don Juan Yuru, cacique principal del pueblo de **Tarabuco**, declaró cuando fue requerido como testigo, que “como es notorio, las dichas tierras son más y de los demás principales deste nuestro pueblo desde el tiempo de los Incas, porque un capitán del Inca llamado Cacire Capal hizo merced a nuestros ganados y sementeras. Nuestros antepasados hicieron sus chacras en las dichas tierras de **Isquiri** y demás pueblos que están en los altos. Tenían casas y estancias para ganado...nos pertenecen dichas tierras. Los pueblos viejos en los altos de **Isquiri** tienen yeguas y acuden ahí de ordinario (ojo que la declaración es en 1660) donde siempre han tenido muchas mancebas sirviendo en lo suso dicho a Dios nuestro Señor y en hacer otros vicios y pecados públicos en esos lugares, por todo lo cual a Vuestra Merced pido y suplico hacerlos de mandar poner lo suso dicho según del de manera que nos hizo merced el capitán que fue del Inga por cuyo título poseen las tierras todos los naturales de este repartimiento...posef título y como tales les vendimos...poniéndose perpétuo silencio”<sup>45</sup>.

Estamos ante la forma prehispánica de control vertical de tierras, en la que además dos grupos hacen usufructo de las mismas tierras. Cabe hacer aquí la consideración, de que si bien el documento es un “pleito” por establecer, a la manera occidental “de quién eran” las tierras en cuestión, los grupos yampara y gualparocas, habían compartido las mismas tierras, hasta el momento en que las autoridades españolas los enfrentan para definir la adjudicación a uno u a otro grupo. Se trata, como bien señalara Karen Spalding de la introducción de las comunidades indígenas a la propiedad privada y el rompimiento del equilibrio tradicional entre la tierra y el trabajo, cuando los españoles aprovecharon de las disputas entre las comunidades indias y los españoles procedieron a las “igualaciones” (1974:118-120).

A lo largo de las declaraciones el único argumento a favor de que las tierras en cuestión hubieran pertenecido a los gualparocas a la cabeza del cacique Juan Yuru, es la propia declaración de él. En la aclaración de una pregunta de la encuesta, se hizo conocer que en las tierras de Esquiri los tarabucos “tuvieron algún derecho, por unos indios ganaderos”, pero que “las perdieron y dejaron yermas y montañas”.

En 1610<sup>46</sup> los indios yamparas de Yotala, “le hicieron sus chacaras” de mafz allí a un español llamado Diego Rojas, en Esquiri. “Cogían para él 1.000 cargas de mafz”. En esta época los indios yamparas trabajaron como indios yanaconas para Diego Rojas. Ellos mismos declaran “por ser como era nuestro encomendero”. Es interesante advertir que los indios llamaron a Diego de Rojas su encomendero en una época en la que supuestamente ya no existía la

---

44 ANB. TI E.1660 N.5 Doc. cit.

45 Ibidem.

46 La cronología del usufructo de las tierras la he hecho arbitrariamente, en base a las preguntas que se hacen: “Digan si saben de hace 50 años... si saben de hace 40 años...” etc., teniendo en cuenta que las declaraciones se hacen el año 1660. Sin embargo se advierten errores en ella ya que a la pregunta 7 por ejemplo de “si saben que habrá tiempo de 40 años cuando le hicieron la dicha chacra a Pablo de Meneses...” se sabe que Pablo de Meneses fue el primer encomendero de Yamparáez, por lo menos 110 años antes y no 40!

encomienda. A ellos les daba lo mismo. Pero más interesante aún es advertir en la declaración que “así”, o sea trabajando para Diego de Rojas, ellos **tenían** las dichas tierras “para el dicho efecto de donde cojíamos dicha comida”<sup>47</sup>. O sea que si bien en un momento dado las tierras de Esquiri “pertenecieron a Diego de Rojas” ellos también la poseían, haciendo trabajar a indios **chichas** para ellos.

En 1620, los **yamparas** le hicieron en Esquiri “chacra a Pablo de Meneses”<sup>48</sup>, cogiéndole también 1.000 cargas de maíz, porque era “su encomendero”, y los indios de Tarabuco no hicieron contradicción alguna puesto que “dichas tierras eran nuestras y las teníamos y poseíamos para sembrar para nosotros.”

En 1630, los indios **yamparas** de Yotala, pusieron indios **collas** en Esquiri en las tierras de Churumarca (Charcamarca?), que los indios **collas** llamaron Soroche.

En 1640 los caciques Pedro Cayo, Diego Tococho y Melchor Mola o Moya (nombre que aparece de las dos formas) de los **yamparas** tuvieron indios **carangas** trabajando en tierras de **Galpacorcha** (Calpacocha?) a la cabeza de su cacique principal (caranga) don Juan Pacha Aquira. Esas tierras que eran de Melchor Moya, quien había “hecho mucho dinero allí”<sup>49</sup>. A propósito de estos indios **carangas** otro testigo declaró que unos parientes de Melchor Mola o Moya “arrendaron” las tierras de Esquiri a los **carangas**. Tenemos aquí otro caso de arrendamiento de tierras de originarios a un grupo de otra etnia. Es otro indicio de que hubo tierras en arrendamiento en el Corregimiento de Yamparáez en el siglo XVII.

---

47 Ibidem. ff. 83.

48 Ver advertencia de cita 46.

49 Doc. cit.

## CONCLUSIONES

Este es un avance de investigación sobre el tema de la movilidad de la población en Yamparáez. Si bien la motivación inicial de esta ponencia es establecer causas y lugares donde podrían moverse los yanaconas que huían de las chacras, el hallazgo de un documento que trata sobre derechos de posesión de unas tierras, que conformaban la verticalidad del grupo yampara y del gualparoca, han dado al trabajo un alcance mucho mayor.

Habiendo analizado en base a dos Visitas realizadas en dos momentos del siglo XVII, y otros documentos relativos a chacras, las causas y lugares de las migraciones de los yanaconas yamparáez o yamparas, y teniendo la evidencia de tierras accesibles a los yamparas como control vertical, tenemos un nuevo panorama acerca del mundo sumergido que tuvieron los indios dentro de la estructura agraria colonial.

El ejemplo del control que tenían los yamparas sobre otras tierras accesibles a ellos para conseguir alimentos y sustento en general, es un indicio para pensar en que la huída “a quebradas y huaicos” como comúnmente nombraban los españoles a los sitios hacia los cuales se dirigían los yanaconas, serían sus propias tierras de control vertical.

La baja demográfica registrada en Yamparáez a mediados del siglo desde el siglo XVI al XVII puede también haber sido consecuencia de la declinación de la producción como efecto a su vez de la demanda de productos de Potosí. Hace falta para ello un estudio comparativo de la producción en las chacras en el siglo XVI y el XVII.

Otra consideración importante es pensar que la “huída” sin dejar de ser una respuesta a formas de coacción de los dueños de chacra, es más bien una forma natural inherente a los propios indios para obtener recursos, con el fin de pagar el tributo.

Un último análisis en base a los planteamientos de Chevalier, sobre un “vínculo vertical” existente entre patrones e indios, en base a la costumbre, que habría de haber tenido una incidencia en que el dueño de chacra cuente con mano de obra estable, no se observa en absoluto en Yamparáez. Sin embargo, este vínculo vertical se aplicaría más a la propia idiosincrasia del indio que practicó la movilidad en la época prehispánica y la siguió practicando durante la época colonial. Aquí su postulado tendría un alcance mayor. El “vínculo vertical” establecido por la “costumbre” queda arraigado en los indios, al avanzar el período colonial.

## FUENTES

### Archivo Nacional de Bolivia. (Sucre)

Del Fichero de Gunnar Mendoza: Tierras e Indios.

Visita de Guañoma E.1613 N.13

Visita de 1651 E.1651 N.30

Escritura E.1654 N.30

“ E.1664 N.31

E.P. T. 153 Esc. Alonso Centeno. 1630 ff.324

“ E.1656 N.1

“ E.1656 N.32

“ E.1657 N.3

“ E.1657 N.15

“ E.1657 N.17

“ E.1657 N.20

“ E.1658 N.2

“ E.1660 N.3

“ E.1660 N.5

“ E.1660 N.16

“ E.1661 N.8

“ E.1661 N.11

“ E.1670 N.44

“ E.1671 N.1

“ E.1671 N.22

## CRONICAS

- 1943 -1791- 1943 **Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y Publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II.** 3 Tomos. Ed. Consejo de la Hispanidad. Madrid.
- LIZARRAGA, Reginaldo:  
1987 **Descripción del Perú, Tucumán, Río de -1603-1987 la Plata y Chile.** Ed. de Ignacio Ballesteros. Crónicas de América 37. Historia 16. Madrid.
- MATIENZO, Juan de:  
1967 **Gobierno del Perú.** Travaux de L Instituto -1567- 1967 Francais d Etudes Andines Tome XI. Edition et Etude préliminaire par Guillermo Lohmann Villena. Ouvrage Publie avec le concours du Ministère des Affaires Etrangères. Institut Francais D Etudes Andines. Paris - Lima.
- OCAÑA, Diego Fray:  
1969 **Un Viaje Fascinante por la América -1606-1969** Hispana del siglo XVI. Ed. Studium. Madrid.

## ESTUDIOS

- BARRAGAN, Rossana: **Ayllus y Haciendas en los valles orientales de Bolivia. Tres estudios de caso: Palca (siglo XVI), Mizque (Siglos XVI-XVIII) y Norte de La Paz (Siglos XVI-XIX).** Inédito.
- BARRAGAN, Rossana y THOMPSON, Sinclair: **Los lobos hambrientos y 1993 el tributo a Dios: Conflictos sociales en torno a los diezmos en Charcas colonial” En Revista Andina. N. 22, Cusco, Perú. Año 11 N. 2, Diciembre.**

- CHEVALIER, Francois:  
1989 *Servidumbre de la tierra y rasgos a señoriales en el Alto Perú Prehispánico: Apuntes comparativos sobre los yanaconas. Anuario Latinoamericano. Estudios Latinoamericanos. N.21. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9 - 27.*
- 1989b *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988). Actas de las IV Conversaciones Internacionales de Historia. Ed. a cargo de Ignacio Olabarri. Pamplona. Ed. Universidad de Navarra. pp. 221- 290.*
- COOK, Noble David:  
1975 *Tasa de la Visita General de los Indios de -1575- Toledo. Introducción y Versión paleográfica de Noble David Cook y los estudios de Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse Cassagne. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.*
- ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura:  
1985 *Producción y Comercio en el espacio surandino siglo XVII. Ed. Embajada de España en Bolivia. La Paz.*
- GISBERT, Teresa:  
1982 *Urbanismo, Tipología y Asentamientos Indígenas en Chuquisaca. Universidad Mayor de San Andrés. Fac. Humanidades Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz.*
- GRIESHABER, Erwin:  
1977 *Survival of Indian Communities in Nineteenth Century in Bolivia. Tesis de Doctorado. Universidad de Carolina del Norte. Inédita.*
- KEITH, Robert G.:  
1976 *Origen del sistema de Hacienda. El valle de Chancay. En: Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú. Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú. Compilador José Matos Mar Ed. Instituto de Estudios Peruanos. IEP. Lima.*
- KLEIN, Herbert:  
*Historia General de Bolivia. Ed. Juventud. La Paz.*
- LANGER, Erick:  
1989 *Economic Change an Rural Resistance in Southern Bolivia 1880 - 1930. Stanford University Press. Stanford. California.*

- LARSON, Brooke:  
1983 **Explotación Agraria y Resistencia Campesina en Cochabamba.** Ed. Ceres. Cochabamba.
- 1987 **Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500 - 1900.** Ed. Ceres/Hisbol. La Paz.
- MÖRNER, Magnus:  
1977 **Perfil de la Sociedad Rural del Cuzco a fines de la Colonia.** Ed. Universidad de Pacífico. Dpto. Académico de Ciencias Sociales y Políticas. Lima.
- MURRA, John:  
1975 **Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino.** IEP.
- PRESTA, Ana María:  
  
**Juan Ortiz de Zárate un empresario 1992 el siglo XVI de La Plata, Charcas. Bolivia.** Tesis de Maestría. Ohio State University. Inédita.
- Ingresos y Gastos de una hacienda 1989a jesuitica altoperuana: Jesús de Trigo Pampa (Pilaya y Paspaya), 1734 - 1767.* En **Anuario del IEHS**, IV. Tandil. Buenos Aires.
- 1989b *Mano de obra en una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de "La Angostura"* En: **Agricultura, Trabajo y Sociedad en América Hispana.** Gonzalo Izquierdo F. Editor. Universidad de Chile. Santiago.
- PRESTA, Ana María y Mercedes DEL RIO:  
1984 **Un Estudio Etnohistorico en los Corregimientos de Tomina y Yamparáez: Casos de multiétnicidad"** En: **RUNA Vol XIV.** Buenos Aires.
- 1993 *Reflexiones sobre los Churumatas del Sur de Bolivia, siglos XV-XVII.* En: **Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria.** Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Buenos Aires.
- QUEREJAZU, Roberto:  
1990 **Chuquisaca. 1538 - 1825.** 2a. Edición. Sucre. Bolivia.

- SAIGNES, Thierry:  
1986 *En busca del poblamiento étnico de los Andes Andes Bolivianos (siglos XV-XVI)*. En: **Avances de Investigación N.3**. Musco Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz. Bolivia.
- 1987 *Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)*. En: **La participación Indígena en los Mercados Surandinos**. Estrategias y reproducción social siglos XVI a XX. Compiladores: Olivia Harris, Brooke Larson, Enrique Tandeter. Ceres. La Paz.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás:  
1978 **Indios y Tributos en el Alto Perú**. IEP. Lima.
- SANTAMARIA, Daniel:  
1977 *La propiedad de la tierra y la condicion social del indio en el Alto Perú 1780-1810*. En: **Desarrollo Económico**. Vol. 17 N. 66. pp. 253-271.
- SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos:  
1985 *La Crisis Demográfica del s. XVI*. 1985 pp. 69-93. En: **Población y Mano de Obra en América Latina**. Compilación de Nicolás Sánchez-Albornoz. Ed. Alianza America. AA6. Madrid.
- SPALDING, Karen:  
1974 **De indio a Campesino**. Instituto de Peruanos Estudios. IEP. Lima
- SOUX, Marfa Luisa:  
1993 **La Coca Liberal**. Ed. Cocayapu. Estudios Históricos y Agrarios. Centro de Información para el Desarrollo. La Paz.
- ZAVALA, Silvio:  
1978 **El servicio personal de los Indios en el Perú T.I - II**. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México.



# RETORNO Y MODERNIDAD

## LA CRITICA NIETZSCHEANA DE NUESTRO TIEMPO

Blihtz Lozada P.\*

### INTRODUCCION

*La visibilidad de lo visible, por definición, no puede ser vista*

Jacques Derrida

*La humanidad no avanza, ni siquiera existe*

Friedrich Nietzsche

*Todo lo que es profundo tiene un gusto por el disfraz, ...  
en torno a todo espíritu profundo, se forma constantemente, una máscara.*

Más allá del bien y del mal

*crecemos como los árboles..., hacia arriba, hacia afuera, hacia adentro y  
hacia abajo por igual... moramos cada vez más cerca del rayo,  
fatalidad de las alturas*

La Gaia Ciencia

---

\* El Lic. Blihtz Lozada P. es docente investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de las Carreras de Filosofía, Historia y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés.

Comienza el círculo sin que en realidad comience, puesto que lo que circula solamente deviene y no principia ni acaba. Lo que comienza es el cercioramiento del flujo de ese complejo y atiborrado *fatum* que signa la vida y la historia, las interpretaciones y los sinsentidos, las explosiones y las esquirlas, las ideologías y las existencias: el círculo comienza con el reconocimiento de los fragmentos de *herr professor doctor Friedrich Nietzsche*. Como todo *reconocimiento*, pese al *continuum* que parte de los fragmentos, la vida y la historia e involucra posibles lecturas, "*filosofías*" y mundos, seguir el flujo del pensamiento nietszscheano, implica aislar los escritos de la vida del autor, el contenido del contexto, las consecuencias de los influjos, para que las ráfagas teóricas de las explosiones que cada idea de Nietzsche reprime, destruya para construir, transmute para trascender, niegue para afirmar. Pese a que subsiste el peligro de distorsionar y empobrecer el pensamiento de Nietzsche al analizarlo, es necesario aventurarse a seguir el flujo de su propio presupuesto: el anillo por donde circula el "eterno retorno" de las ideas y los hechos, de los programas filosóficos y las retiradas políticas; debe ser por tanto, recurrentemente lúdica, asistemática, fragmentaria, casual e inocente. Sólo así es posible "armar" fructíferas imágenes que permitan, desde el seno mismo de occidente, entender la crisis de la modernidad y la racionalidad instrumental, entreviendo los gérmenes de "revuelta" ideológica que, esta vez, la historia y las sociedades tal vez vuelvan a *re-correr*: tal, la perspectiva de una *re-vuelta* nietszscheana en contra de la modernidad, y tal la posibilidad de distinguir los posibles giros que en el anillo de los anillos del eterno retorno, también nosotros podemos seguir.

El juego del autocercioramiento teórico comienza con una explosión de las más *sui géneris* características, no sólo porque se trata de reacciones en cadena ocasionadas por el "peligro Nietzsche", sino porque el núcleo (reconocido por el propio Nietzsche como lo central de su "filosofía"), todavía no ha sido empleado con la suficiente habilidad poético-militar para realizar su más irruptivo salto a otro nivel del círculo de círculos que constituye el ser de las ideas y de la historia.

El tránsito por las nociones nietszscheanas aún no ha sido lo suficientemente prolijo como para encontrar en algún fragmento, en cierto recodo, o en alguna caída, la masa explosiva que la palabra poética implosiona: aún no se ha advertido en el delirio lúcido y profundo la acritud de la más corrosiva y nihilista crítica de lo dado, tal y como es aquí y ahora porque desde el principio Nietzsche ha sido el objeto de encubrimiento "racionalista" que con el velo de lo absurdo, necio, místico e incluso reaccionario y fabuloso ha sido etiquetado, anulado y finalmente olvidado.

# I

## EL NUEVO ZARATUSTRA

*En la soledad crece lo que cada cual lleva consigo,  
incluso la bestia interior. Hay que apartar a muchos de la soledad*

**Así hablaba Zaratustra**

*Zaratustra es un escéptico... Un espíritu que apetezca cosas grandes  
y que quiera los medios para conseguirlas, es necesariamente, escéptico*

**El Anticristo**

*... con este libro -con Zaratustra, penetro en un nuevo círculo; a partir de ahora  
es seguro que seré considerado en Alemania como un loco.*

**Carta a Peter Gast del 1ro. de febrero de 1885**

*El verdadero hombre ama dos cosas: el peligro y el juego.*

*Por eso quiere a la mujer, el juguete más peligroso.*

*El hombre debe ser educado para la guerra y la mujer  
para solaz del guerrero. Todo lo demás es iocura*

**Así hablaba Zaratustra**

El primer giro de cercioramiento se da en torno a una imagen dual y ambigua, una imagen que confunde e invierte lo real con lo imaginario, el símbolo que se presenta bajo la forma de un personaje histórico y literario: el emblema sustentor de dos concepciones a veces, al parecer, inconciliables: Zaratustra, el profeta de la “teoría del eterno retorno de lo mismo” y del “misterium” del “superhombre”.

En fragmentos que tienen por finalidad unir lo real y lo literario, la historia y la leyenda, la fantasía y el pasado, Nietzsche comenta que Zaratustra es un viejo ateo que ha desterrado a los nuevos y viejos dioses, que cree sólo en los “espíritus creadores”<sup>1</sup>, y en los “grandes hombres”, es un escéptico que, sin embargo, “apetece cosas grandes” y los medios para conseguirlas<sup>2</sup>, un profeta que considera que el “Eterno Retorno” es el fatum de la totalidad tanto en lo grande como en lo pequeño.

1 *La voluntad de poder.* Frag. # 1031.

2 *El Anticristo.* Frag. # 54.

Las referencias "filosóficas" a la idea del cambio cíclico, a la periodicidad y al devenir como fluir, siguiendo los circuitos que siempre se los vuelve a recorrer, se remiten a la antigüedad greco-latina. Los antecedentes míticos de la filosofía, enraizados en las concepciones religiosas antiguas, dejan advertir estas nociones cíclico-naturales. En Hesiodo por ejemplo, si bien se percibe el decaimiento desde la "Edad de Oro", hasta la "de Hierro" (en la que imperan todos los males), es sugerente la idea de una regeneración por una guerra universal que reconciliaría hombres, dioses y cosmos. Por otra parte, las observaciones naturalistas de los griegos también constituyen antecedentes de su noción del complejo *flujo-circuito-retorno-inacabamiento*. Asimismo, las observaciones de la generación y la corrupción de los seres vivos ha dirigido diferentes exposiciones filosóficas, como la de Empédocles y su concepción de la unión y separación de las cuatro raíces por el odio y el amor; o, como la de Heráclito, que es el filósofo-paradigma del cambio, el flujo, la conflagración y la reconstitución del universo. Lo propio acontece con las observaciones astronómicas, climatológicas e inclusive con las que apreciaban los cambios en la sociedad y en los distintos regímenes políticos, como las que dieron lugar a la concepción aristotélica de "inestabilidad radical" de cualquier forma de gobierno y, más tarde a la suposición de Polibio que afirmaba la cíclica repetición de los gobiernos según un orden regular. Así, las suposiciones de objetividad, regularidad y ordenamiento del cosmos (y por tanto de su fluir dinámico), han permitido darle filosóficamente, a la teoría del flujo y del retorno cíclico, sustantividad inmanente; asimismo, también han permitido, por otro lado, darle sustantividad a los *sujetos filosóficos* que, en diferentes ámbitos, desde el cósmico universal, hasta el histórico particular e incluso el individual específico, siguen un curso de permanente flujo y reflujo... siempre el mismo. Tal la constitución de las concepciones palinagénicas que piensan que todo tiene permanentemente un nuevo origen, un nuevo nacimiento, una nueva forma de ser y de las que reivindican como núcleo metafísico, la *apokatástasis*, esto es la noción de que para todo existe restauración, un momento en que las cosas se reconstituyen y vuelven a ser lo mismo.

Probablemente sea la teoría de la "metempsicosis" expuesta por Platón entre otros, la que no sólo como parte de la tradición filosófica griega, sino como parte de las concepciones mítico-rituales, particularmente órficas, permite identificar la noción del *retorno cíclico* en diferentes contextos. La concepción del alma encerrada en el sepulcro-cárcel (*sêma*) del cuerpo (*sôma*), (noción, además recurrente en varias religiones de la India), y la suposición de su indestructibilidad y de su condena a la transmigración, ilustran cabalmente cómo, en el pensamiento griego, un sujeto filosófico está obligado a, cada mil años, tener que encarnar para *volver* a la vida de este mundo. Esta idea, que entre los órficos remite también al infierno<sup>3</sup>, es decir al Hades con contenido de castigo, no está, sin embargo, exenta de elementos escatológicos ni soteriológicos; es decir, de referencias implícitas o explícitas a un *eschaton*, un final, un límite y una meta que dirige el curso de los acontecimientos previos

3 Cfr. Mircea Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo II: "De Gautama Buda, al triunfo del cristianismo". Pg. 192. Según Eliade, los órficos fueron los primeros en creer en el infierno.

y, además, de referencias a la esperanza que delinea las pautas de un programa de acción según la creencia anterior en dicho final. En efecto, entre los mil años que mediaban entre reencarnación y reencarnación, además de darse castigos o bienaventuranzas (lo cual, es de hecho, al menos, un contenido parcialmente, *finalista*), era posible, precisamente si se cumplían los ritos órficos, evitar tener que beber de la “fuente de Leteo” que hacía perder la memoria habilitando una nueva reencarnación; así, los ritos órficos permitían como contenido soteriológico más significativo, beber del “lago de Mnemosina”, mantener la memoria, evitar la siguiente reencarnación y reinar entre los héroes. Por otra parte, inclusive después de varias reencarnaciones se presenta un límite; en realidad, (y esto también lo establece claramente Platón), sólo diez veces el alma vuelve al sepulcro del cuerpo. Si se relacionan y comparan los nexos que las concepciones griegas tuvieron, por ejemplo, con las religiones orientales, ha de ser frecuente encontrar elementos recurrentes que muestran que, entre concepciones cíclicas, de vueltas y flujos, también se hallan rasgos escatológicos, apreciaciones soteriológicas e inclusive “filosofías” teleológicas.

En la China antigua por ejemplo, la noción del *Yin* y del *Yang* evidencia aspectos concretos y antitéticos<sup>4</sup> de un tiempo que permanentemente vuelve y se invierte como “tiempo de luz” y “tiempo de oscuridad”. Así, la religión taoísta concibe la interacción, alternancia y “juego” del *Yin-Yang* como la simetría perfecta entre los ritmos cósmicos; se trata en realidad, del inmortal proceso de la vida como sucesivas manifestaciones alternantes y complementarias, constitutivas, en definitiva, del mundo; manifestaciones realizadas como un permanente rejuvenecimiento y un acaecimiento en la infinita longevidad del ser (*regressus ad uterum*). Si estas ideas se configuraban en la China del siglo VIII a. C., hacia el siglo VI antes de nuestra era, Buda refiere también la creación *continua* y *permanente* del mundo, no por un creador impersonal, sino por los actos “buenos y malos” de los hombres<sup>5</sup>. Asimismo, mucho antes, entre los primeros escritos de la India (el *Rigveda* en particular), hacia el siglo XVI a. C., se encuentra la noción de *Māya* como el cambio provocado, la alteración que origina, recurrentemente, creaciones y destrucciones: la “alteración de la alteración”<sup>6</sup>. Sin embargo, tan recurrentes y significativas son las nociones de “regeneración”, “ciclicidad”, “regressus”, “circularidad”, etc., como las nociones soteriológicas y escatológicas. Así, aparte de la concepción lineal de la existencia del mundo, pensada como creación, noción “ex nihilo” sustentada por los hebreos, entre las religiones orientales, se encuentra, en la dinámica y transformación de sus creencias y contenidos, ideas de “finalidad”, de “salvación”, de “esperanza”, específicamente, por ejemplo, hacia el siglo VII a. C. el *Mahābhārata*, presenta, como señala Mircea Eliade, una “estructura escatológica”<sup>7</sup>: una des-trucción de proporciones

---

4 *Id.* Pg. 32 ss.

5 *Id.* Pg. 100.

6 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t. I.: “De la prehistoria a los misterios de Eleusis”. Pg. 216 ss.

7 Eliade. *Op. Cit.* t. II, Pg. 233 ss.

cósmicas, que ya no da lugar a *lo mismo*, sino a algo totalmente diferente, ajeno e inédito: un mundo *puro*.

Nietzsche, al elegir a *Zaratustra, el personaje*, como su portavoz, su “conciencia poética trágica” que canta el *eterno retorno* y proclama al *superhombre*; ¿a quién elige?, ¿con quién se identifica?, ¿con qué contexto cultural es posible asociar la idea del continuo ciclo?. Por otra parte, el *Zaratustra real*, ¿es un reformador religioso, un personaje histórico o simplemente la entidad emblemática erigida por una religión?. Al parecer es plausible pensar que se trata de un reformador religioso<sup>8</sup> que definió la primera etapa de la religión mazdeísta, la religión persa de larga tradición; pero también de notoria variación. Si el influjo oriental, particularmente budista se percibe en Schopenhauer por ejemplo, ¿corresponde a Nietzsche, en paralelo y casi por una moda oriental, una influencia persa?. Definitivamente ¡no!. En lo que concierne a la primera etapa del mazdeísmo (hasta aproximadamente el s. III d.C.), como dice Eliade, pese a que el *Zaratustra real* representa el “mensaje de apego a la vida encarnada y a la materia”<sup>9</sup>, es precisamente con él con quien se define la “concepción lineal del tiempo” entre los persas. Existen varios elementos interesantes que sin duda Nietzsche considera para convertirlo en su “profeta”. *Así hablaba Zaratustra* comienza señalando que a los treinta años, Zaratustra se fue a la montaña, lejos de su patria, esto resulta significativo porque los datos históricos que seguramente Nietzsche conocía, establecen que el primer acto religioso del verdadero Zaratustra, fue a los cuarenta años convirtiendo al rey Vishtaspa al mazdeísmo<sup>10</sup>. Si Zaratustra vivió 77 años, ¿es que Nietzsche hace uso solamente de un recurso literario ficticio para darle “color” a su exposición filosófica?. Al parecer, existe algo más que una mera licencia literaria. El mensaje del *Zaratustra de Nietzsche* referido a la muerte de Dios que el “loco” de la *Gaia Ciencia* confirma inquiriendo por la pestilencia de su cadáver<sup>11</sup>, representa justamente, la posición contraria a la prédica del *Zaratustra real*. Si el Zaratustra del siglo VI comenzaba sus invocaciones *preguntando* a “su Señor”: “Esto es lo que te pido, señor: ¡Respóndeme!”, cada uno de los “discursos” del *Zaratustra nietzscheano* no van a inquirir sobre la verdad del mundo ni de Dios, sino van a **afirmar**, van a *hablar* sobre la verdad del hombre y del superhombre, suponiendo que Dios ha muerto. Si el *Zaratustra histórico* predica que Ahura Mazda creó el mundo mediante el pensamiento como “creatio ex nihilo”<sup>12</sup>, lo cual sustentiviza la concepción lineal persa (precisamente con un *telos* y un *eschaton*), el *Zaratustra nietzscheano* proclama que los dioses han muerto... ¡de risa!, al escuchar a uno decir, al más viejo, colérico y celoso de entre ellos, que se propasó hasta tal punto; que “no hay más que un Dios”<sup>13</sup>. Si el *Zaratustra persa* proclama que de este único

8 *Id. t. I. Pg. 319 ss.*

9 *Id. t. II. Pg. 310.*

10 *Id. t. I. Pg. 323.*

11 *La Gaia Ciencia* Frag. # 125.

12 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t.I. Pg. 326.

13 *Así hablaba Zaratustra.* “De paso”.

Dios *creador* del mundo proceden, subsidiariamente, los dos espíritus tan referidos por el dualismo del Zoroastrismo (Ahrmazd y Ahrimán), si proclama que este Dios tiene un papel sobredeterminante respecto de dichos espíritus, que cristalizarían posteriormente la religión persa tardía<sup>14</sup>; el *Zaratustra de Nietzsche* proclama como resultado de 10 años de retiro en la soledad de la montaña, como síntoma paradójico de su ocaso, que “¡Dios ha muerto!”<sup>15</sup>; es decir que ha muerto Ahura Mazda, el creador “ex nihilo” para dejar que los dos espíritus de él originados, gobiernen, sin final, el cíclico y permanente *eterno retorno de lo mismo*. En resumen, si el *Zaratustra del Mazdeísmo* comienza su labor profética de reformador de ideas religiosas a los cuarenta años, evidentemente, volviendo sobre sí mismo, Nietzsche tenía que “crear” otro Zaratustra, un Zaratustra más real, más vívido, más lúcido, ¡el que se supera!... a sí mismo, ¡el que se libera!... de sí mismo, el que, de existir los dioses..., ¡sería uno de ellos!<sup>16</sup>: El Zaratustra “de Nietzsche”.

Nietzsche hubiera podido tomar algún otro personaje religioso, para convertirlo en su “profeta”; por ejemplo siguiendo la larga tradición china del *Yin-Yang*, es decir la tradición que mejor se asocia con la “teoría del eterno retorno de lo mismo”, existió Nagarjuna que, desde el siglo II d.C. se convirtió en el filósofo nihilista chino por excelencia. Nagarjuna enseñaba la doctrina de la vacuidad universal e ideas, tan “claramente” nietzscheanas como que “el lenguaje no expresa la verdad última”<sup>17</sup>, que no existe diferencia entre lo compuesto y lo incondicional, entre la permanencia y la impermanencia, entre estar ligado o ser libre; además, fue sustentor del discurso de las “energías mentales”, de la *negación* de la realidad trascendente y de la *identidad* de lo real con lo irreal en la preeminencia de la nada y el vacío. No es admisible la explicación que Nietzsche haya ignorado a tan “sugere” pensador. Pero poética y “filosóficamente”, la imagen de Zaratustra fue más seductora. Con la proclamación de la muerte de su Dios, de Ahura Mazda, Nietzsche a través de su Zaratustra, afirma lo que tradición tardía desde el siglo III d.C. comenzaría a establecer como religión del dualismo: la alternatividad y la permanente oposición, la paradójica complementariedad (similar a las ideas chinas del *Yin-Yang*) entre Ohrmazd, el principio del bien y Ahrimán, el principio del mal. Según el dualismo de la tardía religión persa, todo lo que procede de Ohrmazd es bueno y recto, en tanto que todo lo que procede de Ahrimán es malo y tortuoso y, si bien a cada uno le corresponde largos milenios de gobierno sobre el mundo, dándose al final tres milenios de lucha entre ambos, la idea del Zaratustra del siglo VI a.C., se cristalizará de nuevo, al final, en su más potente linealidad: Llegará un momento en que la alternatividad circular y repetitiva que enfrenta pero no destruye, que determina lo patente pero no anula la latencia, la complementariedad contradictoria de lo uno y lo otro; termina por convertirse en victoria de Ohrmazd sobre Ahrimán según una estructura dramática y escatológica que hace de la

14 Mircea Eliade. *Op. Cú.* t. I. Pg. 330.

15 *Así hablaba Zaratustra*. “El preámbulo de Zaratustra”. Frag. II.

16 Id. “En las islas bienaventuradas”.

17 Mircea Eliade. *Op. Cú.* t. II. Pg. 223 ss.

historia una historia *sagrada*, (incluyente, por otra parte, de la prédica real del Zaratustra histórico). Esta victoria del bien contra el mal dará lugar a una vida repleta de bienaventuranza espiritual para los justos, pero también de bienaventuranza *carnal* para los mismos<sup>18</sup>. Así, la “nueva” prédica del Zaratustra de Nietzsche a partir de los 30 años, la prédica nietzscheana de la muerte de Ahura Mazda que devuelve al mundo su eterno fluir de oposición y lucha, la prédica que termina el dualismo de la complementariedad (en definitiva entre el *espíritu de señor* y el *espíritu de esclavo*), es la prédica “más allá del bien y del mal”, es el rechazo de Zaratustra que les dice a los nuevos “teólogos” mazdeístas que la absurda victoria de Ohmazd y sus epígonos es tan falsa como necesaria, como falso fue el nacimiento que él mismo dió a Ahura Mazda; tal el sentido “trascendente” respecto del bien y del mal<sup>19</sup> que el verdadero, el único Zaratustra reinstituye en el mundo: Zaratustra, el impío.

Este primer giro en torno a la figura de Zaratustra ha concluido con el cercioramiento de la dualidad. A la historia, Nietzsche opone la ficción; al mensaje de la creación, la certeza sobre la infinitud del mundo; a la victoria final del bien, la sucesión ilimitada del devenir inocente; en definitiva, al Zaratustra del mazdeísmo, el Anti Zaratustra que alerta sobre el crimen de Dios y el imperio del Superhombre. Tales contraposiciones repetidas en otros giros filosóficos, como por ejemplo, los que se encuentran respecto de la figura del Anti Cristo o de Dioniso, permiten interpretar que lo que es propio de la imaginación y la fantasía, lo que constituye sólo una posibilidad discursiva, un antihéroe potencial y un contratérmino no realizado, finalmente se hacen reales e históricos, se constituyen en efectividad y acto, en paradigma y posición. Recíprocamente, al tiempo que la fantasía se hace real; lo inédito, habitual y lo posible, fáctico; lo encubrado históricamente, lo realizado con plenitud, el contenido esencial del mensaje y las connotaciones de los hechos, terminan por disiparse, se diluyen y difuminan en el escenario etéreo del pasado; es decir, también lo real termina haciéndose ficción; la historia, mito y lo efectivo y actual, disoluto y latente.

Pero además, dichos tránsitos e indistinciones en el plano de lo histórico pensado y de lo literario imaginado son, efectivamente, el anuncio de una substitución real, son la visión profética de que ha llegado el momento de resquebrajar el mensaje del Zaratustra mazdeísta, de difuminar en el olvido el mensaje de un Dios cada día más descompuesto, de romper la perfección inmóvil de Apolo afirmando la inquietud existencial del Zaratustra nietzscheano, el nihilismo estético del Anti Cristo y la vida pleiórica e inocente de Dioniso; es la certeza de que ha llegado el tiempo de anunciar la muerte de los héroes para comenzar una nueva época, un nuevo tiempo, una nueva vida que, sin embargo, es sólo otro retorno a lo que antes, de alguna forma, en algún momento... ya fue.

---

18 *Id.* Pg. 314.

19 *Así hablaba Zaratustra.* “El otro canto del baile”.

## II

### LAS TRES MASCARAS DE APOLO

*No puedo leer a Nietzsche sin ser Nietzsche*

Georges Bataille

*el griego dionisiaco sintió la inmensidad de devenir apolíneo.*

La Voluntad de poder

*Apolo no pudo vivir sin Dioniso*

El origen de la tragedia

*el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre*

Así hablaba Zaratustra

Una obra de Nietzsche que articula sistemáticamente sus proposiciones en forma de discurso extenso, la primera de sus publicaciones, (*El Origen de la tragedia*), escrita a los 27 años, repara en una figura mítica griega que ha de acompañarlo el resto de su vida, al punto de identificarse con ella en sus últimos años. En efecto, las últimas cartas de Nietzsche, que evidencian patentes síntomas de locura, llevan como rúbrica, entre otros, el nombre "Dioniso"<sup>1</sup>. La comprensión del *hombre superior*, del *espíritu trágico*, de la *vida creativa* e incluso del *superhombre*, está en Nietzsche irrecusablemente relacionada con esta figura mítica, que además, permite colegir el sentido que para él tiene "el eterno retorno de lo mismo".

Dioniso resulta ser en realidad la dimensión profunda de Apolo, el envés del dios más importante del mundo griego, después de Zeus. En efecto, si se considera que Apolo, aparte de ser el dios profeta que, mediante la *pitia*, indicaba a través del más importante de los oráculos, el porvenir, el oráculo de Delfos, el oráculo considerado "ombbligo del mundo" y que también fue favorable a los cultos dionisiacos posteriores; si aparte de esta fisonomía se considera a Apolo, como el dios relacionado con lobos, no sólo en cuanto proteja el ganado de éstos, sino en cuanto su niñez la pasó en el *Monte de los lobos*, realizando por lo tanto, un ser salvaje y natural, una faz exuberante de vitalidad y capaz de dominar la naturaleza, entonces, cabalmente, se hace evidente que, Dioniso es el alma profunda de Apolo.

1 Cfr. especialmente las cartas de 1889.

Apolo en general se presenta ostentando varias máscaras, las más recurrentes e identificables son algunas ya referidas: En primer lugar, Apolo es el dios de las bellas artes, preside el coro de las musas y su asociación con la lira lo convierte en inspiración poética; de cierta forma la asociación de Apolo con el sol también refiere esta máscara perfecta, modular y artística que esboza una fisonomía divina en el sentido más pleno. La segunda máscara del Dios lo presenta como el dios profeta ya referido. Por último, la máscara más cercana a su verdadero ser, a su piel inmortal, lo presenta como “señor del mal”: Apolo, como hermano de una cazadora, de Artemis, es el arquero que puede matar a los lobos y a toda criatura salvaje y bestial; pero también Apolo es el dios que tiene gobierno sobre las enfermedades y las plagas porque su conocimiento y soberano gobierno sobre la naturaleza es total; finalmente, por su conocimiento de ciertas pocimas y propiedades medicinales de algunas hierbas, Apolo es el dios purificador y el dios médico a quien se acude ante males desconcertantes e insalubres, ante desgracias naturales y ante indeseables enfermedades.

Pues bien estas máscaras y en especial la tercera, refiere precisamente el envés profundo de Apolo, el envés por el cual adquiere color y sentido cada una de las máscaras, el envés que es en realidad Dioniso.

*Dioniso* es hijo de una mortal, Semele, y el dios vencedor del tiempo, amo del Olimpo: Zeus. Un amigo de Nietzsche, Erwin Rohde, estableció que se trata de un dios de origen tracio, aunque existen posiciones que aseveran que es un dios panhelénico muy arcaico (Walter Otto, por ejemplo)<sup>2</sup>. Es interesante que en la mitología griega, *Dioniso* tiene un doble y hasta un triple nacimiento, lo que determina que Nietzsche afirme de él que, aun “despedazado, es una forma de vida”, vida que “renacerá eternamente y retomará de la destrucción”<sup>3</sup>. Si hay una asociación recurrente del dios, es precisamente con la vida que se rehace, de la muerte que se supera y de la ciclicidad de sus manifestaciones: **Primero** es serpiente que nace en invierno, **luego** león de la primavera y, **finalmente**, toro devorado en el solsticio estival, para luego ser nuevamente serpiente ... sucesiva e indefinidamente<sup>4</sup>. El conjunto de sus hechos, las inmersiones en el mar y la cantidad de luchas que tuvo con innumerables pueblos indoeuropeos, orientales y asiáticos que visitaba, luchas en las que su ejército de *sátiros* y *ménades* fue varias veces derrotado; refieren la renovación, la recomposición y el *retorno*, indisolublemente asociados a la alegría y el terror<sup>5</sup>, a la vida y la muerte, a la milicia y al gozo, al permanente fluir del entusiasmo, la manía y el éxtasis que sus propios ritos exacerbaban.

---

2 Mircea Eliade. *Op. Cù.* t. I. Pg. 374-275.

3 *La voluntad de poder.* Frag. # 1045.

4 *Cfr. Los mitos Griegos.* Robert Graves. Losada. Buenos Aires, 1967. t. I. Pg. 120 ss.

5 *Id.* Pg. 119.

En oposición a Atenea que nace de la cabeza del dios político, (Zeus): Atenea, la que nace del dios promotor de la razón y las artes, el dios representante del fin de Cronos y artífice del gobierno racional y moral; Atenea, la racionalidad encarnada, superior a todos los dioses en la guerra, a la que antepone, sin embargo, la paz; superior a todos los dioses en las artes, la ciencia y la prudencia; a diferencia de esta diosa y sus asociaciones con la cabeza de Zeus (considérese por ejemplo, que para Hegel Atenea es el paradigma mítico de la filosofía); Dioniso nace, por segunda vez, del muslo de Zeus, del lugar más "corpóreo", erótico, "camal" y sensual, representando por lo mismo, en contraposición a Atenea, las asociaciones opuestas a la sabiduría y el poder político: la embriaguez, los gestos, los cantos, la danza, la sexualidad y la voluptuosidad<sup>6</sup>; además, como señala la obra temprana del joven Nietzsche, Dioniso es la ruptura con el *principium individuationis*, el completo olvido de sí mismo, el descubrimiento de la unidad primordial que se identifica y se desgarrará simbólicamente<sup>7</sup>. Por otra parte, Nietzsche sugiere que, los misterios eleusinos son la hierofanía de Dioniso<sup>8</sup>; es decir, los ritos centrales del mundo panhelénico, ritos que refieren la unión de la lluvia del cielo que fecunda y de la tierra que concibe; los ritos que preservaban la memoria después de la muerte, habilitando por tanto al alma a reinar entre los héroes: ritos que unían al hierofante y a la sacerdotiza para que los *mystes* (iniciados) se salvaran, tendrían una referencia directa no sólo al orfismo, sino a Dioniso<sup>9</sup>.

La imagen de Dioniso, como el dios nacido de una mortal y de Zeus, es también sugerente en las entonaciones vibrantes de Zaratustra, en relación a la tierra: "El superhombre es el sentido de la tierra... ¡permaneced fieles a la tierra!"<sup>10</sup>. Si se acepta que el origen de Semele es *Semelô*, (diosa de la tierra) y que el *Superhombre* es un cabo en la frágil cuerda en la que se debate la existencia humana, entonces si Dioniso refiere al superhombre, éste es la síntesis, por una parte, del divino Zeus y lo que representa como *voluntad ordenadora* del cosmos, moralidad y "política racional", con lo que, por otra parte, es lo "profundo" de su ser, lo que ha sido concebido en las entrañas de la tierra, porque su madre es la tierra: El *Superhombre* es "el cuerpo... que despertó de la tierra,... -el que oyó hablar al vientre del ser"<sup>11</sup>; es *Dioniso*, el que es siempre fiel a su madre, fiel a la irritación y amplificación del espíritu, a las huellas de las emociones, al instinto comprensivo y adivinatorio, a la comunicación primitiva<sup>12</sup>, el que es fiel a su propia embriaguez, la embriaguez de la tierra. Dioniso es el dios que lleva a su madre, una mortal, hasta los dioses Olímpicos; es, asimismo, el que saca a Ariadna (símbolo

6 *La voluntad de poder. Fragmentos # 792-793.*

7 Frag. I.

8 *Idem.*

9 M. Eliade. *Op. Cit.* t. I. Pg. 309 ss.

10 *Así hablaba Zaratustra.* "El preámbulo de Zaratustra". Frag. III.

11 *Id.* "De los creyentes en ultramundos".

12 *El crepúsculo de los ídolos.* "Pasatiempos intelectuales". Frag. X.

del alma), de los infiernos<sup>13</sup>. Su rol es de mediador, su manera de ser refiere una entatividad transparente y extática; no sólo puede entrar y salir en el Hades, sacando a quien sería su esposa, sino que es capaz de hacer accesible a una mortal el reinado entre los dioses del Olimpo. Si el *Superhombre* es el rayo<sup>14</sup> y el rayo es el elemento simbólico de la mediación e integración de los “mundos” de los dioses (el Olimpo y el Hades) y el “mundo” de los hombres; entonces Dioniso, representa tanto la interacción y fluidez del superhombre hasta las profundidades de la más oscuras pasiones y éxtasis, como la elevación hasta lo más *apolíneo*, mesurado y propiamente “divino” en el sentido que Zeus le da a su reinado, el reinado que ha destruido al tiempo y se ha erigido siempre él mismo, pleno, racional... político. Rescatar al símbolo del alma del Hades no es liberar a los hombres de los castigos que una moral ingenuamente maniquea inferiría, como tampoco elevar a Semele a la inmortalidad significa instituir la salvación eterna para el hombre; los actos de Dioniso, *en paralelo* respecto del superhombre, representan el instinto de la tierra, la vida de libertad ilimitada, las posibilidades de trascender inclusive lo terrible, indeseable y extraño; la vida como acto de ilimitado contenido estético, como acto de valor y libertad ante la adversidad; tal, la actitud de ingenio lúdico y de profunda ironía de la inaprehesibilidad del *espíritu erótico* del Superhombre, la actitud que logra un estado triunfante por su falta de seriedad ante las normas, ante las “construcciones” y reglamentaciones de la vida social, en los distintos “mundos” en los que se desarrolla. *Dioniso* y el *Superhombre* representan la celebración de la existencia, la actitud trágica<sup>15</sup>, la actitud de ir a lo más lejano, la del artista “bárbaro” que profundiza su insondable espíritu, que lo afirma<sup>16</sup>, es la actitud de los *creadores* de nuevas realidades para los demás, de nuevos *valores* para el mundo, los creadores que mueren para afirmar su creación y renacen para afirmar su vida, permanente e indefectiblemente, aquéllos que van más allá de sí mismos, extática, lúcida y estusiasmadamente, aquéllos que tienen “la voluntad más pura”<sup>17</sup> ...

Mircea Eliade dice que el culto de Dioniso y el dios mismo fueron inicialmente rechazados en Grecia, aunque en la época helenista estos ritos adquirieron una extensión generalizada tanto en el mundo heleno como en el romano, evidenciándose un grado de embriaguez ritual, de éxtasis simbólico-fálica y de “manía”, efectivamente extremos<sup>18</sup>. Eliade explica la inicial resistencia de los griegos hacia el dios y su culto porque lo que representaba era la subversión de las instituciones de la religiosidad olímpica, amenazaba el estilo de vida y el universo de valores, al tiempo que revelaba el misterio y la sacralidad de la conjugación de la vida y la

13 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t. II. Pg. 276 ss.

14 *Así hablaba Zaratustra*. “El preámbulo de Zaratustra”. Fragmentos # 3-4.

15 *El Crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Frag. XXIV.

16 *La voluntad de poder*. Frag. # 847.

17 *Así hablaba Zaratustra*. “En las islas bienaventuradas”. Cfr. también “Del immaculado conocimiento”.

18 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t. II. Pg. 276 ss.

muerte<sup>19</sup>. Al parecer, las características de subversión, de transmutación de los valores en las actitudes estéticas, en los actos rituales, en la vida; la “revuelta” no teórica ni filosófica en el sentido tradicional, sino mediante la acción vívida y específica, sin barreras ni límites, con ingenio e ironía, con mordacidad e inocencia; son las asociaciones más evidentes de *Dioniso* con el *Superhombre*. Pero no sólo esto, la descripción del éxtasis dionisiaco como “superación de la condición humana, descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesible a los hombres..., liberación con respecto a las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos de orden ético y social... en comunión con las fuerzas vitales y cósmicas”<sup>20</sup>, es *al pie de la letra*, la “descripción”, de la concepción nietzscheana del *superhombre*. Incluye la descripción de las experiencias religiosas de las *bacantes* muestra que son experiencias de “locura”, “manía” y “entusiasmo”, experiencias extáticas de frenesí más o menos violento, unido al eterno deseo de renovación espiritual, de embriaguez, crotismo y fecundidad universal; son éstas las experiencias que permitan la llegada periódica de los muertos, la inmersión en la inconciencia animal y la suprema identificación con el propio *Dioniso* mediante la fórmula: “Me he librado del mal y he hallado lo mejor”<sup>21</sup>: son experiencias que constituyen precisamente el sentido de la vida trágica, de la existencia artísticamente profunda, de la subversión que nihilifica, de la plenitud que hace comprender la *vacuidad* del eterno retorno de lo mismo y por tanto, la *afirmación* de la vida, de la tierra, de todo lo que identifica una existencia sobrehumana: la *existencia* del *superhombre* nietzscheano.

Nietzsche, cuando joven, critica como “desenfrenada licencia sexual” y como “horrible mezcla de crueldad y sensualidad”<sup>22</sup>, la fiesta dionisiaca en la época romana y babilónica. Si el hombre es la cuerda unida por los cabos del *superhombre* y la *bestia*, si Dioniso representa la lúdica actitud que rebosa límites y que ironiza vivencialmente sobre las reglas de los imperios (incluido el de Zeus), tratar de presentar la imagen del super-hombre como de absoluto “descarrío”, como la totalidad *bestial* de los instintos, no corresponde a la imagen que la perspectiva estética nietzscheana dibuja, la perspectiva proyectada desde el *Dioniso niño* que, siendo tal, gobernó temporalmente, con el apoyo de su padre, todo el universo. Esto, para Mircea Eliade permite ver en el dios, la plasmación de la *palingenesia cósmica* (simboliza por el falo) y la creencia en el retorno de la Edad de Oro<sup>23</sup>. Si el dios niño reconstituido por su padre llega a dirigir el mundo; al margen que esto represente el anhelo “divino” porque todo principio político, de gobierno, de autoridad y de mando quede subordinado a la inocencia de un *niño* que libremente deja aflorar en sí el sentido de la tierra,

---

19 *Id.* t. I. Pg. 377.

20 *Id.* Pg. 381.

21 *Id.* Pg. 383.

22 *El origen de la tragedia.* Parágrafo # 2.

23 Mircea Eliade. *Op. Cù.* t. II. Pg. 280.

el niño que inocentemente también es, sin embargo, *voluntad* de imposición de un gobierno estético, de una actitud conciente de fluir y de devenir, lo que también sugiere es que el *superhombre* (que no ha existido ni existe), es una *inspiración* poética de subordinación de lo político, de lo normativo, de lo autoritario..., del *Estado* a la vivencia estética, a la actitud deseosa de belleza, de nuevos cultos; es la *preeminencia* de conocer el horror y la angustia de la existencia, con la capacidad de enfrentar el dolor; es la *actitud* que descubre en lo radiante y puro de la inocencia de un niño que gobierna el cosmos, al dios que no entiende la posibilidad de que algo sea bueno o malo, que ve en todo sólo el deseo de exuberancia y de triunfo<sup>24</sup>. Si Dioniso, el *dios joven*, no es el *descarrío bestial* de los instintos, sino un cabo de la cuerda sobre la que está tendido el hombre, entonces, su actitud estética tiene también su “filosofía”: la que hace del hombre un ser “más fuerte, más malo y más profundo”<sup>25</sup>. De aquí que no sea posible reducir al *Superhombre* a ese horrible desenfreno, no sea conveniente cambiar los extremos de la cuerda y homologar la *bestia* con el *superhombre*. Así, lo que Nietzsche *describe* en relación a lo dionisiaco es también expresión del *Superhombre*: “impulso hacia la unidad... aprehender lo que se encuentra más allá de la persona, de lo que es cotidiano, de la sociedad, de la realidad sobre el abismo... desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos; una extática afirmación del carácter complejo de la vida... igual en todos los cambios... poderoso y feliz, la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica la más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno, el sentimiento de la única necesidad de crear y destruir”<sup>26</sup>.

Sin embargo, en realidad, la metáfora de la cuerda no refiere la idea de un extremo “opuesto” al otro, no es que el Superhombre (una especie de ángel caído) se oponga a la bestia, a la animalidad en su más absoluta y crasa expresión. En el “eterno retorno de lo mismo” el *superhombre* es una forma inspiradora de vida, es su divinización, deseosa inclusive de gobernar el mundo, imponer lo estético sobre lo ético, lo lúdico sobre lo lógico, el círculo sobre la línea, es la inspiración de trastocar internamente, en las dimensiones subjetivas de la existencia, los patrones de orden, “sociabilización” y “consenso”. El hombre se desliza en la cuerda sobre el vacío, pensando que inspirándose en la enmascarada imagen del *superhombre*, habrá de constituirse cada vez más, en “señor de sí mismo” con el poder de determinar el sentido de la vida de cada vez más y en muy diferentes ámbitos, conjuntos de “esclavos” y “rebaños”, los suyos. Pero en realidad el *Superhombre* no es una figura arquetípica, ni siquiera un imperativo moral que justifica poder decir “¡sí!”, ¡quiero que esta vida se repita tal y como fue, ahora y siempre!”; el *superhombre* no es un modelo de acción individual ni un morboso paradigma fascista: *Dioniso*, él mismo, es la inspiración, el diluido dios que lo atraviesa todo inmaculadamente, el que juega con el bien y el mal porque está más

---

24 *El origen de la tragedia*. Parágrafo # 3.

25 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 295.

26 *La voluntad de poder*. Frag. # 1043.

allá de ellos. La malentendida "superación" de lo humano como exacerbación de la guerra, del odio y la destrucción, hipóstasis del dominio y de la expresión múltiple de la bestial crueldad humana, es la visualización del Superhombre como la bestia; visualización que explica precisamente los malentendidos de valoración "ética" e "ideológica" de Nietzsche. El hombre que se desliza creyendo vislumbrar en el *superhombre* su "ideal" de vida (con más o menos morbosidad, con mayor o menor instinto bestial de dominio), en realidad no ha descubierto la cara del verdadero *superhombre*, sino sólo su máscara; toma a la bestia por él, toma al desenfreno como "belleza" y al descarriamiento como signo de "superioridad", como signo de "superación" de sí mismo. Tal la degeneración de los dominadores que ha ocasionado los peores abusos y catástrofes en la historia, la degeneración que ha hecho de quienes detentan, en distintas formas, el poder, objetos de su propia medida con la vara de los mediocres, con la vara de "sus" esclavos<sup>27</sup>.

La acrobacia en la cuerda que persigue llegar a un extremo, creándose a veces las ilusiones ópticas que descubren en la bestia, la máscara del *superhombre* es, sin embargo, una actitud dada por una decisión estética y profunda de enfrentar el peligro de la caída en el vacío total de la existencia, inclusive en el vacío de la locura, que paradójicamente, también atrae seductoramente: "¡oh, dadnos la locura, poderes celestiales!. La locura para que finalmente pueda creer en mí"<sup>28</sup>.

La "acrobacia" es la decisión valiente de enfrentar la vida con voluntad de dominio, sabiendo que en el *Superhombre* se esconde la bestia y que la bestia se enmascara como *superhombre*, sabiendo que la caída es el fin, el desarraigo, el ostracismo, el silencio; o peor, el castigo, la angustia y la locura. Tal, sin embargo, la actitud del hombre superior, del artista de la vida, del genio creativo de la existencia.... Lo demás, la comodidad, la conciencia cierta de la felicidad, el "rebaño" que crea la sociedad "moderna" bajo cualquier etiqueta, es la búsqueda de puntos de apoyo, de fondos donde dejarse deslizar, lugares comunes donde identificarse y reconocerse, de lenguajes que hablar e ideas que compartir como mimesis, es el abandono de la acrobacia en la cuerda de la vida por los mullidos pastos del "rebaño" que supuestamente "se exige" al repetir, que imagina que "se supera" al conseguir halagos entre sí, provenientes de sí y destinados para sí; es necesario abandonar las buenas opiniones de sí mismo, rechazando las actitudes de quienes simulan arriesgar su equilibrio, de quienes tienen la conciencia tranquila, de quienes son sólo una "simulación", una virtualidad irreal que prefiere el escondite y la saciedad; es decir, es necesario, para quienes tengan la voluntad y posibilidad de hacerlo, realizar una moral de señores, ante la pudibundez de la moral de esclavos.

---

27 *Id.* Frag. # 869.

28 Estas palabras las escribió Nietzsche poniéndolas en boca de un genio titánico. La cita es de Erich Heller, (*Nietzsche* en Revista ECO. Bogotá. Junio de 1964. # 50. Pg. 159). Heller no señala la fuente ni el año aproximado en que fueron escritas.

Pero... “en todas las civilizaciones superiores se encuentran... tentativas de reconciliación entre esas dos morales... más a menudo se presenta una mezcla desordenada de las dos... y a veces ásperos conflictos dentro de un mismo hombre o de una misma alma ...”<sup>29</sup> . Es decir, *ónticamente*; (esto es, desde el punto de vista que establece la particularidad esencial de un ente), ningún individuo es *per se*, sujeto portador “in infinitum” de una **moral de esclavo** o de una **moral de señor**; pero, paralelamente, en cada individuo, en cada sociedad, en cada cultura, son las decisiones por la acrobacia de la existencia las que se inspiran en el *Superhombre*.... Nietzsche ilustra esta acrobacia a la que se lanzan sólo los hombres superiores, con los hombres que al final de su vida Zaratustra encuentra: dos reyes, *hombres superiores* que prefirieron abandonar la chusma dorada, falsa y acicalada denominada “buena sociedad”<sup>30</sup> , los reyes que cambiaron la brega de la ambición por la tosquedad, astucia, tenacidad y resistencia de los hombres más nobles: los campesinos; el *hombre superior* caracterizado por el “concienzudo”, siempre honesto con su peculiar apreciación minuciosa del mundo; el *hombre superior* capaz de abandonar sus convicciones más profundas y cambiar radicalmente de vida: el último Papa que descubrió la muerte de Dios quedando por lo tanto “desempleado”, el *hombre superior* que se convirtió en mendigo voluntariamente porque no encontró el valor de su riqueza o porque la encontró “demasiado” valiosa, el *hombre superior* representado por el “encantador” que, como malicioso poeta canta para indisponer, para provocar, por la verdad de su poema, la desazón y la violencia; el *hombre superior* que ha asesinado a Dios siendo por lo tanto, ante los demás “el más feo de los hombres”; y finalmente, el *hombre superior* que es el propio Zaratustra, el Zaratustra viajero: su *sombra*, el “homo viator” que se adentra en nuevos mundos con nada más que su deseo de conocer al hombre para descubrir que tiene que compadecerse de él. Pero..., también la elección por la acrobacia puede terminar en la tragedia del cadáver que Zaratustra encuentra al principio de su viaje por el mundo del hombre<sup>31</sup> . La acrobacia del hombre superior despierta en él la voluntad de dominio inspirada en el *superhombre*; aunque lo confunda, se lanza a la vida erótica y estéticamente, bajo la cuerda floja de la existencia que hace de los pueblos y sus culturas lo que esos espíritus les han impreso, hace de la humanidad lo que los grandes y osados “bárbaros” y héroes han hecho de ella. Así, en el fuero interno de mi individualidad hay el conflicto que siempre retoma entre el acróbata y el público, el esteta y el rebaño, el nihilista y el moralista, el creador y el lógico, el trágico y el cómodo, el solitario y la multitud, el impío y el hipócrita; en definitiva, es el retorno del *amo* y el *esclavo*, lo que hace que mi existencia vuelva a ser la misma: el predominio en tal dimensión, en tal lado de mi *voluntad* fortalecida o adormilada, vívida o abúlica, plena o muerta. Tal, es el *fatum* de mí mismo, lo que soy yo define que vuelva, concurrentemente, a ser en mi vida, *eterno retorno de lo mismo*: más o menos esclavo en esto, más o menos amo en aquéllo, bárbaro y héroe frente a estas personas circunstancias y valores, “rebaño” frente a estas otras. De esta forma, mi existencia se

---

29 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 260.

30 *Así hablaba Zaratustra*. Las citas que siguen se dan a partir del discurso “Conversación con los reyes”.

31 *Id.* Cfr. “El preámbulo de Zaratustra”.

constituye en un complejo círculo de círculos en el que, en cada dimensión de mi propia vida recurrentemente, las premisas de mi “espíritu de señor” y las condicionantes de mi “espíritu de esclavo” me someten o me impulsan, haciendo que en cada círculo incluido el “social”, tenga tal o cual máscara y represente tal o cual personaje del drama que siempre vuelve a comenzar.

Si una existencia es el movimiento entre estos círculos de vida que redondean el círculo de un carácter, las posibilidades de combinación que se presenta, por ejemplo, entre la primacía de tal *rasgo señorial* de mi personalidad, en tal “faceta” de desenvolvimiento existencial o la dominancia de tales *gestos de esclavo* frente a esta otra dimensión de vida; siendo los círculos limitados y las preeminencias “psicológicas” también, más o menos identificables y más o menos determinantes, la gran cantidad de posibilidades de combinación de círculos de vida que se puede formar, *no es infinita*. Por otra parte, siendo *infinito* el tiempo, necesariamente tienen que repetirse los caracteres, las personalidades y las recurrentes respuestas, tal vez no “en este mundo”, tal vez no en esta temporalidad, pero sí, en cuanto constituyen variables de conducta de lo que es *voluntad de dominio*, en el plano del conocimiento y la ideología, en el plano de los valores económicos y materiales y en el plano del poder y la autoridad; así, siempre vuelven a darse los mismos procesos de acción y reacción correlativamente similares, se repiten como *series*; una, otra y otra vez, indefinidamente. Pero no es el alma, el espíritu, ni siquiera el carácter quien identifica que las mismas acciones y reacciones en tales anillos de mi existencia se han repetido tolerante, feliz o desgraciadamente, no es un sujeto “suprafilosófico” quien reconoce esto; sino es la *tierra*, el *rayo*, *Dioniso* quien como *voluntad* de explicitación estética de la vida, une, en un todo inefable, las dimensiones de mi existencia que dicen *sí* al peligro de la caída, *sí* al hecho de convertirme, creyendo hacerme *Superhombre*, en una nueva *bestia*; es el *instinto de la tierra* el que permite reconocermme como una existencia trágica y un espíritu estético sin que, sin embargo, pueda saber que mis anteriores existencias fueron iguales, sencillamente porque no fueron más, sino fueron otras tantas recurrencias de *series similares* en las que el espíritu de la tierra, *Dioniso*, se integró nuevamente, se rehizo, renació... conmigo:

*No puedo dejar de escribir sobre Nietzsche ...  
sin ser Nietzsche.*

### III

## EL FRAGMENTO Y LA ESQUIRLA

*Todo lo bueno sale del instinto y es, por consiguiente,  
ligero, necesario, espontáneo*

El crepúsculo de los ídolos

*Todas las grandes épocas de la cultura, son épocas de decadencia política*

El crepúsculo de los ídolos

*Lo que se hace por amor, siempre se hace más allá del bien y del mal*

Más allá del bien y del mal

La escritura nietzscheana no es casual ni ingenuamente fragmentaria, tampoco solamente expresa su “desconfianza” en los sistemas, de los cuales Nietzsche huye por su falta de “probidad”<sup>1</sup>; sus fragmentos expresan la pasión por el inacabamiento, el pensamiento viajero que ignora la suficiencia: son afirmaciones que se deslizan fuera de sí mismas en el murmullo de la oposición, en la difuminación de la ambigüedad que, sin embargo, atacan todo pensamiento sistemático y coherente desde todos los flancos que les es posible. Los fragmentos nietzscheanos remiten al juego, el azar, la risa; es el trazo sin huella ni transcripción que se dispone en simultaneidad reversible, más acá del todo, del sistema, del cientificismo asesino del ingenio<sup>2</sup>; es el guijarro que se volatiliza fuera de la unidad, constituyendo, sin embargo, la más peligrosa arma que deconstruye al tiempo que prefigura, que critica y despedaza, al tiempo que permite, reacomodar la “razón” a un nuevo “gran estilo”, a “otro” pensamiento, más acá del “brica-a-brac de conceptos heteróclitos de los filosofastros de lo real”<sup>3</sup>, más acá de las ideas modernas heredadas de la racionalidad occidental, el Uno, la verdad y el sistema; así, como señala Maurice Blanchot, el fragmento es la “forma que en forma de horizonte es su propio horizonte”<sup>4</sup>.

1 *El crepúsculo de los ídolos*. “Máximas y Sátiras”. Frag. XXVI.

2 *Id.* “Lo que los alemanes están a punto de perder”. Frag. III.

3 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 10

4 “Nietzsche y la escritura fragmentaria”. En *Nietzsche: 125 años. Revista de la Cultura de Occidente*. Bogotá. Edición de tres números en un solo volumen. # 113-115. Septiembre - Noviembre de 1969. Pg. 683.

Nietzsche realiza un intempestivo, irrespetuoso y hasta contradictorio uso de los conceptos por el que el *Dictum* logocrático se convierte en *Dichten* poético, en el que la iluminación de la razón se convierte en una metáfora óptica por la cual la luz se esconde. No es que la razón se explaya y extiende por haber descubierto el velo de la apariencia; sino que el éxtasis de la escritura ilumina la disposición del pensamiento que “viene cuando él quiere y no cuando yo quiero”<sup>5</sup>; esto hace de su “obra” una interna vibración, una síntesis paradójica y una cruel intuición, rebosante de ironía, de destellos psicológicos y de éxtasis intelectual. La escritura fragmentaria es el reflejo y reconocimiento que Nietzsche hace de sus “acordes”, su “éxtasis” y sus momentos de más “alta tonalidad” que suponen un flujo y un reflujo del alma. Pierre Klossowsky<sup>6</sup> ha establecido que tal flujo y reflujo es una *fluctuación* de intensidad que se inicia con la predisposición que se toma a sí misma como objeto de comunicación, se interpreta al volver sobre sí, descubre su sinsentido al tiempo que entreve el signo que señala algún sentido, *signo* que se convierte en huella de una fluctuación de códigos que adquieren y pierden significación; después... la ausencia de intensidad hasta el siguiente *autorreconocimiento* en la escritura fragmentaria, de un pensamiento que no tiene comienzo ni fin. Lo intuido por el pensamiento, sin embargo, no es lo “objetivo”, la “realidad”, la “verdad”, puesto que “lo que es *pensado* debe ser seguramente una ficción”<sup>7</sup>: lo que se vive extática e intelectualmente en esas tonalidades que elevan hasta la cresta de la ola de intensidad, no es el “des-cubrimiento”, de la verdad que, la razón (¡esa vieja engañadora!<sup>8</sup>), por hiperbólica presunción, ha fascinado por centurias a los filósofos, sino precisamente su inversión, la restitución de realidad a la apariencia, la identificación del “mundo verdadero” con el “mundo de la apariencia”<sup>9</sup>: Es el *autorreconocimiento* de la experiencia vivida mediante la magia del extremo, la exasperación de la razón, la excentricidad de la gramática, la recurrencia de la disgregación y la desconfianza; es lo que sintetiza creencia y duda, negación y mentira, apariencia y lenguaje que, como reflejo artístico es... “sentir como una belleza deseada, la ruptura de una simetría demasiado rígida, tener oído sutil y paciente para el menor *staccato*, el menor *rubato*; saber dar un sentido a la sucesión de vocales y diptongos, saberlos colorear y bañar con los más delicados y ricos matices, por el simple hecho de su sucesión”<sup>10</sup>.

¿Cómo entonces, seguir el recorrido circular de la mayor y más intensa tonalidad que representa la cresta entre todas las demás crestas de las olas: el *eterno retorno*? ¿Cómo es posible elevarse a su altura para entender el sinsentido del devenir que retorna?. En

5 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 17.

6 “Olvido y anámnesis en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo”. En Nietzsche: 125 años. Pg. 626 ss.

7 *La voluntad de poder*. Frag # 533.

8 *El crepúsculo de los ídolos*. “La razón en la filosofía”. Frag. V.

9 *La voluntad de poder*. Frag. # 558.

10 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 246.

definitiva, ¿cómo, más que leer y “analizar a Nietzsche, “vivir” su más candente intuición?. Michel Foucault establece que la inversión y crítica de la profundidad ideal que Nietzsche efectúa no se puede “seguir” semiológica sino sólo hermeneúticamente<sup>11</sup>. Entender semiológicamente los signos es “develar” su significado, reconstruir su coherencia, fijar su sistematicidad, es decir, es definir su linealidad; en cambio, interpretar según la hermeneútica moderna (que Nietzsche, Freud y Marx conjuntamente construyeron), supone una tarea infinita, siempre inacabada y recortada; supone en el caso de Nietzsche en particular, perder el prejuicio que se va a interpretar lo *primario*, *sustantivo* y, por tanto, *verdadero*: es solamente seguir, en los puntos de inflexión y en los picos de su éxtasis, la manera cómo los lenguajes se implican unos a otros, la manera cómo las palabras juegan como fuerzas reactivas en el umbral de la locura, presentándose como máscaras detrás de las que no hay sino otras máscaras; es jugar con los espejos de los fragmentos no sólo para autorreconocerse a través de Nietzsche, sino para superar el “hastío” de la objetividad<sup>12</sup> que espera en el reflejo único y absoluto del discurso y las palabras unívocas, encontrar la imagen que el espejo de la razón reproduce, la imagen de sí mismo: la *filosofía*. Seguir una vuelta del lenguaje de Nietzsche expresado en su escritura fragmentaria, entendiéndolo que es sólo una posible entre muchas otras que su flexibilidad permite, es entender que en ésta, se da, con él,... la “apariencia” que configura,... lo “vivo y eficiente que se burla de sí propio”<sup>13</sup>; es aceptar que en tal interpretación concurrirán *in puribus* los fantasmas que entre fuego y danza me llevarán, como llevaron a Nietzsche, a sus dominios, en los que desde mi perspectiva, en medio de contradicciones, travesuras, desconfianza alegre e ironía<sup>14</sup>, descubriré que leer a Nietzsche es a mi modo, vivir su éxtasis, más acá del peligro, las condiciones y necesidades de las palabras<sup>15</sup>; es la prevención contra la razón y la modernidad y la realización de un comportamiento estético que, en cuanto enajenación de la racionalidad, ha de ser siempre creativo, efímero, circunstancial, posible, individual pero también personal y radicalmente... mío.... desde el “*phatos*” de *mi distancia* que lo tomará como la esquirla de una explosión intelectual.

Sin embargo, no soy “yo” el que interpreta, no es el “paradigma del sujeto” que se reviste de una actitud poética para “vivir” el fragmento; el “texto” no es una “cosa” para recrear intelectual y vivencialmente puesto que “la noción de la cosa no es más que un reflejo de la creencia en el *yo* como causa”<sup>16</sup>, el que interpreta no soy “yo” sino la *interpretación* misma que desde el *phatos* de “su” distancia (que en mi caso es *mi distancia*), establece “sus”

---

11 “Nietzsche, Freud, Marx”. En Nietzsche: 125 años. Pg. 642 ss.

12 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 207.

13 *La Gaia Ciencia*. Frag. # 54.

14 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 154.

15 *Id.* Frag. # 268.

16 *El crepúsculo de los ídolos*. “Los cuatro grandes errores”. Frag. III.

condiciones de legibilidad, abre sus interrogantes éxtaticos, se afirma como un *quien* que dibuja en el escenario del fragmento, las figuras y lances de su subordinación estética movida por la voluntad de poder, puesto que “mi voluntad de dominio sigue las huellas de tu voluntad de verdad”<sup>17</sup>. El “phatos” de la distancia de la interpretación que es intérprete y voluntad de dominio, es la “pasión”, el “padecimiento” e incluso la “patología” como única y originalísima, realiza mi vivencia extática del fragmento, bajo el reconocimiento de la multiplicidad, la diferenciación, la distinción<sup>18</sup> entre el juego del lenguaje escrito y los juegos de mi lectura vívida. Tal, la forma como *dis-loco* el sentido, desgarró la gramática ya enrevesada, descentro el mensaje que ya ha descentrado el mundo, diferencio sus tiempos que se han unido en el flujo del devenir, en fin, leyendo a Nietzsche, no puedo dejar de ser, desde mi perspectiva, *yo*, como interpretación, desgarrado de mi fenomenalidad, *él mismo*.

---

17 *Así hablaba Zaratustra*. “De la victoria sobre sí mismo”.

18 *El crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Frag. XXXVII.

## IV

### LAS LECTURAS REDUCCIONISTAS DE NIETZSCHE

*No es necesario, ni siquiera deseable, tomar partido por mí; por el contrario, una buena dosis de curiosidad, como ante una planta extraña, mezclada a una resistencia irónica, sería una actitud mucho más inteligente*

**Friedrich Nietzsche**

*El nietzscheanismo representa un producto típico de la cultura burguesa y en la época del imperialismo constituye el arma ideológica de los enemigos de la paz, de la democracia y del socialismo*

**Enciclopedia Soviética**

*En la política, el entretenimiento, la religión, en todas partes los estadounidenses encuentran el lenguaje asociado a la revolución de valores de Nietzsche*

**Allan Bloom**

*La podredumbre, la vaciedad y la falacia interiores de todo el sistema -el de Nietzsche-, se envuelven en estos andrajos de pensamiento -el mito del eterno retorno-.*

**Georg Lukács**

No es posible enjuiciar a un filósofo o a una teoría por los supuestos efectos que su pensamiento, política e históricamente, ocasiona. Aunque hoy existan intentos de dar como definitivamente sentados "ad aeternum" los principios liberales de la "civilización", reputada *ad libitum* como igualitaria y democrática, descubriéndola como la consecuente cristalización de la tradición racionalista-liberal, (en cuyo centro sigue siendo Hegel punto de partida y de llegada de la completitud discursiva de los nuevos *filósofos-políticos* de la modernidad); aunque hoy se pretenda establecer por otra vía, que el tiempo de la "moda" de la ideas socialistas ha concluido, porque se ha mostrado la inviabilidad del callejón sin salida que representó su construcción inicial en un solo país, estando por "lógica" inferencia, las ideas de Marx poco menos que sepultadas; si bien es frecuente esta "idealización" recurrente de los procesos históricos, "idealización" que busca desesperadamente en el tribunal del consenso acribillado por la propaganda y la manipulación, culpables y héroes "filosóficos";

no es posible juzgar a Hegel ni a Marx y, por lo tanto, tampoco a Nietzsche, por las supuestas "responsabilidades" históricas de sus ideas. Tal, en esencia, el error estructural de Georg Lukács<sup>1</sup> que ve a Nietzsche obnubilado por las experiencias del nacionalsocialismo. Mucho menos en el caso Nietzsche, porque la explosión teórica de su pensamiento muestra que si bien es posible rastrear en su escritura fragmentaria signos que glorifican la guerra, la violencia e incluso el genocidio (signos tomados demasiado al pie de la letra por los críticos a lo Lukács), no es posible dejar de considerar que de Nietzsche explotaron también un sin fin de esquilas teóricas que como *misterium* de unidad y de impelencia del crítico de la "civilización moderna" por excelencia, sirven aún para estructurar a su alrededor, tan amplias, como diversas, otras tantas "filosofías" y concepciones clavadas en el seno mismo de la crisis de la modernidad. Y es que los fragmentos de Nietzsche se han "usado" tanto por activistas políticos, como por solitarios angustiados, tanto por estetas académicos, como por multitudes adoctrinadas; hay varios "Nietzsches": para ateos y para los que se preocupan por "otro" tipo de Dios, para pacifistas garantes de la paz por la fuerza militar centralizada, como para beligerantes natos preocupados en implementar rápidas maniobras bélicas; existen los "restos" de pensamiento que han servido para el nazismo y movimientos profascistas como también existen las esquilas teóricas de un Nietzsche "gran cosmopolita".

Pero quizá donde mayores efectos en cadena ocasionaron los restos de su pensamiento haya sido en el campo "profesional" de la filosofía: La actitud del pensar inconcluso, la idea permanentemente reconstituida, fortalecida y hasta contradicha, ha tenido en este siglo conspicuas influencias en el estructuralismo; la teoría perspectivista nietzscheana y la seducción que en él tuvo el lenguaje, influyó de manera nítida en el desarrollo de la filosofía analítica e incluso en la teoría de los juegos del lenguaje, es decir, inclusive en los signos de la llamada "posmodernidad"; su permanente oposición en aras de la cultura, al Estado y todo sistema homogeneizador ha reflatado nuevas actitudes anarquistas; en fin, es frecuente encontrar referencias a Nietzsche cuando se habla de *existencialismo* (sobre-individualización y sentido trágico de la existencia), de *vitalismo* (exaltación de la vida y el poder), cuando se trata de *psicoanálisis* (insistencia en la sexualidad e incluso teoría de la sublimación); cuanto se tratan temas de *filosofía de la ciencia* (azar y principio de incertidumbre). Además, toda comprensión de temas filosóficos fundamentales debe "pasar" necesariamente por la criba crítica y original de Nietzsche, desde la antropología filosófica hasta la ontología, desde la ética hasta la estética, desde la filosofía de la religión hasta la filosofía de la cultura; aparte claro está, de los "clichés" con los cuales se ha dado *formato* a su asistemático y fragmentario pensamiento: "irracionalismo", "nihilismo", "ateísmo", "elitismo", "fascismo", "negativismo" y un largo y multicolor *et-coetera*.

1 Según Georg Lukács, las experiencias fascistas del siglo XX se explican por el proceso intensificado de "destrucción" de la razón que se inicia con Schelling, concluye con Hitler y dentro del cual Nietzsche ocupa un lugar preeminente: el de haber sido el "fundador del irracionalismo en el período imperialista". En más de 70 páginas. (*El Asalto a la razón*. Grijalbo, Barcelona, 1978), Lukács reduce el pensamiento de Nietzsche a una conducción reaccionaria "guía de la burguesía", propia de "círculos intelectuales parasitarios" (Pg. 254), enfocado contra el socialismo como enemigo principal: el *leit motiv* de "toda la obra de Nietzsche es una polémica constante contra el marxismo" (Pg. 252), caracterizado por un "engarce intuitivo-irracionalista de problemas psicológico-morales de un individualismo extremo con una sociedad y una historia convertida en mito" (Pg. 289).

El enjuiciamiento “político” de Nietzsche ha dado lugar reiterativamente a vulgares instrumentalizaciones. El caso de Georg Lukács es probablemente el más sobresaliente: aparte de ser “gufa filosófica de la reacción imperialista” y tener un “miedo zoológico” a la revolución proletaria<sup>2</sup>, Lukács dice encontrar en Nietzsche al “precursor” directo de Hitler, del fascismo, de las teorías político-culturales de la derecha irracionalista e inclusive de la ideología moral del “siglo norteamericano”. La construcción del mito del superhombre, a quien, “en exclusiva”, se dirige su combativa concepción del mundo y de quien se ensalza su egoísmo señorial, crueldad y barbarie, permitiría a Nietzsche, según Lukács, anunciar, luego de terribles crisis socialistas, la concepción de una Alemania imperialista, determinante y consciente de nuevas condiciones (“modernas”) de esclavitud. Nietzsche no habría sino expresado el más cínico anti-humanismo, esencialmente opuesto a las verdades del socialismo, como estrategia definida hacia la “gran política” preparatoria de la tercera guerra mundial. Efectivamente, la perspectiva hermenéutica de Lukács no deja de ser *verdadera*, siendo, paradójicamente, de acuerdo a la teoría nietzscheana del conocimiento (a la que Lukács califica de “machista”, “agnóstica” y “mitómana”) también una *mentira*: Y no es que conciente e intencionalmente Lukács enuncia algo que no corresponde con lo que tiene por verdadero, a consecuencia de lo cual, por error, acierta al negar su imagen deformada. Esta vez, más allá de los principios de contradicción y tercio excluido, la valoración-enjuiciamiento de Lukács en el campo de la teoría política y la filosofía social es *verdadera*, desde la flexible ironía nietzscheana, porque corresponde a su contexto, a sus aspiraciones e incluso a su incapacidad de no poder ver, poética ni creativamente, más allá de la obnubilada opacidad que sus “principios materialistas” le permiten. Porque Nietzsche sabe que el “intelecto” es la “consecuencia de las condiciones de vida”<sup>3</sup>, y que es necesario para la “vida”, para conservarla y enriquecerla, *tomar*, más allá del bien y del mal (lo cual no puede hacer sin duda Lukács), como *admisibles*, también los “juicios falsos”<sup>4</sup>; a sabiendas que “en toda filosofía se ha tratado no de la *verdad*”<sup>5</sup>, sino precisamente de la tiranía de “la voluntad de poder en su aspecto más intelectual”<sup>6</sup>, es que, desde Nietzsche se puede afirmar, de Lukács, que, “en el filósofo no hay nada que pueda considerarse impersonal”<sup>7</sup>. Así, la “verdad” de Lukács es la verdad de la *perspectiva* de su valoración, valoración de la experiencia nazista que expresa en él el deseo de presentar, en oposición a la supuesta “irracionalidad nietzscheana”, un discurso prediseñado, teleológica y “racionalmente”; así la verdad de su “paradigma” es sólo el *phatos* de su distancia que permite reconstruir una máscara detrás de la cual se halla sólo

---

2 *Op. Cú.* Pg. 276, *passim*.

3 *La voluntad de poder.* Frag. # 493.

4 *Más allá del bien y del mal.* Frag. # 4.

5 *La Gaia Ciencia.* “Prólogo en prosa”. Frag. # 2.

6 *Más allá del bien y del mal.* Frag. # 9.

7 *Id.* Frag. # 6.

otro relato metanarrativo más, lo cual confirma tristemente otro aforismo nietzscheano: "toda filosofía esconde otra filosofía"<sup>8</sup>.

Desde otros puntos de vista, curiosamente similares, en el margen de los resultados y efectos políticos, la así llamada "cultura estadounidense" incorpora, según Allan Bloom, en su forma de ver el mundo, "ventajosos" aspectos de la filosofía de Nietzsche. Según Bloom, el hecho que la sociedad estadounidense permita "democráticamente" a todos por igual *crear* potencialmente sus propios valores para sí mismos, el hecho que cada ciudadano crea de manera original e incomparable su propio "estilo de vida", refleja inadvertidamente la influencia de Nietzsche "in U.S.A."<sup>9</sup>. Inclusive los sentimientos trágicos de la vida esenciales en la moral del superhombre, serían una "forma mentis" del ciudadano norteamericano que asimila ciertos estados de ánimo, sentimientos de melancolía y de vagas inquietudes (para Bloom, tal el "nihilismo de Nietzsche"), con un ingrediente de su *propia* reserva ideológica: un "final feliz". Desde el perspectivismo resulta menos tolerante creer en la verdad de esta otra mentira y si bien es posible que en la más industrializada, impersonal y "racional" de las sociedades de hoy (lo cual no deja de ser un birlibirloque de propaganda), sea posible encontrar el escenario (¡y la realidad!) para los sentimientos de máxima intensidad, de crueldad extrema e incluso el escenario de realización de los "nuevos bárbaros", del "superhombre" como lujo excedentario de la humanidad, de la especie más fuerte, del amo de la tierra, del brillante tirano que lleva al máximo la injusticia, la mentira y la explotación<sup>10</sup>; si bien es posible encontrar también esta perspectiva en la relación Nietzsche-"cultura" norteamericana, no es posible dejar de señalar, cuidando de identificar el *abuso* de los fragmentos, que la crítica de Nietzsche es precisamente a la homogeneidad, al "rebaño", al conformismo y a la estulticia de la sociedad "moderna", que en gran medida sigue y seguirá siendo la sociedad estadounidense, como ha quedado claramente evidenciado, por ejemplo, a partir de la brillante explicación efectuada por Herbert Marcuse sobre la pluralidad de manifestaciones de formas de vida que tan sólo refieren la unidimensionalidad del hombre de la sociedad industrial avanzada. Es necesario superar las ramplonas perspectivas *a lo Bloom* y entender que Nietzsche critica la *modernidad*, la racionalidad occidental y sus formas de concreción social y política, en cuyo centro se ubica precisamente la organización y la dinámica de la *sub-cultura* estadounidense. Inclusive el "relativismo de valores", como muy bien lo advierte Bloom, no es sino en el fondo un "peligro político" que presenta un abismo infranqueable detrás del cual no se halla la igualdad, la democracia, ni siquiera el socialismo. En efecto, la "aventura" de transmutar y crear nuevos valores supera las formas que, *a su modo*, han seguido sus propias *crisis*: el *liberalismo* que ha instrumentalizado la

---

8 *Id. Frág. # 289*

9 El artículo de donde se exponen las ideas de Allan Bloom es *Nietzsche en los EUA*. En *Facetas*. Washington D.C. # 80-2/1988. Pgs. 16-23.

10 Esta manera de ver el ideal del Superhombre corresponde a Thomas Mann en *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*. Revista de la Cultura de Occidente. Bogotá. Abril de 1965. # 60. Pgs. 590-633.

razón al punto de exacerbarse las fricciones propias de su modelo, desquiciante por la mentirosa inadecuación del discurso y la práctica y, por otra parte, por la incapacidad del *socialismo* de resolución de los conflictos internos y externos que suponía la competencia económica, ideológica y política del “segundo” contra el “primero” de los mundos.

¿Dónde está entonces Nietzsche? Su furibundo ataque a las “ideas modernas” y por lo mismo, al capitalismo y al sistema liberal de Estados nacionales, ¿termina reduciéndolo a ser el patético “precursor” de lo que Lukács tan eleccuentemente critica?. ¿O es que hay que simplemente verlo como el filósofo que hace una excursio en el futuro, anticipándose a denunciar los conflictos internos que el propio metarrelato socialista encubría?, ¿es posible encontrar algo más que la acritud más vehemente al criticar al Estado liberal y al socialismo?. Entendiendo todo, guafados por el sentido de un devenir que trasunta sus vías y circuitos con apodíctica necesidad y sin esperanza teleológica en el plano social ni político, precisamente entendiendo la historia, la política, la moral, la filosofía e incluso el “cosmos”, como una *gran voluntad de poderío* que recorre entre los muchos intersticios de su devenir, la infinita cantidad de giros, vueltas y revoluciones que presentan lo diferente como igual, los avances como regresos, siempre y eternamente; se está precisamente “dislocando” la racionalidad telológica, las esperanzas escatológicas y la ideología del progreso tan sustantivas en el desarrollo de la *modernidad*: es decir, en la “mitificación” del *eterno retorno* radica precisamente la quiebra, *qua talis* de la racionalidad finalista, logocrática y eurocéntrica de la filosofía occidental y la teoría social y política de la *modernidad*. Tal, una vuelta mayor, una perspectiva con varios puntos de enfoque y encuentro, una distancia multidimensional y una vuelta que destruye la artificiosidad y la verdad de las mentiras del discurso de la modernidad, *ésa* su interpretación extática y *ésas* sus “perspectivas” de valoración estética, no por las obras ni por los “frutos”, sino por el éxtasis que representa comprender, trágica y dionisiacamente el *eterno retorno* de la misma historia, de la misma inspiración del superhombre y de las mismas condiciones y realidades que paradójica y cruelmente, sin embargo, cambian.

## V

### NIETZSCHE COMO CRITICO DE LA MODERNIDAD

*La moralidad es el instinto de rebaño traspuesto en el individuo*

**La Gala Ciencia**

*Una magia invisible les obliga -a los filósofos-, a recorrer  
sin cesar el mismo círculo*

**Más allá del bien y del mal**

*necesitamos una crítica de los valores morales, "hay que poner  
alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores"*

**La genealogía de la moral**

#### 1. Acritud de la crítica nietzscheana

*La razón en el lenguaje, ¡qué vieja cngañadora!. Temo que no nos libremos  
jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática*

**El Crepúsculo de los ídolos**

*No con la cólera sino con la risa, se mata*

**Así hablaba Zaratustra**

*La locura raramente la sufren los individuos; sin embargo, en los grupos,  
en los partidos y en las naciones, ha sido la regla de ciertas épocas*

**Más allá del bien y del mal**

Aspectos centrales de la crítica de Nietzsche a la crisis de su sociedad constituyen sus observaciones en relación al Estado, la igualdad, la homogeneidad, la mediocridad y, de manera general, a la modernidad; sin embargo, como existen *intérpretes* que desde sus propias razones enuncian la necesidad de que "Nietzsche deba ser lavado de la mancha nazi"<sup>1</sup> (Georges Bataille por ejemplo), existen otros, por el contrario, que no dudan en

1 Georges Bataille dice que son valores de Nietzsche radicalmente opuestos a los del nacionalsocialismo, por ejemplo, la apreciación que Nietzsche realiza de la actividad intelectual de los griegos y su dedicación a la "cultura", los valores dionisiacos de la embriaguez y el entusiasmo; así como su odio contra todo antisemitismo, chauvinismo, vulgaridad y racismo; por lo que es ya tiempo, según afirma Bataille, de lavarle la mancha nazi. *Cfr. Nietzsche y el nacionalsocialismo. En Nietzsche: 125 años. Pg. 582.*

caracterizarlo como “profundamente cristiano y moderno”<sup>2</sup> (!) (aparte de Karl Löwith, el mismo sentido en relación al cristianismo se presenta en Karl Jaspers e incluso en Georg Lukács que dice que Nietzsche profesaba un “ateísmo religioso”); asimismo, en los deslumbrantes análisis de Henri Lefèbvre, se halla una valoración de Nietzsche que refiere la incapacidad de su pensamiento para dirigir cualquier cambio, terminando por fortalecer lo más odiado por él: el *intelecto*. Pese a la afirmación de cambios subversivos (*Überwinden*), opuestos a los cambios dialécticos de negación/superación (*Aufheben*), pese a la afirmación de la subversión por la destrucción que se reviste inicialmente de radical nihilismo, intensificando el sentido de lo trágico, ser “nietzscheano” *ahora* representa, en la lectura de Lefèbvre, incurrir en la parodia de la mimesis de la diversidad unidimensional: Estas sociedades de alta industrialización, según él, neutralizan y asimilan toda “práctica poética” que se adhiera al cuerpo como esfuerzo de respuesta sobrehumana, reduciéndola a la alternatividad *heterológica*, siempre sólo elitista y subjetivamente; en tanto que en lo político es radicalmente insuficiente e impotente<sup>3</sup>.

La crítica del Estado moderno lleva a Nietzsche a mostrarlo como la causa de la incultura de la civilización democrático-burguesa: “el más frío de los monstruos... ¡Yo, el Estado, soy el Pueblo!”<sup>4</sup>. La vacuidad de las palabras “pueblo”, “igualdad”, “felicidad”, “bien común”, han erigido un nuevo ídolo por el que la voluntad de dominio se ha convertido en el “traficar y regatear en materia de poder... ¡como la canalla!”<sup>5</sup>; tal monstruo, que “se empeña en ser la bestia más importante de la tierra”<sup>6</sup>, ha ocasionado una idolatría que ha iniciado y fortalecido la mediocridad que exige verdades a su medida: de fácil comprensión<sup>7</sup>, la mediocridad crédula en las “ideas modernas”, la mediocridad de “imbéciles que reconocen en su ideal la reducción del hombre a un patrón único de pretensiones iguales”<sup>8</sup>, la credulidad en el progreso, en el “progreso moderno”, que no es otra cosa que el “adelanto en la decadencia”<sup>9</sup>, progreso que es la consumación de la felicidad de los mediocres, que reivindica las virtudes del trabajo, sencillez, equidad, exactitud, un espíritu coleccionador, económico y maquinal, la felicidad de la debilidad<sup>10</sup> que el liberalismo clama y el socialismo espera consumir. En definitiva,

---

2 La expresión corresponde a Karl Löwith. *Revisión nietzscheana de la doctrina del eterno retorno*. En *El sentido de la historia*. Aguilar. Madrid, 1973. Pg. 254.

3 Las referencias citadas corresponden en gran parte a la *Conclusión y el Epílogo* de Hegel, Marx, Nietzsche: *O el reino de las sombras*. Siglo XXI. México, 1978. Pg. 279 ss.

4 *Así hablaba Zaratustra*. “Del nuevo ídolo”.

5 *Id.* “De la canalla”.

6 *Id.* “De los grandes acontecimientos”.

7 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 253.

8 *Id.* Frag. # 202.

9 *El crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Frag. XLII.

10 *Id.* Frag. XXXVI.

el liberalismo y la modernidad son, el primero, lo más nocivo para la libertad, el embrutecimiento “rebañero” y, la segunda, la decadencia de la fuerza organizada, su descomposición; de sus organizaciones sólo se puede afirmar que no valen absolutamente nada<sup>11</sup>. Modernidad, democracia, libertad, igualdad, son para Nietzsche, el resultado de la evolución de la razón que tanto el metarrelato liberal como el socialista consuman, la consecución de la razón; de “¡esa vieja loca de sabiduría!”<sup>12</sup>.

Thomas Mann piensa que la crítica nietzscheana busca en definitiva la “reconstitución de la razón humana sobre nuevas bases, mediante la conquista de un concepto de humanidad mucho más profundo que el de la burguesía trivial y contenta de sí misma”<sup>13</sup>. Es decir, en el centro mismo de la discusión contemporánea, el cuestionamiento y la crisis de la modernidad que es la crisis de la sociedad capitalista moderna formada en base al “paradigma del sujeto” libre, igualitario y “fraterno”, se coloca Nietzsche buscando (o re-volviendo), el sentido de la racionalidad. Tal, en definitiva el valor de su consideración: instrumentalmente reajutable en los términos de la propia estructura del sistema o, efectivamente reconstituyente y reactivo, *explosivo* en definitiva, respecto de la racionalidad que gobierna y retorna, aunque no siempre como única, en la historia de las ideas del mundo y en la historia de los hechos de las sociedades.

## 2. Lo moderno en la larga duración

*La definición de lo moderno me parece que está en contradicción fisiológica consigo mismo*  
El Crepúsculo de los ídolos

*El veraz termina por comprender que él siempre miente*  
Friedrich Nietzsche

*...el ateísmo es cosa instintiva*  
Ecce Homo

Resulta muy sugerente que el empleo de la palabra “moderno” comience a efectuarse en el siglo V para diferenciar las concepciones cristianas (nuevas y por lo tanto, “modernas”), respecto de la tradición pagana greco-latina y del conjunto de concepciones mítico-religiosas procedentes “del resto del mundo”, ese *resto* tradicional, primitivo y *errado*. Es sugerente porque en el siglo V precisamente fue san Agustín quien terminó de redondear filosófica y escatológicamente la “moderna concepción teleológica de la historia”, concepción soteriológica que ha de constituir la matriz teológica de la historia

11 *Id.* Fragmentos XXXVIII - XXXIX.

12 *Así hablaba Zaratustra.* “El otro canto del baile”.

13 *Op. Cit.* Pg. 631.

a partir de la cual nacerán, “strictu senso”, el conjunto de filosofías más o menos secularizadas de la historia; filosofías todas ellas teleológicas, a partir de las cuales se construirán los metarrelatos que tenderán a la legitimación del conocimiento y el poder a partir de elementos finalistas, mesiánicos y “esperanzadores”. En continuidad de la tradición judeo-cristiana, no libre de influencias escatológicas y concepciones lineales de la historia y el tiempo, provenientes de distintos contextos religiosos orientales, san Agustín da sustancialidad trascendente a la historia, construye su sentido universal guiado por la Providencia según su “plan” hacia el final, define los momentos disruptivos de la misma que la hacen universalmente trascendente y entiende que el devenir desde su inicio hasta el final marca, con el sello de la totalidad, la necesidad del “procurus” de cada época por el peregrinaje hacia el “eschaton”<sup>14</sup>. Exhaustivo en los detalles abstractos, san Agustín establece que la creación del mundo ha debido darse simultánea a la creación del tiempo, con lo cual termina de nihilificar *absolutamente* la nada de donde procede la creación como un acto único. Creados ambos, “prosiguen” un curso que consuma la historia (la cual se sintetiza en una unidad como sagrada y profana, precisamente por su predeterminación), curso que representa el sentido de existencia del mundo en una difuminación del tiempo por la que el “eschaton”, el *final*, es el abandono de la “civitas terrena” y el logro pleno de la “civitas Dei”. Esta consecución da a la historia los siguientes rasgos: Es *eterna* (tiempo difuminado en todos los sentidos y hacia ninguna dirección), es *inmortal* (contenido soteriológico que justifica la temporalidad y acabamiento de lo terrenal), está dada en *comunión* (indiferencia homogénea del proceso teleológico), es *gobernada* con perfecta justicia y verdad según las leyes eternas de Dios que son las que ordenan incluso todo orden regulativo (*Ordo ordinans* en oposición al *Ordo ordinatus* de la ciudad terrena); y, termina siendo *habitada* por quienes recibieron la gracia de Dios (dicotomía de salvación con metarrelato de tinte axiológico). Pues bien, esto era “moderno” en el siglo V... y todavía sigue siéndolo hoy: **Primero**, porque los modelos liberales-democráticos, que encuentran en Hegel su más completo sustentor, se constituyen en una posibilidad realizada efectiva, material y políticamente en el crepúsculo de la historia en el que el vuelo del ave de Minerva sólo debe reconocer que el Estado ha consumado su racionalidad, que lo real se ha identificado con lo racional y que el sujeto filosófico “Estado” ha cumplido su “procurus”. **Segundo**, porque la “modernidad” agustiniana también se expresa en el modelo social marxista en el que un “estado terminal prefigurado” no deja de contener elementos teleológicos, soteriológicos y una axiología del programa de acción política, sumados esta vez a algo que el agustinismo quiso eludir del discurso judío: el messianismo-apocalíptico.

14 La exposición que se presenta de la teología agustiniana de la historia se basa, en las interpretaciones de Karl Löwith (*Op. Cit.*), y de Robin George Collingwood (*Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1979).

### 3. La matriz de la modernidad: Liberalismo y Socialismo

*La igualdad, cierta asimilación efectiva que se manifiesta en la teoría de la igualdad de derechos, pertenece esencialmente a una civilización decadente*

El Crepúsculo de los ídolos

*El Estado se empeña en ser la bestia más importante de la Tierra*

Así hablaba Zaratustra

*¡Aprended a reiros de vosotros mismos como hay que reír!*

Así hablaba Zaratustra

¿En qué sentido la sociedad democrático-liberal que es realidad palpable, supuestamente *hegemónica y universal*, representa una variante de la “modernidad” agustiniana? Además, ¿en qué sentido la sociedad socialista que ya no es o que hubiera podido ser, se constituye también en otra variación de dicha “modernidad”? ¿Es ésta la modernidad que Nietzsche esperaba *re-volver* “in extremis”? Si se construye una matriz de la *lógica liberal*, se tiene como “principio regulador” de la vida social, la interacción subjetivamente libre en el mercado; si hay algo que el “fin de la historia” no negocia es, inclusive en sus expresiones de posmodernidad, el “principio” de libertad, de ahí precisamente que toda la lógica social se articule en base a este multívoco término. De este principio se siguen “reglas” de acción que permiten definir situaciones semiterminales reajustables al propio sistema y a los términos de su dinámica. La primera “regla” se refiere a que la interacción de libertad se da en un plano de reconocimiento de las condiciones contextuales de existencia de los sujetos sociales, condiciones que definen en cuanto a necesidades y satisfacciones colectivas y propias, campos de acción: la primera “regla” es pues, que **la libertad se canaliza a través de la interconexión de oferta y demanda del mercado**. Como la *lógica* es de acción libre (supuestamente, ante todo, *individual*), el reconocimiento de las condiciones de oferta y demanda supone *discursivamente* un estado ideal de igualdad formal de condiciones, o al menos, de igualdad de oportunidades y de derechos frente a las opciones que ese escenario ofrece y exige. Finalmente, como tercera “regla” de constitución de estados semiterminales se erige la prueba y el error como el mecanismo de revalidación de la libertad, el mecanismo de reinserción dinámica con lo que “experiencialmente” (y de acuerdo a sus “obvias” necesidades), el sujeto social es capaz de aprender, reevaluar y reintentar, siempre “libremente”.

El estado semiterminal que, sin embargo, ya ha realizado el telos terminal, supone una *acumulación* de *capital* que define el sentido de la acción en términos económicos y fundamentalmente financieros. La *acumulación* de *poder*, por otra parte, va desde las competencias, influencias y relaciones adquiridas o heredadas, hasta su eventual e indeseable (por “irracional”), tráfico. Asimismo, tal estado semiterminal constituido según la *lógica liberal* y el buen empleo de las reglas (que obviamente suponen sujeción y normatividad, supuestamente obligatoria en lo jurídico y deseable en lo ético), implica también la

dimensión de la *acumulación de saber* (que representa desde la formación y capacitación para la reinserción en el juego de la dinámica social, hasta su eventual pero asimilable “oposición” a partir de la crítica y el librepensamiento). La resultante semiterminal constituida en estos tres ámbitos se transforma (en realidad nunca comienza en un punto muerto), tanto en cuanto los cambios no son de igual jerarquía ni magnitud: Llega un momento en que se concretan (siempre subjetiva, personal y “libremente”), las “inferencias” de la *lógica liberal*, sea en la sociedad civil o en la política, mediante reglas de transformación, en los estados constituidos “regulares” que *terminan* de definir al menos procesual y globalmente, las clases, las capas, los grupos y los estratos sociales. Estas reglas de inversión y reinversión son reglas de montaje y desmontaje de los “valores” *acumulados*, de modo que en en cuanto operan, se definen los escenarios propios de realización de la *voluntad de dominio*. Tanto en la sociedad civil como en la política, se estructuran como resortes de decisión con fuerza variable, tres impulsos de la libido humana que, también el “moderno” san Agustín define: La *libido sentiendi* que da preeminencia a la dimensión de poder económico y por lo tanto, por origen, tradición o acumulación, constituye entre otros, el modelo de “capitán de empresa”, de “business man” o de “yuppi”; la *libido dominandi* que priorizará la “inferencia” final de la *lógica liberal* en el campo del poder político, militar, institucional, e incluso gremial, regional o de cualquier otra espacialidad; por último las reglas de montaje-desmontaje de “valores” que jamás se subvierten sino se acumulan, dan lugar a la preeminencia de la *libido sciendi*, el poder de la ciencia, la ideología, la creencia, la tradición, la fe y la comunicación en sentido lato, incluidas las distorsiones de manipulación de masas y de domesticación. Obviamente esta matriz es funcional, analítica y no excluye sobreposiciones, interferencias y cambios en la “libre” toma de decisiones; asimismo, la democracia y el capitalismo constituyen los principales “lógicos” supremos de esta forma de entender el mundo, la sociedad y el reino moderno de *civitas Dei*.

La *lógica socialista* que no pudo resistir la dialéctica de la contradicción tiene similares contenidos escatológicos: La esperanza de salvación de la *lógica liberal* es la paz de la conciencia que arriba, asciende y acumula “status” y valores, en tanto que la esperanza de salvación del socialismo fue la “entrega” a un programa que redima al hombre haciéndolo efectivamente *ideal* en cuanto a sus disponibilidades y condiciones, respecto de los demás. Asimismo, el contenido teleológico de ambos modelos se trasunta, en el caso de la *lógica liberal* en que es perfectamente “neutra”, por lo tanto, “racional”, “infalible”, funcional y fundamentalmente, según la aspiración agustiniana, *universal*; por otra parte, la teleología socialista pone la mira en un objetivo del todo hipotéticamente hipostasiado, el reino de la verdadera “libertad” en el cual, como sociedad comunista universal, la humanidad comenzará propiamente su historia, la historia del tiempo difuminado que ya consiguió su consumación, seguramente más tarde que el liberalismo, pero idealmente, mucho más justo que él, precisamente porque las expresiones de la *libido* se subliman aunque sólo sea figurativamente en la idealizada “socialización”. Sumariamente, la *lógica socialista* supone una matriz dirigida por el “principio” de la planificación social -léase estamentaria, de la justicia. El

estado semiterminal logrado por las "reglas de formación" supone la valoración del trabajo, la normatividad social y el conocimiento; en tanto que los estados situacionales téticos logrados por los "mecanismos de transformación", representan la "canalización", de cada una de las *libido*, en tanto que las instrumenta en "servicio" de los objetivos de la *revolución* y el *proyecto* de construcción del socialismo mundial, tanto a nivel económico-productivo, de servicios político-estatales y paraestatales, como en el campo del conocimiento, la ideología y el convencimiento.

Desde san Agustín, hasta Hegel y Marx por tanto, como secularización, idealización o materialización, se ha mantenido, en el "discurso de la modernidad", la recurrencia de un tiempo lineal, progresivo, acumulativo, epocal, universal y direccionado a un objetivo; es decir, se ha realizado de diversas maneras una misma comprensión filosófico-teológica de la historia como un "precursor" teleológico, soteriológico y escatológico. A esta concepción y a esta forma de entender el "final de la historia" sagrada, profana o ambas, es que Nietzsche se ha opuesto con su "mítico", *Eterno Retorno de lo Mismo*.

#### 4. San Agustín, Hegel y Marx

*Dios vive, lo revivió el más feo de los hombres*

Así hablaba Zaratustra

*Los inmoralistas trabajamos ... para conseguir que*

*desparezca otra vez del mundo, la idea de culpabilidad y de castigo*

El Crepúsculo de los ídolo

*"Para los iguales, ¡igualdad!; para los desiguales, ¡desigualdad!"*

*tal debiera ser el lenguaje de toda justicia*

El Crepúsculo de los ídolos

Las similitudes desde el punto de vista de la teoría social, entre Hegel y Marx no se reducen al sentido finalista con contenido teleológico, que cada una de las argumentaciones realiza (extrapolada en el caso del socialismo y reflexiva sobre sí misma, en el del liberalismo). Filosóficamente, desde el punto de vista formal, sus sistemas tienen también una estructura homogénea que, a la vez, refiere los elementos sustantivos de la concepción teológica de la historia sostenida por san Agustín.

El núcleo monista de la concepción hegeliana instituye *en paralelo*, respecto de la marxista, la idea y la materia respectivamente: por mucha "aceptación" que se haga del devenir en

ambos sistemas, es *una entidad* el recurso exegético imprescindible a partir del cual se entiende y explica el mundo del pensamiento (*Logos*), el de la naturaleza (*Filosofía de la Naturaleza*) y el de la sociedad (*Filosofía del Espíritu*). En ambos sistemas la comprensión del devenir dialéctico es precisamente de esta única *entidad* que, por autoafirmación, contraposición respecto de sí misma y por “negación de la negación”, es decir, por el cambio de *negación-superación* (*Aufheben*), “despliega” la realidad en un sentido “progresivo”, hacia su “telos”. Ambos modelos constituyen a la vez estructuras de acción *abiertas* y modelos de consecución teleológica *cerrados*; aunque con ciertas diferencias: En Hegel, las posibilidades de acción en el “mundo del Espíritu”, por darse la consecución en *lo político* (con Napoleón en el joven Hegel y con el Estado prusiano en el Hegel maduro), son particularmente, aunque dadas en el “espíritu del pueblo”, *acciones individuales* realizadas en la progresiva difuminación del tiempo. Si todavía son posibles cambios dialécticos, éstos “incidirán” en el perfeccionamiento “in infinitum” de lo ya logrado, esto es, en la plasmación universal y plena del “Espíritu” en la forma de Estados nacionales que encarnan la racionalidad del progreso dialéctico; pero, suponer cambios de “salto”, en el sentido que se siga “desplegando” la “Idea” de manera tal que convierta el conjunto de momentos sintéticos en una mera posición tética quedando todavía nuevos “mundos” antitéticos por “recorrer” y realizar, es necesariamente inviable por cuanto subvertiría toda la estructura comprensiva de la supertriada hegeliana; por otro lado, las posibilidades de “desarrollo” en el caso de la *filosofía* están restringidas en el esquema dialéctico, a la estructura triádica global y a los supuestos de *procursus* dialéctico de la “Idea”; tal su *cierre* (que justifica en efecto, el “fin de las ideologías”) y tal su *apertura* (que explica la universalidad de la razón y sus intransigentes supuestos: igualdad, democracia, comunicación, mercado, etc., como fundamentos de perfeccionamiento). Paralelamente, el sistema marxista se presenta esbozado con similares condicionantes *abiertos* y *cerrados*; los términos de la consecución teleológica se extrapolan y se presentan como *imperativos de acción* que se realizarán, (acción, que no es prioritariamente individual, como en Hegel; sino fundamentalmente, *clasista*), definiendo un *paradigma de praxis* como sentido de realización de un “salto” más: el que explica el devenir dialéctico de la “prehistoria” de la humanidad, permitiendo comenzar en sentido estricto, “la historia del reino de la libertad”.

Teleológicamente este modelo *cierra* las contradicciones de la sociedad socialista, en cuanto limita su “procursus” unidireccionalmente hacia la sociedad comunista mundial; las contradicciones del reino mesiánicamente vislumbrado no son disruptivas en el sentido de que nuevas realidades cualitativamente superiores se presentarán, el comunismo también es el momento de difuminación del tiempo (ya anunciada en el socialismo) en el que, del *paradigma de la praxis* que remarca y fortalece la acción mesiánica, necesariamente se debe volver, aunque con un supuesto verdadero “humanismo”, al *paradigma del sujeto*. Desde el punto de vista “filosófico” la estructura “abierta” del marxismo, sólo permite determinar los “avances” del conocimiento aceptando y “prosiguiendo” los principios predefinidos que la más anquilosante tradición restringe al “materialismo histórico” y al “dialéctico”, principios perfectamente prediseñados, políticamente apologeticos e ideológicamente escolarizados.

El “alfa” y la “omega” de la historia, tanto en Marx como en Hegel, emparentan sus concepciones hasta un grado significativamente coincidente. Como en san Agustín, la historia trasunta sus límites profanos, se hace historia “sagrada”, es decir, “cosmología”: En el caso de Hegel, la *Filosofía del Espíritu* descubre que éste representa el momento del “salto” que origina inicialmente el alma y conciencia, siendo por lo tanto, el momento que inaugura la síntesis de la supertriada de la “Idea”, el momento en el que, desde el “reino de las sombras” de la lógica, “alfa” del “procurus” por saltos y contradicciones, comienza a consumarse la “omega” de la totalidad metafísica. Tal consumación se dará precisamente con la *libertad* del sistema político que Hegel justifica y con la *autoconciencia* que, según él, representa su propia filosofía en la dialéctica de la historia de las ideas que no por casualidad constituye la forma superior de autorreconocimiento del *espíritu absoluto* sobre sí mismo. Esta “metafísica” del “alfa” y la “omega” que sacraliza la historia y la hace “cosmología” también se presenta en el sistema marxista precisamente con la concepción “materialista” que unifica la totalidad natural y social con la materia; ambas estarían gobernadas por “leyes” dialécticas según las cuales ha de tener lugar necesariamente, en el mundo social, la hipótesis hipostasiada del nuevo “modo de producción”: el *telos* de todo devenir dialéctico. De tal forma, la “metafísica” de ambos sistemas no puede dejar de ser irrecusablemente teleológica; y, por tanto, si se trata de la “cosmología” o, técnicamente, la “ontología” subyacente en ambos *metarrelatos* (es decir, en las concepciones globalizadoras que unifican sistemáticamente una exégesis comprensiva en la que todo se entiende y justifica en relación a un “procurus” universal, encaminado a un final más o menos “feliz”); es necesario concluir que ambas concepciones de la realidad aíslan la variable “tiempo” en cuanto el relato del “procurus” ha realizado su objetivo, es decir lo ha consumado, ha *difuminado* el tiempo, lo ha *diluido* en un sinnúmero de direcciones que lo reducen a *nada*: ha consumado la eternidad del “telos”.

Existen otras notorias similitudes entre los sistemas de Hegel y Marx, y también las respectivas “pequeñas diferencias”. Si bien para algunos autores “volver de pie la dialéctica” constituye una “ruptura” con la tradición del *Idealismo Alemán*, como también constituye otro síntoma de esta “ruptura” por ejemplo, que sólo en Marx la totalidad social es vista según una articulación troncal definida por un elemento de base, del cual “todas” las demás dimensiones son, aunque “sólo en última instancia”, su expresión y reflejo más o menos “enmascarado”; lo cierto es que Marx no pudo *trastocar*, *transmutar* ni *subvertir* la tradición “moderna” y es evidente también que en Hegel, esta idea del “enmascaramiento”, de la manera cómo las dimensiones de la vida social reflejan “en última instancia” la *preeminencia* de una específicamente, se dio con similares connotaciones. Obviamente, la similitud es sólo formal; “materialmente” la “predeterminación” de un elemento sobre otros se concreta en Hegel, de acuerdo a su codificación epocal de los distintos “mundos” que considera en la historia universal; así, por ejemplo, será la *esteticidad* lo que determina la vida social (y por tanto también, cultural) del “mundo griego”, en tanto que será la *eticidad* el elemento exegético central del “mundo romano”; en cambio en el marxismo, es la relación entre

fuerzas productivas y relaciones de producción, la base inteligible de todo modo de producción. No deja de ser sugerente, por otra parte, la manera cómo, continuando la “modernidad” agustiniana, ambos sistemas se empeñan en procesar epocalmente la historia, precisamente para explicarla en función de su “procursus” y para darle el sentido de universalidad que exige la validación de sus modelos de justificación. Aparte de estas grandes y estructurales similitudes y circunstanciales diferencias, hay algo sustantivamente común en los metarrelatos considerados: Su esfuerzo de entronizar en la cima del “procursus” de la historia la *razón* y entender precisamente el “telos”, el sentido dialéctico del devenir ontológico, como la culminación racional, infinitamente perfectible pero estructuralmente cerrada, respecto de sus posibilidades de cambio y permanencia de crítica y validación; en definitiva, lo que se afirma concluyentemente es el fin de la *política* y de la *filosofía*. Es este *núcleo del metarrelato* tan profundamente “moderno” que Nietzsche se empeña en “trastornar”.

## 5. Nietzsche y la paradoja de la dialéctica

*el devenir no tiene ninguna meta, no desagua en un ser*  
**La voluntad de poder**

*Allí donde el Estado acaba, ¡mirad allí hermanos míos!,  
¿no veis el arco iris y los puentes del superhombre?*  
**Así hablaba Zarathustra**

*lo que nos excita es el atractivo del infinito*  
**Más allá del bien y del mal**

Las críticas de la racionalidad “moderna” tienen limitadísimas posibilidades de constituirse en principios de alternatividad estructuralmente diferente, si se dan siguiendo el sentido de su propio núcleo: la actitud “racional” con supuesto escatológico. Presentar, siguiendo tal racionalidad, otros “estados finales”, “mejores” y “bien pensados” (léase *imaginados*), implica que toda “utopía” de este tipo sigue representando una “fabulosa” o “factible” cristalización de la *razón teleológica*; por otra parte, seguir las directrices de la “moderna” razón para “pulir” los estados terminales ya pensados, o ya realizados, representa en última instancia, precisamente validar lo constituido. Probablemente en los casos “dialécticos” de Hegel y Marx, esta imposibilidad de crítica según la propia racionalidad “dialéctica” de sus metarrelatos sea la más conspicua, si es que precisamente se vuelca la dialéctica contra sí misma.

A la dialéctica ontológica que unifica la naturaleza y la sociedad, lo lógico y lo fáctico, lo real y lo racional, la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, a la dialéctica que presenta un *alfa* y una *omega* y entiende sus “saltos” como un “procursus” hacia un “telos”, si se la acepta como

modelo metodológico que da sentido "ontológico" al devenir, le queda una *paradoja* de la cual no le es posible, ni siquiera "dialécticamente", liberarse: Si se acepta que llegado el momento de realización global del "estado terminal", si se han conseguido estructuralmente las condiciones que explican todo y por lo cual no puede pensarse "un más allá" cualitativamente diferente, entonces necesariamente, o la dialéctica tiene que *cosificarse*, (puesto que nuevos "saltos" cualitativamente superiores ya no son posibles), lo cual significa convertirla en doctrina (es decir, en *metarrelato*, o peor aún, en dogma); o, por otra parte, si se es "dialéctico", consecuentemente no es posible aceptar absolutamente que exista un momento terminal, un fin, un "telos" que dé sentido a la totalidad que por "evolución" y rupturas "dialécticas" ha llegado (o podría llegar) a donde el fin señala; en tal caso, la dialéctica debe necesariamente *abandonar* la pretensión de explicar el devenir como "procursus" hacia un sentido, debe entender que no existe en realidad el "momento sintético superior" que posibilitaría que *lo que es* sea cualitativamente superior por próximos saltos "dialécticos"; es decir, la dialéctica deja de ser lo que es en medio de contradicciones, negaciones y contranegaciones, la justificación de un "procursus" de lo inferior a lo superior, la ideología del progreso. Decir en el primer caso que la "dialéctica" de la sociedad liberal o de la sociedad comunista ha de "desenvolver" contradicciones *secundarias*, no es sino justificar la necesidad que se ha llegado a un estado "dialéctica" y "estructuralmente" insuperable; otra sería la situación, sin embargo, si se entiende que esas contradicciones "secundarias" llegarían a constituirse en evidentes dispositivos de *explosión* hacia estados simplemente diferentes desde "estados" fácticamente incomparables que invalidarían el propio "telos" del progreso y el sentido *ontológico* del desenvolvimiento "dialéctico" del ser de la historia; en tal caso, estos cambios tampoco podrían ser "involuciones" ni procesos "reaccionarios" y se tendría que aceptar que, no existiendo sentido terminal ni finalista del *metarrelato*, se diluye toda distinción de las contradicciones en "principales" y "secundarias" en un proceso en el que el *devenir* está "más allá del bien y del mal", es decir, en el que el *devenir* no es cambio de "superación" en el sentido de lograr cada vez más y algo mejor en lo global, aunque no en lo particular necesariamente, "saltos" hacia lo superior; en tal caso el devenir ya no está definido por la dialéctica del *metarrelato*: es, según Nietzsche, inocente<sup>15</sup>

En términos epistemológicos similar paradoja se presenta a la dialéctica. Si se afirma la verdad de ésta como proceso de negación/superación, entonces se está enunciando, o una verdad cosificada y dogmática, o una verdad "dialéctica". En el primer caso, toda verdad cosificada y dogmática es, por aplicación reflexiva de la propia dialéctica, contraria a ésta: de lo cual se sigue que no es posible afirmar taxativamente la verdad de la *dialéctica*, al menos como concepción ontológica de la realidad<sup>16</sup>. En el segundo caso, enunciar una verdad

15 "Se le quita su inocencia al devenir cuando se atribuye un estado concreto de hecho, cualquiera que sea, a la voluntad e intenciones, a actos de responsabilidad". *El crepúsculo de los ídolos*. "Los cuatro grandes errores". Frag. VIII.

16 La paradoja del mentiroso (*yo siempre miento*) tiene la misma estructura formal que la paradoja de la dialéctica que aquí se refiere. Por otro lado, lo mismo que en el caso del escepticismo radical que tiene que aceptar la verdad absoluta que "de todo se debe dudar", la escolarización de la dialéctica termina "resolviendo" esta paradoja enunciando que la única verdad absoluta es que "todo es dialéctico".

“dialécticamente”, significa aceptar la verdad de la tesis opuesta y, si la tesis opuesta es también “verdadera”, entonces no es necesario que todo se entienda y se conciba, porque *no lo es* como “procursus” de *negación/superación*; sin embargo, dado que tampoco la antítesis es absolutamente verdadera; resulta que el cambio, el devenir en sus múltiples determinaciones *es y no es* un devenir de negaciones, *es y no es* un devenir de superaciones, *es y no es* finalista, terminal y teleológico: es también un devenir de fluir sin principio ni final. Si se siguen posibles cursos que definen imperativos de acción, siempre se dan nuevos “círculos” de despliegue, siempre se dan los mismos flujos, las mismas subversiones, los mismos sinsentidos teleológicos. Tal, la *dialéctica autonegada* más cercana a la concepción nietzscheana del devenir y del eterno retorno, una dialéctica sin metarrelato, sin teleología, sin *eschaton*; la *dialéctica autonegada* que ha abandonado para siempre, en el giro que le es propio, “más allá del bien y del mal”, a San Agustín, Hegel y Marx y a la *esperanza* de un *telos* que ha quedado en lo más insondable de la caja de la historia.

## 6. Las sendas recorridas por Nietzsche

*En adelante... ¡sed duros!*

El Crepúsculo de los ídolos

*Mi doctrina enseña vivir de tal suerte que te sea necesario revivir,  
tal es tu deber, pues de todas formas has de revivir*

La Gaia Ciencia

*La vida es instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas,  
de poder; donde falta la voluntad de poderío, hay decadencia*

El Anticristo

La crítica de Nietzsche a la razón occidental, a las “ideas modernas”, a la democracia y al socialismo, refiere, en definitiva, una crítica a la “trascendencia”; es la crítica a la manera de explicar la historia, el hombre y el cosmos según un objeto finalista caracterizado por la homogeneidad, el orden y la esperanza (la que es vista, siguiendo a los griegos, como el mal verdaderamente pérfido<sup>17</sup>, hundido en la caja de Pandora). Así, se trata de una crítica al *telos* agustiniano que tan coherentemente Hegel “seculariza” y Marx “materializa”, la crítica a las suposiciones filosóficas que escinden la verdad de la apariencia, lo lógico de lo estético, lo terrenal de lo divino. Nietzsche critica desde el “mundo de las ideas” de Platón, hasta, en general, el “mundo-verdad” de los filosofastros del ser, de manera siempre fragmentaria, intensa y fulminante, en la secuencia y orden como devinieron en la “racionalidad” de la modernidad.

---

17 El Anticristo. Frag. # 23.

Si bien lo que han hecho los filósofos es “momificar” el ser, “cosificarlo” e incluso “etiquetar” el devenir, la concepción de *flujo eterno* de Nietzsche, no puede tomarse como una simple “inversión” del platonismo, no puede simplemente decirse, como advierte Heidegger, que “lo sensible”, el *mundo aparente* queda arriba, y lo “suprasensible”, el *mundo verdadero*, abajo”<sup>18</sup>: no es que lo *trascendente* ha llegado al “alcance” del hombre vñvida y directamente: Su “inversión” radica precisamente en que ha “salido” de las órbitas del platonismo, ha “transformado” el esquema ordenador de las categorías de la filosofía occidental, ha mostrado en definitiva cómo la historia de la filosofía hasta él mismo se constituyens en la *historia de la destrucción de la “trascendencia”*, de la *razón* y del supuesto “mundo-verdadero”<sup>19</sup>.

Si se critica la “modernidad”, la “razón”, la “trascendencia” y se lo hace descubriendo las similitudes de los metarrelatos del liberalismo, es necesario considerar, siempre según las *inspiraciones nietzscheanas*, las “nuevas” formas de cómo, particularmente desde el contexto contemporáneo, se reivindica la racionalidad como *universal*, la democracia como “intransigente” y de “passus”; el capitalismo, la libertad y la igualdad, como consensual y profundamente *definitivos*. Tal, el sentido de pretender “vivir” la intensidad de las tonalidades nietzscheanas al escribir crítica, acre y fragmentariamente, sobre el “discurso filosófico de la modernidad”.

Si bien se ha hecho referencia al término “moderno” en relación a sus iniciales usos en el siglo V, es necesario precisar los sentidos que actualmente adquiere. Si bien, por oposición a lo “tradicional”, a lo antiguo, a lo “pasado” se puede decir de algo que es “moderno”, los filósofos “reconstructores” y “reformistas” de la *modernidad*, entienden su alcance de manera más precisa: El fin de la Edad Media y el surgimiento del *Renacimiento* con el consecuente proceso de la *Reforma*, constituyen los antecedentes lejanos de la “modernidad” temprana: es decir son antecedentes porque definen nuevas relaciones entre la religión y la política, porque sitúan al hombre en el centro de la cultura y la historia y porque, a partir del “racionalismo” cartesiano, se “cosifica” a los entes de la naturaleza y la sociedad, se los reduce a sus “esencias” y se los comienza a ver en la linealidad instrumental que explica su *sentido de existencia*. Consecuencia del desarrollo de esta filosofía y en particular, de las ciencias naturales de la época moderna han de ser, por tanto, los imperativos de la “modernidad” de la *Ilustración*: la “modernidad” más madura que ha exaltado el individualismo y la creatividad según la especificidad concreta orientada por la racionalidad universal, la “modernidad” que ha profesado el culto a la subjetividad como expresión fáctica que confisca lo sagrado, asalta el reino de la fe y la superstición, destruye la “tradicción” y dirige la construcción de una sociedad, un sistema político, económico e ideológico que se autovalida y autocorriges según las regulaciones de la así llamada *metarracionalidad* (es

18 *La voluntad de potencia como arte*. En *Nietzsche: 125 años*. Pg. 554.

19 Son seis los aforismos con los cuales Nietzsche resume “cómo el mundo-verdad vino a reducirse -con él-, al cabo, a una fábula”. *El Crepúsculo de los ídolos*.

decir de la “racionalidad” que reglamenta el mundo, critica las ideologías e instituye el valor universal de la capacidad *per se* de la razón de “objetivar” los hechos, “justificar” las leyes, “afirmar” el rol sobredominante del hombre frente a la naturaleza y “establecer” la normatividad ética, social y jurídica del *telos* histórico); la *metarracionalidad* que constituye el “espíritu” de la modernidad<sup>20</sup>.

La crítica de la racionalidad instrumental, llevada a cabo por la escuela de Frankfurt (particularmente la que realizan Max Horkheimer y Theodor Adorno), además de confirmar que la Ilustración “limpia” el mundo de demonios instituyendo al hombre como dueño del poder, muestra, sin embargo, que es la propia *razón del mundo moderno*, tan anclada en la ciencia, la que ha seguido un curso por el cual se explica, como resultado de su propia “dialéctica”, el conjunto “irracional” de acontecimientos políticos y culturales del siglo XX. Resulta que no hubo una sistemática “destrucción” de la razón que habría producido los hechos fascistas de nuestro siglo (como establece Lukács responsabilizando a Nietzsche en especial), sino la propia “dialéctica del Iluminismo”, los “impases” del *programa de racionalización instrumental del mundo*, los que habrían ocasionado estos desenlaces de la historia, convirtiéndola en una verdadera locura. Por otra parte, si se considera el sentido de la crítica de Herbert Marcuse a las *sociedades industriales avanzadas*, resulta que otro “indeseable” desenlace de la instrumentalización científico-técnica de la razón ha llevado precisamente a que en estas sociedades, de multiplicidad de “opciones de vida”, de consumismo y diversificación de posibilidades, se encubra en realidad, la más eficaz dominación, precisamente porque es consensualmente aceptada e ingenuamente valorada. Asimismo, las críticas de Jean Baudrillard a la simulación, la virtualidad y la sintomatología de “anorexia” histórica por la que la cultura ha quedado excesivamente saciada, dado que todo se ha hecho política, sexual y estéticamente asimilable y eliminable, evidencian cabalmente los resultados de la *modernidad ilustrada*. Estas críticas y las que han reflatado por consecuencia de las acciones políticas efectivas desde el movimiento francés de fines de la década de los sesenta, permiten comprender y contextualizar la reacción contra la modernidad inicialmente dada en el arte y luego cristalizada como pensamiento social y cultural general: la así llamada *posmodernidad*.

Las críticas de Nietzsche a la razón universal, si bien traducen un conjunto de “preámbulos” de supuestos y matrices de la posmodernidad, pueden ser contrastadas con las teorías de quienes actualmente intentan reconstruir y reificar el sentido *globalizador* de la *racionalidad moderna*, como proyecto universalmente válido para el presente y el futuro. Existen varias formas de eludir la crítica de la razón instrumental que termina en los desenlaces fascistas

---

20 La mayor cantidad de referencias que han servido para la exposición que se realiza, son distintos artículos en la compilación *Modernidad en los Andes* (Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, Cusco, 1990). En particular destacan los siguientes textos: *Modernidad en los Andes: Un tema y un debate* de Enrique Urbano, *La crítica marxista de la modernidad*, de Michael Löwy, *Tres entradas al debate sobre la modernidad: Lyotard, Habermas, Heller*, de José Ignacio López Soria y, de Miguel Giusti: *Modernidad sin alternativas: sobre las condiciones universales de la racionalidad en Jürgen Habermas*.

o en las “trasparencias del mal” de las sociedades de alta industrialización. Una forma cómoda es señalar que la modernidad plenamente *madura* “descubre” nuevas formas de racionalidad, unificándolas; que su proyecto universal, “integra” productos heterogéneos de racionalidades aplicadas en distintos campos de la cultura, que existen distintas “racionalidades con sus propias lógicas, y que, por tanto, es objeto de este “proyecto” futuro encontrar sus “núcleos racionales”, enmascarados de tan diversas formas. De hecho, la manera cómo se ha comportado el pensamiento eurocéntrico particularmente “antropológico” en las últimas décadas, ante las así consideradas culturas periféricas, en frente del subvalorado pensamiento “salvaje y primitivo”, ha sido dirigida según esa convicción: Es necesario desagregar su sacralidad mágica, “analizar” sus creencias y convicciones reconstruyendo sus imaginarios, para seleccionar lo que es posible “asimilar” de ellas; pero, fundamentalmente, para hacer más tolerante y efectivo su dominio. Así, no sólo se resuelve el problema de la diferencia (mediante el autorreconocimiento “de espejo”, de un *alter* que remarca y completa mi ego); sino se neutralizan las “peligrosas” posibilidades de alternatividad y oposición. Preservando la hegemonía intelectual de la razón se obtiene el mejor resultado de dominación política y se succiona eficazmente lo que el “subdesarrollo”, la “periferie”, “lo tradicional” y lo “salvaje” pueden “ofrecer”, en la más abyecta lógica de mercado.

La defensa de la modernidad (particularmente la realizada por Jürgen Habermas), en el plano de la filosofía social, establece su contraposición respecto a la “tradición” y a lo que ésta implica en términos de autoridad, necesidad y, en definitiva, de acciones contrarias a la razón. Siendo que por sí misma no encarna necesariamente la *racionalidad* específica de lo que coacciona y puesto que la modernidad tiene un sentido de alcance universal que se debe reflejar en distintos ámbitos de la vida social, si hay algo a lo cual la *racionalidad* no puede someterse, es a la acción por necesidad autoritaria, impuesta e inveterada. A lo que se opone la razón de la modernidad que, para Habermas es fundamentalmente *razón comunicativa*, es toda opresión y tiranía, todo aparato ideológico de lenguajes totalizadores, en tanto que lo que la orienta es la búsqueda de consenso ético y social que, en base al diálogo, permita la proclamación de la palabra sin la violencia del poder ni del interés. Asimismo, además de oponerse a la tradición como norma, ley e incluso hábitos y costumbres, “el discurso filosófico de la modernidad” se opone a toda apelación a la “trascendencia”, tanto *histórica* (metarrelatos), como *abstracta* (filosofías, teologías e ideologías sobre el “más allá” del mundo, del hombre y de la sociedad). No existiendo ningún *Tribunal de la Tradición*, por sí misma, cualquier forma de acción “tradicional” resulta susceptible de ser “irracional” y “antimoderna”. La *ventaja* de la modernidad, sustantiva en su apología, es su potencialidad de crítica inmanente, de acuerdo, precisamente a ese “proyecto” de desentrañar “razonable” y “argumentativamente” todo contenido normativo; así, supuestamente se superaría el “paradigma del sujeto” y el “paradigma de la praxis”, con el así llamado “paradigma del entendimiento subjetivo”. Sin embargo si bien se renuncia a todas las trascendencias”, no es posible renunciar a la de la “razón comunicativa” que permite desplegar una *acción comunicativa*. \*\* ésta llevaría al que se realice el *entendimiento*, precisamente, mediante la

coordinación de las acciones de los sujetos en base a la fuerza argumentativa de sus posiciones, la que generaría el consenso y lograría la persuasión. Según el “paradigma del entendimiento subjetivo”, nadie *se entiende* a sí mismo sino a partir del otro y es, mediante la aceptación de que las sociedades de hoy son totalidades policéntricas, que por el juego de la “razón pura comunicativa” (o de la razón que es *pura comunicación*), sea posible *racionalizar* la cultura ilustrando la normatividad jurídica y moral, y permitiendo que por la mayor diferencia de los “mundos de la vida” del conjunto de los sujetos de la sociedad, se concilie y se potencie a la vez la individualidad y la totalidad, gracias justamente al juego del entendimiento y la comunicación. Así, es posible establecer una “razonable” y nueva *tradicón*: la de consolidar la solidaridad dando lugar a la estabilización de la socialización; es posible potenciar la interacción comunicativa del “mundo de la vida” carente en sí de contenidos normativos, aunque caracterizado por autoevidencias culturales, con la organización económica de mercado de la sociedad y el monopolio político de la violencia de parte del Estado. Por la estrategia de la “acción comunicativa” y gracias a la *razón dialógica* interactiva se hace posible una “racionalidad normativa” social pasible de crítica y, por tanto, de autocorrección: Tal, el *status civilis* de la *racionalidad moderna*.

La crítica de Nietzsche a las “ideas modernas” de la democracia y del socialismo representa, de principio a fin, una crítica anticipada a este tipo de justificaciones y “programas” de “reivindicación” de la “racionalidad moderna”. La suposición habermasiana sobre la cual se edifica su argumentación es la preeminencia básica en el hombre de una dimensión racional *pura*; así, tratando de evitar caer en toda “trascendencia”, se recae precisamente en la trascendencia de la razón, que se aplicaría en el momento de *plenitud moderna* en la praxis comunicativa. Resulta palmario que la modernidad de hoy, que ha realizado sus potencialidades al menos como “programa”, supone una *antropología social* por la cual el sujeto histórico ha “superado” su naturaleza instintiva y su voluntad de poder (la *libido sentiendi, dominandi y sciendi*), en beneficio de esta entidad “trascendental” hipostasiada, de pureza inmaculada, de transparencia nítida que permite “reconstruir” la promesa ilustrada de igualdad, libertad y fraternidad en medio de normas “racionales” (y por tanto, próximas, a la identidad con la *verdad*). La insistencia de Nietzsche en la voluntad de poder como principio antropológico y vital, descubre la verdad de esta mentira: Desde la entronización del “telos” en la historia, se ha concebido que la acción social permite, al menos formalmente, iguales condiciones de consecución de objetivos. Con la explicitación del discurso liberal, esas condiciones se han convertido en la máscara por la cual, a guisa de igualdad, libertad y fraternidad, los hombres buscan realizar ese ideal, pero lo cierto es que lo único que se realiza plenamente es un “discurso” que encubre las diferencias, las desigualdades y el *dominio* condicionante e invariable: Así como la moralidad siempre fue “el instinto de rebaño traspuesto en el individuo”<sup>21</sup>, ahora se apela a los efectos “de rebaño” que esta vez, sin el concurso del bien ni de Dios, pretende mostrar al hombre “plenamente moderno” como *el* que organiza *racionalmente* su convivencia, *el* que toma lógicamente las decisiones considerando los

---

21 La Gaia Ciencia. Frag. # 116.

derechos y libertades de los otros, sus iguales (!), se pretende mostrar una sociedad en la que la "gazmoñería" se hace pasar, (desde Kant), como "inteligible"<sup>22</sup>; tal la forma más sutil de encubrir las diferencias, de enmascarar el poder y de obnubilar lo "artificial y artificioso" haciéndolo "ideológicamente" validado.

Para Nietzsche, *revolver* los valores representa cubrir esta mentira con la verdad de la justicia: "Los hombres ¡no son iguales!: Así habla la justicia. Y lo que yo quiero no podré quererlos!"<sup>23</sup>, no existe una razón trascendental (comunicativa, práctica o instrumental) que universaliza la "planificación" ética y moral de la sociedad terminal: la *sociedad terminal* del liberalismo (y paradójicamente, también las que se constituyeron en el paréntesis socialista). Para *volver y revolver* los valores, no se puede seguir proclamando la "moral rebañera" de la igualdad, se debe conciente y públicamente declarar que los hombres no son iguales, por sus condiciones materiales, por la "acumulación" de sus valores (económicos, políticos y cognoscitivos), que lo que rige la vida social no es la razón teleológica de la convivencia pacífica e "igualitaria", en el marco de la "fraternidad" y el "desarrollo" en condiciones similares de oportunidades; sino el deseo de dominio, la *voluntad de poder* de la *libido dominandi* en términos de explicitación y consumación de obligaciones y coerción, de la *libido sciendi* en tanto voluntad de manipulación ideológica, de inversión y reinversión en el prestigio, la imagen, la apariencia y el "status", y de la *libido sentiendi* explicitada en lo que hedonista y desaprehensivamente constituye el "mundo de la vida de la clase" lograda y conseguible. En definitiva, el discurso de los "entes racionales", preocupados por lo "razonable" de sus organizaciones políticas, jurídicas, morales y culturales no es sino la manera cómo se sigue expresando, se sigue "retomando", bajo formas más o menos sutiles, más o menos alambicadas, más o menos *trascendentales*, al "credo secreto" de las clases dominantes que, como señalan Max Horkheimer y Theodor Adorno, Nietzsche explicita<sup>24</sup> en su desnudez: la explotación, la tiranía, la voluntad de poder y de dominio que las clases (los estamentos o los aparatos) ponen en acción para mantener e intensificar su violencia, crueldad y poder, de manera que se impele a los débiles a reconocerse como *tales*, a obrar justamente como *tales* y a no cometer la "injusticia" de rebelarse contra *su* carácter, creyendo en la mentira de la igualdad y padeciendo el efecto de la manipulación.

Afirmar la mentira de la igualdad, de la "razón universal", el fiasco del "Tribunal de la Racionalidad" y el mito del "telos" moderno liberal (o socialista), es desplegar precisamente con más o menos ingenio o diletante estilo, una nueva máscara para encubrir lo que siempre *retorna* de una u otra forma, lo que siempre constituye "motor" de la vida social y, con mayor o menor aceptación, entre conflictos y revoluciones; permanece como ser del devenir, en la historia del "eterno retorno de lo mismo": el retorno de la *voluntad de poder*.

22 *Crepusculo de los ídolos*. "Pasatiempos intelectuales". Frag. I.

23 *Así hablaba Zaratustra*. "De los doctos".

24 *Sade y Nietzsche*. En Nietzsche: 125 años. Pg. 599 ss.

Existen otros puntos de vista que en el fondo refieren el enmascaramiento habermasiano. Por ejemplo, si es que el consenso, el acuerdo y la persuasión son los objetivos de la “razón comunicativa” que establece y define las condiciones de convivencia social, entonces, dado que es este “tribunal del consenso” el que valida la institucionalidad y la dinámica social, no es posible, sino a riesgo de ser “contrario” a la “razón” (léase al *consenso*), criticar precisamente esas formas de vida. En el fondo, la ética de Habermas es la ética del conformismo estructural con una forma de vida que promueve pero estabiliza, que permite consecuciones de “status” (porque esa “es” *su racionalidad*), pero que no las subvierte, no las enrevesa ni revuelca en la *aventura* de “trasmutar los valores”. Sin embargo, al admitirse la crítica como su principal potencialidad autocorrectiva, establece también que, siendo la moral “rebañera” la base de la vida “racional” del hombre moderno, quienes contribuyen a su autocorrección y perfeccionamiento, son quienes “adelantan” en la explicitación y sublimación de la *libido sciendi*: los que, según Nietzsche, dentro de los límites de su “voluntad de poder”<sup>25</sup> crean consenso, dentro de los términos y grados de “diversidad de poderío”, están ávidos de crear influencia; los que validan la crítica de la cosmética, de la máscara que cada quien asume y presenta en la tragicomedia de la historia y de la sociedad; los “creadores de opinión pública”, los creadores de “corrientes” de opinión, esa “clase” que repite el *incuestionable* discurso de racionalidad como “tribunal” de enjuiciamiento, apelando por lo mismo, a la trascendental “racionalidad” del “rebaño”: “ésta es, precisamente la fórmula de la decadencia hasta el idiotismo...”<sup>26</sup> ... *a lo Kant!*. Los “careros” del “rebaño” son los que realizan, hasta donde les permiten los límites de sus propias fuerzas y sus condiciones “acumuladas”, valores dirigidos por la supuesta “crítica” que, en definitiva, lo único que logra en esta sociedad de la “idealizada” *razón comunicativa*, es la uniformidad más abúlica que sólo puede constituir un peligro imaginario para la propia sociedad. Son ellos quienes representan lo que Habermas no quiere admitir: la existencia de “segmentos”, clases o “grupos” que instrumentalizan la propia comunicación, que la hacen un valor de uso indispensable para dar precio a todos los demás valores de cambio; la necesidad de una *élite manipuladora* y “administradora de la razón”, esa *canalla* que para Nietzsche son el “bien”, la “verdad” y la “belleza” del parlamentarismo, el socialismo y el periodismo: la que sólo puede elevar la dimensión de la *libido sentiendi* bestial y ávida de consumo, *propia del rebaño*<sup>27</sup>.

---

25 *La voluntad de poder*. Frag. # 636.

26 *El anticristo*. Frag. # 11.

27 *La voluntad de poder*. Frag. # 448.

## VI

### EL MENSAJE PARA NUESTRO TIEMPO

*Yo, Zaratustra, ¡el afirmador de la vida!, ¡el afirmador del dolor!,  
¡el afirmador del círculo!*

**Así hablaba Zaratustra**

*Alguna vez jugué a los dados con los dioses, porque la tierra es una  
mesa divina que tiembla con nuevas palabras creadoras y con el ruido  
de dados divinos*

**Así hablaba Zaratustra**

*La alegría quiere la eternidad, profunda eternidad...  
quiere el retorno, lo quiere todo igual a sí, eternamente*

**El Anticristo**

*Mis escritos hablan únicamente de mis propias vivencias  
Consideraciones intempestivas (texto redactado en 1887)*

Karl Löwith dice que la pasión intelectual y "leit motiv" de la filosofía de Nietzsche es la eternidad<sup>1</sup>. Este autor refuerza la interpretación de su perspectiva, por los supuestos (a partir de sus propias convicciones morales) que le hacen ver en la "teoría del eterno retorno de lo mismo" una "horrenda concepción", una "pesada carga", el "martillo de responsabilidad" sumada a la neopagana doctrina de "más allá del bien y del mal"<sup>2</sup>.

Aparte de las valoraciones dadas desde perspectivas religiosas, morales y teológicas que obviamente descubren la revuelta que Nietzsche ocasiona de todo ordenamiento teleológico y soteriológico, existen frecuentes "verdades" enclavadas en "mentirosas perspectivas", verdades que se justifican como tales sólo a partir del relativismo perspectivista de la propia teoría nietzscheana del conocimiento. Una observación frecuente es que la "teoría del eterno retorno de lo mismo", además de referir contenidos míficos y rayar en la desesperación, termina de redondear un universo vacío, el universo del nihilismo absoluto: Tal, por ejemplo, la lectura de Erich Heller<sup>3</sup> que se apoya en textos "maduros" similares a los que se

---

1 *Op. Cú.* Pg. 249.

2 *Id.* Pg. 254 ss.

3 "Nietzsche". *Op. Cú.* Pg. 153.

transcriben: “la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final... en la nada... El eterno retorno...: la nada... eterna”<sup>4</sup>; o también éste, correspondiente al *diario* de Nietzsche: “No quiero vivir *otra vez*. ¿Cómo he soportado la vida?. Creando. ¿Qué me ha hecho perseverar?. La visión del superhombre que afirma la vida. He tratado de afirmar la vida yo también, ... pero ... ¡ah!”<sup>5</sup>. Si bien es posible entender, siguiendo a Gilles Deleuze que la relación de Nietzsche con el *nihilismo* es una relación que incluye una dimensión positiva: la transformación de los valores y la afirmación del superhombre, luego de su total subversión; como también es posible admitir con Deleuze, que es necesario establecer el rechazo de Nietzsche al *nihilismo* “negativo” de Hegel, al *nihilismo* “reactivo” de Feuerbach y al *nihilismo* “extremo” de Stirner<sup>6</sup>; es necesario establecer que efectivamente, la crítica a la razón teleológica y al *espíritu* de la modernidad que efectúa Nietzsche, adquiere vigor con la transmutación (o inversión) de todos los valores, precisamente, de *esa* tradición (*Umkehrung aller Werte*). Si se trata de “revolver”, “transformar” los valores prevalecientes, -lo cual significa en realidad, como el propio Nietzsche lo enuncia-, ser “bastante fuerte como para partir en dos la historia de la humanidad”<sup>7</sup>: si se está volcando el mundo del ser, el mundo de los valores de la razón, la teleología, el sentido y la finalidad; es decir, si se está *nihilificando* la realidad imponiéndose el primado de la *nada*, es necesario también observar que en esta actitud característicamente estética concurre la *duda* ante el vacío que se presenta, la *duda* por la destrucción que nihilifica y anonada, más aún, por cuanto es la tradición platónico-cristiana que se invierte, que se vuelca (*Kehren, Kehre*), la tradición que ha dado lugar a la *civilización* y la *historia occidental*. Si bien se trata de la “vuelta” (*Umkehrung*) del sentido, de las esencias, de la razón y las verdades de más de 25 siglos de filosofía, ¿cómo entonces no dudar de ella? Más aún, ¿cómo saber que ésta es sólo una “vuelta” más en el flujo eterno del “eterno retorno de lo mismo”? ¿Acaso no constituiría este *quiebre* “de la historia” un momento disruptivo tal que reduce la circularidad del tiempo y su ciclicidad, al detestado “procurus” lineal y teleológico extrapolado ahora sobre el superhombre? Sólo el *phatos* de la distancia, en primer lugar, de esa tradición que se invierte y anonada y, en segundo lugar, de las propias dudas que nihilifican y atemorizan, da lugar al punto de inflexión de la propia actitud intensamente vívida y rebosante de tonalidad, por la cual se acepta trágicamente el *fatum* de la “transvaloración” (*Umwertung*). El *phatos*, como señala André Glucksmann, es la “necesidad de perspectiva” (de revuelta) “para todas las perspectivas”<sup>8</sup>, las perspectivas de nihilificación del ser y de anonadamiento de la moral que, pese a sugerir nuevos valores,

4 *La voluntad de poder*. Frag. 55.

5 Erich Heller cita el texto del *Diario* de Nietzsche relacionándolo con el tiempo en que fue escrito *Así hablaba Zaratustra*. *Op. Cit.* Pg. 156.

6 *Nietzsche y la dialéctica*. En Nietzsche: 125 años. Pg. 616.

7 Carta de Nietzsche a August Strindberg del 7 de Diciembre de 1888. En *Friedrich Nietzsche: Correspondencia*. Editorial Labor. Barcelona, 1974. Pg. 165.

8 *Premeditaciones nietzscheanas*. En Nietzsche: 125 años. Pg. 659.

(como los que *intencionadamente* los intérpretes de Nietzsche presentan: libertad sexual, matrimonio libre, enemistad, guerra imperialista, vida dionisiaca, desprecio por la mujer, dureza de carácter, permanente mentira, etc., etc.); representa la certeza vívida que tampoco esa "cultura", esos "valores", ese "modo de vida" calificado apropiadamente como "dionisiaco" es el *verdadero* (puesto que "jamás ha habido un Superhombre... aún el más grande -de los hombres-, era demasiado pequeño"<sup>9</sup>). Para que se sigan los infinitos retornos de lo mismo, para que todo vuelva de nuevo a seguir las mismas inversiones, las mismas vueltas y las mismas *re-vueltas*, es necesario saber que nada es definitivo y que todo fluye, que todo es subjetivo, relativo, pragmático y dudoso, que cualquier escala de valores es tan "legítima" como cualquier otra; pero también es necesario saber que siempre hubo los domesticadores de la moral, los pastores de "rebaño", los filósofos y moralistas que han hecho de la vida la justificación para aplicar la mutilante drasticidad de *su* moral, como si se tratara del lecho de Procusto<sup>10</sup>. Si trágicamente se desenvuelve la vida dionisiaca de transmutación de los valores, y en especial de esos que se han identificado con el ser, la totalidad, la verdad y el *telos*; entonces se está superando al *hombre* mismo, se está buscando su permanente nihilificación, en la perspectiva que se supera a sí<sup>11</sup> y que no representa ningún estado de esperanza, ningún mérito de salvación; tan sólo se está volviendo a los instintos, a la *tierra*... como los griegos, "la raza más avenida con la vida"<sup>12</sup>. Así, con la aspiración del superhombre, se vuelve a lo ya dado, a lo pagano; el hombre se balancea en la cuerda del eterno retorno, en la cuerda "tendida entre la bestia y el superhombre"<sup>13</sup>, debajo de la cual no hay sino ... el vacío de la nada.

Si bien existen momentos en que las "tradiciones" -morales o filosóficas, se rompen con la actitud trágica del poeta que aspira a superarse, finalmente, en el curso de la moral, de la sociedad, la historia, el mundo y el cosmos, no se da sino un fluir vago y circular: La *inocencia del devenir*. En los fragmentos que Nietzsche preparaba para su "magnum Opus" que nunca llegó a publicar y que luego se ha conocido como *La Voluntad de Poder*, Nietzsche escribe: "El mundo... deviene, pasa, pero no comenzó nunca a devenir ni a pasar. Y como sus excrementos son su alimento, vive de sí mismo; ... infinidad del tiempo del mundo en el pasado (*regressus in infinitum*) ... El mundo deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación deberá ser también realizada infinito número de veces...; cada una de estas combinaciones condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie..., series absolutamente idénticas... en un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que

9 *Así hablaba Zaratustra*. "De los sacerdotes".

10 *El crepúsculo de los ídolos*. "Pasatiempos intelectuales". Frag. XLIII.

11 *Así hablaba Zaratustra*. "De la guerra y los guerreros".

12 *El origen de la tragedia*. "Prólogo de autocrítica (1886)". Parágrafo # 1.

13 *Así hablaba Zaratustra*. "El preámbulo de Zaratustra". Frag. IV.

seguirá repitiendo “in infinitum” su juego”<sup>14</sup>. Estas ideas escritas hacia los 44 años, es decir, al borde del ataque de locura final, fueron, sin embargo, la pasión filosófica de Nietzsche ya a los 18 años, cuando escribe: “Este eterno devenir, ¿no tendrá nunca fin?... Un luchar y agitarse de las corrientes más diversas, un flujo y reflujo incesantes, dentro del eterno océano. Todo se mueve dentro de una inmensidad monstruosa de círculos que se extienden cada vez más grandes los unos alrededor de los otros; el hombre es uno de los círculos más íntimos... Los círculos más próximos constituyen la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad”<sup>15</sup>. Son varias las ideas que en estos textos, entre los que median alrededor de 26 años, se exponen, ideas que permiten colegir el sentido de la *teoría del eterno de lo mismo*.

Cuando se habla de eterno retorno, por ejemplo, del alma, la conciencia, el espíritu o lo que fuera, entre griegos o hindúes, se piensa que todo lo que pasó a una existencia, inclusive en sus aspectos más generales, aun en sus aspectos formales, se volverá a producir según el mismo orden, con las mismas características, con el mismo devenir. ¿Es, en este caso por ejemplo, éste el sentido del “eterno retorno” en Nietzsche?. Lo que sus *animales* le dicen a Zarathustra parecería confirmar que es así, que para Nietzsche, “todas las cosas vuelven eternamente y nosotros con ellas.... nosotros hemos existido infinidad de veces y todas las cosas con nosotros...”<sup>16</sup>; lo mismo pareciera enunciarse en la *Gaia Ciencia* en la que un *demonio* dice: “Esta vida, tal como las has vivido y estas viviendo, la tendrás que vivir otra vez, y aún infinitas veces y no habrá en ella nada nuevo...; todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te sobrevendrá de nuevo, y todo en el mismo orden”<sup>17</sup>.

Entendiendo que no es el *alma*, no es el *espíritu*, ni siquiera la *conciencia* que con pérdida de memoria o sin ella -como creían los griegos- vuelve, reencarna y sigue lo mismo que siempre fue (lo cual lleva a ciertos críticos a decir que para Nietzsche los esclavos lo serán por siempre, eterna y reiterativamente y, paralelamente, los amos tendrán tal condición por la eternidad)-; entendiendo que no existe esa *substancia*, ¿para quién se repite lo mismo y en qué condiciones?, ¿qué significa que “se repita” la existencia y que eternamente vuelva sobre sí misma en *lo grande* y en *lo pequeño*?, ¿en qué consiste este juego inacabado del destino y las existencias? Efectivamente, la cita de Nietzsche al borde de la locura, es la más lúcida y la que permite comprender el sentido del *eterno retorno*.

El tiempo es infinito en su decurso en cuanto escenario del devenir (que no es un “procursus”); *infinito* en cuanto escenario del flujo eterno del universo, *infinito* para las distintas *temporalidades* (por ejemplo, para la temporalidad de los pueblos, de los individuos, de la humanidad, de la vida, o, en general, del cosmos); propiamente, como el devenir no

---

14 Frag. # 1059.

15 *Destino e historia*. Federico Nietzsche: Escritos de Juventud. En Nietzsche: 125 años. Pg. 479-480.

16 *Así hablaba Zarathustra*. “El convaleciente”.

17 Frag. # 341.

“desemboca” en el ser, tiene el mismo valor siempre<sup>18</sup>, su *finalidad* -si tiene alguna-, es solamente seguir un orden de esferas de poder y una estructura de éstas<sup>19</sup>. El tiempo de la existencia de cada ente de la totalidad, es el tiempo de su *devenir*, es el devenir de *lo que es*, con su propia temporalidad, con su propio “círculo”, con su propio movimiento; la *temporalidad* global es tan abisal como unitaria, encierra en un círculo complejo tanto a la temporalidad propia de la existencia de un diminuto organismo, como a la temporalidad de la formación de la Tierra; pero, asimismo, la *temporalidad* global está separada de toda temporalidad específica en tanto ésta es finita y aquella, infinita. Si se toma, por decir así, la *mayor temporalidad*, la temporalidad macrocósmica del universo y se la entiende como temporalidad que regresa, como temporalidad que *dibuja* el mayor de todos los círculos, el anillo de todos los anillos, entonces, ¿no surge acaso un paralelismo de Nietzsche con las recientes concepciones de la física teórica y la astronomía?

Pensar que el universo entero tiene un proceso de vuelta sobre sí mismo, ¿no es acaso “intuir” lo que las teorías de la alternancia (expansión-contracción) actualmente establecen en relación al universo? Al parecer si es así, existiría una gran similitud entre la *teoría del eterno retorno* en su concepción más general y cósmica con las “modernas cosmologías científicas”. En efecto, según la física contemporánea, si la cantidad de materia del universo rebosa un “umbral” crítico, entonces el nacimiento del mismo (el “Big Bang”), nacimiento que ha dado lugar a su expansión a partir de la inicial concentración en un punto, no podría continuar indefinidamente y daría lugar a un momento inflexivo por el cual el proceso de expansión (que es el despliegue del *espacio-tiempo finito*, “pero sin fronteras”; expansión del espacio y dilatación del tiempo consideradas unitariamente sobre “la nada”) necesariamente se convertiría en proceso de contracción del universo sobre sí mismo, hasta “volver” a su estado de inicial “singularidad”, de *compactación* absoluta. Pese a las objeciones que se pueden hacer respecto del momento de nacimiento del universo (no se trata de no estar “de acuerdo” con los 15 mil millones de años que se calcula median entre hoy y el “Big Bang”; sino de objetar que exista una posibilidad cronométrica fuera del universo que “mida” el “tiempo”, en sí mismo, desde su origen); pese a saber también que hasta llegar al punto espacio-tiempo crítico por el cual se da inicio al proceso de contracción (el así llamado “Big Crunch”), pueden darse otros 15 mil millones de años (o esa misma cifra elevada a cualquier potencia) del enunciado teórico sustantivo se sigue que si hay un proceso de expansión y otro de contracción, después de dicho proceso de contracción es perfectamente posible que se inicie *otra vez* (¿quién sabe por qué causa!) otro proceso de expansión, es decir, que se inicie otra vez el recorrido del gran anillo de los anillos, la *temporalidad* y el devenir del universo, siguiendo precisamente el movimiento curvo de su propio círculo... y así... indefinidamente; tal, el *eterno retorno* en su alcance macrocósmico universal. Cuando Zaratustra habla del “gran mediodía”<sup>20</sup>, es irrecusable asociar ese momento con el instante de máxima velocidad

18 *La voluntad de poder*. Frag. # 702.

19 *Id.* Frag. # 545.

20 *Así hablaba Zaratustra*. “El convaleciente”.

de expansión del universo. Siguiendo la metáfora circular, si el “Big Bang” es un punto cualquiera en ese círculo, el “Big Crunch” constituye el punto señalado exactamente en diagonal al inicial, siendo el “gran mediodía” el punto en el cual se da la máxima velocidad de expansión: la recta perpendicular a la diagonal que atraviesa el centro del círculo, uniendo el “Big Bang” con el “Big Crunch”. Si el “gran Mediodía” es el momento de plenitud del *Superhombre*, entonces no existe, más allá de él mismo sino la disminución, la decadencia, la desaceleración hasta el umbral de la incontinencia y el predominio de la nada, es decir, el recorrido en el *sentido inverso de la cuerda*: ya no hacia el superhombre, sino ... hacia la bestia, para luego comenzar... otra vez, eterna e indefectiblemente ... lo mismo ....

Por otra parte, si no se rebasa el *umbral crítico de la materia*, “este” universo tendría un curso *lineal* hacia ninguna parte (su devenir, sin embargo, no excluiría la peregrina hipótesis de la existencia de “otros” universos con materia superior al umbral).

Si se toman temporalidades específicas, es decir otros recorridos del tiempo en el devenir que su entatividad concreta instituye, entonces las apreciaciones sobre los dados y el azar realizadas por Nietzsche son también muy sugestivas. Zarathustra dice: “alguna vez jugué a los dados con los dioses..., porque la tierra es una mesa divina que tiembla con nuevas palabras creadoras y con un ruido de datos divinos”<sup>21</sup>. Según la física moderna el universo en expansión “crea” galaxias, estrellas, pulsares, cuasares, cometas, planetas, agujeros negros y ¡quién sabe qué más!... ¿Cómo? ¿Mediante un sentido teleológico que instituye la entatividad a estos objetos?.

Definitamente ¡no!. Sino caóticamente, por medio de las *estructuras disipativas* que, en cualquier punto del espacio-tiempo, permiten espontáneamente establecer algunos patrones de “orden desordenado”, de modo tal que en el conjunto de las variables que inciden para la entatividad de un objeto, (o de cualquier objeto que comience a ser), se da una combinación de factores tan contingente y disímil de cualquier otra, que la diversidad no es sino resultado de esa interacción: Así, se hace posible entender la “heterogeneidad” del universo y las diferencias entre las galaxias. En *La Gaia Ciencia*, Nietzsche dice: “de tanto en tanto interviene el azar”<sup>22</sup>, es decir, el orden de nuestro mundo ha nacido en el desorden por las estructuras que disipan los elementos del sistema, el “desordenado orden” siempre probable, posible y contingente, el orden que *casualmente* ha dado lugar por ejemplo al nacimiento de nuestra galaxia, con los respectivos sistemas solares entre los cuales nos encontramos como una minúscula posibilidad concretada, como solamente una “casi infinita” probabilidad (aunque en rigor, no es *infinita* porque el universo se expande). Ahora bien, nos encontramos donde estamos, supongamos, dentro del *devenir de la temporalidad* de la Tierra (es decir, dentro del flujo del orden de los 5 mil millones de años); nuestro estado actual efectivamente supone un conjunto de variables considerablemente grandes que ha dado lugar a partir de

---

21 *Id.* “Los siete sellos”.

22 *Frag.* # 277.

ciertas condiciones, factores y circunstancias a que por ejemplo aparezca la vida en la forma como la conocemos hoy. Sin embargo, si el tiempo es infinito en su proceso de expansión y contracción macrocósmica universal y si de una vuelta sobre sí del universo sigue otro proceso de expansión hasta otro momento crítico, es decir, si los "Big Bangs" y los "Big Crunchs" son infinitos (e incluso admitiendo que sólo hubo un "Big Bang"), entonces la temporalidad de, por ejemplo, nuestro planeta y la temporalidad de la vida en nuestro planeta, son infinitamente insignificantes en relación a la temporalidad universal. Si esto es así, en cualquiera de los momentos que se produzca un "Big Bang" cualquiera, es perfectamente posible que se vuelvan a reproducir una serie de factores que den lugar, por ejemplo, a la aparición de la vida en un solo planeta, en un sistema de un solo sol en incandescencia y que, precisamente aparezca en este mundo, con condiciones similares a las de la Tierra, condiciones de por ejemplo, presión y temperatura; alguien similar a lo que entendemos hoy por "homo sapiens". Si esto es posible en la infinitud del tiempo, también es posible que series compactas de ocurrencias contingentes de variables similares, recurrentemente, den lugar a que otras temporalidades sigan sus propios cursos; por ejemplo, un racimo de galaxias cualquiera, un agujero negro cualquiera o un sistema de doble sol. Visto esto desde el enfoque por ejemplo, de nuestra Tierra, resulta que también ella tiene su propio "eterno retorno", puesto que en la sucesiva ciclicidad macrocósmica del "Big Bang" y del "Big Crunch", repetido una cantidad de veces no tan alarmantemente superlativa; es seguro, que el conjunto de variables y hechos sucesivos que han dado lugar al surgimiento de nuestro planeta, puedan repetirse de forma tal que reproduzcan las mismas condiciones que produjeron nuestro planeta tal como lo que es, y esto no solamente dos ni tres veces, sino cuantas la infinitud del devenir y el tiempo macrocósmico define para la temporalidad y el devenir de la Tierra; es decir, filosóficamente, una "infinita" cantidad de veces; tal, *el eterno retorno de la existencia de la Tierra*.

La "moderna" *hipótesis Gaia* (es tan sugerente que tenga el mismo nombre que Nietzsche emplea para titular una de sus obras que trata también del *Eterno Retorno*), actualmente establece que la vida en nuestro planeta (como en cualquier otro posible en la infinitud del tiempo y del universo), regula las condiciones de su entorno físico-químico, para su propia entatividad, es decir para que ¡sea! de alguna manera posible. Las relaciones analógicas con la concepción nietzscheana de la *voluntad de dominio*, esta vez, llegan al máximo: en contra de la teoría darwinista de la adaptación al medio, Nietzsche proclama que "la vida misma es voluntad de poderío"<sup>23</sup>, que es el ser vivo el que desea "liberar" su fuerza dominando el medio y que toda "criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias"<sup>24</sup>. Si tomamos la *temporalidad de la vida* en la Tierra y la entendemos como esa "voluntad" de autoafirmarse, de dominar el medio, de establecer condiciones que, según las variables dadas, permitan su constitución, es decir, si seguimos la "Hipótesis Gaia", descubriremos

23 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 13.

24 *La voluntad de poder*. Frag. # 686. La exposición en contra del darwinismo se halla particularmente en los fragmentos 677 y siguientes.

que en realidad, a partir de las formas anaeróbicas de vida, iniciales en nuestro planeta, ha existido precisamente esa “voluntad” de afirmar nuevas condiciones medio ambientales para la existencia de formas aeróbicas. Ahora bien, con los peligros de destrucción ecológica (calentamiento de la atmósfera, agujeros en la capa de ozono, contaminación, etc.), es perfectamente posible que, llegado el caso (por ejemplo el invierno nuclear de todo el globo), la Tierra “regrese” a “afirmar” nuevas formas de vida, por ejemplo *anaeróbicas*, a partir de las cuales, inclusive en este mismo planeta, se vuelvan a producir los cambios y modificaciones de las especies hasta “nuevamente” dar lugar a un ser con voluntad “racionalmente” dirigida, (o, como preferiría Nietzsche, *estéticamente plasmada*). Más aún, tomando en cuenta las posibilidades de “formación” de la vida (que se restringen a algunos elementos químicos y a algunas formas de energía), es perfectamente posible que en el infinito proceso de expansión-concentración del universo, *nuevamente* se den formas y procesos de tránsito que de existencias anaeróbicas produzcan condiciones para la existencia de organismos aeróbicos, es decir, se concrete esa *voluntad* de afirmar la vida en cualquier condición posible, en cualquier medio relativamente hostil: “*regreso eterno de la vida* en el fluir del universo. De manera más clara, si lo que llamamos *vida* en nuestro planeta ha podido modificar el ambiente y a ella misma en interacción de “dominio” y ha soportado cataclismos tan grandes como los ocasionados por los asteroides (que produjeron en un caso extremo, la desaparición de más de la mitad de las especies), es perfectamente posible que nuevos choques se produzcan, dándose lugar al renacimiento de la vida bajo nuevas formas, bajo condiciones hasta que, en ese proceso incabado, infinito, acá o en cualquier otro punto del espacio-tiempo, vuelvan a presentarse las mismas series, los mismos procesos, el mismo movimiento “inocente” de la *temporalidad* respectiva del devenir que gira en nuevos círculos, pero siguiendo los mismos recorridos.

Lo mismo es posible decirse de los pueblos, las naciones, las culturas e incluso de, por ejemplo, la filosofía, el arte, la ciencia, la religión e incluso las existencias individuales: Recurrente y específicamente cada proceso tiene su propia *temporalidad de repetición*, tiene sus instancias de desenvolvimiento que no agotan ni dan sentido a un movimiento siempre el mismo, un proceso incabado que siempre retorna y que reproduce las tonalidades de los espíritus que lo viven, el *devenir* que se despliega sin sentido, con la única finalidad de *eternizarse*, es decir de hacerse inocentemente... en el anillo de la respectiva temporalidad: *eterno retorno de lo mismo*.

## EPILOGO

### NIETZSCHE DESDE LOS ANDES<sup>1</sup>

*La tierra tiene piel y esa piel padece enfermedades. Una de ellas,  
por ejemplo, se llama hombre*

**Así hablaba Zaratustra**

*El parásito es la especie más baja; pero el que es  
de la especie más alta, es el que alimenta más parásitos*

**Así hablaba Zaratustra**

*sería interesante ... buscar si por medio de un hábil mestizaje,  
es posible llegar a unir el arte hereditario de mandar y de obedecer*

**Más allá del bien y del mal**

*¡Oh!, Yo interpreto a los hombres excepcionales de una época de preferencia  
como repentinos brotes tardíos de culturas pasadas y sus fuerzas como el atavismo,  
por así decirlo, de su pueblo y su idiosincracia*

**La Gala Ciencia**

Entre los muchos malentendidos en torno a la filosofía, se presenta con alguna frecuencia la demanda de que sea algún sistema o algún filósofo específico el que “explique” cualquier atiborrada *realidad*. En su forma más burda esta demanda se concreta señalando que dado que tal o cual persona “maneja” las ideas de éste o aquel filósofo, está o no en condiciones de explicar “objetivamente” el lugar común y vacío de la ambigua y mentada “realidad”. Por otra parte, la forma más ingenua de esta demanda se cristaliza en la solicitud de que se señale a alguien para que, “tomando” sus ideas, sea posible realizar el propósito en cuestión.

No pretendo responder a esta pueril demanda diciendo que en Nietzsche se encuentran las ideas y verdades exegéticas de “la realidad”, creo que afirmar esto incluso deformaría el perspectivismo y relativismo, en mi criterio fundamental, en el pensamiento nietzscheano. La tesis que desarrollo es que sea por prejuicios inveterados, ignorancia extrema u orientaciones predefinidas, hasta ahora no se ha apreciado el valor de la filosofía de Nietzsche en cuanto

<sup>1</sup> Esta Conferencia presentó el autor en el I CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA, organizado por la Universidad Mayor de San Andrés, en octubre de 1994. La coincidencia con el sesquicentenario del nacimiento de Nietzsche, motivó al autor a realizarla.

verbalización explícita de lo que implícita y cosmovisivamente es parte de “nuestra realidad”, aquella que, a riesgo de generalizar, denomino **andina**.

He titulado esta presentación **Nietzsche desde los Andes**, en razón a dos motivos: No es sino a partir de mi apreciación personal y prejuiciosa, de mi perspectiva e intereses, de mi contexto y mentalidad (lo cual puedo decir, aun con el peligro de cierta arbitrariedad, constituye mi **locus andino**), que leo, siento, valoro y admiro a Nietzsche; siendo por tanto, desde esta perspectiva que lo descubro, hablo de él, lo delíneo y deformo, juego con su pensamiento y lo dispongo con la inocencia intempestiva e inactual que sólo puede ser mía.

La segunda razón es que en este mundo al parecer **poshistórico**, en este tiempo en el que según se afirma no sólo han muerto las ideologías, sino renacen las tendencias políticas y culturales que tan asociadas estuvieron (en mi criterio, injustificadamente), a Nietzsche; considero que desde los Andes, es decir, desde la cosmovisión andina, desde ciertas actitudes filosóficas y gestos holísticos, a partir de los elementos que permiten construir una imagen específica del mundo, la filosofía de Nietzsche, después de 150 años de nacimiento del filósofo, ha de ser, insospechadamente, tan profunda, coincidente y transtemporal, que sólo a partir de la vivencia cultural andina, es posible en verdad apreciarla.

No presentaré un discurso coherentemente articulado y sistemáticamente definido; me parece más apropiado ver a Nietzsche “desde” los Andes, tipológica y topológicamente, de manera fragmentaria y puntual; esto es, considerando la cualidad de las pulsiones que en él se presentan y, particularmente, el escenario y referente, de éstas.

Aunque parezca de principio inapropiado, desco comenzar la exposición de mi apreciación de Nietzsche, refiriendo un contenido que es frecuente y familiar para quienes tenemos cierta percepción antropológica y cultural de la mentalidad andina, aquel contenido que señala la vivencia inequívoca y vívida del ser, en el “estado sagrado” de la embriaguez.

No sólo el agua, el fluir del río y el movimiento cíclico de la naturaleza son elementos estructurantes de la cosmovisión andina; complementa estas recurrencias la noción milenaria que refiere que la vivencia íntima y profunda de lo sagrado, aquella que revela el mundo, los dioses y sus secretos, se da con y a través de la embriaguez.

Sin duda, esto no es original del mundo andino. Entre los griegos, por ejemplo (y en general, en diversas sociedades agrarias), se señalan experiencias extáticas dadas en similares circunstancias; experiencias mediante las cuales los hombres rebosan la cotidianeidad, superan su condición demasiado humana, se liberan de las prohibiciones, regulaciones y convencionalismos y entran en comunión con las fuerzas vitales y cósmicas. En el contexto de los ritos dionisiacos por ejemplo, tales vivencias extáticas evidencian un frenesí a veces violento y el eterno desco de renovación espiritual, de erotismo lúdico y de fecundidad universal.

Si por oposición conceptual, entendemos que estas apreciaciones culturales profundas y nociones del mundo se oponen a la concepción racional, cosificadora y logocrática de la Grecia representada por Sócrates y Platón, y la tradición que de ellos se desprende; entonces, efectivamente, no sólo para encontrar coincidencias o exégesis adecuadas, sino, para ubicar un lugar filosófico desde el cual todo esto tenga relevancia, represente una valoración legítima y una efectiva forma de implosionar la hegemonía de la poshistoria, descubriremos que en la así llamada "tradición filosófica occidental", el filósofo que remarcó enfáticamente el sentido de la actitud dionisiaca, el que encuentra en el juego y la embriaguez, la vivencia íntima del ser, descubriendo asimismo, el sentido del devenir y su secreto: el eterno retorno de lo mismo ... es ... precisamente, Nietzsche.

Para Nietzsche el arte y la poesía trágica abren la esencia del mundo. El hombre que vívida e intensamente siente el *pathos* trágico descubre que **todo es uno**: la realidad es la unidad de lo apolíneo y lo dionisíaco: de la luz y la noche, del nacimiento y la decadencia. Sabe que el camino heracliteano hacia arriba es también el camino hacia abajo, uniéndose ambos sentidos en el infinito del ciclo que siempre vuelve, camino en el que, sin embargo, es posible perderse en el abismo de la presunción científica y filosófica.

Según Nietzsche, el hombre trágico, descubre la unidad indisoluble de Apolo y Dioniso, entendiendo que son ambos principios, el sustrato del mundo y la cultura: El primero representa la claridad, la luz, la medida, las imágenes que se toman por lo real, las figuras que crean los fenómenos, individualizándolos y separándolos. Apolo es, en efecto, lo Uno primordial. Dioniso en cambio, es el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe y casual, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual, de la noche. Él representa el amor a la música, siendo su epifanía por excelencia, la embriaguez; es decir, el estado extático por el que desaparecen todas las barreras y limitaciones.

El hombre trágico descubre la vacuidad y el sinsentido de la vida exclusivamente apolínea, sabe que todo lo que es individuación y medida, tiene valor y sentido, en tanto prefigura por oposición y unidad paradójica, la vida informe, indiferenciada, profunda y terrible. La vida del hombre que está más allá del bien y del mal y en la que la dimensión estética de la actitud existencial desafa el peligro de la locura y de la caída, ante los valores establecidos, reconocidos y asimilados por la abrumadora cotidianeidad del "rebaño".

El hombre trágico descubre que lo apolíneo es sólo un momento de lo dionisíaco, que la ciencia es sospechosa y que la única forma de aspirar a entender el ser que fluye es mediante la actitud dionisiaca. Tal actitud supone asumir que el juego construye y destruye la vida, perforando irremisiblemente toda forma y figura. Dichas formas y figuras son tales, en definitiva, sólo por cuanto contrastan los momentos de alta tonalidad, de éxtasis, de descubrimiento del ser, de identificación divina y de comprensión de la totalidad. Estas son tales, en cuanto remiten al fondo que les da sentido: el fondo de los momentos de embriaguez

en los que no sólo “se descubre” el secreto del ser y su fluir, sino, se es parte del juego cósmico y holístico gracias al cual se presentan los dioses y la totalidad, como esencia lúdica y azarosa, en tanto expresiva, radical y absolutamente, de la “inocencia del devenir”.

Es posible replicar que los ritos de sociedades como la andina nada tienen que ver con la actitud del hombre trágico, pensada y valorada por Nietzsche. Sin embargo, entendiendo que la licencia sexual consecuente en las “borracheras” andinas garantiza la fertilidad de la tierra y el flujo seminal del cosmos, que en los momentos rituales de embriaguez renace, pero también se reúne y confunde lo masculino con lo femenino, la pelea con la copulación; entendiendo asimismo que el ideal de la embriaguez andina es un estado intermedio (*machasqa*) que representa lucidez, capacidad para hablar, bailar y reír durante horas, estando al borde de la caída en una situación liminal, que sin embargo no se precipita; entendiendo finalmente, que se descubre en este escenario la identidad grupal que reconoce sus obligaciones frente a los dioses y su lugar en un contexto social más amplio; está claro que entre la embriaguez del artista trágico nietzscheano y el “estado sagrado” de la embriaguez andina hay mucho más que simples coincidencias epifenoménicas; tan es así que es necesario afirmar e insistir en la subsistencia de un sustrato profundo, evidente en una actitud existencial específica, aquella en la que lo fundamental es la vida en sí misma y los gestos que le dan valor.

Dioniso se opone a Apolo, aunque toda expresión apolínea de vida enmascara un fondo dionisiaco. Inclusive, la imagen del propio Apolo refiere una dimensión mítica inusual y críptica, aquella por la que se lo ve tan salvaje como desmesurado (en efecto, Apolo, aparte de ser el Apolo dorio, protector del ganado por su habilidad con el arco, es el Apolo del Asia Menor, asociado e incluso identificado con lobos y con el “monte de los lobos”). Pero, además, en distintas obras de Nietzsche, se advierte, asimismo, otras oposiciones de Dioniso: Este dios que renace eternamente y retorna de la destrucción, se opone también, claramente a Sócrates, a Ariadna y, en las cartas del ocaso de la vida de Nietzsche, al Crucificado.

La oposición a Sócrates refiere lo que Sócrates significa en la historia del pensamiento: la negación de la vida, de los instintos, la fórmula de la decadencia, el resentimiento, la venganza, la ilusión de que la razón conduce a la felicidad por la vía de la virtud; en suma, la suposición de que la vida no vale en absoluto. La oposición a Ariadna refiere una oposición de complementariedad; Ariadna es el solaz del guerrero, es el juguete más peligroso, el juguete que permite afirmar la vida, la diosa de la fertilidad, que aun siendo la más dulce, puede ser la más amarga; Ariadna, como símbolo de la mujer que ama o de la que odia, es el mayor peligro para el hombre, el incordio que hay que remontar a punta de látigo, para que de ella surja la vida en su más alta expresión: la vida que da luz al superhombre. Finalmente la oposición de Dioniso al Crucificado representa la oposición de la glorificación de la vida y los instintos frente al rencor de los enfermos, de los desheredados de la tierra; aunque ambos afirman el dolor, el dolor de Dioniso se da por sobreabundancia de vida, por embriaguez y

manfa, en tanto el dolor de Cristo es expresivo del sufrimiento por el empobrecimiento de la vida.

Si a partir de las correlaciones por oposición, se considera que el estado de embriaguez dionisiaca representa desgarrar el velo que cubre la unidad primordial gracias a visiones simbólicas; entonces es necesario oponer no sólo Apolo y Sócrates a Dioniso, sino también hacerlo con Cristo y Ariadna. Pero así como en el caso de Ariadna la oposición no excluye los términos, sino que los subordina y jerarquiza por la voluntad de poder (el látigo), así también la vida dionisiaca es jerárquica y activa en tanto representa el momento por el cual la ciencia, la moral, la religión y la filosofía, desvanecen sus contenidos, vacían sus palabras y desestiman sus mensajes, para convertirse en el contraste, complemento y causa de una experiencia extática: la embriaguez que es manfa y endiosamiento, exceso y entusiasmo, retorno de la apreciación estética de la verdad y el bien, la apreciación que advierte que ellos no son más que simulación, falsedad y vacuidad, al tiempo que instituye también que lo falso y el mal, son asimismo, otras tantas apariencias y "constructos" de una imaginación enferma y pedante.

Si se entiende que la embriaguez andina, ritualmente consolidada y cronológicamente establecida, representa el momento en el que más allá de las expresiones aparentes, todo adquiere sentido en ella, todo se dispone para ella y todo se dirige para su consumación en el absoluto olvido racional de sí mismo; entonces, se tendrá que aceptar que tanto el orden político, como la racionalidad económica e incluso los principios morales y los contenidos religiosos, es decir Apolo, Sócrates y el Crucificado, adquieren valor y fisonomía sólo en y por Dioniso. La oposición complementaria de género en el mundo andino, y particularmente en los momentos de embriaguez dionisiaca, se diluye en la indistinción del exceso, pero renace en la conciencia del gozo sexual, haciendo de la mujer el juguete más valioso y peligroso, en tanto ha de ser ella siempre el ser más caprichoso, irresoluto y balbuceante; tal, el alma de una ménade en éxtasis.

En Nietzsche se advierte que el otro mundo, aquella *phantasmata* de realidad, hipostasiada por el platonismo y el cristianismo y a la cual se accede, sea por una actitud claramente racional (es decir una actitud científica o filosófica), o sea por una vida piadosa que niega lo dionisíaco (esto es, un gesto religioso específico) es en realidad el mundo de la Idea, del Espíritu, de las Formas y las Esencias, el mundo veladamente apolíneo, medurado y perfecto, en el que todo tiene y ocupa el lugar que la omnisciencia de Dios ha preestablecido; tal, el mundo del Bien, la Bondad, y la Verdad. La vida dionisíaca en cambio, no sólo supone que tal o cual mundo dibujado por tal o cual filósofo o profeta, (el así llamado "mundo-verdad"), no debe solamente no admitirse, sino en particular no debe intentarse reescribirlo y retrazarlo con conceptos, líneas y esquemas alternativos, puesto que toda verbalización da lugar a admitir subrepticamente el valor intemporal de la gramática y la transtemporalidad de los objetos que los conceptos mentados señalen.

En realidad, acá se establece el valor en sí de una vida que conciba lo dionisiaco como sustancial, único y verdadero. Al respecto, corresponde señalar que si Nietzsche al pensar en el superhombre estuviera dibujando un nuevo modelo, estaría en efecto diseñando las características de un ideal alternativo de hombre respecto del que en el mundo-verdad de los filósofos y teólogos hasta ahora se instituyó; por lo tanto correspondería establecer que Nietzsche no supera los imperativos teóricos de la metafísica y los ideales de la moral tradicional, rindiéndose a la necesidad de postular su propia concepción como absoluta. En tal caso, habrá que suponer que la inversión de Platón que habría realizado Nietzsche consta solamente de un cambio por el cual lo aparente, lo inmediato y lo sensible se convierte en lo único que efectivamente tiene valor, siendo radical y definitivamente, el ser mismo y su verdad. Pero, si se entiende la inversión nietzscheana de Platón, como la "remoción" frente a la problemática filosófica por excelencia (la discusión sobre el ser que en Nietzsche se restringe al tratamiento de los valores); entonces ni el superhombre, ni la vida dionisiaca, ni la actitud estética ante la existencia humana constituyen el nuevo, único y verdadero modelo y por lo tanto es necesario afirmar el mensaje que hay que difundir, proclamar y practicar..., tales símbolos resultan ser, en tal caso, tan sólo las vicisitudes del devenir inocente que, sin embargo, retorna.

Tomada así, la embriaguez andina cobra un carácter peculiar: No se constituye en el tólos de la existencia; pero tampoco es un momento de "distensión" que prepara étnica y psíquicamente a ciertos sujetos constreñidos por ciertas funciones sociales y obligaciones económico-políticas no es el remanso de la cotidianidad; es, al contrario, el momento necesario por el cual con la acción humana, se reifica el equilibrio y la reciprocidad cósmica que fluye y vuelve, es el momento en el que el hombre cumple sus tareas cósmicas al tiempo que reafirma su conocimiento del fluir universal y de su lugar en él. En la embriaguez andina, si bien pueden aflorar las actitudes reactivas del hombre del resentimiento y la venganza por la evidente desinhibición y liberación del principio de realidad que opera en el imaginario colectivo, efectivamente, en los estados de lucidez que permiten descubrir lo sagrado, se reafirma y no se cuestiona en su sustantividad la necesidad de un orden social, que contingentemente, adquiere la fisonomía del que cabalmente impera.

Si bien pueden presentarse síntomas de resentimiento, frustración o depresión, llegando incluso a situaciones extremas de violencia, la embriaguez que cumple con el mundo y la tierra, que ofrenda para que el hombre reciba, que identifica al grupo internamente a partir de compartir sus creencias y sus dioses, ratifica que el orden existente en el cual cada uno tiene un lugar, es tan sólo una manera más de presentarse las relaciones de fuerza definidas por la voluntad de poder, la cual siempre dará lugar a que cada sujeto y grupo se entienda a sí mismo, en el flujo de relaciones que se rehacen permanentemente, aunque nunca varíe el substrato que justifica la apodicticidad de que sea así. La embriaguez, precisamente porque reifica la reciprocidad, descubre que el mundo fluye, que las relaciones varían y que los lugares se abandonan y se ocupan, pero nunca dejan de existir: reafirma la identidad de los "esclavos"

y el "rebaño", al tiempo que descubre que también volverán a aparecer, irremisiblemente, "esclavos" de los cuales los primeros sujetos, "nosotros" o "ellos", serán sus "señores".

El superhombre de Nietzsche es un modelo para todos y para nadie, precisamente porque no es un "modelo" en cuanto instituye, de manera universal, indistinta, válida y verdadera, una forma de vida específica y ostensible; precisamente porque el superhombre es demasiado extraño y ajeno a lo que es humano... demasiado humano. Aun los hombres superiores veneran a un asno, aun el hombre de espíritu dionisiaco no está libre de lo reactivo, lo vil y la canalla, en el poder, la pluma y los placeres, dejándose, a pesar de su oposición, arrastrar por ellos.

Pero, por otra parte, el superhombre es una inspiración para todos por cuanto, en las correlaciones cualitativas de lo que cada uno es, en tanto sujeto activo y reactivo, en tanto "señor" y "esclavo", en tanto "noble" y "vil", el superhombre le impele a desear que vuelva, se rehaga y se sostenga la actitud noble, alta y señorial, eterna y cíclicamente.

El superhombre, según Nietzsche, descubre que Dios ha muerto, y por ello devuelve siempre a la tierra lo que de ella había tomado; renuncia a lo ultramundano, se vuelve a la Gran Madre de anchos senos, la Tierra, y en ella basa su libertad. El superhombre es libre para la tierra, puesto que *"lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquella"*; él cura la desgarradura que divide al hombre, une el alma al cuerpo e insta a la vida que le es propia: *"¡Yo os conjuro hermanos míos, ¡permaneced fieles a la tierra...!"*<sup>2</sup>. El superhombre se anticipa a sus precursores: Los que desprecian y conocen, los que se ofrendan a la tierra, los que trabajan e inventan, los que aman y sucumben, los pródigos de alma, los que justifican el futuro y el pasado, los que castigan a su dios, los de alma profunda, los muy ricos, los espíritus libres pudorosos de felicidad y los que con orgullo y astucia hablan del superhombre.

Desde la muerte de Dios, el criterio es la tierra. La autosuperación creadora de la existencia libre. El superhombre es el creador que juega creando, dicta valores, tiene voluntad, metas y proyectos y es capaz de aventurarse a realizarlos. Lo único que soporta es la tierra (la omnipotencia como potencia propia del universo), se sabe instalado en el tiempo y en él juega, construye por encima de sí mismo, destruye lo que era y busca lo que no es. En él, espíritu y libertad se reintegran a la tierra, siendo uno con el cuerpo. Se sabe total y plenamente tierra. La tierra es reconocida como el fondo sustentador de todo lo finito, un poder creador, una poiesis, el principio cósmico de todas las cosas. Todo es producto de la tierra, creación de su vida que engendra y que da, de la voluntad de poder que es creatividad de la propia tierra: Amor, muerte y placer, noche, insondabilidad y sepulcros, esto es lo femenino de la Mujer de las mujeres, la que da a luz todo: la Tierra.

2 Las citas corresponden al "Preámbulo de Zaratustra".

En el caso del hombre andino, el valor de la tierra, su relación con ella y la permanente fidelidad y reciprocidad que activa ritual y cíclicamente no son meras analogías con el contenido del discurso exhortativo de Zaratustra. El hombre andino tiene una disposición elástica y flexible para aceptar e incluso asimilar (con radical desaprehensividad y relativismo) todo dios que se le presente contingentemente; todo contenido moral que se le predique y todo sistema de ideas que favorezca y posibilite algún tipo de acción que tampoco es necesaria, única ni unidimensional.

Para el hombre andino toda deidad es ambigua, es anfibológica, y sin embargo, en su seno se cobija gracias a la recíproca retribución que efectúa ofrendándose él mismo. La tierra fundamenta su libertad y la dirige de modo que lo determina a cumplir el rol de ofrendar, para que el ciclo del devenir se cumpla y que gracias a él, los hombres, las deidades y la naturaleza activen de nuevo, eternamente su entatividad y cada uno sea en relación a lo demás.

La concepción nietzscheana del eterno retorno tiene también evidentes analogías con la noción circular y cíclica del tiempo en el imaginario andino. Zaratustra, el profeta del eterno retorno lo explica:

El eterno retorno de lo mismo es el secreto saber sobre el tiempo, que anula la diferencia entre el pasado y el futuro. Pensar el eterno retorno es llegar a la altura suprema, a lo más hondo, al fondo que lo envuelve todo; es el saber acerca del mar del tiempo. Entender la infinitud del tiempo ocasiona la certeza de que la existencia no puede salir a ningún espacio abierto en una idealizada amplitud cósmica, puesto que "Toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo"<sup>3</sup>.

El tiempo es el pórtico de un "instante" en el que se cruzan dos largas callejas ilimitadas e infinitas. En el instante las callejas se funden entre sí como una serpiente que se muerde la cola. El tiempo es un círculo, una onda intramundana, un anillo de momentos temporales. Detrás de todo "ahora" yace una eternidad. Todo ha recorrido, en esa eternidad, la misma calle; así aunque el pasado sea infinito, no es posible que exista una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos, todo lo que puede suceder, ha tenido que haber sucedido antes, nada nuevo hay en el porvenir. O como señala Eugen Fink:

"Todas las cosas, todo lo intratemporal, todo lo que transcurre dentro del tiempo, tiene que haber transcurrido ya siempre y volver a transcurrir una vez más en el futuro, si es que el tiempo es, como pasado y como futuro, el tiempo total. El retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo"<sup>4</sup>

3 *Así hablaba Zaratustra*. "De la visión y del enigma".

4 La cita corresponde a Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad. Madrid, 1980. Pg. 130.

El tiempo está fijo por cuanto todo está ya decidido en su decurso: el pasado tiene los caracteres del futuro y éste los de aquél; pero también el tiempo está abierto, por cuanto los caracteres se van decidiendo según el azar y las contingencias de lo que puede volver. El tiempo es flotante, ligero, danzarín, lo que será ha sido ya y lo pasado es lo futuro. Lo finito es lo que muere y vuelve a florecer, lo que se rompe y une, si bien es múltiple e inabarcable, no es infinito: cuando todo pasa, tiene que comenzar de nuevo, se repite infinitas veces.

En el pasado infinito se encuentra el decurso entero de todo. El futuro sólo puede ser recorrido eternamente porque en él se repite todo constantemente. El Gran Año proclamado por Zaratustra representa la carrera de los acontecimientos en cuanto repetición de la repetibilidad, es la suma finita de los acontecimientos que se da en el tiempo infinito sólo como repetición.

La eternidad no está detrás del tiempo; el tiempo es lo eterno; lo perecedero es lo estable, lo único es lo repetido. La eternidad está infinitamente más allá de todos los acontecimientos temporales, ella es el mundo.

El tiempo único y fáctico no existe. Esta vida presente es repetida, no hay vida primera que sea original, la repetición no surge en el tiempo, ella es el tiempo, el centro está en todas partes y lo que se repite puede seguir el curso de cualquier círculo de círculos en el anillo de los anillos del devenir. El tiempo hace ser a las cosas, es lo que las construye y destruye ... el juego dionisiaco del mundo.

Conocer el tiempo es una experiencia esencial que descubre el óbito de lo existente, la desaparición de lo absoluto, el camino hacia la nada y la nulidad de todo ser, que sin embargo reafirma la vida trágica y dionisiaca, que sin embargo valora y deifica el placer, puesto que "...todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!"<sup>5</sup>.

Saber sobre el eterno retomo supone adquirir una actitud, es ver las cosas como en una danza, un baile en el que todo gira y da vueltas. El espíritu abierto es creador en alianza con la esencia creadora y soberana del mundo, él recibe su ser en el eterno retomo de lo mismo encontrándose con la embriaguez, el amor, el juego y la muerte, encontrándose frente a frente con Dioniso, el dios que eternamente se rehace.

Cada una de las anteriores proposiciones es posible leerlas a partir de una atenta consideración del imaginario andino sobre la temporalidad, el devenir y el flujo de la realidad. Si hay algo que efectivamente ha quedado evidenciado antropológica y etnohistóricamente en relación al imaginario andino es precisamente la oscilación del tiempo, la identidad (inclusive lingüística), entre el pasado y el futuro, la recurrencia de eventos cósmicos (*pachacuti*) que ratifican los momentos de inflexión del tiempo que da lugar a que nuevamente todo vuelva

5 *Así hablaba Zaratustra. "El canto de embriaguez"*.

a ser en el orden y secuencia que los patrones andinos de ordenamiento cósmico establecen. Recíprocamente si hay algo que es ajeno al imaginario andino es la noción teleológica de la historia y las suposiciones escatológicas y soteriológicas que tifen al tiempo con los colores brillantes y vivos de la filosofía y la teología de la historia que Nietzsche combate.

Si algo permanece en la mentalidad andina en relación a la forma cómo el hombre, inclusive hoy, ve el decurso del tiempo, su sociedad y a él mismo, es precisamente como fluir que deviene, inocentemente, sin finalidad, sin variación en las relaciones estructurales y sin contenido político y moral que se justifica eterna e invariablemente (aunque en apariencia sea exactamente lo contrario). Si el imaginario andino descubre esto y lo reafirma en la embriaguez es que, en definitiva, el sentido de la vida trágica, del retorno y de la inocencia del devenir queda fehacientemente claro “desde los Andes”.

Un tema más resulta de interés considerar en relación a Nietzsche, “desde los Andes”, aquél que se presenta en uno de los más conocidos discursos de Zarathustra: Las tres transformaciones del espíritu; primero en camello, luego en león y finalmente en niño.

Las transformaciones del espíritu representan el cambio esencial de la libertad humana, el movimiento por el cual el hombre llega a sí mismo y desde acá prefigura la génesis del superhombre.

El camello representa al hombre inclinado ante la omnipotencia de Dios, es el hombre del idealismo que desprecia la ligereza y la pequeñez. El mismo se da las más pesadas y rigurosas tareas, las que le permiten mostrar su fuerza. El imperativo moral que guía su vida es ¡tú debes!. El hombre simbolizado por el camello tiene la fuerza para llevar lo más pesado de la existencia, es impermeable a toda seducción y tentación, sólo reconoce lo que carga y todo lo real para él se reduce a esto, lo real es el objeto de su existencia, en tanto no ha aprendido a decir que “no”. Su contexto es el desierto, la negación de la vida y los espejismos que él mismo fabrica.

Ser león representa arrojar fuera de sí toda carga a la que el camello estaba sometido, representa luchar contra la moral objetivada, reconocida y valorada por el rebaño, significa guiarse por el imperativo de la libertad y el poder; ¡yo quiero!. Así, el león es el emblema de Zarathustra.

Que el espíritu se haga niño es un nuevo comienzo, un juego, una rueda, porque la creatividad es el juego de la estimación axiológica, la proyección lúdica del mundo de valores asumidos sin sustantividad, con desapehensión pueril y relativismo radical.

Si bien en las transformaciones nietzscheanas se refiere el proceso personal y humano por el cual el hombre busca superarse a sí mismo y prefigurar al superhombre, tales

transformaciones también denotan, aunque con ciertas diferencias, lo que en los procesos históricos y políticos de los pueblos puede advertirse; en particular, es una metáfora que, con las distinciones del caso, también puede aplicarse al mundo andino y a la transformación del espíritu cultural que gufa lo que se entienda con este término.

En la historia de los Andes, antes y después de la imposición europea, y mucho más claramente, después de ésta, el hombre andino ha sido el camello de la sociedad. Ha llevado por siglos la pesada carga de la explotación económica, ha “cargado” el peso secular del trabajo y el servicio a “sus señores”, sumisa, callada e invariablemente; ha sido la bestia de carga que, en el desierto de su existencia, tiene necesariamente que negar toda expectativa, anular toda posibilidad de cambio y seguir su marcha indefinida y monótona hacia un oasis inexistente. Pero, empleando sus propias e inagotables reservas, el hombre andino ha encontrado, en los momentos de identificación camélida y dromedaria, en el rito de la embriaguez, y en el instante de descubrimiento del flujo de la totalidad que siempre vuelve y se rehace, el valor relativo de lo que él es cotidianamente, al tiempo que ha descubierto la necesidad de vivir lúdica y plenamente ese momento absoluto de identidad y ser.

La metamorfosis del camello en león significa, en el caso del hombre andino, la posibilidad de asentar, por la historia del peregrinaje secular en el desierto, el valor de su ser como deviniente de esa historia; es decir, como el que ha de ser reconocido y<sup>6</sup> valorado socialmente por la carga que representa.

El león andino recién comienza a levantar la cabeza y pretende dar sus primeros rugidos, aunque éstos sólo puedan existir a costa de que nuevas camadas de camellos lo escuchen; es el hombre que utiliza la historia de su pueblo, la pesada carga que “su” gente siempre cargó, para intentar rugir, pero no contra los “amos” de siempre, sino frente a “sus” espontáneos y necesarios esclavos y, particularmente, frente a quienes reconociendo el complejo de culpa, por la imagen del camello que aguijonea su espíritu y de la cual se sienten responsables, creen compensar en algo su memoria, al escucharlo y aplaudirlo. Así, el león andino todavía no ha alcanzado la plenitud de su bravura, sigue demandando mucho de los demás, aun quienes doblan las rodillas reconociendo su señorío, no lo hacen por el poder en sí activo y legítimo de lo que tendría que ser fuerza y voluntad de poder propias. La afirmación del león andino será la afirmación del superhombre que enuncia: “Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar “señor” a otro”<sup>7</sup>.

Por esta misma razón, la tercera metamorfosis andina está todavía muy lejos.

Que el león se haga niño en los Andes exige primero la deificación y concreción del poder del león, para que el tiempo cósmico sea tenido efectivamente como un niño que juega; para

---

6 *Id.* “El gran anhelo”.

7 *Id.* “El gran anhelo”.

que el reino sea de un niño, es necesario todavía metamorfosear todo vestigio de camello, es necesario hacer del hombre andino alguien que establezca su ser taxativa e incuestionablemente para que así “el devenir sea un perecer, un construir y un destruir sin ninguna responsabilidad moral, con una inocencia eternamente igual... y así como juegan el niño y el artista, así juega también el fuego eternamente vivo, así destruye y construye, inocentemente”<sup>8</sup>, es decir para que la embriaguez ritual sea el todo del ser, ésta y no otra será la implosión de la poshistoria.

*yo soy eternamente tu “sí”;  
pues yo te amo, oh! eternidad*

---

8 La cita la hace Eugen Fink. *Op. Cú.* Pg. 48. El texto corresponde a un escrito de juventud de Nietzsche (1873), titulado *La filosofía en la época clásica de los griegos.*

## BIBLIOGRAFIA

### ESCRITOS DE NIETZSCHE

- NIETZSCHE, Friedrich:  
1975 **El espíritu de la música: Origen de la tragedia.** (*Die Geburt der Tragödie, 1871*). Trad. Eduardo Ovejero Mauri. Incluye el *Ensayo de Autocrítica, 1886* y el *Prólogo a Richard Wagner, 1871*. Espasa Calpe. Madrid.
- 1978 **Consideraciones intempestivas.** (*Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873*). Introducción, traducción y notas, Andrés Sánchez Pascual. En dos tomos. *Tomo I: David Strauss, el confesor y el escritos (seguido de Fragmentos Póstumos)*. *Tomo II Schopenhauer educador y Richard Wagner en Bayreuth*. Alianza Editorial. El libro de bolsillo. Colección Clásicos. # 1342-1343. Madrid.
- 1947 **La Gaia Ciencia.** (*Die fröhliche Wissenschaft, 1882*). Trad. Pablo Simón. Seguido de *Poesías*. Editorial Poseidón. Buenos Aires.
- 1983 **Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie.** (*Also sprach Zarathustra, 1883*). Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editorial Nacional. México. 1977. Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuantos... # 395. Prólogo de E. W. F. Tomlin. *Precedido de varios artículos sobre Nietzsche de pensadores hispanos, entre ellos. Jorge Luis Borges. José Ortega y Gasset, Pío Baroja, Miguel de Unamuno. Azorín, Ramiro de Maeztu, Francisco Romero. José Ferrater Mora, Eugenio Imaz y otros.* México.

- 1976 **Más allá del bien y del mal. (*Jenseit von Gut und Böse*. 1886).** Trad. Salvador Martínez. Editores Mexicanos Unidos. 3ª edición. México.
- 1992 **La genealogía de la moral: Un escrito polémico. (*Zur Genealogie der Moral*. 1887).** Introducción, traducción y notas. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. El libro de bolsillo. Colección Clásicos. # 356. 14ª reimpresión. Madrid. .
- 1986 **El Anticristo: Ensayo de una crítica al cristianismo. (*Der Antichrist*, 1888).** Trad. Federico Milá. Introducción de Henri Lefèbvre. Siglo XX. Buenos Aires.
- 1976 **El crepúsculo de los ídolos. (*Goetzen-Daemmerung*, 1889).** Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editores Mexicanos Unidos. México.
- 1981 **La voluntad de poder. (*Publicado con el título Der Wille zur Macht, escrito hacia 1888*).** Trad. Anfbal Froufe. Prólogo. Dolores Castrillo. Biblioteca EDAF de bolsillo. # 129. Madrid.
- 1984 **Mi hermana y yo. (*Publicación póstuma correspondiente a los últimos años de vida de Nietzsche*).** Trad. del inglés de Bella M. Albelia. Biblioteca EDAF de bolsillo. # 134. Buenos Aires.
- 1974 **Friedrich Nietzsche: Correspondencia. (*Cartas de 1867 a 1889*).** Traducción y selección de Eduardo Subirats. Editorial Labor. Colección Maldoror # 23. Barcelona.
- 1969 **Nietzsche en sus textos. En Revista de la Cultura de Occidente.** Edición de tres números en un solo volumen. # 113-115. Bogotá. El texto incluye: *Escritos póstumos inéditos*. Págs. 467-475. *Escritos de juventud*. Págs. 476-486. *Escritos autobiográficos*. Pgs. 487-501. *Cartas*. Pgs. 502-509 y *Fragmentos póstumos*. Págs. 510-528.

## ESTUDIOS

- BATAILLE, Georges:  
1969 *Nietzsche y el nacionalsocialismo.* En *Nietzsche: 125 años.* Publicación de la *Revista de la Cultura de Occidente.* Edición de tres números en un solo volumen. # 113-115. Bogotá. Págs. 578-583.
- BISER, Euge:  
1974 *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana.* Trad. Josué Eizaguirre. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- BLANCHOT, Maurice:  
1988 *Nietzsche y la escritura fragmentaria.* En *Nietzsche: 125 años. Op. Cit.* Págs. 681-718.
- BLOOM, Allan:  
*Nietzsche en los Estados Unidos de América.* En *Facetas.* Washington. # 80-2 Págs. 16-23.
- CHIARINI, Paolo:  
*La interpretación "marxista" de Nietzsche.* En *Nietzsche: 125 años. Op. Cit.* Págs. 529-547.
- DELEUZE, Gilles:  
1986 *Nietzsche y la dialéctica.* En *Nietzsche: 125 años. Op. Cit.* Págs. 605-619.
- Nietzsche y la filosofía.* Trad. Carmen Artal. Editorial Anagrama. 2ª edición. Barcelona.
- DELHOMME, Jeanne:  
1975 *Nietzsche o el viajero y su sombra. (Seguido de selección de textos).* Trad. Francisco López Castro. Biblioteca EDAF. Madrid.
- ELIADE, Mircea:  
1978 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* (En especial, el *Tomo I: De la prehistoria a los misterios de Eleusis* y el *Tomo II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*). Trad. J. Valiente Malla. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- 1980 *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición.* Trad. Ricardo Anaya. Alianza Universidad. Libros de bolsillo. Sección Humanidades. 3ª edición. Madrid.

- FINK, Eugen:  
1980. **La filosofía de Nietzsche.** Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Universidad. 3ª edición. Madrid.
- FOUCAULT, Michel:  
1980. *Nietzsche, Freud, Marx.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Pgs. 634-647.
- GAOS, José:  
1945. *El último Nietzsche.* En **Filosofía y Letras.** Revista de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional de México. Imprenta Universitaria. Tomo IX, # 17. México. Pgs. 39-54.
- GARATE, Roman:  
1968 **Nietzsche: Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal.** Ediciones Mensajero. Bilbao.
- GLUCKSMANN, André:  
*Premeditaciones nietzscheanas.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Pgs. 648-680.
- HALÉVY, Daniel:  
1943 **La vida de Federico Nietzsche.** Traductores. Ricardo Baeza & Jorge Zalamera. Emecé editores S. A. Buenos Aires.
- HEIDEGGER, Martín.  
*La voluntad de potencia como arte.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Pgs. 548-577.
- 1960 *La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto".* En **Sendas Perdidas.** Trad. José Rovira Armengol. Editorial Losada. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires.
- HELLER, Erich:  
1964 *Nietzsche.* En **Revista de la Cultura de Occidente.** # 50. Bogotá. Junio de Págs. 134-139.
- HORKHEIMER, Max &  
ADORNO, Theodor:  
*Sade y Nietzsche.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Págs. 595-604.

- KLOSSOWSKI, Pierre: *Olvido y anámnesis en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo*. En Nietzsche: 125 años. *Op. Cit.* Págs. 620-633.
- LEFÉBVRE, Henri: Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras. Trad. Mauro Armijo. Siglo XXI. 3ª edición. México.
- LÖWITZ, Karl: *Revisión nietzscheana de la doctrina del eterno retorno*. En *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández Buján. Editorial Aguilar. Colección Cultura e Historia. Madrid.
- LUKACS, Georg: El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Trad. Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo. Colección Instrumentos # 8. Barcelona.
- MANN, Thomas: *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*. En *Revista de la Cultura de Occidente*. # 60. Bogotá. Págs. 590-633.
- MASSINI, Ferruccio: *Por una filosofía de los extremos*. En Nietzsche: 125 años. *Op. Cit.* Págs. 584-594.
- TREJOS, Juan: *La doctrina del eterno retorno y los avances de la ciencia*. Ediciones Iberoamericana S. A. Madrid.



# NOMBRES DISIDENTES. MUJERES AYMARAS EN SACACA (Siglo XVII)

Ximena Medinaceli G.\*

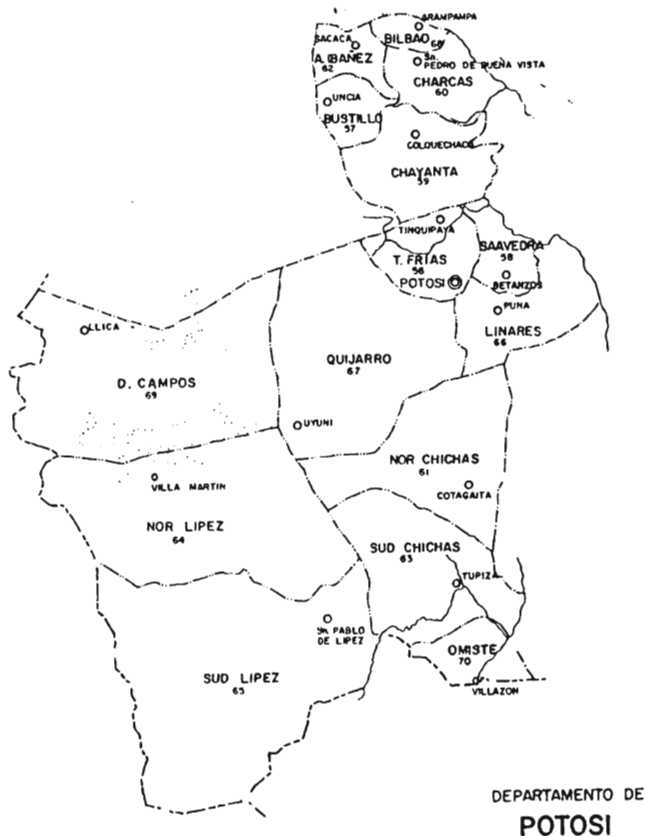
## INTRODUCCION

El trabajo que ahora se presenta es parte de uno más amplio sobre la zona del antiguo señorío Charka, que actualmente es conocida como el norte de Potosí y sur de Cochabamba. La “cabecera” de este señorío era Sacaca, lugar donde nos concentramos en esta oportunidad. El tema elegido tiene que ver con un aspecto poco trabajado en historia: el sistema de nombres de las personas, aspecto ligado a la vida cotidiana, íntima y aún simbólica. En el trabajo se hará referencia primero brevemente a las características de la zona de estudio; en segundo término, a la fuente principal del trabajo explicando las características demográficas básicas presentes en la visita de 1614, y finalmente se hará un análisis de los nombres propiamente.

La zona de nuestra investigación es Sacaca que designa actualmente a la primera sección de la Provincia Alonso de Ibáñez ubicada en el Norte de Potosí (Bolivia). Se trata de una zona excepcional tanto desde el punto de vista étnico como ecológico. Es una región notoriamente montañosa y de desniveles abruptos que hacen que en distancias relativamente cortas varíen enormemente las condiciones climáticas y de suelo. Su topografía tiene una alta inclinación de pendientes (entre el 20 y 25% y hasta el 30% en las zonas subtropicales) que dificulta la agricultura. El pueblo de Sacaca, centro económico y social de la zona, está a una altura de 3.800 msnm.

---

\* La Lic. Ximena Medinaceli G. es docente investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.



(PONER MAPA DE MONTES DE OCA P. 28)

En el Norte de Potosí, hoy en día existen aún grandes unidades étnicas -Sacaca, Macha y Pocoata<sup>1</sup> - divididas a su vez en comunidades que persisten bajo formas muy particulares desde tiempos prehispánicos. Su jurisdicción abarca las zonas altas y las más templadas de los valles: las punas hacia el suroeste y las regiones bajas que bordean el río Caine hacia el noreste, manteniendo de alguna manera el acceso a recursos de otros tipos de suelos y climas. Aunque los ayllus han perdido parte de su antiguo territorio y con él los recursos, han creado diversas estrategias para suplir la antigua complementariedad a través de nuevos mecanismos.

<sup>1</sup> La zona colindante de Chayanta es distinta en la actualidad, ya que no existe un gran ayllu englobante en Chayanta, sino varios ayllus mayores independientes: Laymes, Puraka, Chullpa, Chayantaka, Sikoya, Karacha, Jukumanis, Panacachi. Estos últimos pertenecen ahora a la provincia Bustillos.

El ayllu actual de Sacaca es el desprendimiento de una antigua unidad mayor: el Señorío Charca. Sacaca fue la capital de este señorío aymara y sede del poder local. El significado de la palabra “sacaca” en aymara y en quechua tiene una fuerte carga mágica. Por una parte significa “pájaro de colores de la puna” y por otra “cometa que anuncia presagios”<sup>2</sup>. Como en pocos casos, se puede afirmar que ambos sentidos tenían una estrecha relación con la identidad del grupo como se aprecia en la representación del Escudo de Armas de los mallkus de Sacaca que fue otorgado por la Corona española. (Arze y Medinaceli, 1992). Hasta el siglo XIX los habitantes de la región eran aymara-parlantes, pero paulatinamente, gracias a la presencia minera y a la difusión del quechua por parte de los españoles, la zona se fue quechuiizando.

En un pasado no lejano Sacaca conservaba el nombre nativo de ayllu, incluía en su interior una cantidad de comunidades y funcionaba internamente con su propia jerarquía de autoridades. A pesar de los cambios, la unidad actual puede comprenderse como un grupo étnico, como sostiene Zorn (1989)

“Concluyo que los Sakaka siguen siendo un grupo étnico porque:

- 1- controlan un territorio común
- 2- son endógamos en más de un 90%
- 3- comparten un ciclo festivo y ritual
- 4- comparten un mismo estilo de ropa” (Zorn 1989)

Tendríamos que añadir además que comparten una historia, un pasado común que se puede resumir en la constante elaboración de estrategias de los grupos étnicos por mantenerse vivos. Estas estrategias a veces pacíficas y a veces violentas se expresan tanto en el ámbito público como en el privado. Entendemos que en lo que se refiere a la estrategias pacíficas, a pesar de la diferenciación interna que pueda haber en los ayllus menores (llamados también comunidades), éstos buscan preservar su unidad desarrollando formas que permiten su pervivencia social y su unidad. Nos estamos refiriendo a sistemas de parentesco, simbólicos y rituales, de autoridades, etc. que cohesionan y articulan al grupo. Sin embargo, a pesar de esta importante y persistente identidad étnica ha prevalecido hacia afuera una fuerte imagen minera de esta zona por la presencia de las famosas minas de estaño en Catavi y siglo XX. Hacia el interior del grupo, muchas formas de expresión de una identidad propia se alimentaron constantemente como contraparte de una política que desde la Colonia segregaba a los indios en una “república” separada de los “blancos”. Una de las formas de expresión de esta identidad que se genera en el ámbito privado - y aún más allá de él, en el mundo

2 La traducción de Bertonio[1612] dice: Sacaca: Una exhalación ignea... que aun de día suele verse algunas vezes. Sacaca hali: Andar por el ayre la dicha exalacion, Huara huara hali: Exalacion de fuego tambien, que de noche parece que corre de una estrella a otra. Huara huara paasi: parecer la Cometa. Holguín, por su parte dice: “Sacaca: como perdir, páxaro de puna de colores”.

simbólico - es el de los nombres de las personas que son el reflejo de una visión del mundo y de las relaciones humanas. Es este aspecto el que desarrollaremos en el presente trabajo.

## 1. LA REVISITA DE 1614

La fuente principal que utilizamos es una revisita de 1614<sup>3</sup> que se encuentra en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires. Como se sabe las visita o censos constituyeron uno de los pilares de la política económica del gobierno colonial y para nosotros una de las fuentes más importantes para el estudio etnohistórico. Allí se anota a la población rural con datos que otras fuentes no contemplan. Como para muchas otras regiones, los documentos de la Visita General ordenada por Toledo en 1572 se han extraviado.

Para lo que hoy es Bolivia se han publicado recientemente las visitas Tiquipaya (del Rfo y Gordillo, 1993) y de Zongo (Murra, 1993). Una visita de principios del siglo XVII, resulta entonces un documento excepcional. Para este momento, 1614, han pasado 80 años desde que el primer español ingresó en la zona, pero 40 desde que las medidas organizativas del Virrey Toledo se implantaron - mita obligatoria, tributo en dinero y reducciones de pueblos.

El estudio de los nombres nos permitirá de alguna manera evaluar “desde adentro” el impacto de las medidas del sistema colonial en la población indígena. Por de pronto en la revisita se han marcado las huellas de la conquista: se anotan una cantidad sorprendente de “tullidos” “quebrado el lomo” “quebrado el pie” por accidentes en el Cerro de Potosí.

En la visita que trabajamos se anota a una población censada de 1.919 habitantes, de los cuales 997 eran mujeres y 922 varones, algunos de los cuales declaran tener 80, 90 y hasta 100 años lo que los sitúa en la transición del Tawantinsuyu a la Colonia.

Las visitas, a su vez, tuvieron efectos importantes sobre el comportamiento cotidiano de la población, porque se las organizó en función del tributo y de la posesión de tierras. Además podía controlar el uso de nombres cristianos por parte de la población censada.

Si bien la población andina estaba familiarizada con un sistema de control demográfico llevado a cabo por los incas a través de los quipus<sup>4</sup>, hasta donde se sabe, se anotaba a la población como un conjunto; en cambio en el caso de las visitas coloniales, pasan a ser anotados uno por uno, con nombre y apellido. Esto significó de hecho un cambio importante. Pero más aún si tomamos en cuenta algunos elementos que rodeaban al sistema de registro como son los quipus. Estos tenían además un elemento mágico que pocas veces se ha

3 Archivo General de la Nación (AGN). Sala XIII, Legajo 18-7-1. Padrones de Potosí. “Revisita del Repartimiento de Sacaca y Pueblo de San Cristóbal de Panacachi (1614) F. 376-441

4 Sobre Quipus ver Pärssinen.

enfanzado, como el hilado de sus cuerdas en sentido inverso al corriente (de izquierda a derecha) para que funcione como un “amparo”, un protector. No conocemos en qué medida este sentido mágico se transfirió a los papeles coloniales; solo podemos recordar que hoy se conservan en algunas comunidades con extremo cuidado y que en ocasiones forman parte de los rituales de la comunidad<sup>5</sup>.

Por último debemos decir que una de las limitaciones de esta fuente es que únicamente permite tener un panorama sincrónico por lo que es muy difícil detectar líneas de sucesión en el tiempo; solamente en casos excepcionales tenemos datos de más de dos generaciones.

## 2. LOS NOMBRES FEMENINOS EN LA REVISITA DE 1614

Creemos que aclarar las reglas que rigen el acto de nombrar a las personas contribuirá a entender la sociedad andina y también su engranaje con la sociedad colonial. Primeramente abordaremos el problema de la transmisión de los nombres y los momentos escogidos para su imposición en el período prehispánico, luego nos concentraremos en el significado de los nombres que todavía de manera superficial, nos permitirá acercarnos a los símbolos que encierran<sup>6</sup>.

Una lluvia de preguntas rodea al trabajo: ¿Cuáles eran los nombres más comunes? ¿Qué características tenían? ¿Se diferencian de los nombres quechuas? ¿Cómo se transmitían? ¿Esta forma de nombrar fue una imposición hispana traída con el bautizo? ¿Qué elementos del mundo prehispánico revelan estos nombres? o ¿qué de “voz disidente” tenía el hecho de usar ciertos nombres? Muchas de estas preguntas quedarán solamente planteadas, y es que por el momento nuestra intención es abrir la perspectiva hacia el ámbito aymara.

La invasión española, de mano con la evangelización, obligó a todos los habitantes a asumir un nombre cristiano. Fue luego que el antiguo patronímico indígena pasó a convertirse en el apellido. Sin embargo, por mucho tiempo todavía, el nombre cristiano fue más bien una fórmula y el “apellido”, fue la manera de identificarse en la vida diaria.

“Canama de Tapacarf.... Tiene la dicha Canama otra hija....” (Visita de Tiquipaya 1573, en del Rfo y Gordillo:118)

En este entendido, vamos a denominar “nombre” lo que en estricto sentido del padrón sería el “apellido”. Comenzaremos entonces, dando un panorama de cuáles eran los nombres

5 Ana María Gómez, comunicación personal sobre su trabajo de campo en la comunidad de Inupampa del ayllu Chayantaka

6 Para un trabajo más completo es preciso trabajar de manera interdisciplinaria con especialistas en lingüística.

(apellidos) que llevaban las mujeres de Sacaca con lo que podremos conocer las posibilidades en el nombrar y de las variantes que adquirían algunos nombres con diferentes sufijos. De acuerdo a un orden alfabético tenemos entonces:

### Nombres de mujeres de la parcialidad Jila Anansaya

Acha - cama	Cachu - ma	Cayo
Achi - noma	Cala - ma	Cayo - ma
Ana - ma	Cama - sca	Coca - ma
Anca - ma	Cana - ma	Cochita
Ayra - ma	Cana - maya	Colque
Aro - rme	Canca - ma	Colqui- ma
Ayti - sa	Capuqui	Cona - ma
Ayca - rma	Caqui - ma	Copa - rmi/e
Ayri - ma	Car - huma	Cota - qui/e
Aysa - ma	Cassi - ma	Cul - ma
Ayta - ma	Cayla - ma	Cuti - ma
Cuti - maya	Chumpi- ma	Huaya
Cuysa- rme	Chunca- ma	Hucha - maya
Chambi	Chura - ma	Hucha - rme
Chaya - ma	Chura - maca	Iri - ma
Chino - ma	Guampa	Ispaya
Choqui- ma	Guanca- ma	Lanca - ma
Chuqui- ma	Guayco- ma	Lapa - ma
Chubi - rme	Guayo	Laro - rme
Chuca - ma	Guayo - ma	Layri - ma
Chucha- qui	Gunaca- ma	Liura - ma
Chucha- rme	Hanco - maya	Lopa - ma
Chui - haque	Hayta - ma	Luntusa
Mayo - ma	Orco - ma	Quibale ?
Mochi - ma	Otaqui - ma	Qui - ma
Moti - ma	Pacsci - ma	Quipi
Moye - ma	Paco - ma	Quisi - ma
Moy - ma	Pampa - rme	Quispi- ma
Moyo - ma	Parapia	Quisu - ma
Mulle - ma	Pincha - ma	Sarco - ma
O/Ucha - ma	Pincho - ma	Saca - rme
O/Ucha - maya	Pine - ma ?	Sapoque
O/Ucha - rme	Poma - rme	Sapu - ri
O/Ucha - cara	Quera - ma	Sapque

O/Urco

Sata - ma

Socacha

Suca

Suca - ma

Suti - ma

Suti - maya

Suto - ma

Sutu - ma

Sutu - ri

Suyu - ma

Tapota

Taquichi - ri

Taqui - ma

Taqui - maya

Tipa - ma

Tipota

Titi - ma

Uaya

Uayo - ma

Ucha - cara

Ucha - maya

Ucha - rme

Vacocho

Vanca - ma

Vata - ri

Vayco - ma

Yamca

Yampa - ma

Yapa - ma

Yapo/u - ma

Yucra - ma

Yuma - ssara

### 3. NOMBRES DE MUJERES DE LA PARCIALIDAD SULCA URINSAYA

En gran parte los nombres de la parcialidad de aransaya se repiten en la de urinsaya, especialmente los más comunes. Sin embargo los nombres que aparecen en urinsaya y no en aransaya son los siguientes. Obsérvese que en muchos casos lo que varía es el sufijo:

Aballa

Acha - ma

Aguaya

Alubisa

Anaya

Anco - ma

Anna

Aqui - ma

Aro - ma

Auca - rme

Aysa - rme

Guaca - sso

Guari - ma

Huma - çara

Laca - ma

Llachi - ma

Mamani

Mayqui - ma

Molle

Muy - ma

Ore

Ays - paya

Ayu - ma

Cissa

Coca

Concha

Cono - ma

Copa - ma

Copi - maya

Cuchi - ma

Cunu - ma

Cupi - chuqui

Paca - ma

Pacota

Pachi - ma

Payco

Pilco

Pilco - ma

Pino - ma

Porco - ma

Quipo

Quisana

Cuti - ma

Chaco - ma

Chachu - ma

Chambi - ma

Chanca - ma

Chico - ma

Chihua - ma

Chua - rme

Chumaquira

Chuy - ma

Guaca

Sapaca

Sayo - ma

Soca - rme

Sura - ma

Suti - bisa

Taco - ma

Taqui - bari

Taqui - ra

Tica - ma

Tipa - rme

Oru - rme  
Uma - quira

Quispe  
Vari - ma

Uayco  
Vayo - ma

No hemos encontrado una diferencia sustancial entre los nombres utilizados por las "mitades" hanansaya y urinsaya, mas al contrario en ambas parcialidades algunos eran más comunes que otros. Los nombres más corrientes eran los siguientes:

<b>Taqui chiri</b> (maya) (ma)	- 74 mujeres
<b>Yapo ma</b>	- 73 mujeres
<b>Ochama</b> (rme) (maya)	- 66 mujeres
<b>Colqui</b> (ma)	- 64 mujeres
<b>Orco</b> (ma)	- 62 mujeres

Buscamos alguna relación entre las edades de las mujeres y los nombres que tenían, pensando que en el transcurso de la vida se pudiera adquirir un nuevo nombre de acuerdo a nuevas actividades o roles. Comprobamos, sin embargo, que no existe una relación directa entre ambos. Una mujer llamada **Achama** pudo tener 6, 22, 50 o 72 años. En algunos casos, sin embargo, es posible observar algunas ausencias. Entre las llamadas **Lapama**, por ejemplo, no hay niñas; esto, sin embargo puede deberse a un menor uso en la zona<sup>7</sup>.

Por otro lado, hay ciertas preferencias por algunos nombres, que no son necesariamente los mismos que en otras regiones de los Andes. Comparando el corpus de nombres aymaras de Sacaca con los valle colindante de Cochabamba (Visita de Tiquipaya), podemos ver que en general los nombres se repiten - no olvidemos que se trata de dos zonas íntimamente ligadas - aunque se observa ciertas preferencias.

Las **Titi ma**, son excepcionales en Sacaca mientras en Cochabamba son comunes, lo propio ocurre con las **Coca ma**.

No tenemos datos amplios para otra región aymara en épocas similares pero algunos datos concretos sobre nombres aymaras de mujeres en La Paz en el siglo XVII (Glave, 1987) señalan al apellido **Sisa** como el más común, mientras que en Sacaca hay solamente una.

La mayor frecuencia de **Titima** y de **Cocama** en Cochabamba tiene sentido cuando nos detenemos en su significado:

7 Teresa Valiente en un estudio sobre nombres de personas citado por Soler, que llega a conclusiones que han sido criticadas "muestra que los nombres son diferentes según el sexo y el grupo de edad. Ella afirma, por ejemplo, que los nombres de las niñas de 0 - 3 años son nombres de plantas comestibles. Utiliza diferentes categorías tales como especies animales y vegetales, pisos ecológicos... para explicar las diferencias entre los nombres. Este procedimiento parece incorrecto porque - usa como significativos nombres de poco uso y acomoda los significados a conveniencia (Salazar Soler, 1993: 9)

Titi: Gato Montés

Titicamana: El que tenía por oficio coger gatos monteses y aderesar sus pellejos

Titi: Las hijas de los oficiales en tiempo del Inga, y a los hijos llamaban Copa, que después heredaban el oficio de coger los dichos gatos. (Bertonio [1612], 1984)

La región de Cochabamba se extendía hasta los límites con la selva por lo que parece lógico que hubieran más **Titima** en la zona. Este nombre, sin embargo, nos permite también hacer algunas observaciones: hay una cierta relación entre el ámbito ecológico y los nombres. Esto se refuerza con la mayor cantidad de **Cocama** en esta misma zona colindante con los yungas de Mizque y Pocona.

Por otra parte advertimos que **Titima** también recibe su nombre en relación con la función de su padre. Es importante anotar que aunque el hijo heredaba el oficio, la importancia del mismo perdura también en el nombre de la hija.

Aunque los nombres se encuentran distribuidos en todos los ayllus, hay algunos que se concentran en algunos de ellos. Es el caso **Acharme**, precisamente del ayllu **Acha**. "Hacha" en Bertonio se traduce como lágrima y "Haccha" tiene varias posibles traducciones

Haccha: Grande, o largo o alto

Haccha: Muchedumbre junta de algunas cosas

Haccha haque: Hombre alto, y también hombres de tassa, que son la multitud del pueblo

Haccha: Fuertemente, Recio

Haccha aro: cosa que todos suelen decir, o muy notoria

(Bertonio [1612], 1984)

El nombre **Acharme** es posiblemente la composición de **Haccha** y **marmi** (**warmi**) que significa según Bertonio:

Marmi: Mujer casada o por casar

Marmicuña: marido y mujer

Marmichasitha: Casarse o amancebarse, porque marmi significa amabas cosas, mujer legítima, y también manceba

Vamos a dejar de lado por el momento la relación entre mujer y matrimonio o pareja, para concentrarnos en la mujer fuerte, o grande o recia a que alude el adjetivo "haccha" y que se relaciona con el nombre del ayllu. Esta relación entre ayllu y nombre remarca la pertenencia al mismo, que se da, sin embargo de manera excepcional y no en todos los ayllus.

Viendo el conjunto las familias se observa que cada miembro de la familia tenía un apellido diferente.

Por ejemplo:

Joan Aro de 24 años (espos) casado con Marfa Taquimaya de 19 años (esposa). Tienen dos hijos: Alonso Quispia de 1 año y Marfa Anama de 4. Además, lo que era corriente porque todavía se practicaba la poligamia, el esposo tiene otro hijo, Juan Uchacara de 3 años “hijo bastardo” de Marfa Sucama

Uno de los aspectos que resalta en la revisita de 1614 es la transmisión de los apellidos en dos líneas paralelas: varones a varones y mujeres a mujeres. Esta herencia, sin embargo, no tenía lugar sino excepcionalmente de madre a hija o de padre a hijo. Las excepciones, por ejemplo ocurrían cuando la madre hubiera muerto (incluso hay algún caso en que la “concubina” le pone el nombre de la “legítima” mujer fallecida a su propia hija).

El único caso donde no hay descendencia paralela es en el de los caciques quienes transmitieron su apellido de padres a hijos, sean éstos varones o mujeres, mostrando ser el grupo más influido por el mundo hispano. En Sacaca, justamente, se mantuvo una línea de caciques durante todo el período colonial basado en una descendencia patrilínea y adoptando los nombres de los dos últimos señores étnicos como apellidos de su linaje: los Ayaviri Coysara.

En Sacaca tenemos entonces un corpus separado de nombres para los varones y otro para las mujeres. La lista de los apellidos nos muestra dos bloques diferenciados por sexo. Muchos de los nombres son compartidos por hombres y mujeres diferenciados solamente por el sufijo. Es el caso por ejemplo de:

Ayri <b>cha</b> para él	y	Ayri <b>ma</b> para ella
Ana <b>huara</b>		Ana <b>uma</b>
Aysa <b>ri</b>		Aysa <b>rme</b>
Quera		Quera <b>ma</b>
Colque		Colqu <b>ima</b> etc.

Hay, por su parte, una buena cantidad de nombres que solamente los usan los varones y viceversa. Los nombres solamente femeninos, que no tienen su “par” entre los varones y por el contrario tienen gran éxito entre las mujeres, son **Orco** u **Orcoma**, **Coca** o **Cocama** (hoja ritual andina), **Cota**, **Cotaqui** (Cota: Mar, laguna, charco), **Chinoma** (nudo, quipo), **Lapha ma** (lapha: blando) y **Pacsi** (luna). En cota, lapha y pacsi podemos encontrar alguna relación con el simbolismo femenino como veremos más adelante.

Entre los nombres de uso exclusivo de los varones están:

**Cachu** (hembra de los animales), **Condo**, **Condori** (Cóndor) y **Mamani** (Halcón/provincia, distrito). Las dos aves mayores, cóndor y halcón, son de los pocos nombres que hacen

referencia directa a un animal, en este caso notables por su magnitud y fuerza. Se trata de atributos masculinos, evidentemente.

Este sistema de descendencia paralela - común a todos los Andes-(Zuidema 1977a; Lounsbury 1964; en: Silverblatt 1990), lo encontramos reflejado en los nombres en el ámbito aymara, en Sacaca, entre los quechuas de Huánuco (cf. Salazar-Soler, 1993)<sup>8</sup>, y se hace evidente en las líneas paralelas de la descendencia de Pedro Yaya en el dibujo de Juan Pérez Bocanegra [1631] (En Zuidema, 1989 y Silverblatt, 1990)<sup>8</sup>.

Muchos trabajos con referencias al mundo prehispánico hacen alusión a dos líneas paralelas en la visión de un mundo no solamente dual, sino dual y sexualmente separado. Tanto en la terminología de parentesco (Vocabulario de Ricardo y Bertonio)<sup>10</sup> como en sistemas religiosos (Hernández Príncipe) e incluso en ciertas formas gráficas como el dibujo de Santa Cruz Pachacuti que nos señala dos bloques de relación espacial y de descendencia, uno femenino y otro masculino<sup>11</sup>. El espacio geográfico, también responde a esta división como ha mostrado Bouysse en su estudio sobre el espacio aymara. (Bouysse, 1987) donde la división de urcosuyu y umasuyu nos revelan una organización del espacio dual que refleja una separación del mundo femenino y del masculino con características opuestas pero complementarias.

Así también en los registros parroquiales coloniales de matrimonio, defunciones y bautizo. (Lounsbury y Zuidema) en base a documentos coloniales de las parroquia de los siglos XVI y XVIII afirman la existencia de la misma transmisión paralela. Lo propio puede observarse en trabajos de etnografía actual<sup>12</sup>.

- 8 La única diferencia es que las excepciones en nuestro caso son más numerosas (unas 20 sólo entre las mujeres y en Huánuco solamente 3 en ambos sexos). El hecho puede deberse a la influencia colonial.
- 9 Juan Pérez Bocanegra [1631] Ritual formulario e institución de cura para administrar a los naturales de este reyno. Lima. En el dibujo de la descendencia de Pedro Yaya a la derecha del ego se ubican los varones "caricuna" y a su izquierda las mujeres "huamicuna". El hijo, nieto, bisnieto y tataranieto varón desciende del varón, mientras que las mujeres, hija (la única que desciende de varón), luego la nieta, bisnieta y tataranieta descienden por línea materna.
- 10 Jane Collins puntualizó cómo Bertonio usa un sistema paralelo de terminología de parentesco para hombres y mujeres por separado. Nuñez del Prado describe la costumbre de prácticas de nombres separados en recuentos del siglo XVIII tardío en Qero, Cusco, donde las mujeres tienden a tomar el nombre de sus madres y los hombres de sus padres. La misma práctica ha sido encontrada por Isbell para los quechua hablantes de Chuschi en Ayacucho (Isbell 1978) y por Wolf (1972) en los documentos de la Iglesia de Juli. Albó también los recogió en comunidades aymaras en Bolivia (1974) y por Collins en comunidades aymaras del Perú (1981) (Citados por Arnold 1993).
- 11 "Cuando el cronista aymara del sur de Perú, Juan de Santacruz Pachacuti, ofrece un dibujo de la jerarquía cosmológica representada en el Templo del Sol, en el Cuzco, utiliza el modelo de ayllu dado por Pérez de Bocanegra. El creador es el ancestro El sol y la luna son su hijo e hija. Venus generalmente es considerada como hijo del sol y de la luna; aquí es la estrella del amanecer, en aymara abuelo y como la estrella del atardecer "abuela". Luego siguen el "señor de la Tierra" y la "madre mar" y finalmente "hombre" y "mujer" (Zuidema, 1989: 90).
- 12 "Un ejemplo andino moderno de un concepto "paralelo" similar lo encontramos en Saraguro (Ecuador), en la consideración del feto femenino como hecho por la mujer y el feto masculino como réplica del padre colocada en la madre (Zuidema, 1989:77).

En Sacaca la primera diferencia en los nombres de mujeres y de hombres se encuentra en los sufijos que utilizan los nombres de las mujeres. Los sufijos femeninos son **warme** (mujer o esposa en quechua y en aymara) y **uma** (agua y conceptos afines).

**Warme** tiene la connotación de esposa, de ser parte de una pareja. Mientras que **uma** tiene una evidente relación simbólica con lo femenino en oposición a **urco** como demostró T. Bouysse en su trabajo sobre el espacio aymara en torno al Lago Titicaca<sup>13</sup>.

Al revisar los nombres femeninos en quechua de períodos similares (Huánuco o mitimaes de Cochabamba y Zongo) encontramos nombres compuestos donde no se utiliza la terminación **uma** o **warme** que es común en la tradición aymara.

#### 4. TIEMPO DE DAR UN NOMBRE

La imposición de un nombre fue considerada en las culturas prehispánicas como un hecho trascendental. En México por ejemplo, toda una ciencia de adivinación y oráculos se ponía en práctica el momento del nacimiento, cuidando que el o la recién nacida reciba un nombre de buen augurio.

En los Andes, el período prehispánico de acuerdo a Salazar Soler (1993) se detectan dos momentos importantes para otorgar nombres a las personas; uno de ellos a los pocos días de nacido el niño y otro cuando el niño tiene entre 3 y 5 años. Lo más probable es que hubiera diferencias locales como ocurría en otras expresiones sociales y políticas de los Andes.

Para el mundo aymara, Bertonio relata la ceremonia del “Sucullo”:

Sucullo: El niño que sacavan a la plaza en su cuna, o tira, sacado y puesto en la plaza venían los moços de la caça que trayá la sangre de las vicuña metida en la pança dellas, con q'el tio, o Lari untava la cara del niño cruzandole la nariz de un carrillo a otro, y despues repartiá la carne de las Vicuña a las madres que avian traydo allí sus niños, para esta cerimonia, porque de ordinario juntavan para ello todos los niños que avian nacido aquel año; y solian hazer esto en acabando de coger sus papas, quando los christianos celebramos la fiesta de

---

La herencia de los bienes en el norte de Potosí actual, tiende a pasar de hombre a hombre y de mujer a mujer en líneas separadas por el sexo, por ejemplo el ganado es herencia femenina mientras que la tierra pasa por la línea masculina (cf. Harris).

13 Fernando Montes (1984: 111 - 114) desarrolla ampliamente el simbolismo espacial de Uma y Urco. Uma relacionado con agua, humedad, además de los valles (uma uma), con lo líquido, blando y delgado (uma isi=ropa delgada). Uma en resumen viene a ser la oposición de los atributos varoniles contenidos en Urco (sexo masculino de los animales), también maduro, fuerte, valiente. También lo sobresaliente (urcoña=piedra de arriba con que se muele maíz. urcoña= la sogá de donde se cuelgan otras soguillas para caçar vicuña o venados y el cordel de donde cuelgan otros, como el quipo de los contadores).

CORPUS CHRISTI. Añadían a todo esto el vestir los niños una camiseta negra, que tenía entretexidos tres hilos colorados, uno en el medio, y dos a los lados de alto a bajo, y por delante, y detrás. Lo mismo hacían con las niñas de aquel año, solamente se diferenciaban en el nombre, porque se llamaban Huampaña: y en los hilos colorados que eran muchos, y eran entretexidos no de alto a bajo, sino alderredor, y cayán en medio de su urquecillo, o sayta, un poco más abajo de donde se faxan las mujeres grandes: aunque las niñas de aquella edad no usan de faxa o huaka que llaman." (Bertonio ,[1612] 1984:323)

Ceremonia donde los parientes juegan un rol de primera importancia:

"Sucullo apsutha: Sacar assi el niño, o niña, y era oficio este de la tía de parte del padre, y a falta della hazía esto la muger de su lari. Todo lo qual hacían con sacrificar a sus guacas o Demonios que los tenían embaucados y engañados con esto" (ibid)

El orden espacial, reflejo de una jerarquía implícita, también se reflejan en otros detalles que da Bertonio:

"Sucullo urco: la sayta, o urquico que vestían a la niña a tiempo de dicha cerimonia, estando los niños en reglera en primer lugar, y las niñas tras ellos todos en sus cunas" (ibid)

Algunos cronistas también señalan que se les daba el nombre a poco de haber nacido:

"... en la mayor parte de las provincias se usó poner el nombre a los niños cuando tenían 15 o 20 días" (Cieza 207-208, en: Salazar-Soler, 1993)

Lo propio documentan papeles del arzobispado de Lima:

"Quando nazen los muchachos el echisero de su ayllu pide ofrendas a sus padres para llevarles a sus ídolos y malquis y preguntalles qué nombre le han de poner al muchacho y que los ydolos y malquis dizen que se les ponga el nombre de tal guaca o ydolo como Libiac, Guari, Vilca y otros a su tenor...."(Salazar-Soler 1993)

La segunda instancia de otorgar nombres ocurría en una ceremonia que se realizaba cuando los niños tenían entre los 2 y 5 años, según Arriaga, Hernández Príncipe, Cobo y Garcilazo de la Vega; para los dos últimos coincide con el destete.(ibid) Se trata de la ceremonia que actualmente se conoce en Bolivia como la "rutucha" (primer corte de pelo).

“cuando los hijos e hijas son grandecillos son como de cuatro o cinco años, los trasquilan la primera vez con gran superstición, convidando la parentela, especialmente a los masas y cacas para este efecto, ayunando y haciendo fiesta a la huaca, a la cual también suelen ofrecer el niño recién nacido... y pueden en esta ocasión mudarle de nombre como se dice arriba y ponerle el de la huaca o malque, y lo mismo al padre y a la madre. (Arriaga, 1968:215)

Para este corte se invitaba a todos los parientes y se elegía un padrino entre ellos, quien cortaba la primera mecha de cabello siguiendo un orden dictado por la edad y la importancia de la persona. Luego se hacía una fiesta en honor a la huaca a la cual se había consagrado el niño al momento del nacimiento. En este momento se daba al niño el nombre de la huaca o del ancestro. El mismo nombre era dado al padre y a la madre. (Salazar-Soler, 1993). Es probable, sin embargo, que esta consagración a ciertas huacas se hiciera excepcionalmente y no con todos los niños.

Silverblatt (1990) también nos muestra que esto ocurría en el caso de las niñas; citando a Hernández Príncipe explica cómo se otorga a la niña y a sus padres el nombre del Rayo, consagrándola luego a su tatarabuelo (el cacique Poma) a quien se le ofrecen sus cabellos. El rol de los padrinos es fundamental especialmente en la elección del nombre, la cual estaba marcada por actos de adivinación<sup>14</sup>. Tanto Bertonio como Guaman Poma señalan que son los padrinos quienes normalmente otorgaban el nombre.

“Sutichatha o sutichasitha, quando mucho querra dezir ser padrino..” (Bertonio, [1612] 1984: 88)

“Sutichatha: poner nombre a alguno verdadero o político”

La importancia del parentesco ritual es evidente. Guamán Poma describiendo las costumbres de la gente de la cuarta edad (la que precede a la dominada por los incas), resalta:

“ Al compadre del bautismo le llamavan uayno ... y a las mujeres paniconas, y con estos nunca pecaban ni se casaban ya que tenfan compadres socna, comadres, uayno, uauqui, pani... Estos compadres ayudauan en el trabajar y en otras necesidades y cuando están enfermos y en el comer y en el ueuer y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos

14 El ejemplo que brinda Silverblatt sobre las arañas más bien muestra como el “apellido” que se otorga a una niña se extendía hacia sus padres: En el relato que Hernández Príncipe hace de las ceremonias de la “rutucha” dice: “...por mandado de uno de sus caciques trayendo consigo una hija suya de hasta cuatro o cinco años, viniendo la madre del cacique y la madre de la muchacha con chicha y cuyes.... le puso el nombre a la dicha muchacha el que le habían buscado por suerte de unas arañas, diciendo que los dichos sus padres la habían concebido por virtud del rayo, cuyo nombre le pusieron y el mismo a los dichos sus padres, como a dignos de tener tal hija, borrando el nombre que ellos tenían de cristianos...” (1923:53) Silverblatt:58.

los tiempos mientras ellos vivieron. Y después sus hijos y nietos y descendientes, nietos y bisnietos se scruian y guardauan... (Zuidema, 1989: 80).

La persistencia de esta norma siguió vigente hasta por lo menos el siglo XVII. Todavía en los registros de bautizos de la zona del año 1669 se comprueba que, aunque no se trata de una norma, un buen número los niños adquieren nombre y apellido de su padrino, sea este indígena o mestizo<sup>15</sup>.

Zuidema (1989) ha señalado varias posibilidades de elección de los nombres:

- diferentes nombres a lo largo de la vida de una persona
- diferencia entre hijos primeros y segundos
- nombres vinculados al rol en la sociedad
- razones religiosas
- simple elección.

Por otra parte está el hecho de que en el período prehispánico era posible cambiar de nombre a lo largo de la vida. (ibid) o eventualmente utilizarlos en distintos ámbitos o circunstancias. La posibilidad de cambiar de nombres a lo largo de la vida se limita drásticamente en la Colonia porque en el documento colonial requiere de continuidad para el control burocrático del tributo y el documento eclesiástico igualmente.

En el período colonial el momento de nombrar se marcó con el bautizo cristiano sobre el que se insistía tenía principalmente un sentido religioso. Es este uno de los momentos donde la violencia sutil de la conquista se hace más evidente e ingresa a los niveles más íntimos y privados de la vida. Sobre él se dictaron normas precisas. En las conclusiones del Tercer Concilio Limense de 1583 (Zuidema 1989) se determinó que:

Para que se eviten los yerros..totalmente se les quites a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el baptismo cuales se acostumbran entre christianos ... Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencien, procurense que los varones procuren los de sus padres, las mugeres los de sus madres"(cap 11 de los nombres de los yndios)"

Sobre este texto quedó abierta una interrogante, ¿fue una costumbre instituida por los españoles para uso de los indígenas como parece opinar Rowe (en Zuidema 1989) o más bien se trata de una concesión hispana que permitía a los indios usar apellidos españoles aunque de acuerdo a una transmisión paralela de origen indígena, como opina Zuidema.

Existe alguna contradicción en los datos sobre la transmisión de apellidos hispanos. Mientras Zuidema afirma que no hubo en España una tradición de transmisión de apellidos paralelos

15 Evidentemente, no se trata, como en el caso de los esclavos que reciben el nombre o el apellido de sus dueños, de una relación de subordinación obligada, sino más bien elegida.

para Arnold ocurría lo contrario. De este modo la transmisión paralela de los apellidos resulta para algunos una pervivencia hispana puede ser que hayan sido resultado de imposiciones hispánicas.

Por otra parte tenemos el antecedente hispano de cierta flexibilidad en el uso de los apellidos. De acuerdo a datos del siglo XVII sobre familias españolas (López, 1994) solamente el primogénito parece heredar el apellido del padre y el resto de los hijos hereda el apellido según normas que no son uniformes.

En los ejemplos del siglo XVII en la ciudad de La Paz, por ejemplo, hay un cierto caos en las normas de herencia de los apellidos, pero entre este caos existe cierta tendencia al uso de apellidos por separado para hombres y mujeres<sup>16</sup>.

Al parecer fue en el curso del siglo XVII que los apellidos paternos comenzaron a difundirse al resto de la familia<sup>17</sup>.

Al respecto, pensamos que la transmisión paralela de los apellidos no es andina ni hispana, sino más bien una auténtica creación colonial. Es decir que los nombres femeninos y masculinos, pasaron a ser los **apellidos** del período colonial. El concepto de apellido, como lo entendemos hoy, hereditario y privativo no existía en los andes. El concilio entonces autorizó seguir una descendencia paralela pero con la prohibición expresa de usar los nombres "de su gentilidad". Esta prohibición fue evadida usándolos como apellidos. De esta manera se construyó una nueva forma de nombrar a las personas combinando los nombres cristianos con apellidos de "su gentilidad". La persistencia de los apellidos de origen aymara y quechua es una realidad cotidiana en Bolivia y Perú en la actualidad<sup>18</sup>.

Regresando a las normas dictadas por el Concilio de 1583 creemos que lo que hizo fue ratificar una práctica que los curas ya la venían realizando desde hacía varios años como se evidencia en las visitas de Tiquipaya y en la de Zongo, que son anteriores al Concilio (cf. del Rfo y Gordillo 1993 y Murra, 1993).

Con el tiempo algunos nombres castellanos como **Felipe** o **Estevan** pasaron a convertirse también en apellidos del mismo modo que lo hicieran los nombres aymaras en el siglo XVII.

16 El ejemplo que nos brinda Clara López indica:  
Juan Roldán Dávila = María Castilla  
(hija) Micaela de Dávila y Castilla = Baltasar Escalante  
1º Baltasar Escalante (como padre)  
2º Juan Roldán (como abuelo)  
3º Josefa Dávila (como abuela paterna)  
4º Juana Dávila (idem)

17 Clara López, comunicación personal.

18 Es importante anotar que esta continuidad es una realidad andina y no de toda América. En México, por ejemplo los apellidos de origen indígena son más bien una excepción.

## 5. ELECCION DE LOS NOMBRES

### *Circunstancias del nacimiento*

Una de las causas que marcaron la elección de un nombre fueron las circunstancias del nacimiento, (que probablemente a su vez tenía algún simbolismo que aun se nos escapa). El nombre viene a ser algo así como una señal perdurable de aquella circunstancia, por ejemplo aquellas que nacieron en "Hayri: tiempo de conjunción cuando no aparece la luna" se las llama **Ayrima**. Mientras que a la que "nace cuando sus padres están trabajando" la llaman **Pacoma**. Bertonio, nos brinda además algunas otras circunstancias que fueron consideradas relevantes en el nacimiento de las mujeres aunque no siempre se traduce en un nombre:

Mujer que nace en tiempo de bodas: Huampaña;

Mujer que nació al hacer de la casa: Pircajaña;

Mujer que nació en camino: Thaquiña

"La que nace de pie" se llama **Cayoma** (cayo = pie); este nombre encierra a su vez aspectos rituales o mágicos que se nos revelan en los nombres quechuas con el mismo significado: (**Chacpa**= "nacido de pie"). Según Cobo: **Chacpa**, **Masco** y **Chucchu**, eran nombres llevados por Huacas. Incluso **Masco** es el nombre del hijo de aquel nacido de pie<sup>19</sup>.

Cuando una hija es bienvenida parece llamarse **Taqui**: que significa "bailar" (Bertonio) y también es traducido como "amar, querer bien" (ibid).

## 6. ORCO Y CACHU, LA COMPLEMENTARIEDAD

Los nombres pueden hallar la forma en que las líneas paralelas de hombres y mujeres se encuentren se entrecrucen. Es el caso de **Orco**(ma) para ellas y **Cachu** para ellos.

**Orcoma** es uno de los nombres que más "éxito" parece haber tenido entre las mujeres de Sacaca (62 de ellas se llaman así). **Orcoma** se traduce como "una mujer de muchos hermanos y ninguna hermana", sin embargo si vemos los datos del padrón en la práctica no ocurría necesariamente así, parecen llamarse mas bien las que no los tienen, expresando un deseo mas que una realidad, puesto que es notable que un alto porcentaje de las **Orcoma** son mas bien las hijas mayores o las hijas únicas.

**Orco**, se traduce como el sexo masculino de todos los animales, **Orco** también significa cerro o macho, por su parte **uma**, significa lo contrario: agua, húmedo, femenino. **Orco - uma**,

<sup>19</sup> No sabemos si el origen es prehispánico, pero en Bolivia es difundida la creencia de que quien nace de pie será una persona con suerte.

entonces, liga a los símbolos femeninos con los masculinos, enlaza los elementos opuestos y complementarios del espacio andino.(cf. Bouysse, 1987). Es una especie de síntesis del yanantin expuesto por Platt (1976).

El nombre masculino de **Cachu**, significa hembra de los animales. Podemos entonces comparar **Cachu** con **Orco**, pues las mujeres llevan como nombre el masculino de los animales y los varones la hembra de los mismos. Un nuevo enlace de lo masculino con lo femenino.

## 7. PACSI Y LA RITUALIDAD

Como vimos líneas más arriba, entre los nombres de uso exclusivo de las mujeres está el trío formado por **Cota**, **Lapha** y **Pacsi** (laguna, blando y luna) que corresponden a un bloque simbólico relacionado también con lo femenino. El agua de la laguna o mar ligada a los ciclos de la luna y ambas caracterizadas como suaves o blandas.

El culto a la luna correspondía en exclusividad a las mujeres, como ha mostrado Silverblatt (1990). Hernández Príncipe en una descripción detallada sobre el culto a los antepasados en dos aldeas (Recuay y Allauca) del Callejón de Huaylas en 1622 dice que:

“La razón por donde no hacen mucha cuenta los indios de las mujeres en el numerar sus anales, es tradición antigua porque ni el Inga hizo mucha cuenta de la adoración de la luna por ser a cargo de las mujeres, (1923:53, en: Silverblatt, 1990).

“... todos los hombres adorasen el sol por criador dellos porque era tradición de sus antepasados que el sol crió a los hombres en su oriente en titicaca... y a las mujeres mandaba adorar la luna como a madre y creadora de las mujeres y guarda de las comidas y lesda bistidos”[Archivo arzobispal de Lima, en: Silverblatt, 1990:38).

El nombre **Colquima** (colque = plata) podría estar también ligada a **Pacsi** (luna). de la plata se dice que es otorgada por la luna, mientras que el oro por el sol.(Salazar-Soler, 1993).

## 8. AMULETOS O "AMPAROS"

Como señala Guamán Poma, las personas solían llevar junto a sí algunos “huacanquis” o amuletos como protectores. Estos podían ser espinas, agua, piedra, hojas de árboles y colores.

(cf. Millones 1989). Esta constante preocupación por cuidarse y protegerse de fuerzas incontrolables se expresa en muchas formas: entre los **lloques** o detalles del vestido tejidos con lana hilada en el sentido contrario al normal (hacia la izquierda).

Pensamos que es posible que el nombre también fuera un "huacanqui". Quizás la que se llamaba **Copama** (verde) o **Chuy ma** (corazón de los árboles o pepas de algunas frutas) pueden aludir a amuletos de suerte. Otras se llaman **Tipama** que actualmente es el nombre de un "amparo" o un prendedor de cabeza de uso femenino que se usa como protector contra la mala suerte (Millones, 1989).

Indirectamente aquellas que llevan como nombre amable o querida, que también es otro significado de **Chuyma** y de **Choque** asumen la calidad de amparos.

## 9. UNA METAFORA AGRARIA

Algunos nombres a su vez parecen formar un conjunto relacionado con las labores agrícolas. Estos son:

**Pincha ma:** (Pincha) acequia para que corra el agua

**Yapu ma:** (Yapu) tierra arada o que se suele arar

**Sata ma:** (Sata) tiempo de sembrar

Estos nombres no se presentan aislados y más bien se combinan de alguna manera entre madres a hijas. Las **Pinchama** parecen ser más jóvenes ( y por algún motivo esposas o hijas de lisiados) y las **Yapoma** y **Satama** más "viejas" o viudas.

## 10. TOPONIMOS FEMENINOS

**Calama**, **Guarina**, **Aroma** , son ejemplos de otro grupo de nombres que corresponden también a la geografía, y ligados posiblemente a sitios cercanos al agua. Calama se encuentra en la costa del Pacífico y Guarina a orillas del Lago Titicaca. Nuevamente el agua, lo femenino y el paisaje se enlazan entre si como parte de un conjunto.

## 11. PARENTESCO REAL O RITUAL

Otros nombres hacen referencia a un parentesco ritual, estamos pensando en **Mayquima** (Mayqui era el antepasado fundador del ayllu) e inclusive **Guaca** (huaka:Idolo en forma de hombre, camero, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad).

También a un parentesco real: **Awaya** que se refiere a la madrina de matrimonio; o **Chachauma** (chacha = marido). Estos nombres, sin embargo, no eran los más comunes.

## 12. A MANERA DE CONCLUSIONES

Las mujeres al igual que los hombres tuvieron que adecuarse a las formas hispanas impuestas con el bautizo. Creemos que la transmisión paralela en forma de apellidos se nos revela como una creación colonial donde lo femenino tiene cabida todavía por algunos años. En este contexto, los apellidos femeninos que aparecen, por una parte como una continuidad de los nombres prehispánicos, pero por otra como una creación colonial en forma de apellidos, son una forma de expresión de identidad- cuyos contenidos apenas hemos esbozado- que se muestran en Sacaca y van desapareciendo con rapidez para dar paso a una sucesión por línea paterna de los apellidos.

Sería importante hacer un seguimiento del tiempo que sobrevivieron estos nombres, pero a modo de ejercicio, revisando los apellidos del padrón de 1829 en la misma zona se observan varias diferencias, por una parte obviamente, mayor cantidad de apellidos hispanos, pero por otra los apellidos aymaras que tienen las mujeres son Condori, Mamani, Caisari, Nina, Saramani, Choque, Quespi, etc. Es decir, aquella característica femenina presente a principios del siglo XVII, de los nombres en líneas paralelas, de los sufijos *uma* y *warme*, de la ritualidad, la complementariedad, etc. desaparecieron para dar paso a un nombrar tal vez vacío de contenido; o tal vez más que vacíos de contenido, son la base para una constante discriminación.

## BIBLIOGRAFIA

- ARNOLD, Denise:  
1993 *Go dead-spirit in life, and don't return: womens inheritance in Qaqachaka.* Ponencia presentada a **International Conference on Kinship and Gender in the Andes.** St. Andrews, septiembre.
- ARZE, Silvia y MEDINACELI, Ximena:  
1991 *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, mallkus de Charcas.* HISBOL La Paz.
- 1992 *Charcas, Chayanta y Chayantaca. Espacio y poder en el norte de Potosí.* Informe de trabajo (Manuscrito). Tappikala.
- BERTONIO, Ludovico:  
[1612] 1984 *Vocabulario de la lengua aymara CERES - MUSEF.* La Paz
- BOUYASSE, Theresc:  
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (s.XVI s.XVII).* HISBOL - IFEA. La Paz.
- GLAVE, Luis Miguel:  
1987 *Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: la ciudad de La Paz y el sur andino en 1684* En *Historia y Cultura N°12* Don Bosco, Sociedad Boliviana de la Historia. La Paz.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego:  
(1608) 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú.* Ed. Porras Barrenechea. Instituto de Historia, Lima
- GORDILLO, José M. y  
DEL RIO, Mercedes:  
1993 *La Visita de Tiquipaya (1573) Análisis etno-demográfico de un padrón toledano* UMSS-CERES- ODEC/FRE. Cochabamba.

- HARRIS, Olivia:  
1993 *De la asimetría al triángulo: transformaciones simbólicas en el Norte de Potosí.* En Murra et al.
- MILLONES, Luis y PRATT, Mary:  
1983 **Amor Brujo imagen y cultura del amor en los Andes.** IEP. Lima.
- MONTES DE OCA, Ismael:  
1983 **Geografía y recursos naturales de Bolivia** Imprenta Superel MEC La Paz.
- MONTES, Fernando:  
1984 **La máscara de piedra** Ed. Quipus. La Paz.
- PLATT, Tristan:  
**Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina.**
- SALAZAR-SOLER, Carmen:  
1993 **Diccionario de términos mineros para la América española (s. XVI - XIX).**
- SILVERBLATT, Irene:  
1990 **Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales** Bartolomé de las Casas. Cusco.
- ZORN, Elcinc:  
1989 *Tejidos e identidad en el ayllu Sacaca* ponencia presentada al MUSEF.
- ZUIDEMA R., Tom:  
1989 **Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina** Grandes Estudios Andinos. Lima.

## BON SEJOUR EN BOLIVIE

Michele E. de Morales\*

Se trata de un método de enseñanza/aprendizaje del francés turístico aplicado al contexto boliviano.

La investigación cuenta con:

- 2 módulos lingüístico - pedagógicos
- 5 cassetts de entrevistas y visitas guiadoras
- 1 manual de entrevistas

El interés por este tema viene del hecho de que el turismo en Bolivia está creciendo paulatinamente. Nos referimos, en particular, al turismo cultural y de aventura. También notamos que el movimiento turístico **francófono** tiene cada año más importancia. Por fin, hemos observado que la enseñanza de las lenguas extranjeras resulta poco adaptada a las necesidades profesionales del turismo en nuestro país.

---

\* La Lic. Michele E. de Morales fue docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos y es la actual Jefa de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés.

Esas son las razones que nos han motivado a presentar este material.

El objetivo fundamental del trabajo consiste en profundizar la lengua **francesa** dentro del medio socio-profesional del turismo; con este fin, proponemos una pedagogía funcional del francés turístico en Bolivia.

¿ A quiénes está dirigido el conjunto pedagógico?

- Los módulos lingüístico-pedagógicos están esencialmente destinados a los alumnos de turismo de las diferentes Carreras del país, alumnos que ya tienen un nivel intermedio de la **lengua francesa** ( 2 o 3 semestres ). Pueden también interesar a los alumnos de escuelas privadas de turismo y hotelería y guías turísticos que trabajan con esta lengua.
- Los cassetts de entrevistas y visitas guiadas, así como el manual de entrevistas, constituyen un material pedagógico para los docentes tanto a nivel de la competencia lingüística como de la competencia profesional.

Estos cassetts están también dirigidos a los profesionales del turismo que deseen mantener o mejorar sus conocimientos del francés.

Hemos desarrollado 2 módulos, uno sobre **La Paz** y otro sobre **Sucre**. Sería interesante completar la serie con un módulo sobre **Potosí** y otros lugares turísticos de la República.

Cada módulo está compuesto por 5 **mini dossiers**, constituyendo unidades de estudio.

El **dossier** presenta:

- \* El léxico fundamental del tema
- \* Un diálogo apropiado
- \* Algunos aspectos morfo-sintácticos
- \* Textos cortos de información con sus aspectos iconográficos
- \* Varios ejercicios escritos y orales

Al final, se ofrecen textos de tipo social, sociológico y/o antropológicos con explotación libre del docente o del alumno.

Hacemos notar, asimismo, que todos los documentos de trabajo son **auténticos**.

Hemos escogido profesionales conocidos en ramas relacionadas al turismo para las entrevistas y sus respectivas transcripciones y, por supuesto, personas de buen nivel en francés.

Es así que se han presentado:

- \* Pierre Vernay, pionero del turismo de aventura en Bolivia.
- \* Teresa Chávez, ex directora del Instituto Boliviano de Turismo y actualmente autoridad en la flamante Sub-secretaría de Turismo.
- \* Cecilia Morales, eminente ecologista en la defensa del turismo ecológico en el país.
- \* Ana María Lema y Cecilia Ostria, historiadora y bióloga, respectivamente, responsables y guías de una fórmula nueva de turismo: la **“misión - descubrimiento”**.
- \* Etelka, ex-presidente de Canotur, Cámara Nacional de Operadores del Turismo Receptivo en Bolivia, iniciadora del turismo cultural y ecológico.
- \* Jean Jacques Valleton, Director de una agencia de viajes.

Estas entrevistas constituyen un capital precioso de informaciones tanto a nivel de política turística como de enfoque profesional.

Lic. Michele de Morales  
INVESTIGADORA

## LE TOURISME D'AVENTURE

### PIERRE VERNAY

- Monsieur Pierre Vernay, qui généralement est toujours en vadrouille à gauche et à droite, mais comme il se trouve justement dans l'agence qu'il a fondée, va nous parler un petit peu, de, dans le fond, de tout ce qu'il sait sur le tourisme d'aventure. Pierre, s'il vous plaît, allez-y!

- Bon, bon alors tourisme d'aventure, déjà, c'est déjà un mot qui a déjà disparu. Il faut dire voyage d'aventure. Les gens ne font pas du tourisme d'aventure. Ça vient de, depuis quelques années, ça vient de changer.

Bon, ça a commencé, y a, les choses de tourisme, ce qu'on appelle voyage d'aventure, ça a dû commencer dans les années 60. On a des gens comme Jean Pierre Picot en France, Terre d'Aventure ici, Explorateurs, ces boîtes-là. Pour commencer l'Afrique, les voyages d'aventure, ça se fait là où il y a de l'aventure, où c'est difficile: y a pas de routes, y a pas de réseaux, pas d'hôtels, faut camper, faut employer des 4x4, faut faire de la marche, faut randonner, faut skier, hein, voilà, ça a commencé dans les années 60.

Nous, nous sommes arrivés ici, moi, je suis arrivé ici avec Le Point, Le Point Mulhouse. Alors moi, j'étais le patron Amérique du Sud, hein. Pour l'Amérique du Sud, on a commencé à faire des voyages avec des, très bon marché, avec des jeunes. Alors l'Amérique du Sud, relativement tardivement comparé à nos amis ancêtres, ils vont être contents de savoir ça, on avait commencé dans les années 60, 68. Et Terre d'Aventure a commencé exactement la même année que nous, en 1974 ou 75.

- Ils ont commencé en Bolivie?

- Non, ils n'ont pas commencé en Bolivie. Ils ont commencé avec moi en Bolivie en 1980. Donc, on a commencé à travailler avec ces pays-là dans le tourisme d'aventure. Le voyage d'aventure se fait dans les pays difficiles tout le temps. Donc, quelqu'un qui vient "glander" impossible. On peut pas faire de l'aventure.

- incompatible

- incompatible, complètement incompatible. Alors de là, à tel point que nous, nous cherchons des endroits justement où on ne peut vraiment pas "glander", c'est à dire où il faut que ce soit difficile. Moi, par exemple, je viens de faire le Turkistan. Et bien, je me suis foutu dans des endroits pas possibles. Après on a fait l'Afrique, on a fait la Guinée Conakry parce que c'était complètement fermé. Ça, c'est le voyage d'aventure.

Bon, alors ici en Bolivie, comment ça a commencé? ça a commencé comme ça avec des jeunes du Point en 76, et puis après Le Point s'est retiré en 80, 82. J'avais commencé moi, la Tawa avait commencé en, en, en 82, a commencé à avoir d'autres clients hors de l'association Le Point. On est né en 76. On peut dire qu'on était la première agence d'aventure.

Bien que ce serait un peu faux dans la mesure où il y avait une boîte qui s'appelait Bolivie 2000 qui a été montée par un Espagnol qui faisait uniquement de la montagne. Et puis, il n'a pas tenu longtemps. Pourtant, il était chez nous avant, il était à notre domicile chez nous. C'était un Espagnol, j'ai oublié son nom, mais un type très bien. C'est lui, on peut dire qui a été vraiment peut-être le premier, premier, premier, premier, premier, hein. Et c'est une boîte qui a disparu là. Donc il y a eu... ben ma fois, on fait les curieux, il faut pas avoir peur de le dire... on est les premiers qui avons réalisé, réalisé les choses. Il y a eu un petit..., et puis nous, nous avons débordé sur la Bolivie. De la Bolivie, on est passé au Chili, en Argentine. Et puis maintenant, on couvre 8 pays en Amérique du Sud, sans parler de quelques pays en Afrique, et puis un petit peu d'Asie, et puis voilà.

- A quelle époque est-ce que vous avez beaucoup de boom?

- Ben oui, c'est toujours pareil, c'est toujours la même chose, là..par exemple les Italiens, c'est le mois d'août. Avec ça, ils sont quand même très proches des Français, hein. Parce que là aussi, on se paye juillet, août. Il y a un petit étalement qui se fait avec quelques personnes, des gens qui comprennent qu'il faudrait pas toujours voyager en même temps parce qu'on est débordé, parce que le tourisme classique, parce que le vrai tourisme, en fin de compte, le tourisme hein - traditionnel - traditionnel, un peu classique, tout pareil. Bon, alors, c'est facile parce que les hôtels, on rentre, on sort, c'est des trucs, bon, ça a été fait une fois, puis c'est fait une fois pour toutes - tout est planifié - tout est planifié.

Alors quand on voyage, par exemple moi je sors d'un voyage là actuellement en Bolivie - Chili. Ben le groupe est parti normalement, il est parti avec un, un mercedes 12x14 double traction, un vrai camion, un overland. Bon, ben on apprend que tous les cols sont bouchés. Alors qu'est-ce qu'on fait? ben moi, je prends mon avion, je pars en ... et j'essaye de faire passer les cols parce que je connais bien la région etc... et puis, j'ai plus d'ancienneté que les autres, bon puisque, c'est pas le mérite, c'est l'intention.

- Il est quand même étonnant que les voyageurs, disons qui font du voyage d'aventure, ne, n'essayent pas de choisir justement d'autres époques beaucoup plus agréables pour eux, aussi tenant compte des conditions climatiques d'une part, d'autre part tenant compte du fait que, qu'il y a une trop grande affluence de tourisme à ce moment-là, c'est quand même surprenant, n'est-ce pas?

- ben non, c'est pas surprenant parce que les gens, ils font ce que... ils se rendent très bien compte, que tout le monde s'en va, s'en, s'en va au mois d'août, c'est tout. Il suffit d'être le 15 août à Paris, on a compris, à Rome pareil, c'est kif-kif, c'est vraiment kif-kif. Y a que les Allemands qui étalent, les Suisses étalent un peu mieux. Les Allemands parce qu'ils sont par lands, ils ont les landers, bon les gens, ils choisissent leurs vacances par région. Ils se débrouillent un peu mieux.

Vraiment pour revenir à l'histoire, ben je suis allé chercher les gars, moi. Je veux dire au Chili, on a été obligé de dérapier, on prend 2 jours de plus, et on a en même temps, on avait 5, 6 groupes bloqués dans la cordillère à cause des tempêtes de neige qui vient d'éclater. Et y a des gens qui vous disent: alors pourquoi vous faites voyager à cette époque-là, alors qu'il y a des tempêtes de neige? Mais non, Monsieur, y a plus de 30 ans que, que ça, qu'on n'a jamais vu ça, tu sais bien. A Potosi, on a vu ça à la télé. Les gens, des gars, des gamins de 30 ans, si j'ose dire, ils n'avaient jamais fait de bonhomme de neige de leur vie, la première fois qu'ils voient de la neige. Bon, ces choses-là, c'est un accident - un accident, c'est un truc, ça peut durer longtemps encore, on sait jamais. Mais enfin, voilà pourquoi les gens, ils aiment pas la...c'est idiot.

Moi, j'ai un copain qui travaille avec nous en, en, en, au Pérou. Et bien par exemple, bon ben la Cordillère péruvienne, même la Cordillère, la Cordillère, la Cordillère royale en Bolivie, on pourrait skier quasiment toute l'année. Mais maintenant le problème, c'est simple, c'est que tous les gars qui viennent, les grands alpinistes français, gna-gnan-gnan, entraîneurs de Chamonix, eux, leur hiver, il est pris. Et les prix, ils sont très, très bien payés. Alors ils n'ont pas du tout intérêt à dire que.. on peut très bien faire de la belle neige, qu'il y a de la neige au cinéma au mois de décembre...Alors comme c'est des gens, des gens, les alpinistes, je les comprends très bien, ils veulent voyager avec leurs, leurs guides, parfait. Mais ce qu'il y a, c'est que leur guide, lui, il préfère travailler à chamonix, parce que l'heure de travail, c'est quand même mieux payer que dans les Andes. C'est plus sûr, c'est plus sûr, alors que surtout, ces gars-là, ce qu'ils cherchent surtout, c'est des paysans. Ils cherchent à gagner un peu d'argent. Mais surtout ils veulent se payer un voyage, faire des beaux trucs, ils veulent faire, je parle des guides, hein. En plus, faire des reconnaissances, ça se passe comme ça. Tout se prête pour que tout le monde vient en juillet. D'ailleurs c'est très emmerdant, parce qu'on fait pas du bon boulot, on ne fait pas le boulot qu'on devrait faire.

- exactement. Et puis pour vous aussi c'est un problème

- ah mais, nous sommes payés pour ça, on le fait. Je veux dire, ce qu'il y a, si on veut faire un bon boulot, on devrait mettre au moins un 25% en plus. Hein, en qualité de plus, si on n'était pas coincé de tous les côtés... parce qu'on peut pas, alors on a un volume. Alors, des fois, des fois, on peut pas quand même prendre des gens pour un mois et demie, des gens de haute qualité... Ce sont des simples connaisseurs, des gens qui ont une expérience inférieure à des gars, qui ont par exemple, je sais pas, qui ont, qui ont 20 ans de forêt, qui ont 20 ans de montagne.

Moi, je suis pas montagnard, mais je fais de la randonnée et du désert. Moi, c'est ce que j'aime faire. On pourrait faire des activités fantastiques. On pourrait développer beaucoup plus par exemple la plongée, on pourrait faire la plongée en lac par exemple ou en lac de montagne. Enfin c'est des choses, enfin, si c'est étalé dans l'année, on aurait plusieurs activités étalées dans l'année par périodes, hein. Mais un tas de coups, on se retrouve avec 200 personnes... Faut les envoyer partout. Alors moi, je préférerais en faire 500 par an hein, avec 50 personnes par mois... et ce serait parfait et moi je serais heureux.

- Est-ce que vous pouvez essayer de faire un peu de propagande touristique pour expliquer un peu ce problème et offrir...?

- C'est marqué dans les dictionnaires, c'est marqué dans les annuaires géographiques. Tout le monde voit bien que, on peut faire certaines choses, non? enfin une chose est certaine, ce qui m'étonne, c'est mai. Alors tout le monde le dit, mai, novembre, décembre, ça c'est pour les jeeps par exemple, tout ce qui est en jeep, par exemple. Les randonnées à partir d'un campement mobile en jeep, c'est, c'est donc mai, novembre. Tout le monde débarque au mois d'août, il y a des touristes...

- Tant pis pour eux, n'est-ce pas?

- tant pis pour nous.

- C'est ça le problème. Est-ce qu'on pourrait parler un petit peu de cette nouvelle mode, l'écotourisme. Quelle est, quelle est ton opinion à ce sujet?

- Mais enfin, ça c'est Monsieur Jourdain qui fait de la prose, on a toujours fait de l'écotourisme! Enfin ça, les gens ont toujours fait de l'écotourisme, les gens ne se rendent pas compte.

L'écotourisme, c'est quoi? C'est la belle nature, c'est les randonnées, regarder les petits oiseaux etc...Maintenant, ce qu'on a, un petit côté hydrothérapie, comme ça.. nous, par exemple, quand on est dans une colonne, enfin pas en termes militaires chez les grands.. on chasse par exemple. Bon, on tue certains animaux, bon très bien, on se nourrit bien. Et puis

quoi? pas grand chose, on a beaucoup de riz, on a de la graisse, de la graisse de porc, un porc qui a été tué un jour ou l'autre, j'espère, bon! Et puis, qu'est-ce qu'on fait encore? on met un peu au menu tel oiseau, tel oiseau. Bon, y a des oiseaux, moi je les vois à l'oeil nu. il faut pas attaquer parce qu'on les voit disparaître, c'est ce qu'on appelle les pavas par exemple. Mais par exemple les perroquets, les gens sont effrayés quand on leur sert un perroquet. Les perroquets, y en a des millions où on se trouve, alors que les pavas, on en voit de moins en moins...Mais depuis quelque temps, depuis qu'il y a l'écotourisme, alors on tombe dans un truc absolument marrant, c'est les spécialistes des animaux.

Par exemple, les ornithologues, pas plus gentil qu'un ornithologue, un monsieur qui étudie les oiseaux.. Un ornithologue, il vient avec une liste d'oiseaux à étudier. Et donc en général, j'en ai eu, j'ai toujours, ils viennent toujours. C'est la première fois et la dernière fois qu'il vient. Alors, naturellement parce que, ils font ça qu'une fois pour vérifier...Donc je vois une Américaine qui déboule, ornithologue comme c'est pas permis, écotourisme, je vous en prie, l'Amnesty..l'Amnesty International pour les bestiaux, ça absolument fantastique...Elle a tué 80 oiseaux! elle a tué 80 oiseaux, parce que biologiquement " j'ai intérêt à savoir si la plume qui était sous le zizi ou pas le zizi pour prouver que c'était un mâle et pas une femelle et puis c'est biologiquement le sang..." Elle m'a même tué un petit oiseau que moi j'ai depuis des années que l'on appelle la femme de l'Indien, la femme de l'Indien, un petit oiseau qui est au bord de ma baraque, qui vit depuis des années, là tranquille et qui est tout à fait content. Moi, le méchant tueur, hein,, bon, j'avais jamais touché à cette pauvre bête,... ils me l'ont tuée, je retrouve plus mon petit, la femme de l'Inca.

Alors, quand même , je me pose des questions. Est-ce que l'écologie, c'est réservé à des gens qui ont un certain poids? Est-ce que c'est réservé pour des animaux qui font moins de 2 cms? A partir de 2 cms, on peut tuer n'importe quoi, et à partir de 50 kilogs, pour bouffer, on n'a pas l'droit?

Je me pose des questions, c'est une question que je me pose...tuer 80 cochons...vous me dites, c'est du massacre, 80 petits oiseaux , c'est de l'écologie? alors je sais plus.

- ça se voit moins, n'est-ce pas?

- je ne sais pas, je ne sais plus quoi répondre. Ah, j'avoue, c'est une question, j'avoue, moi je, je suis un peu sauvage, je suis là, je regarde, je comprends pas, je comprends pas. Vous comprenez vous?

- non, moi je m'informe seulement. Bien, Pierre Vernay, comment envisagez-vous le, l'avenir du tourisme dans le pays, en Amérique latine en général?

- très court! J'ai 51 ans. On rigole...

- parlons sérieusement. Parlons sérieusement. Ça peut que, ça peut que croître dans l'avenir. Oui, bon, y aura toujours des endroits chouettes à faire, y aura toujours des fleuves à descendre, y aura toujours des montagnes à grimper.

Pour ici par exemple, on peut très bien développer, on pourrait avoir d'avantage de monde, plus de monde, oui, c'est évident. Quand on regarde ce que reçoivent, ce que reçoivent disons, l'Everest, l'Anapurna, ce que reçoit la Dalf par exemple. J'ai une boîte, une boîte japonaise qui a envoyé 1000 personnes par an - aller, c'est pas mal. Alors une personne qui se retrouve à recevoir 1000 personnes... tous les ans en partant du Vénézuéla jusqu'au Cap Horn, avoir reçu pour une seule boîte, il faut le faire 1000 personnes, 1000 personnes...

- Ici, vous faites combien?

- Et bien ici, on fait, on fait, on est plutôt petit ou moyen, c'est plutôt au niveau de la ... qui n'existe pas, sauf à Montpellier, je crois que ça a marché. Mais entre nous, une petite boîte comme la nôtre qui est considérée comme une bonne boîte, on doit faire en tourisme, en voyage d'aventure, on doit peut-être faire dans les. 400, 500, 600, dans les très bonnes années, mais répartis sur l'ensemble des voyages. Mais ce que j'appelle voyage d'aventure. Ils acceptent les aléas, le programme est fait, l'état, y a un timing qui est donné, ça peut toujours varié de 20 heures, 40 heures, les heures d'arrivée ne sont pas forcément les meilleures. Ils acceptent par exemple, les tempêtes de neige au moment où il devrait faire plein soleil ou des choses comme ça. Bon, on doit faire 400, 500 nous, mais c'est de voyages de 20 jours. Donc, ça fait quand même si on calcule, il faudrait calculer non pas en tiètes, par persone, par "packs" comme lis disent, en, en, les professionnels, faut les suivre dans une journée, les nuitées come dirait... les nuitées, les nuitées, les nuitées, c'est ça le terme. Mais enfin, les nuitées, moi je veux bien, mais enfin sous tente...

Bon grosso modo, moi ce que je vois, ce que je constate, c'est que les gens sont de plus en plus capables de voyager. Ils sont de plus en plus capables de se passer d'agences pour ce qui est du classique, traditionnel, et que je crois que c'est à eux de voir, ben, on va prendre des gens qui sont connus pour faire telle activité. C'est à dire que je pense, moi je vois ça venir comme ça. Les grosses boîtes qui veulent faire de l'aventure, je pense qu'elles se trompent.

## **L'Institut Bolivien du Tourisme**

**Teresa Chavez**

Aujourd'hui, nous interviewons une spécialiste du tourisme, Madame Teresa Chavez qui a été directrice de l'Institut Bolivien du Tourisme de 1985 à 1989. bonjour Madame

- bonjour Michèle

- c'est très gentil de votre part d'être venue répondre à nos questions. Est-ce que vous pourriez nous synthétiser un peu l'expérience que vous avez eue comme directrice de l'Institut National du Tourisme, s'il vous plaît.

- bien,

J'ai pris l'Institut Bolivien du Tourisme en 1985, et j'ai eu une très bonne expérience de ce qu'on peut faire dans le tourisme en Bolivie. Seulement je crois que le gouvernement bolivien, je ne dis pas seulement...en général, les gouvernements en Bolivie n'ont pas donné la vraie importance du tourisme dans l'économie nationale. On a toujours vu le tourisme comme une, un secteur de, des agences de voyages, des lignes aériennes, des hôtels, mais on n'a pas pris conscience de l'importance que le tourisme a dans l'économie, dans les économies nationales.

Donc, un des "travail" le plus important que j'ai fait pendant ma gestion, c'était un travail avec la Banque Centrale de Bolivie et l'Institut de Statistiques dont on a pu savoir combien rapporte le tourisme dans la balance de paiements de la Bolivie.

Je crois qu'à partir de ça, on a pu avec le gouvernement de ce moment, on a pu avoir une idée financière plus grande pour la promotion, pour les foires en Europe, et surtout pour l'édition du matériel. Vraiment, c'est pas assez, c'est pas suffisant, mais on a quand même pu avoir un matériel suffisant pour sortir surtout dans les foires en Allemagne. On avait, on a choisi aussi des marchés qui intéressent la Bolivie parce que le budget du tourisme en Bolivie ne permet pas de faire une promotion dans tout le pays ou plutôt dans tout le continent. Donc on avait vu que les, que le continent européen, c'était celui qui était le plus intéressé pour le tourisme dans l'Amérique du sud. Le tourisme n'est pas un fait isolé d'un pays. Ils viennent pour la région, et on avait vu que l'Allemagne, c'était le pays qui était le plus intéressé "du" tourisme en Bolivie. Donc, on avait choisi l'Europe comme un marché pour faire une promotion plus forte, plus directe, et attirer encore plus de marchés européens vers la Bolivie.

Je crois que les statistiques qu'on a eues à partir de 1988 ont montré que cet effort a été vite récompensé parce que on a eu une hausse du tourisme surtout venant de l'Europe et dans les marchés américains et sud-américains, de l'Argentine et du Brésil.

Je crois que de toute façon, l'Institut Bolivien du Tourisme doit avoir une indépendance économique, qui lui permette une, qui lui permet de pouvoir avoir un argent assez facile pour faire des actions qui sont immédiates et qui, que, on peut pas attendre pendant 2,3 ou 4 mois que le gouvernement donne de l'argent où le Trésor de la Bolivie puisse le sortir. Donc je crois que le fait le plus important, c'est un institut ou une institution qui puisse de toute façon être "agir" dans son, dans sa direction et dans les actions qu'il décide entreprendre pour renforcer le tourisme vers la Bolivie.

- Très bien, nous vous remercions pour ces informations très intéressantes, et est-ce que maintenant, que disons, le temps a passé, vous avez eu une gestion originale puisque vous avez fait beaucoup d'effort pour disons faire valoir le développement du tourisme en Bolivie, on sait que maintenant, il s'est créé un sous-secrétariat au tourisme, est-ce que vous pensez que, disons avec la nouvelle politique du gouvernement, on a aussi de l'espoir de donner une autre impulsion au tourisme?

- bien, je crois que tous les efforts qu'on a faits pendant des années, pour donner au tourisme son rôle dans l'économie bolivienne et la politique bolivienne, finalement il y a eu un, une réponse du gouvernement actuel avec la création du Secrétariat d'Etat du tourisme. Finalement, dans la nouvelle loi des ministères, c'est un ministère qui a été créé pour le tourisme.

Je crois que c'est un peu prématuré si vous voulez dire, en ce moment qu'est-ce qui va se passer, mais je veux dire une chose, ça dépend de l'effort économique que le gouvernement et l'entreprise privée décident de faire pour le tourisme.

Finalement, le tourisme, c'est une, c'est une exportation non traditionnelle dans laquelle on vend un produit qui n'est pas visible au moment de l'acheter et dont la promotion est très importante pour créer une expectative et pour créer un désir de voyager vers le pays.

Donc je crois que c'est surtout un budget "qui" a besoin le Secrétariat National du Tourisme pour développer des actions de promotion et de planification parce que ça, c'est très important et la planification dans le pays-même. Et surtout, je crois que c'est une action qui doit être coordonnée...coordonnée avec d'autres institutions parce que, en Bolivie, on a un gros problème, c'est un des centres les plus importants des visites en tourisme. Et je crois que même le plus important, c'est Tihawanaku. Tihawanaku, c'était le centre qui était le plus visité par les touristes en Bolivie. Mais si on, si on va à Tihawanaku, on s'aperçoit que la route, elle n'est pas bonne par exemple. Donc, il faut qu'on dise que le centre que l'on a décidé de promouvoir, ce centre doit être de facile accès, doit être bien aménagé, parce que finalement, les gens qui viennent, vont, ils voient les routes en mauvais état, et ça donne une très mauvaise impression. De toute façon, je crois que, à partir de demain ou après-demain, on aura déjà la loi des ministères où il va être clairement précisé quelles vont être les fonctions du ministère du tourisme.

- merci Madame Chavez, et nous vous félicitons pour tout le travail que vous avez accompli dans le domaine du tourisme.

## LA LIGUE DE DÉFENSE DU MILIEU AMBIANT

Cécile Morales

Aujourd' hui, nous interviewons Madame Cécile Morales qui est actuellement présidente de LIDEMA, la Ligue du Milieu Ambiant. Madame Morales a été fondatrice de l'Institut d' Ecologie, et elle va nous expliquer un petit peu comment a été fondé cet Institut, et quels sont un petit peu les problèmes actuels dont il s'occupe.

- bien, l'Institut d'Ecologie a été fondé l'année 1978 avec l'appui de la coopération technique allemande. Cet Institut a été créé comme la conséquence des conversations qui ont été, qui ont eu lieu pendant plusieurs années et qui portaient au point de départ d'une réunion internationale de l'Unesco sur l'homme et le milieu ambiant dans les éco-systèmes de montagne. Il y a eu à ce moment-là la possibilité de faire des échanges de professeurs entre l'Allemagne et l'université de Gottingen spécifiquement et l'Université San Andres de La Paz. Cependant, ce procès a été très long parce que, à cause de la situation politique en Bolivie, il n'y a pas eu d'appui immédiat à cette , à cette initiative, et c'est seulement l'année 78 que l'institut a pu être réellement créé.

Au début, nous comptions avec 5 chercheurs boliviens et 2 chercheurs allemands qui étaient venus pour un séjour de 2 ans. L'année suivante, nous avons un troisième chercheur allemand. La plupart d'entre eux sont toujours ici, c'est à dire qu'ils sont restés pendant toutes les années qui se sont passées depuis 78 jusqu'à 93.

L'Institut s'est constitué comme un centre de recherche de l'université ayant pour but connaître les éco-systèmes du pays et aussi former du personnel spécialisé en écologie dans le contexte de la carrière de biologie de l'université.

Je ne sais pas si tu veux plus de détails sur l'histoire ou la structure.

- non, non, je pense que c'est suffisant, je voudrais que maintenant, que vous essayez un petit peu de faire une relation, vous avez parlé de, de l'écosystème, une relation avec ce qui est assez en vogue actuellement en ce qui concerne le tourisme écologique. Est-ce que, disons, aussi bien votre Institut, comme la Ligue, comme le Département de Biologie, est-ce qu'on s'intéresse à un développement du tourisme écologique?

- Et bien, nous pensons que le tourisme écologique peut être une très bonne façon de pouvoir aider à la conservation des écosystèmes parce que c'est évidemment une façon, une activité économique qui altère relativement peu le système, les écosystèmes dans lesquels il se déroule.

La Bolivie est un pays très riche en ressources naturelles, aussi bien paysages que les ressources de flore et faune, et il y a un énorme potentiel de pouvoir développer le tourisme écologique ici.

Evidemment, pour le moment c'est encore très, comment dirai-je, le développement est encore très, très pauvre. Il existe quelques initiatives, par exemple de la station, la station biologique du Beni qui organise régulièrement des voyages touristiques pour des scientifiques, et aussi d'autres personnes qui s'occupent, qui s'intéressent à la nature. Mais, disons, il y a énormément de choses qui doivent se développer en améliorant les transports, les facilités de logement etc.. pour que ceci soit plus factible.

- Est-ce que vous pensez que le gouvernement actuel avec la création d'un sous-secrétariat au tourisme, va être intéressé par le développement du tourisme écologique?

- Je pense que oui. Peut-être plus que le sous-secrétariat du tourisme, il faudrait "tenir en compte" le ministère de Développement "soutenable" qui est un nouveau ministère qui cherche des voies de développement qui permettent justement de maintenir ou de conserver les systèmes naturels et en même temps améliorer les conditions de vie des gens, spécialement des gens qui vivent à la campagne. Alors je crois que le tourisme est une alternative très intéressante pour beaucoup de régions qui n'ont pas beaucoup d'autres ressources naturelles, mais qui sont très riches par exemple en paysages, en flore, en faune, en montagnes et lacs etc...

- Très bien. Est-ce que vous auriez quelques recommandations à nous donner en ce qui concerne justement le développement du tourisme et de, et de l'écologie, en plus de ce que vous venez de mentionner?

- bon, je crois que le pays est très peu connu encore du point de vue touristique à l'extérieur. Je crois qu'il faudrait d'abord une très grande campagne de promotion des richesses qui existent. Ensuite, il faudrait très bien planifier évidemment le tourisme qui se fait parce qu'il y a eu quelques expériences malheureusement où les touristes sont venus ici, et par exemple, il est arrivé qu'on leur donnait des armes pour chasser les animaux. Je crois que nous avons un peu dépassé ce stade et qu'il faudrait plutôt essayer d'organiser des safaris photos, des parties de pêche, des choses comme ça, qui, qui sont beaucoup plus positives, je crois, et tout aussi intéressantes pour les touristes, et n'altèrent pas les milieux ambiants.

Il y a aussi un autre point qui est assez délicat, qui sont les populations indigènes qui habitent dans le pays et qui souvent ont eu très peu de contacts avec ce qu'on appelle la civilisation occidentale et qui pourraient se voir envahies par des modes complètement différents du leur. Evidemment là, on pourrait avoir un choc culturel très fort qu'il faudrait prévoir et prendre les précautions nécessaires pour éviter qu'y ait vraiment des heurts importants.

- Une dernière question: le tourisme national, est-ce que vous pensez qu'on pourrait le développer un peu plus et faire un peu plus profiter, disons la population de, disons, justement de toutes ces, de toutes les ressources naturelles qui existent dans le pays?

- Je crois que les Boliviens n'ont pas tellement l'habitude de faire du tourisme dans le pays, mais si nous parlons des jeunes, spécialement des étudiants, le panorama est différent. Il y a énormément d'intérêt parmi les jeunes pour connaître plus leur pays. Je crois que jusqu'à présent, les gens étaient fort enfermés dans leur ville, dans leur quartier. Et s'ils voulaient sortir faire un voyage, d'habitude, ils le faisaient aux Etats-Unis ou dans un autre pays. Par contre, je vois parmi les jeunes qu'il y a énormément d'intérêt de connaître plus leur pays. Probablement, ce qui leur a manqué jusqu'à présent, c'est l'occasion de pouvoir le faire avec un certain, je ne dis pas un confort très grand, mais au moins des conditions acceptables de voyage

- Bien, on vous remercie infiniment.

## L'HISTOIRE ET LE TOURISME

Ana Maria Lema

Nous allons maintenant discuter avec Anita Lema qui est historienne, qui va nous expliquer d'abord quelle est sa spécialité, et ensuite, elle va nous parler de l'expérience intéressante qu'elle a eu avec le groupe de la fondation Ushuaïa qu'elle a accompagné il y a peu de temps.

- Anita, pouvez-vous nous expliquez quelle est votre spécialité dans le domaine de l'histoire?

- Bien, je suis historienne de formation et j'ai fait des études en histoire économique coloniale sur l'Amérique andine en France curieusement. Et je me suis spécialisée pour ma thèse de doctorat et les années qui ont suivi sur l'histoire économique et sociale de la feuille de coca à l'époque coloniale et au XIX siècle.

Après quoi, j'ai commencé quelques recherches sur l'histoire des groupes indigènes de l'Amazonie plus précisément dans le nord de la Bolivie.

Et actuellement avec d'autres collègues, je travaille dans un groupe de recherche sur l'histoire agraire, ce qui est vraiment un thème très large pour la Bolivie puisque la Bolivie est un pays à mon, depuis mon point de vue, essentiellement agraire plus que urbain, et sous ce terme... aspects de la Bolivie aussi bien dans le temps que dans l'espace que des étages écologiques, les problématiques etc.. Voilà plus ou moins mon dernier...

- Comment vous êtes, vous avez été amenée à avoir des relations avec la mission Ushuaïa?

- Bon, ça, c'est très personnel. Il se trouve que je suis amie personnelle de Cécile Ostria qui travaille à la fondation depuis ma fois, depuis toujours. Nos parents sont amis et lorsque Cécile est rentrée à la Fondation et qu'elle a organisé, elle a commencé à organiser la mission-découverte et qu'elle a songé à organiser une mission découverte en Bolivie, elle a pris contact avec moi au moment où justement j'étais à Paris. J'ai pris contact avec tous les gens de la Fondation pour envisager de travailler avec eux dans le sens où ils ont vu convenable d'avoir une personne du pays pour travailler en collaboration avec eux, c'est à dire qu'il n'y ait pas seulement des Français qui travaillent sur la mission mais aussi des chercheurs boliviens, des chercheurs boliviens connaissant le terrain, bilingues. Donc, c'est à ce titre que j'ai été

embauchée par la Fondation, en tant qu'historienne et aussi en tant que personne pouvant établir des contacts avec les institutions... aussi bien des institutions écologiques, que par exemple la presse.

- Comment s'est passé le voyage avec ce groupe de jeunes Français?
- Le voyage s'est formidablement bien passé. C'était une grande première pour la plupart d'entre nous
- C'était la première fois, n'est-ce pas?
- Pour moi, c'était la première fois que je voyageais en groupe avec des jeunes dans une expérience à caractère pédagogique. c'était une grande découverte pour moi parce que j'ai pu, j'ai pu connaître certains aspects de la Bolivie que j'ignorais complètement et que j'avais envie de connaître. Mais bon, il s'est trouvé qu'les, en temps normal, il n'est pas facile d'accéder à tels ou tel endroits que la mission nous proposait de visiter, donc de ce point de vue-là, c'était très bien à titre personnel.

Ensuite, au niveau humain, le voyage était vraiment fabuleux parce que, vraiment, je crois que tous ensemble, on était 21 personnes en comptant les chauffeurs, les accompagnateurs etc... On a fait une équipe très homogène. Même si au sein de l'équipe, il y avait des petits groupes qui se sont formés, mais de toute façon, on était très homogènes, malgré la variété des éléments qui la composaient aussi bien au niveau des étudiants qui venaient d'horizons très différents, qui ne se connaissaient pas entre eux. Les seuls que nous connaissions, étions en fait les accompagnateurs.

Et puis, au niveau scientifique, vraiment c'était aussi un grand succès parce que je crois, les objectifs de la mission ont été atteints. L'objectif principal était de connaître la Bolivie à travers un fil conducteur qui était la géologie, les montagnes, l'évolution des Andes sur plusieurs millions d'années. Et à travers le parcours dessiné, établi par le géologue avec bien sûr l'accord des, des autres scientifiques de la mission, on a pu avoir un aperçu vraiment complet de, de la géologie en Bolivie.

Mais ce qui est intéressant, c'est que, au delà des montagnes, au delà des pierres que nous sommes allés voir, on a pu voir un pays dans sa globalité, presque dans sa globalité. En 15 jours, même pas 3 semaines de voyage, on était, on a traversé les Andes, on a vu aussi les basses terres, Santa Cruz, Potosi, le Salar, les vallées, le lac, les Yungas, les villes, la campagne, les mines, enfin de tout, un petit peu de tout. Mais, du côté donc, enfin on a vu ça depuis l'aspect scientifique pur et dur, les cailloux, l'évolution dans le temps, etc... mais aussi l'aspect humain. Et ça je crois, c'est ce qui a beaucoup marqué les étudiants qui nous ont accompagnés. Et ils étaient contents d'être dans un pays vivant. Et je crois que ça, c'était vraiment fondamental.

- Bien, comment avez-vous présenté l'histoire à ces, ces jeunes étudiants français?

- Et bien d'abord, l'histoire de Bolivie, ben d'abord je suis partie du principe que, avant de leur présenter l'histoire, avant de leur parler de l'histoire coloniale ou de l'histoire, de la pré-histoire, ou de l'histoire précolombienne de la Bolivie, il valait mieux leur parler de l'histoire contemporaine.

Ce qui fait qu'à leur arrivée en fait, j'ai préparé une toute petite brochure, une espèce d'introduction à la Bolivie contemporaine en leur donnant des informations absolument basiques sur l'extension de la Bolivie, la population, la composition ethnique, les activités économiques, les changements politiques qui venaient de se produire. Le voyage a eu lieu fin août, donc quelques semaines après le changement de gouvernement, la conjoncture sportive.

Nous avons suivi de près les, les matchs de foot de classification pour le Mondial. donc c'était un petit peu donner un bref aperçu de la Bolivie contemporaine. Et de fait, tout au long du voyage, nous n'avons pas arrêté de recevoir des, des questions. Pourquoi par exemple, pourquoi les ponts sont bariolés? Alors effectivement, nous traversons un pont sur la rivière Yapakani où il y avait du noir, du rouge, du blanc, du rose, du mauve, du bleu, de l'orange. Alors, il fallait leur expliquer que c'était les couleurs des partis politiques. Bon ça, c'était donc des questions complètement contemporaines.

Je leur ai fait aussi un espèce de petit lexique parce que tout le voyage s'est fait en français. Mais, certains des étudiants avaient des notions d'espagnol. D'autres ont profité du voyage pour apprendre l'espagnol. Et évidemment, l'espagnol qu'on apprend dans les "assimil" ou autres guides, n'est pas forcément l'espagnol qu'on parle en Bolivie, donc, certains termes qui revenaient souvent dans la conversation. Mais, j'ai jugé bon de les mettre dans un lexique, par exemple salud hermano, challa ou aculli de coca, des mots espagnols ou aymaras ou quechas, mais qui font partie du vocabulaire.

Ensuite, pour la partie historique, et bien en fonction de l'itinéraire que nous avons choisi, j'avais préparé aussi une, une grosse brochure que je leur avais remise à la fin, qui en fait est le texte que je leur ai, non pas dicté, mais enfin que je leur ai un petit peu raconté tout au long du voyage sur certains points précis que nous avons vus. Alors, les points que j'ai traités d'une manière un peu plus détaillée au long du voyage, c'était d'abord Samafpata et l'histoire du, l'histoire du fort entre guillemets de Samafpata, non loin de Santa Cruz. Je dis le fort entre guillemets parce que en ce moment, il y a toute une équipe d'archéologues de, de l'Institut National d'Archéologie Bolivien avec l'aide d'archéologues allemands qui sont en train de reprendre les fouilles et qui sont en train d'apporter une vision tout à fait nouvelle sur, sur ce site. Donc, je leur ai raconté un petit peu ce qu'était ce site, comment, comment il avait été connu. Malheureusement, nous n'avons pas pu le visiter de près puisque donc, il y a des

fouilles, mais on a pu apercevoir ce que c'était. Et j'ai pu leur parler aussi de toutes les nouvelles, les nouvelles hypothèses qui ont surgi depuis ces deux dernières années à propos des fouilles qui sont en train de se faire en ce moment.

Ensuite, après Samafata, nous avons traversé le Chapare, nous sommes allés à Cochabamba, à Toro Toro. Ça faisait comme si nous étions dans le domaine des géologues. Je n'ai pas ouvert la bouche. Disons, ce n'était pas mon fort.

Ensuite, bon, la grosse étape historique, c'était quand même Potosi. Potosi, où j'ai parlé de l'histoire de la découverte des gisements d'argent, l'histoire du Cerro Rico de Potosi, ce qu'est devenu Potosi après la décadence de l'industrie minière, Potosi au XIX siècle, Potosi contemporain.

Ensuite, nous nous sommes engagés sur le Salar d'Uyuni. Et ils avaient eu accès à une, à de la bibliographie sur le rôle du Salar d'Uyuni dans, d'un point de vue anthropologique à travers tout le système des routes de, du sel, de l'usage du sel dans les caravanes de plusieurs communautés allant du Salar jusque dans les vallées un peu plus chaudes, tout le système d'échange. Le sel en vue de leur culture, on en a un peu parlé, mais moi, j'ai surtout parlé à Uyuni, de, de la ville d'Uyuni comme la capitale du chemin de fer, et comment le chemin de fer à la fin du XIX siècle, a changé d'une certaine manière l'histoire économique minière de la Bolivie. Et comment elle a changé les relations de travail, et comment toute une économie fondée sur le transport à dos de, à dos de mule, à dos de lama, a été bouleversée avec l'arrivée du chemin de fer, qui a permis aussi l'arrivée de marchandises d'outre-mer ou des pays voisins, et qui a déstabilisé le commerce intérieur. Donc, à Uyuni, nous avons vu ça.

Ensuite, au lac Titicaca, on a un petit peu parlé de, et sur l'Altiplano des, du peuplement de l'Altiplano, des diverses étapes dans le peuplement, peuplement pukina, peuplement aymara, les différents royaumes aymaras, ensuite l'arrivée des Incas, etc...Ça, Bertrand Houet en a beaucoup parlé aussi, parce que ça, c'est son fort, donc il m'a un petit peu relayée. Mais enfin, la documentatin écrite, c'est nous qui l'avons montée.

Puis bon, mon fort, là vraiment où je, je, je me sens comme un poisson dans l'eau ou plutôt comme un oiseau dans un arbre, c'est sur l'histoire de la coca lorsque nous avons fait notre séjour aux Yungas. Le séjour a été extrêmement bref, mais terriblement enrichissant. Nous sommes descendus, nous sommes allés dans les, les Yungas par une route relativement peu fréquentée. C'est à dire que nous sommes entrés par Punta Villa qui est donc l'entrée aux Sud Yungas. Mais ensuite, nous avons fait Punta Villa - Coripata, et Coripata - Coroico en passant par Coroico. Ce qui fait que nous sommes entrés par la route du sud et ressortis par la route du nord. Et ceci était vraiment important dans le sens où d'après les études que je suis en train de mener, j'ai toute une hypothèse sur le peuplement de la région, le développement

différentiel si on peut dire des deux provinces du sud et du nord. Comment une région s'est développée beaucoup plus tôt parce que c'était le, parce qu'elle a été occupée beaucoup plus tôt par les royaumes aymaras à l'époque hispanique, qui avait installée leur colonie ethnique du côté de Chulumani, etc.. Et ceci est perceptible dans le paysage. A l'oeil nu on peut voir, on peut distinguer la différence entre les deux régions, le sud ayant, là, c'est une région beaucoup plus, qui a eu un peuplement beaucoup plus, qui a eu un peuplement beaucoup plus tôt, donc qui a eu une érosion beaucoup plus grande, une utilisation des terres beaucoup plus intense par rapport au nord, la région de Coroico où la culture de la coca n'a été intensive que à partir du XVIII siècle à peu près.

Donc, lors de ce séjour, nous avons pu voir donc, sur le terrain, de nos propres yeux, beaucoup d'aspects que j'avais pu développer auparavant. Et vraiment, c'est une expérience qu'il faudrait recommencer des milliers et des milliers de fois avec tous les étudiants qui voudront le faire parce que, et je l'ai vécu aussi quand je faisais ma recherche, c'est à dire que quand je travaillais sur le sujet de la coca sur les Yungas de La Paz, au XVIII et XIX siècle dans les archives. Bon, je lisais les documents, c'était très intéressant, j'avais une certaine vision des choses. Mais je n'ai jamais pu vraiment comprendre ce qui se passait avant d'avoir fait un séjour sur le terrain.

Ce n'est vraiment que lorsqu'on est sur le terrain qu'on peut vraiment comprendre ce qui se passe. Et ceci est valable pour absolument toutes les facettes de l'histoire pour parler que d'un domaine, d'un domaine que je connais. Je suis sûre aussi que c'est valable dans d'autres domaines. Mais en histoire, je, je me bagarre avec mes collègues qui ne veulent pas décoller de leur chaise dans les archives et qui, et qui n'osent pas aller sur le terrain pour voir de leurs propres yeux ce qu'ils sont en train de lire dans les documents. Donc pour ça, pour les étudiants, voir l'histoire de Bolivie sur le terrain, voir dans le paysages, dans les constructions, dans les routes, dans les cultures, vivre le toucher, le sentir, en pâtir aussi parce que essayer une forte pluie ou des "derrumbes" ou voir des inondations, ou rester bloqué en plein milieu d'une rivière. Si on le raconte, bon c'est très intéressant, mais si on le vit, c'est vraiment autre chose. Donc, à ce niveau-là, j'ai l'impression que c'était une expérience intéressante et assez positive pour eux et pour nous de pouvoir essayer de vivre un petit peu l'histoire de certains aspects de la Bolivie.

- Ce sont des informations très intéressantes que vous venez de, de nous fournir. Et maintenant une dernière petite question: est-ce que, finalement le bilan de ce voyage est assez positif n'est-ce pas, est-ce que vous pensez qu'on pourrait disons, renouveler l'expérience sous une autre forme? quelles seraient vos suggestions à ce sujet?

- Moi, je suis absolument pour recommencer cette expérience en Bolivie pour des Boliviens. C'est à dire que, ce qu'on a vu, c'est que la plupart des sites où nous sommes allés, les sites, comment dire, un peu plus mystérieux, un peu moins connus, par exemple Toro

Toro, où même le Salar d'Uyuni, Samaipata, ces sites, sont pour la plupart avant... plus connus par les étrangers que par les propres Boliviens. Je sais que dans certaines, dans certaines écoles privées à La Paz, maintenant la mode, et je crois que ça va, ça va être plus fort qu'une mode des voyages de promotion. est de, de visiter, de connaître la Bolivie, non plus d'aller à Arica, où d'aller pour ceux qui pouvaient à Miami ou Dieu sait où. Maintenant je sais que certaines promotions vont au parc Amboro ou bien dans les missions jésuites de la Chiquitanfa ou bien uniquement Sucre ou Potosi. Mais c'est déjà, bon, ça c'est une expérience au niveau des écoles privées d'un certain niveau, qui ont les moyens etc...

Mais à un autre niveau, je pense qu'il faudrait absolument bouger les jeunes Boliviens parce que, parce que, c'est vrai que les Boliviens n'ont pas l'habitude de connaître leur pays, n'ont pas l'habitude de voyager. Le tourisme d'aventure, le tourisme écologique, le tourisme écologique, historique, ça n'existe pratiquement pas pour les Boliviens parce qu'ils n'en ont pas les moyens, parce qu'ils n'en ont pas l'idée, parce que, parce qu'il est très facile. Par exemple, ne serait-ce qu'une famille d'aller, de visiter la "hacienda" ou la "finca" de leur grand'oncle ou de leur cousin éloigné au fin fond du Chaco, pourquoi pas? Mais on n'a pas l'idée de le faire et il n'y a pas assez de publicité, il n'y a pas assez... On n'a pas encore créé suffisamment d'intérêt auprès du public pour le pousser à faire cela. Mais je suis sûre, parce qu'on a les moyens de le faire, les moyens et l'infrastructure de le faire. Donc, je pense que c'est quelque chose qu'il faudrait développer, mais ça, ça partirait d'une éducation, d'un projet d'éducation..

- Bien, on vous remercie beaucoup Anita pour les informations très intéressantes que vous nous avez fournies.

## MISSION-DÉCOUVERTE EN BOLIVIE

Cecilia Ostria

Aujourd'hui, nous interviewons Cecilia qui a été responsable de la mission-découverte en Bolivie cet été.

- Cecilia, pourriez-vous nous expliquer comment fonctionne ce système de la mission-découverte et ce que vous en faites?

- Le principe déjà, c'est que les participants quand ils sont sélectionnés, ils s'engagent vis à vis de la Fondation à deux choses. Bon, le voyage est pris en charge totalement Paris-Paris. Eux-mêmes, ils doivent adhérer à la Fondation. C'est vraiment pour qu'ils puissent faire partie des amis de la Fondation Ushuaïa. Et ensuite, ils doivent exploiter leur voyage au retour, parce qu'ils sont très peu nombreux à partir, en général ils sont une douzaine sur le voyage. donc ça fait une sélection assez forte. donc pour la Bolivie, il y avait au départ 84 dossiers, je crois et on en a pris 12.

Donc, ils s'engagent à l'exploiter et à communiquer sur le voyage à leur entourage. Donc l'exploitation, elle est un petit peu à leur libre choix. Ça dépend, y a, y a certaines personnes qui sont peu douées pour l'écrit, d'autres pour l'oral. donc, en fait ce qu'ils doivent faire, c'est déjà contacter les médias. Bon, je parlerai du rôle de la Fondation, nous aussi on les contacte. Enfin, eux doivent les contacter, au moins répondre aux contacts que les, les en général les journalistes, la presse écrite ou de la presse radio, prennent avec eux.

Ensuite, ils peuvent, certains font des exposés, font des diaporamas, font des expositions, parce que bon, la plupart ont des, prennent des photos, parce que sinon, nous on en a toujours, donc on peut leur en fournir. Ils doivent faire un rapport, mais un rapport qui est plus sur le ressenti de la mission. Comment ils ont vécu ça? Quelles expériences, qu'est-ce que cette expérience leur a apporté? C'est pour en fait qu'ils, qu'ils arrivent à, c'est un petit peu à la suite de leur motivation, ils ont su se présenter, ils ont réussi à être sélectionnés. Maintenant il faut qu'ils nous expliquent à la suite de ça, comment ils l'ont vécu. C'est aussi pour améliorer éventuellement, nous, notre façon d'organiser notre mission-découverte pour en plus qu'on se rende compte un petit peu comment ça les a touchés.

Du côté Fondation, on a une méthode. On envoie un communiqué de presse sur la mission-découverte 10 jours avant le départ, avec, on cible sur les journalistes qui sont dans les régions des participants. Donc, on leur envoie les noms des participants de leur région. Mais on, on envoie aussi à d'autres presse, à la presse nationale etc... Et au retour, une dizaine de jours après le retour, on envoie un autre communiqué de presse avec des photos, des photos du groupe, portrait des jeunes de la région qu'on fait cibler sur le journaliste régional. C'est ça disons, les actions courantes et communes.

En fait, au niveau de l'exploitation, donc on a, on reçoit pas mal d'articles de presse avant et après les missions qui sont faits par les journalistes qu'on a contactés. On, nous-mêmes, on a une photo de texte qui a été constituée au cours du voyage, puisqu'il y a toujours un photographe professionnel qui nous accompagne. Cette photo de texte, elle est exploitée dans les documents de la Fondation, donc les documents qui concernent toute la communication de la Fondation. Ça, Ça permet de parler de telle ou telle mission, ou des missions découvertes en général ou enfin de l'illustrer avec des, des photos qui ont été prise au cours de ces missions.

Sinon, les projets, en fait on a des projets de publications, notamment une collection de 12 volumes sur les grands systèmes naturels de la planète qui sont des livres documentaires, en fait, des mini-encyclopédies. Il y aura les montagnes, les forêts, enfin des choses assez générales. Mais chaque volume aura pour base une ou plusieurs missions-découvertes qui sera un peu le fil conducteur. On amènera le lecteur à connaître donc ce genre de milieu à travers la mission-découverte ou les missions-découvertes.. Donc la Bolivie par exemple, ça sera exploité dans le livre des montagnes particulièrement. On pourra mettre éventuellement quelques photos dans le livre des forêts, on pourra éventuellement mettre quelques photos dans le livre des déserts. Mais l'exploitation principale, ça sera à travers le livre des montagnes.

Ensuite, il y a un projet, ce qui est récent. Bon parce que c'est, pour finir sur ces publications, c'est, c'est en cours, il y a déjà deux volumes qui sont écrits, mais qui sont pas encore publiés, mais qui sont sous presse: un sur les îles de corail qui correspond à une des premières missions-découvertes, et un autre sur les déserts. Donc les montagnes, ça viendra après, en fait y a toujours le délai de publication.

Sinon, on alterne là, parce que le projet des 12 volumes, c'est en coédition avec des éditeurs. Nous, on alterne, on va faire des rapports sur les missions -découvertes, qui seront sur le modèle de notre bulletin, des hors séries de notre bulletin. On a un bulletin trimestriel. Et donc, on va faire des hors-séries sur les missions-découvertes qui seront en fait... Y aura une présentations des destinations, donc présentation générale, cadre géographique pour que les gens qui ne connaissent pas seront, aient une idée, un petit peu du temps, une présnetation, un petit carnet de route, bon, les données concrètes, comment y aller, enfin des choses un petit

peu pratiques, un article de fond sur le sujet rédigé par le scientifique qui a accompagné la mission-découverte, donc sur sa spécialité.

Pour la Bolivie, ce sera donc la géologie. Mais nous, on a travaillé quand même sur un, sur une époque quand même un peu particulière, c'est avant, c'est avant les Andes. Mais on a travaillé surtout parce qu'on a quand même vu toutes les époques. Mais on a vu beaucoup de zones qui datent de 60 millions d'années, bon avant les Andes. Donc lui, il va recentrer en fait tout le travail qui a été fait au cours de la mission-découverte à travers l'histoire géologique de la Bolivie en général pour que, puis ça sera un article qui intéressera tout le public, donc assez simplifié, pas du scientifique, de la divulgation vraiment.

Donc ça c'est, ce sont les exploitations principales. On demande, ce qui est vraiment très important, c'est la participation des jeunes, pour ça. Je crois que c'est un peu très...

- Est-ce que vous pensez que cette formule de voyage pourrait être profitable à des, à des jeunes Boliviens?

- Pour les Boliviens en tout cas, comme je connais bien ce pays, je pense que je peux répondre assez facilement, c'est, c'est oui. Mais il me semble que de toute façon, nous, on a eu la chance, ces jeunes ont eu la chance de faire un voyage assez extraordinaire que très, très peu de Boliviens peuvent se permettre de faire. Et c'est un projet que je trouve extrêmement intéressant parce que c'est vrai que c'est une forme d'éducation à l'environnement mais très peu scolaire, donc c'est vraiment des écoles de terrain. Bon, c'est pas des écoles scientifiques vraiment, mais c'est quand même une initiation scientifique au terrain. Donc, ça permet de se rendre compte des différents, du fonctionnement du milieu naturel, des risques qu'il peut y avoir, enfin des risques que peut amener l'homme, que peut amener l'homme s'il abîme ce milieu, enfin tous les problèmes d'environnement. Donc, on peut le lier bien sûr au problème scientifique. Et ça permet de découvrir son pays.

Aussi pour des Boliviens, ça serait je pense très intéressant. D'autant plus que ces voyages, s'ils fonctionnent sous la même forme que les voyages, les missions-découvertes de la Fondation, comme ils sont gratuits, y a pas de problèmes déjà de, de, ça serait toutes les couches sociales. Il faut je pense que, démontrer la motivation, c'est toujours important. Donc il faudrait faire le même style de sélection et je sais que moi, j'en ai parlé avec des ONG boliviennes parce que je pense ça serait un moyen de développer quand même une éducation, une conscientisation, une prise de conscience en tout cas auprès des jeunes, parce que ce sont de, ces voyages ont un impact très, très fort sur les jeunes. On le voit bien dans leurs comptes-rendus. Donc je pense que ça serait pareil pour les jeunes Boliviens.

Le problème, ça serait organiser, enfin qu'une ONG bolivienne qui prenne un peu en charge ce style d'organisation, quitte à ce que nous la Fondation, on l'appuie. Au contraire, s'ils

reprennent ce style de voyage, on serait prêts à les appuyer, même à monter un projet ensemble et à trouver des financements internationaux pour ce genre de projet. Et bon, en étant sur place, on pourrait aussi faire un peu plus de voyages, des voyages un peu plus à la carte. Nous, on a fait un voyage de 3 semaines, qui est très lourd financièrement puisqu'il y a quand même tout le transport aérien.

Donc là, on pourrait, on pourrait réduire un peu les coûts, ce qui permettrait de multiplier les voyages, de faire des voyages plus ou moins longs parce que 3 semaines, c'est pas forcément obligatoire, faire d'une semaine, de 3 semaines, enfin ça c'est très variable.

Enfin je pense que le petit nombre est important, qu'il y ait un petit nombre de jeunes toujours, ça facilite beaucoup et la cohésion du groupe et l'attention par rapport aux exposés scientifiques, l'attention par rapport à ce qu'on voit, l'attention par rapport aux autres aussi, puisque ça donne quand même une bonne expérience de vie de groupe. Mais ça, il faudrait que ça soit fait aussi bien sûr avec un encadrement de scientifiques boliviens. C'est des gens dans le pays, qui sont tout à fait aptes à exposer ces problèmes-là à des jeunes. Et l'avantage, c'est toujours pareil. Si on leur demande la même chose que pour les jeunes Français, d'expliquer leur mission découverte, ça serait de communiquer dans leurs écoles, dans leurs lycées, dans leurs universités à travers la presse. En plus, en Bolivie, on peut quand même toucher relativement facilement les médias. Il y a de quoi faire, faire des petits livrets pédagogiques par la suite. Enfin, les idées ne manquent pas. En fait, il faudrait monter le projet, mais moi ce que je recherche, c'est plus une ONG qui se décide un petit peu à être notre, le pendant bolivien, qui accepte de prendre en charge ce genre de projet, pourquoi pas?

- C'est ça, bon, espérons que l'expérience soit réalisable. On vous remercie Cécilia.

## EX-PRÉSIDENTE DE CANOTUR

Etelka

Aujourd'hui, nous interviewons une ex-présidente de CANOTUR, la Chambre Nationale d'Opérateurs du Tourisme Réceptif en Bolivie. Bien que surchargée de travail, elle a la gentillesse de répondre à nos questions.

- Madame, vous êtes l'initiatrice d'un genre particulier de tourisme, le tourisme à la fois culturel et écologique. D'où est venue cette idée?

- Bonjour, merci de venir vous intéresser à, à mes commentaires sur ce thème. Et alors on va directement à la réponse.

Et en fait, d'après beaucoup de voyages à l'extérieur, nos opérateurs de tourisme ont détecté, le besoin et l'intérêt du monde entier, des opérateurs du monde entier "par" un tourisme différent, un tourisme de, "incentif" de, de culture, d'écologie, des curiosités des choses nouvelles dans le monde entier. Et donc les gens commencent à quitter un peu le tourisme classique de voir les villes et puis les églises et puis les musées, pas les musées en fait, mais il faut les mettre dans un autre contexte.

Alors moi, personnellement, j'ai vu des gens qui ont commencé à demander "par" des parcs nationaux par exemple. Ils m'ont demandé si j'avais des contacts avec des gens qui faisaient, pas exactement le tourisme écologique, mais qui étaient engagés avec l'écologie. Et surtout pas nécessairement en Bolivie, mais dans l'Amérique latine en général parce que je vous parle des gens européens et américains, nord-américains qui sont intéressés dans ce, dans ce "champ" de la science en fait, et surtout de la conservation. Alors j'ai commencé à m'engager dans ce domaine avec les gens, des scientifiques qui travaillaient avec des parcs nationaux d'abord. Et c'est là que j'ai commencé la recherche en fait.

Et j'ai, j'ai, si vous voulez, construit mes programmes à partir des "dates" des "dates" en fait scientifiques. Donc, j'ai eu un niveau scientifique, j'ai, j'ai pu obtenir la richesse de notre pays si vous voulez, à un niveau aussi écologique que culturel. Je les mets ensemble parce que pour le tourisme, c'était justement le point, c'était de montrer nos peuples et de montrer notre nature. Donc, c'était le même genre de gens qui était intéressé à ça. Et c'est comme ça que j'ai vraiment comme Madame connaît déjà, j'ai vraiment structuré des programmes bien établis, bien composés avec des, les détails nécessaires qui en fait, n'ont, n'étaient... j'ai appris ces détails, comment "poser" ces programmes des gens qui m'ont demandé de structurer ces programmes et qui avaient des besoins très précis. Donc, c'est comme ça que j'ai produit un manuel de, en fait, de tourisme écologique et culturel, et avec l'information qui était donnée par, soit les anthropologues, les archéologues, les, les "biologues" et puis les directeurs de parcs nationaux.

## UNE AGENCE DE VOYAGE

Jean Jacques Valleton

Aujourd'hui, nous interviewons Monsieur Jean Jacques Valleton, vice-président du tourisme Balsa Ltda.

- Monsieur, présentez-nous, je vous prie l'agence de tourisme Balsa, dans quelle circonstances a-t-elle démarré en Bolivie et comment fonctionne-t-elle actuellement?

- Bonjour, merci pour l'interview. Turismo Balsa a démarré un 4 avril "de" 1969. C'est une agence qui a été fondée par ma femme qui commença par travailler comme guide de tourisme dans une agence ici, afin de financer ses études. Ensuite, elle a fait des études aux Etats - Unis. Elle est revenue en Bolivie pour travailler dans une agence de voyage. Et ensuite, elle a pris l'option d'être indépendante. Elle a fondé une agence de voyage qui était située sur le Prado à l'emplacement de l'hôtel Plaza. Alors ils ont commencé à faire du tourisme réceptif spécialement. A cette époque-là, c'était encore très réduit et très nouveau. Il y avait pratiquement 2 ou 3 agences qui s'occupaient du tourisme réceptif.

Ensuite, dans les 2 ou 3 premières années, ils ont obtenu la qualification IATA pour la vente des billets d'avion, qui était à cette époque assez difficile d'obtenir. Aujourd'hui, tout le monde peut avoir une qualification IATA plus ou moins.

Moi-même, je suis rentré à Turismo Balsa en 73. J'étais directeur d'hôtel, je suis venu ici en Bolivie pour transformer un hôtel qui ne s'est jamais transformé complètement. Et ensuite, j'ai été directeur d'un hôtel au Brésil et je suis revenu en Bolivie pour des questions sentimentales.

Donc, à partir de 73, je me suis intégré à Turismo Balsa. On a donc continué à développer le tourisme réceptif soit localement, soit on faisait localement, on faisait beaucoup de petits tours dans les environs à Sorata, Copacabana, Coroico. Ensuite, on avait pas mal de tourisme des pays limitrophes, on avait pas mal de tourisme argentin, péruvien. Et petit à petit, nous sommes sortis à l'extérieur, à l'étranger pour essayer de capter des marchés un peu plus lointains.

Turismo Balsa a continué à grandir. Ensuite, nous avons eu une succursale dans un hôtel, l'hôtel Sucre. Et la section des billets d'avion s'est aussi développée. Et actuellement nous

avons deux bureaux sur le Prado et un bureau à la Capitan Ravello. Donc, nous avons trois bureaux, nous avons une succursale à Cochabamba et une succursale à Potosi.

Le tourisme en Bolivie s'est développé parallèlement. Donc, nous avons eu de la chance, nous avons sollicité un grand congrès international en 1979 ou 78, si ma mémoire est bonne, qui était le congrès de Cotal. C'est la Confédération des Organisations touristiques de l'Amérique latine - pour la première fois - pour la première fois, qui est venue en Bolivie pour l'ouverture du Sheraton. Donc durant cette année, nous avons dû lutter très fort, quelques agences de voyage, pas seulement la nôtre, pour obtenir ce congrès. Et ce congrès a amené en Bolivie environ 800 participants. En fait, c'est la première fois que des agences de voyage de toute l'Amérique du Sud venaient en Bolivie. En général, ils connaissaient la Bolivie par des, par les cartes géographiques ou par les articles de journaux. Mais ils avaient toujours un peu peur de venir à La Paz et ils avaient toujours un peu, une idée un peu restrictive sur les attraits de la Bolivie. Donc, c'est la première fois qu'on a pu montrer au monde sud-américain que nous avons une ville très intéressante, des paysages formidables et un pays attractif.

Je me rappelle que durant ce congrès, nous avons organisé, grâce à la coopération du gouvernement, une journée entière de la semaine de congrès, de visites à l'intérieur de la Bolivie. Le Lloyd nous avait donné les avions gratuits, l'armée nous avait donné les avions. Et le mercredi, 800 professionnels du tourisme, se sont répartis dans toute la Bolivie pendant une journée. Donc, nous avons créé là, un impact très important sur le tourisme réceptif, nous avons créé un impact qui est resté, qui a eu une action durable sur l'augmentation et l'arrivée des touristes, proprement touristes en Bolivie. Alors, il faut bien là-dessus distinguer dans les statistiques, ce qui est tourisme et voyageurs d'affaire qui sont aussi des touristes, mais comme nous sommes spécialisés sur le tourisme réceptif, nous ferons un peu une distinction.

Ensuite, avec les années, le flux des, des ventes de billets d'avion a aussi augmenté. Il a augmenté avec les connexions aériennes. On a eu des hauts et des bas. On a eu des compagnies qui venaient en Bolivie et qui ont disparu comme Iberia par exemple qui a supprimé ses vols. On a eu Lufthansa, Lufthansa maintenant a aussi supprimé ses vols bien qu'ils assurent un vol avec Lloyd Aereo Boliviano. Mais c'est quand même une action un peu diminuée parce que, ils n'ont pas une station propre ici. Mais dans les dernières années, on peut considérer qu'y a plus de vols, qu'il y a plus d'afflux de passagers et de tourisme vers la Bolivie.

En ce moment, Turismo Balsa a construit aussi un hôtel au bord du lac à Puerto Perez à soixante kilomètres de La Paz, avec une vue merveilleuse sur la partie du petit lac et sur les Andes, disposant là de 17 chambres, toutes de catégorie internationale. Ce sont les mêmes chambres que le Sheraton ou les Mariotte, les mêmes plans, les mêmes genres de meubles. Et nous avons là-bas un salon de séminaires, un fitness et un restaurant.

Parallèlement, nous avons développé, mais à mon nom propre, un restaurant qui est très connu aussi en Bolivie, c'est la Casa del Coregidor, qui est dans la calle Murillo et que nous avons développé au début, spécifiquement, justement pour recevoir les groupes de touristes et pour leur faire des dîners avec musique folklorique. Par la suite, le restaurant s'est fait connaître. Et aujourd'hui, c'est un restaurant indépendant, mais nous l'avions fait toujours dans cette mentalité d'avoir un endroit où les gens peuvent dîner avec un peu de musique et danse folkloriques. Et aujourd'hui encore, les trois-quart de notre clientèle sont des touristes de passage qui viennent en Bolivie et qui veulent écouter de la musique.

- Monsieur, pourriez-vous nous expliquer un petit peu quels sont les types de tourisme que votre agence de voyage organise et à quels touristes s'adressent-ils?

- Volontiers. A travers les années d'existence de notre agence, donc nous sommes sortis à l'extérieur. Nous avons assisté aux plus importants congrès de tourisme à l'extérieur soit aux Etats - Unis, soit en Europe. En Europe, les principaux congrès sont, se déroulent généralement dans le premier trimestre de l'année. Et cela commence par FITUR à Madrid, ensuite, il y avait le SNTV à Paris, qui a changé de nom maintenant, je sais plus comment il s'appelle. Ensuite, nous avions à Milan OUIT, la Bourse Internationale du Tourisme, et ensuite à Berlin le fameux ITV Berlin qui a fait le plus gros impact durant les années 70-80 et qui est aujourd'hui encore considéré comme la plus grande foire du tourisme d'Europe. Et au mois de novembre, nous allons à Londres au World Travel Market. L'un d'entre nous assiste au congrès sud-américain, au congrès de la ASTA, c'est le congrès de l'Association Américaine des agences de voyage qui est un congrès énorme avec 6 à 7 000 participants chaque année, et qui malheureusement se déroule un peu trop loin des fois, des fois aux Philippines, au Japon. Ensuite, selon les circonstances, nous y assistons. Et dernièrement, nous assistons aussi aux congrès des pays sud-américains. Nous avons assisté l'année passée au congrès des agences de voyages du Brésil à Rio où il y avait également 6000 participants.

Dans ces congrès, nous présentons nos produits boliviens et nous faisons du démarchage après les 2, 3 jours de congrès, c'est à dire essayant de créer un petit impact. Et ensuite, nous visitons les principales agences qui ont un produit sud-américain. Grâce à cette technique, nous avons pu capter du tourisme de catalogue. On appelle tourisme de catalogue, ce sont des tours opérateurs étrangers qui mettent 2, 3 pages sur notre région. En général, ces pages sont partagées avec le Pérou. Et alors avant, nous avions par exemple des programmes de 10 jours au Pérou, la traversée du lac, une demi-journée à La Paz et les gens repartaient. Avec les grands congrès que nous avons obtenus, donc le premier dont nous avons parlé dans l'introduction qui est COTAL, et un deuxième que nous avons réalisé qui est très professionnel et qui s'appelait EL MERCADO qui est né ici en Bolivie grâce à l'initiative de ma femme, nous l'avons réalisé en 81, oui 81, nous avons pu augmenter le nombre de nuitées du tourisme-catalogue sur la Bolivie. Aujourd'hui, nous avons des programmes de 4, 5 jours,

nous avons des programmes d'une semaine. Et même, nous avons des Japonais qui viennent 15 jours en Bolivie avec un circuit organisé. Donc, grâce à ces voyages, grâce à ces congrès que nous avons organisés, nous avons pu augmenter les nuitées en Bolivie.

Notre agence donc, s'est spécialisée sur le tourisme de catalogue, qui est un tourisme de classe moyenne haute, vu les prix encore très hauts sur l'Amérique du sud. Quand on compare un catalogue encore aujourd'hui en 93, nous pouvons voir que les produits sur l'Asie sont beaucoup plus compétitifs que les nôtres, même si les distances sont à peu près égales, même si les heures de vols sont à peu près semblables. Un produit en Thaïlande ou un produit même au Tibet - non au Tibet - c'est encore un peu cher, mais un produit en Thaïlande, en Indonésie, tous ces pays de l'Asie sont beaucoup plus compétitifs que les pays d'Amérique du Sud.

Nous avons aussi des marchés, un peu de tourisme sud-américain, qui lui malheureusement devrait être la solution du tourisme en Bolivie. Si en Bolivie, on recevait un flux relativement bon de nos voisins sud-américains, nous aurions assez de touristes pour nous occuper toute l'année. Malheureusement, ce qui n'est pas le cas, c'est à cause des situations économiques de chacun des pays. Ou soit les pays voisins sont trop pauvres pour faire des vacances, ou soit ils sont trop riches comme l'Argentine à certaines époques et ils nous passent par-dessus en avion. Si vous voulez, on n'est pas arrivé encore à des marchés, à des segments de marchés constants, réguliers, qui soient intéressés par une distance moyenne à des pays assez semblables mais différents, et qui soient importés économiquement. Malgré tout, nous en recevons des situations comme je vous l'ai dit, nous recevons pas mal de Chiliens, nous recevons un peu de Brésiliens, au goutte à goutte des Argentins. Mais ce ne sont pas des mouvements très conséquents.

Nos touristes comme je vous le disais, sont de la classe moyenne, nous recevons du tourisme de l'Espagne. Nous recevons beaucoup de tourisme français, le produit Pérou-Bolivie a été très prisé durant les années 75, 75-82 environ et même un peu au-delà. Et nous avons beaucoup de groupes Pérou-Bolivie. Nous représentons et nous représentons toujours, mais enfin il y a moins de marchés des grands .... français qui nous envoyaient 10 à 12 groupes chacun par année entre 25 et 30 personnes à cette époque-là.

Aujourd'hui, c'est une peau de chagrin. Aujourd'hui les Français ne voyagent pas tellement dans cette région, surtout dû au fait de la mauvaise propagande qu'il y a eu sur le Pérou. D'abord, il y a eu le Sentier Lumineux, qui pendant beaucoup de temps, a tenu la une de la presse française, de la télévision. Et ensuite il y a eu, il y a 2, 3 ans, il y a 2 années en arrière, le problème du choléra. Aujourd'hui, le problème du choléra, d'après mon dernier voyage en Europe, passe inaperçu, c'est à dire que le choléra n'est plus une nouvelle pour les médias. Donc, heureusement, on n'en parle plus. Le choléra a toujours existé en Afrique, a toujours existé en Asie. Donc, ce n'est pas une maladie qui empêche les touristes français d'aller en Afrique ni d'aller en Asie. Mais enfin, c'était un petit peu le dernier coup de massue qu'on a eu dans la région sud-américaine.

Autre mauvaise image que nous avons eue, c'est l'image du Brésil avec les assassinats d'enfants, le sida, évidemment comme le tourisme s'était un peu développé aussi sur le sexe au Brésil. Ces deux éléments qui sont tombés ensemble, ont freiné énormément le tourisme. Mais nous pensons sincèrement que d'ici 2 à 3 ans, ces images seront effacées et que les gens reviendront aussi à condition que les prix des, des transporteurs aériens soient relativement raisonnables. Encore en Amérique du Sud, c'est encore une chasse gardée un peu du transport aérien où il y a moins de tarif concurrentiel, moins de charters et de vols spéciaux.

Ensuite, nous avons du tourisme allemand, le tourisme allemand qui continue à venir. Les Allemands sont moins sensibles à ces petits détails, si bien ils y sont sensibles. Mais nous continuons sur la Bolivie à avoir un rythme assez régulier. Donc le tourisme allemand continue à venir un peu, ils sont moins sensibles à ces nouvelles. Par contre, ils sont plus sensibles à leur économie. En ce moment, l'économie en Allemagne, avec l'annexion du peuple, du peuple communiste, souffre de pas mal de restrictions, souffre d'impôts et les gens sont moins confiants pour sortir vers des destinations lointaines. Donc, nous enregistrons une baisse. Tant en Allemagne comme en France, nous avons des représentants, nous avons un représentant à Francfort, un représentant à Paris, qui nous cherche du démarchage commercial. Ce sont des intermédiaires qui travaillent avec une agence de voyage par pays sud-américain qu'ils représentent, et auxquelles ils font des offres de service. Donc, nous avons essayé de limiter ainsi la question du courrier, la question des fax, des télex, des frais de communication qui sont très élevés. Et d'autre part, les clients apprécient d'avoir un représentant qui connaît les pays où ils désirent aller et avec lesquels ils peuvent parler plus amplement, plus en détail.

Nous avons aussi pas mal de tourisme italien. Le tourisme italien comme le français a été très sensible aux problèmes du Pérou, spécialement à l'assassinat de 4 ou 5 curés italiens par le sentier lumineux. Ensuite, le choléra a fait les titres de la presse italienne qui s'enflamme encore plus facilement que les presses française ou allemande. Donc, nous avons là reçu une baisse très forte du tourisme italien qui appréciait beaucoup le Pérou. Le Pérou, c'était un très bon produit pour l'Italie.

Et l'Argentine? Et l'Argentine s'est développée ces deux dernières années. En ce moment l'Argentine est le produit numéro un de l'Amérique du Sud pour les Européens. Mais, il s'est développé après toutes les successions de gouvernements militaires, dictatoriaux qu'ils ont eus, la guerre des Malvines. Donc, il y a eu toute une époque où il n'y avait pas un touriste en Argentine, J'exagère un peu, mais il y avait... très minime. Et aujourd'hui avec les gouvernements de Menen et d'Alfonsin, les gens vont dans le sud de l'Argentine, dans la Patagonie. Donc, l'Argentine est toujours le produit le plus cher et le plus vendu en Europe.

Ensuite, le produit anglais, le produit anglais se développe tranquillement. L'Anglais a toujours été un grand voyageur, mais il était plutôt toujours plus intéressé vers les pays qui

ont été ses colonies, un peu par histoire, un peu par sentiment... nostalgie pour le tourisme méditerranéen forcément, le tourisme de bronzage de l'été. Mais, petit à petit, le tourisme anglais, qui lui est aussi très sensible à la valeur de sa monnaie, de son économie, commence à venir en Amérique du Sud. Et nous avons là un grand potentiel à développer.

nous avons aussi un peu le tourisme suisse. Le Suisse est un bon client en général, qui voyage chez nous en Bolivie sur des grands circuits organisés, qui font en général le tour de l'Amérique du Sud, South America Long Tour, en allemand... Ils commencent leur périple par l'Equateur, ensuite ils descendent par le Pérou, ils remontent par Machu Pichu, le lac Titicaca et les cataractes de ... et ensuite soit sur Buenos Aires soit sur Rio, soit sur Buenos Aires et Rio. Donc, le tourisme suisse s'est développé dans cette, cette direction-là, dans cette catégorie qui est un produit cher, qui coûte 7500 francs suisses pour un tour complet. et qui aujourd'hui a aussi passablement baissé dû au fait que la Suisse est atteinte aussi du chômage pour la première fois dans son histoire. A part cela, en Suisse nous avons des petites agences qui font du sur mesure. Nous en avons personnellement deux, qui nous envoient des gens dans la région Sucre-Potosi, désert de sel d'Uyuni. Ce sont des gens aussi de la classe moyenne haute, qui désirent faire un tour dans un pays qu'ils n'ont pas connu jusqu'à présent dans leurs vacances annuelles.

Sur la Belgique, nous avons un petit mouvement qui commence à se développer. Ce sont des groupes assez culturels, qui sont intéressés à découvrir... Pérou et qui essayent de faire la Bolivie un peu plus à fond c'est à dire une semaine, 7 jours, 6 nuits, et spécialement visitent Sucre, Potosi, Cochabamba, Santa Cruz, et ils repartent par Santa Cruz. Mais ce ne sont pas des gros mouvements, ce sont.. mais enfin nous essayons de les développer.

Tous les pays sont intéressants pour nous, parce que nous n'avons pas en Bolivie un tourisme massif. Nous avons un tourisme spécifique et réduit. Donc, pour chaque agence un nouveau groupe signifie une nouvelle possibilité de marché et une possibilité de croître. Notre croissance est limitée, nous avons des croissances petites. Sur l'échec général des compagnies de voyage, nous sommes des petites agences, des microscopiques agences. Mais enfin, nous essayons de grandir au fur et à mesure des ans.

Ensuite nous avons la Hollande, nous avons une bonne clientèle hollandaise durant les années 75, 85, qui lui a aussi tout à fait disparu à cause du Sentier Lumineux au érou et au choléra moins, plus au Sentier Lumineux. Le Hollandais est très sensible aux droits de l'homme, aux meurtres,.... la violence, la violence. Donc, ça le tourisme hollandais en ce moment est très bas.

Voilà un peu le panorama que nous avons en Europe. Il faudrait citer encore un autre tourisme qui vient et qui augmente chaque année et qui occupe plus certaines agences que nous. C'est le tourisme d'aventure, le tourisme de montagne, de l'escalade, qui lui, est aussi moins

sensible à ces facteurs. Donc, notre entreprise est plus affectée par ces facteurs, d'autres entreprises le sont un peu moins. Dans le tourisme d'aventure, ce sont des gens jeunes qui attachent moins d'importance aux conditions politiques et économiques des pays.

A part le tourisme d'aventure, il existe un autre tourisme qui est un tourisme parallèle au tourisme classique de catalogue qui sont les jeunes qui font un voyage encore avant de se marier avant de s'établir dans leur propre pays. Ce sont des jeunes qui sont en fin d'études ou qui ont empoché, qui ont empoché leur licence universitaire... un grand voyage... et qui décident de faire un grand voyage avant d'avoir tous leurs problèmes de se marier, d'avoir des enfants, payer une maison, payer sa voiture. Alors, ils participent, essaient de fuir... le plus important en Bolivie, aujourd'hui, statistiquement, c'est le tourisme qui est le plus important. Ce tourisme utilise certaines... avec des agences de voyage, parfois aucune, aucun service d'agence de voyage.

- Ce sont plutôt des routards, n'est-ce pas?

Ce sont des routards, mais ce sont de bons touristes. Ce ne sont pas, ce ne sont pas des hippies comme on les a appelés au début des années... quand Tawa une fois a apporté un charter ici. C'était un scandale parce que, soi disant, ils l'appelaient un charter de hippies. Ce ne sont pas du tout des hippies, ce sont des gens qui ont des bonnes conditions économiques, mais qui attachent moins d'importance à l'hôtel, qui vont dans un hôtel deux étoiles, qui mangent le soir, qui ne mangent pas à midi, parce que dans la journée, ils font des excursions, qui voyagent en service bus public ou certaines fois avec des bus de certaines agences de voyage. Et ce sont des clients qui, généralement reviennent une fois après. Et j'en ai trouvé plusieurs, j'en ai trouvé dans ma clientèle, qui avaient fait le voyage y a 25 ans en arrière comme routards, et qui reviennent avec femme et enfants parce qu'ils ont gardé un très bon souvenir de l'Amérique du Sud, et quand ils ont les moyens, ils refont un voyage. Mais là, ils le refont avec une agence de voyage parce qu'ils veulent voyager plus tranquillement.

Ensuite, nous commençons un petit peu avec le Japon. Le Japon commence à se bouger pas mal. Nous avons des groupes qui sont alors très, très, très parés. Ils connaissent toute l'histoire des sites où ils veulent aller. Ils veulent un guide en japonais, mais ils connaissent l'histoire de Tiwanacu, l'histoire des ruines à Cochabamba. Ils connaissent tout. Ils sont très cultivés... Et... en 94, nous avons des groupes pour l'éclipse de soleil. C'est là, c'est la ruée vers la Bolivie pour voir l'éclipse de soleil.

Et ensuite, nous avons beaucoup de touristes, c'est très étonnant de l'Australie et de la Nouvelle Zélande.

- C'est un phénomène récent ça?

- C'est un phénomène qui date de 4 ou 5 ans déjà... Les Australiens et les Nouveaux-Zélandais attachent de l'importance à l'Amérique du Sud, il font un circuit en Amérique du Sud qui passe par la Bolivie. Voilà en résumé les principaux pays avec lesquels nous travaillons.

- Nous aimerions savoir Monsieur, quel serait votre point de vue sur une bonne politique touristique pour le pays, pour la Bolivie.

- Volontiers. Je pense que, qu'une bonne politique touristique pour le pays, devrait commencer par une politique touristique sur le pays. Jusqu'à présent, nos gouvernements ne se sont jamais occupés du tourisme. Dans le cas précis, ma femme qui a été Directrice du Tourisme pendant pendant 4 ans, les 4 dernières années, a essayé, a essayé certaines choses. Mais, nous notons que les gouvernements jusqu'à présent, n'ont pas donné sa place véritable au tourisme dans le pays. D'après les publications des journaux, l'actuel gouvernement prévoit de créer une, un Secrétariat au Tourisme. Donc, ce serait la première fois, nous allons voir la semaine prochaine que le pays aura un Secrétariat au Tourisme, qui va diriger le secteur. Jusqu'à présent la Direction du Tourisme, était une dépendance du Ministère de l'Industrie et du Commerce ou maintenant de l'Exportation et de la Compétitivité, avec très peu de moyens à disposition.

Nous savons les professionnels que le tourisme est un produit d'exportation. Encore faudrait-il que le gouvernement se rende compte que c'est un produit d'exportation dont la richesse renouvelable est très importante. Donc, nous pensons que, il y a ici, un déclin à trouver, pour que l'état, le pays plutôt que l'état, nous appuie dans ntre développement touristique.

Une bonne politique devrait commencer bien entendu par le développement sur du tourisme interne, le tourisme en Bolivie pour les Boliviens. Apprendre aux gens à faire des voyages à l'intérieur du pays. Nous avons des "attractifs" extraordinaires en Bolivie. Nous avons des "attractifs" historiques, nous avons des "attractifs" tropicaux, nous avons toute la région des tropiques. Donc les gens de La Paz qui ont froid pendant tout l'hiver peuvent aller se relaxer dans les régions tropicales. Nous avons des "attractifs" comme le lac Titicaca qui est à une heure de La Paz. Donc, nous avons du tourisme de fin de semaine. Nous avons pour habituer les gens à sortir les fins de semaine pour se remettre un peu à zéro, pour un peu se décontracter, pour un peu... Nous avons toutes les parties historiques de la Bolivie que beaucoup de Boliviens ne connaissent pas: Sucre, Potosi, toutes ces richesses coloniales, historiques, qui sont absolument fantastiques. Donc, un développement du tourisme interne.

Ensuite, comme je vous le disais, très important pour moi. est de développer le tourisme régional. Je pense et je répète que l'Amérique du Sud, le Brésil a 140 millions d'habitants, l'Argentine doit avoir ses 45 ou 50 millions d'habitants, le Chili va pour les 16 millions. Nous avons l'Uruguay. Donc nous avons ces pays qui avec une bonne politique de captation de

marché, pourraient être un produit extrêmement potentiel pour notre pays. Donc, il faudrait s'intéresser au tourisme régional.

Et ensuite, pour le tourisme de l'extérieur il faut faire de la propagande, de la promotion. Il faut créer une image de la Bolivie à l'extérieur qui n'est pas connue. La Bolivie, on dit la Bolivie, certaines personnes ... confondent avec la Colombie... confondent totalement avec la Colombie. D'autres ne savent pas ce que c'est, d'autres disent que c'est un pays à révolution. Et certains l'associent avec le lac Titicaca. Mais enfin , c'est une image très diffuse. Et nous, nous les professionnels du tourisme, nous n'avons pas les moyens de créer une image. Donc, nous travaillons avec des tours opérateurs ou des revendeurs ou des grossistes du tourisme de chaque pays. Notre, notre travail et notre succès est de pouvoir vendre une page de catalogue avec le nom Bolivie. Pour nous , c'est un exploit, pouvoir mettre la Bolivie dans un catalogue. Mais il faudrait encore que cette page de catalogue arrive au public, aux clients de la brochure. Il faut que le pays crée dans le public de ce pays, une image sur la Bolivie qui coûte très chère aujourd'hui. Les médias sont très chers. Donc, si nous voulons arriver à cela, nous devons obligatoirement avoir une aide de l'état .

Nous avons créé avec le gouvernement qui vient de passer, un organisme de promotion qui s'appelle PROMOTUR. PROMOTUR est une entité mixte avec participation de l'état économiquement et participation de l'entreprise privée, mais une entité décentralisée c'est à dire que les fonds qui sont captés par cette entité sont administrés par elle-même. Et dans le Conseil d'administration, dans le "directorio", l'entreprise privée a la majorité. Et ce conseil est composé par un représentant de, du Ministère ou de la Secrétariat de Tourisme , un représentant des lignes aériennes qui est le Lloyd Aereo Boliviano parce que c'est la ligne nationale, un représentant de l'association des agences de voyage, un représentant de la chambre des opérateurs de tourisme que nous avons aussi créée il y a 3 ans et un représentant de la chambre hôtelière, de la "camara hotelera", du secteur hôtelier. Et cette entité devra, sera essentiellement 100% affectée à la promotion du tourisme de la Bolivie. Mais naturellement, elle aura besoin de fonds. Donc, en ce moment, elle a un petit budget qui est le 60% de l'ancienne Direction Nationale du Tourisme, sera dans chaque budget de l'état, donné à PROMOTUR. Et l'institution du tourisme restera une partie normative. La Direction du tourisme s'occupera des licences, des inspections, des contrôles hôteliers et recevra un 40% du budget que l'état allouera au tourisme. Et en plus, cette entité aura la faculté de capter les fonds des aides internationales. On peut trouver des aides internationales à la Banque Mondiale ou de certains pays, qui seront utilisées pour créer, essayer de créer une image à l'extérieur de la Bolivie. Je pense voilà que c'est une politique raisonnable. Il faut maintenant l'appliquer. Espérons que durant ces prochaines années, nous verrons naître justement un gros effort pour multiplier ces 120 millions de dollars que nous recevons, tant de touristes que de voyageurs vers notre pays.

- Monsieur, je vous remercie infiniment pour ces informations précieuses que vous nous avez fournies, non seulement sur votre agence en particulier, mais aussi sur toute la

problématique touristique du pays. Monsieur, un dernière petite question au sujet de la formation des techniciens et des spécialistes du tourisme. Avez-vous quelques remarques, observations et suggestions à faire?

- Oui, bien que je ne sois pas un spécialiste en la matière et que je ne suis pas très intéressée à ce sujet. Mais je constate que les élèves qui sortent des cours de tourisme, ont une formation en général assez, trop générale. On a plutôt l'impression que le tourisme, ce sont des cours de langues, ce sont certains cours d'histoire, ce sont... nous n'avons pas une idée très claire. Nous n'avons pas non plus été invités à participer à la création de programmes, à la création de cours, ou même à des séances d'information sur ce que représente ces jeunes qui sortent avec un titre sur le tourisme. Donc, je pense que je ne suis pas le seul cas, je pense que mes collègues sont dans la même situation. Nous savons qu'il existe "una catedra de turismo" dans les deux universités, mais nous ne savons pas très bien ce qu'elles représentent pour nous. Je pense là, il y a un point important, c'est de nous faire de l'information pour que ces jeunes puissent trouver un emploi, parce qu'il faut qu'ils sortent de l'université, il s'agit qu'ils trouvent un emploi.

Jusqu'à présent, les agences de voyage, nous formons nous-mêmes nos employés, nos futurs techniciens de tourisme. Nous les formons avec la pratique sur le terrain.

Je pense qu'il est important que la formation soit divisée en secteurs. Je pense que ces jeunes devraient savoir, avoir des connaissances techniques, par exemple sur, je ne sais pas, sur l'émission de billets d'avion par exemple, qui est un débouché parce que le secteur qui croît le plus.

Il devrait avoir des formations spécifiques, ce que représente une opération touristique et ensuite sur la façon de pouvoir expliquer "l'attractif" touristique que nous avons aux futurs passagers ou éventuellement entrer dans un, comme chef de section d'une agence de voyage qui s'occupe spécifiquement d'une opération touristique qui est assez compliquée. Nous avons de mauvaises routes, nous avons des moyens de locomotion limités, nous avons des tas de problèmes techniques, desquels il faut avoir une certaine vision pour faire un bon travail..

La même chose pour l'hôtellerie. L'hôtellerie peut être un bon débouché. Ces dernières années, ça c'est formé pas mal d'hôtels en Bolivie, et vu la croissance du flux touristique en général, non du tourisme organisé qui est en baisse, mais du tourisme voyageur en général. Il s'est ouvert passablement d'hôtels. Donc, je pense qu'il y a là aussi une section intéressante à développer. Qu'est-ce un hôtel, comment marche un hôtel, quelles sont les fonctions d'un hôtel, quelles sont dans ces fonctions, les devoirs et la formation que nécessite une personne pour travailler dans un hôtel.

Donc, je vous dis, je n'ai pas de grandes connaissances de comment sont créés les cours , comment sont faits les cours, mais nous avons besoins de gens pratiques. Nous avons besoin de gens qui puissent travailler, qui soient efficaces et qui aient une bonne base.

- Est-ce que vous croyez que les stages seraient nécessaires pour les étudiants dans les agences au cours de leurs études?

- Oui, j'allais le dire. Je pense que justement soit dans les agences, soit dans les hôtels, des stages seraient bénéfiques, je pense, oui. Le stage avant l'obtention d'un diplôme serait intéressant. Ça permettrait aussi à des gens de trouver du travail. Ensuite, parce que s'ils sont bons, s'ils sont capables et qu'ils ont fait un stage productif dans une entreprise, il est très possible que l'entreprise s'attache à eux et leur donne du travail ensuite quand ils sortent avec leurs diplômes.

- Cela signifierait que l'université et spécialement le département de tourisme devrait vraiment établir des liens avec les différentes agences de voyage et disons avec tous les organismes qui ont un rapport avec le tourisme, justement pour planifier la formation en commun pour nos futurs professionnels du tourisme, n'est-ce pas?

- Oui, certainement, je pense que ce serait très important que les cours de l'université, les personnes qui préparent ces cours aient des contacts avec l'association des agences de voyage, avec ALAVIT, avec la chambre des opérateurs touristiques CAMOTUR et avec la "Camara hotelera", qui sont les 3 entités qui regroupent le tourisme. Et même avec ALA qui est "l'agroupation" des lignes aériennes. Donc, nous avons ici 4 institutions qui fonctionnent parfaitement. Certaines ont des bureaux et des directeurs, donc sont plus modestes. Mais je pense que ces 4 institutions, il pourrait y avoir un progrès énorme sur ce que nous aurons besoin dans le futur, sur ce que nous attendons des futurs diplômés de l'université.

# LOS OTROS EN FILOSOFIA

Consecuencias para la investigación sobre las Otriedades en Bolivia

Walter Navia R. \*

## INTRODUCCION

Un cambio muy profundo está aconteciendo en Bolivia. Atañe a las raíces mismas de las **naciones** que cohabitan en ella. Se trata de la conciencia que se despierta en el seno de las diversas naciones que configuran el Estado boliviano sobre la Identidad de sí mismas y, por ende, de la Diferencia de cada una de ellas con respecto a las demás naciones. Desde luego que el uso del término "naciones" en plural implica la afirmación de que nuestro país no está constituido por **una** nación en singular, sino por varias.

La idea de "la construcción de la **unidad nacional**", contraria a la que se postula en este trabajo, que alimentó a muchos pensadores bolivianos hasta el último cuarto del siglo presente, se fundamentó unas veces en prejuicios teóricos y otras en actitudes derivadas del irracionalismo telúrico. Para los primeros, existe un estado boliviano; por lo tanto, existe una nación boliviana. La identificación entre los conceptos de estado y nación proviene de Hegel, para quien, siendo el Estado el momento supremo y realización plena del espíritu objetivo, nación y estado son una unidad indisoluble. Las consecuencias de esta concepción son bien conocidas.

---

\* El Dr. Walter Navia R. es docente investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos, Docente Emérito de la Carrera de Filosofía y docente de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés.

Esta indagación parte de un punto de vista diferente. Según esta perspectiva, cada comunidad lingüística constituye una nación que se distingue de las otras por la particular visión de mundo, por sus creencias religiosas, por su mundo mítico, por la peculiaridad de las reglas que rigen las relaciones intersubjetivas personales y comunitarias, etc. No pertenece a la misma nación ni a la misma cultura de la clase media urbana de nuestro país, pongamos el caso, una comunidad donde los dioses habitan una montaña; donde las enfermedades son productos de realidades maléficas las cuales, junto con las benéficas, circundan la existencia humana; donde se construyen locales de los hombres, vedados a la mujeres; donde las mujeres toman la iniciativa para "pedir la mano del hombre, etc. Ante este hecho, surge la necesidad de cambiar la visión de la realidad boliviana, de manera que el hombre urbano reconozca y respete esta Diferencia y el hombre rural o selvícola asuma su Otredad y, por ende, su Diferencia. Más exactamente, este viraje radical ya se ha iniciado y se profundizará irremisiblemente.

Por esta razón es tan importante reflexionar sobre este fenómeno con la seriedad y rigor imprescindibles. No me interesa analizar, desde este punto de vista, la utilización política que se pueda hacer de este fenómeno; dejo esto para los políticos o periodistas. Lo que pretendo con el presente trabajo es proponer una reflexión básica sobre el mismo, la cual no puede realizarse sino a la luz de la reflexión filosófica. El problema requiere aclaraciones conceptuales estrictas sobre la Mismidad y la Otredad, para luego aplicarlas a la antedicha situación intercultural de Bolivia.

## 1. UNIDAD NACIONAL Y DIVERSIDAD CULTURAL EN BOLIVIA

Partimos del hecho de que la perspectiva sobre la "realidad nacional" ha sufrido un vuelco radical y significativo. De la búsqueda, aspiración y postulación de la unidad de la realidad nacional<sup>1</sup>, a partir del siglo pasado, se llega ahora al reconocimiento de la realidad pluricultural y multilingüística, tal como lo reconoce la nueva Constitución.

A fines del siglo pasado, Nataniel Aguirre aspira a la unidad nacional en su obra novelística y teatral. Después de la Guerra del Chaco, se constituye una corriente política de carácter radicalmente nacionalista (híbrido nazi-marxista) que estatuye la teoría de la unidad nacional. Concuere este fenómeno político boliviano con el surgimiento, tras la Segunda Guerra Mundial, de teorías nacionalistas tercermundistas, uno de cuyos ejemplos más relevantes es la política de Nasser en Egipto. En este contexto, intelectuales como Franz Tamayo o Jaime Mendoza buscan las raíces de la nacionalidad en el irracionalismo telúrico y la tradición cultural única. Enrique Finot se interroga sobre la existencia de una literatura boliviana, naturalmente en lengua castellana, y algunos investigadores pretenden inventarla.

---

1 Cfr. SANJINES, Javier, *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia* (1992). "Crítica literaria y derechos humanos" (inédito).

Hay un elemento común en todas estas manifestaciones históricas y culturales: el desconocimiento de la diferencias culturales dentro de un Estado, específicamente, de las culturas indígenas. Esta ausencia de reconocimiento no estaba fundada necesariamente en la ignorancia, sino en prejuicios teóricos o pragmáticos. Tres son las posiciones que fundamentan ese desconocimiento, tomando este término en el sentido de no-reconocimiento de su status y jerarquía cultural.

Alcides Arguedas es el representante paradigmático de la primera posición. Para este intelectual boliviano, formado en la tesis positivista del determinismo racial y geográfico, el Otro, el indio o el cholo, pertenecían a una raza degradada, el primero, y degradante el segundo. No es relevante a este estudio la discusión sobre el valor de la tesis expuesta en **Pueblo enfermo**<sup>2</sup>, sobre el propósito del escritor ni sobre la calidad de la descripción sociológica lograda; lo que importa resaltar es la ausencia de consideraciones culturales sobre el Otro indígena y la reducción del ángulo de visión que enfoca en el indio y el cholo, casi exclusivamente, defectos antropológicos y sociales<sup>3</sup>.

La segunda posición es la del Movimiento Nacionalista Revolucionario, quien eliminó el ponguaje y devolvió las tierras a los campesinos, pero desconoció la Otredad cultural de los indígenas, no por razones teóricas, sino por pragmatismo político. Por ser nacionalista programáticamente, se vio forzado a soslayar el problema cultural y lingüístico del campesino<sup>4</sup>. La prueba está en la Reforma Educativa que propugnó, desconociendo el plurilingüismo de Bolivia. Por esta misma razón, el costoso y denodado esfuerzo por la alfabetización tuvo precarios y, en muchos casos, nulos resultados.

La tercera se asienta en una confusión teórica peligrosa<sup>5</sup>, la identificación de estado y nación. Javier Sanjinés, por ejemplo, la muestra de la siguiente manera:

Como ya dijimos, los conceptos de Estado y cultura están orgánicamente conectados, porque es con la formación, estabilización y consolidación del Estado-nación que se va forjando paulatinamente una cultura nacional. De este modo, se entenderá por cultura nacional todo

---

2 **Pueblo enfermo** (1909). Consultar también *Historia general de Bolivia* (1920-29), "Diario personal".

3 La visión que tuvo Arguedas sobre la realidad racial y cultural boliviana informó la mentalidad del hombre urbano durante la primera mitad de este siglo. Se trata del punto de vista del oligarca blanco real o supuesto. Digo supuesto, porque el hombre de clase media mestizo y explotado comparte con el blanco el desprecio radical por el indio. El proyecto de la construcción de la nacionalidad boliviana, según este modelo, no puede lograrse por la rémora que significa el indio embrutecido. Lo que es común a buena parte de nuestra clase media es la ceguera ante la diversidad cultural de la sociedad boliviana.

4 Por otra parte, a este partido político le interesaba sobremanera y muchas veces prioritariamente lograr el apoyo electoral del campesinado, antes que la aplicación misma de la Reforma Agraria.

5 Es la confusión que generó el nazi-fascismo.

ese conjunto de proyectos discursivamente articulados por los representantes de aquellos sectores hegemónicos que, constituidos en gobierno, son capaces de mover a la población (1992: 40).

La realidad boliviana difiere de las anteriores visiones. No es posible insistir actualmente en el concepto de unidad nacional: no hay una nación boliviana, sólo hay un conjunto heterogéneo de naciones. Si partimos del hecho de que a cada realidad lingüística corresponde una realidad cultural, debemos concluir que hay tantas naciones en Bolivia, como lenguas existen en nuestro territorio (Cfr. Sección 3). Cada una de estas culturas, constituye una identidad desde la cual se tiene una visión del Otro o de los Otros culturalmente diferentes.

Lo anteriormente expuesto patentiza la importancia de acudir a una clarificación sobre el problema de la Otredad, como uno de los pilares fundantes de la construcción de una nueva sociedad boliviana pluricultural. Para lograr la solidez de este propósito, nada mejor que acudir a la filosofía a fin de ilustrar la complejidad del problema de la Otredad.

## 2. LOS OTROS EN FILOSOFÍA

La idea que tenga un hombre sobre Otro ser humano o un grupo humano sobre Otro grupo humano, marca las relaciones entre ambos y afecta la vida de ambos. Por ejemplo, el abismo actual de riqueza y pobreza proviene en parte de la concepción que tienen los planificadores mundiales sobre el Otro manipulable. Noam Chomsky (1993: 139) resume el claro planteamiento que, a este propósito, hizo George Kennan en 1948, en los siguientes términos: si hemos de mantener la “disparidad” entre nuestra riqueza y la pobreza de los demás, hemos de dejar de lado las “consignas idealistas” y centramos en “conceptos directos de poder. La desviación de estas directrices escasea. Los ideales tales como la democracia y el mercados están muy bien, siempre y cuando la inclinación de la pista de juego garantice que ganarán los que deben ganar. Si la vil multitud intenta levantar cabeza, se les ha de someter por la fuerza, de uno u otro modo: en el Tercer Mundo, a menudo basta con la violencia pura y simple. Si las fuerzas del mercado afectan negativamente al privilegio nacional, el libre comercio se va al garete a toda velocidad”.

Estas palabras demuestran cuál es la categoría que se atribuye a los “que deben ganar” y cuál a los Otros.

La afirmación anterior, que parece solamente sustentada por un tecnócrata, implica un sustrato teórico sobre la concepción que se tenga sobre el Otro como objeto de la acción humana. Esta concepción sobre la Otredad es tematizada por todas las disciplinas que tienen por objeto al hombre, su conducta y su quehacer y está teñida por el particular punto de vista de cada disciplina y, dentro de cada una de ellas, de cada tendencia teórica. La antropología,

la psicología, el psicoanálisis, la sociología, la pragmalingüística, la etnolingüística, etc., asumen una posición con respecto al Otro, desde perspectivas muy diversas. Para la psicología, por ejemplo, el Otro es muy diferente, si se lo considera desde la óptica conductista o desde la constructivista. Para el psicoanálisis anafreudiano el Otro es diverso del que se concibe en el psicoanálisis laciano.

Puede reducirse esta multiplicidad de visiones a posiciones básicas, si se las considera desde una perspectiva más fundamental. En este sentido, la reflexión filosófica constituye un punto de partida básico para clarificar la investigación sobre la Otredad en las disciplinas particulares.

Ahora bien, se puede proceder de dos maneras en esta indagación sobre el Otro en filosofía. La primera consistiría en una revisión de las obras a lo largo de la historia de la filosofía, un método que, al sólo enunciarlo, nos revela la magnitud de la empresa y del tiempo que requeriría. La segunda es partir de una hipótesis sobre las posibilidades de concepciones sobre el Otro y la confirmación de las mismas en filósofos representativos. Este es el método que se utiliza en la presente investigación.

Antes de plantear las distintas posibilidades, es preciso efectuar algunas aclaraciones.

La primera: el término Otredad (Alteridad) implica el de Mismidad (Yoidad); son conceptos correlativos que debieran tratarse simultáneamente. Más todavía, es desde la Mismidad que se concibe a la Alteridad. Ahora bien, el proceso previo y necesario es el de la propia identificación. Un "ego", un "yo", un "Dasein", un "Sí mismo", se identifica a sí mismo como diferente de las cosas (el "ello"), y como distinto del "tú" o del "Mitdasein" o del "otro". Esto significa que habría que partir de la discusión sobre el problema de la Identidad, pero tengo que eludirlo, pues su complejidad rebasa las pretensiones de este trabajo. Nos quedamos, por consiguiente, dentro de la oposición "ego", "tú", "ello"<sup>6</sup>, con los dos primeros conceptos enunciados. En cuanto al uso de términos, preferiré la oposición Mismidad-Otredad.

La segunda: se puede analizar la oposición Mismidad-Otredad, desde el punto de vista de correlación estrictamente ontológica, o se la puede tratar ontológico-comunicativamente.

Desde la primera perspectiva, tendremos la caracterización de esta correlación en Platón y Aristóteles o la reificación del Otro en Hobbes y el conductismo; desde la segunda, analizaremos algunas posiciones contemporáneas<sup>7</sup>, que postulan que identificación implica necesaria no solamente separación, sino también reconocimiento del Otro. Separación,

6 Cfr. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, Antropología filosófica, Filosofía de las formas simbólicas.

7 El Yo como tal es una suposición, aunque necesaria. En efecto, si lo analizamos en un esquema autorreflexivo sujeto-objeto, el Yo no puede aparecer como tal ante la autoconsciencia, porque, en cuanto ésta reflexiona sobre sí misma, convierte a este Yo en un objeto de reflexión, es decir, en un Me. Esta es, sin embargo, una óptica reificante. Por eso,

porque la Mismidad significa autorrealización personal, diferente de la autorrealización del Otro; reconocimiento, porque no se trata de un simple hecho de singularización que opone el uno al todo, sino de un proceso de socialización lingüísticamente mediado<sup>8</sup>.

¿Cuáles son las posibilidades de concepción del Otro en filosofía? Dicho de otra manera: ¿Cómo se interrogó la filosofía sobre la constitución del Otro? Es posible reducir las concepciones sobre el Otro o los Otros a las siguientes posibilidades no necesariamente irreductibles: la primera concibe al Otro como ontológicamente complementario; la segunda, como a un enemigo o a un competidor; para la tercera, el Otro es un ser humano semejante al Mismo, con respecto al cual se ha de tener una relación de indiferencia; para la última, el vínculo entre el Mismo y el Otro debe fundarse en la solidaridad y la responsabilidad<sup>9</sup>.

La tesis de la complementariedad proviene de Platón, quien concibe al Otro como la otra parte necesaria para que el Mismo, incompleto per se, logre su integridad ontológica. La incapacidad del hombre para autoabastecerse lo revela como ontológicamente insuficiente y, por ende, como necesitado del Otro para lograr su integridad. Esta integridad se realiza en la polis, donde el ciudadano, como animal político singular, se agrega a la totalidad de la Ciudad-Estado. Fuera de ésta, el hombre no es hombre. Por esto, cuando se lo domina y esclaviza, se lo rebaja al status de cosa. Desde este punto de vista, el hombre es un ser comunitario, pero entendiendo este término no en el sentido de su implicación ética, sino en el ontológico, es decir, de que su ser incompleto se realiza en la comunidad política.

Desde tan remotas épocas, pues, es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres

---

trascendiendo esta visión restrictiva, al situarnos en una situación comunicativa, el Yo como hablante -dice Habermas- "aprende a verse y entenderse a sí mismo como alter ego de ese otro ego" (Habermas, 1988/90: 210); es decir, como a un Me. Mead, según cita Habermas, lo dice con las siguientes palabras: "El 'sí mismo' (self) que conscientemente se enfrenta a otros 'sí mismos' (selves), sólo se convierte en un otro para sí mismo, por el hecho de oírse hablar y responder" (Habermas, 1988/90: 192).

8 Habermas concede a Mead el mérito de haber hecho suyos motivos que se encuentran en Humboldt y Kierkegaard y plantear "que la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma. La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico-intrasubjetivo consigo mismo. La individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de autoentendimiento intersubjetivamente mediado" (1988/90: 192).

9 Dejo de lado la consideración del Otro como un punto dentro de la lógica del sistema de la realidad, tal como lo plantea el estructuralismo. Como, para éste último, el ser es una estructura, la máxima, se considera a todos los objetos de la realidad en la urdimbre de las estructuras lógico-semánticas particulares. La subjetividad inherente al Mismo no merece ninguna consideración en un orden nuevo de la realidad, el de las relaciones opositivas entre los elementos que forman la malla de la realidad sistémica. Con esta concepción, dice Levinas, "asistiríamos a la ruina del mito del hombre como fin en sí, al dejar aparecer un orden, ni humano ni inhumano, que se ordena, ciertamente, a través del hombre y las civilizaciones que habría producido, pero ordenándose, al fin de cuentas, por la fuerza propiamente racional del sistema dialéctico o lógico formal. Orden no-humano al cual conviene el nombre -que es anonimato mismo- de materia (1972/74).

y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un sólo ser de dos y de curar la naturaleza humana.

Cada uno de nosotros, efectivamente, es un **símbolo del hombre**, como resultado del corte en dos de un sólo ser (Platón, *Banquete*, 191d).

Este particular tipo de comunitarismo es el que “curará” la naturaleza humana, la remediará, la completará. En efecto, la **incompletitud** del hombre se revela en la referencia de la palabra “símbolo”, que era la mitad de la tablilla partida que guardaban los hombres vinculados por la amistad o la hospitalidad, para reconocerse luego, cuando se unían las dos mitades para complementar a cada una de éstas en un todo único y completo. Silva Camarena explica la profundidad mítica sobre la que se basa la tesis platónica:

Los dioses, según el relato mítico, para disminuir el poder de los hombres, los cortaron en dos partes, pues no deseaban ver amenazado su poder divino. Que el hombre sea el símbolo del hombre quiere decir, en griego, que el otro es, respecto al ser propio, esa parte que falta para completar lo que se es. La vida entera, en la totalidad de sus acciones y afanes de todo género, aparece como una respuesta a la carencia que de sí mismo hay en su propio ser. El mito platónico del ser andrógino expone este fenómeno de la insuficiencia humana como un acontecimiento que sucede en tres tiempos, es decir, en el de la unidad originaria, en el de la división o separación del ser del hombre, y en el del afán de complementación. Pero estos tres momentos no forman sino **uno sólo**, en tanto que la falta es permanente e irremediable, y por tanto, igualmente permanente e incesante el impulso que mueve a la acción para remediar la insuficiencia por medio de la complementación<sup>10</sup>.

La **incompletitud** esencial del ser humano repele, por principio, la concepción del hombre aislado. El Robinson Crusoe, producto del individualismo inglés, es inconcebible para el griego. Para Aristóteles, el hombre que no pertenece a la comunidad del Estado, que se basta a sí mismo y que no necesita de los demás, no es hombre, “no es parte alguna del Estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un Dios” (*Política*, I,1).

A la inversa, el hombre es un ser suficiente si está vinculado al Estado. Aquí radica la explicación de por qué el ser humano, considerado como individuo con respecto a la comunidad de la Polis, es un “**animal político**”:

Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político y social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar sea apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad o bien está por encima de ella -como aquél a quien increpa Homero, diciendo que es “hombre sin raza, sin ley, sin corazón”, porque es por naturaleza insociable y justamente amante de la guerra-

---

10 Juan Manuel Silvia Camarena, “El anhelo del Otro”, en prensa, p. 5.

en la medida en que se parece, a una pieza aislada en el juego de dados (Ib.).

El Otro, por consiguiente, es la pieza **complementaria** del juego de dados de la sociedad política. El Estado, como totalidad, posibilita la relación de complementación ontológica entre los individuos que constituyen la polis. El Otro, en este contexto, es también un **animal político** dotado de razón y de lenguaje con el que se podrá realizar la comunidad humana en el seno del Estado. Así “la ciudad-estado es anterior a la familia y a cada uno de nosotros individualmente” (Ib.). Por esto, el Mismo y el Otro deben sacrificar incluso la vida al Estado-ciudad, como lo hizo Sócrates al rechazar toda tentación de salvar la vida, pues esto implicaba rechazar la sanción establecida por la Polis.

La confrontación del hombre contra el hombre fue teorizada por Hobbes (*Leviathan*, 1651/1940). Para éste, el ser humano es un cuerpo dotado de pasiones, simples como el apetito, el deseo, el amor, o complejas, como el acto voluntario. El ser humano está concebido, en consecuencia, como un cuerpo sintiente que está impelido a satisfacer sus pasiones. Se trata de “sujetos aislados, dotados de la capacidad de actuar racionalmente con arreglo a fines. Hobbes supone, además, que las capacidades racionales están al servicio de las pasiones que son las que dictan los fines de la acción” (Habermas, 1981/87, II:289; Cfr. Norton, 1981). Los fines naturales de la acción voluntaria concuerdan con la satisfacción de las propias pasiones y el objeto del propio apetito es algo bueno pues produce placer; lo contrario, es lo malo, que el cuerpo se ocupa de evitar.

Ahora bien, Hobbes aplica esta concepción antropológica de los cuerpos humanos al cuerpo social (*Commonwealth*). La vida social es, según él, el resultado de la interacción entre individuos solitarios. Cada uno posee sus pasiones y, siguiendo la ley natural, debe satisfacerlos. Pero, como todos y cada uno de los miembros de una sociedad buscan racionalmente su propia satisfacción y como el número de bienes es insuficiente para satisfacer a todos o confluyen los conatus de muchos sobre un mismo objeto apetecible, extrae de esta situación dos conclusiones: primera, que todos los Otros seres corporales son competidores y enemigos (**homo homini lupus**) y, segunda, que, al menos en principio, la interacción social se reduce a una guerra de todos contra todos (**bellum omnium contra omnes**). De estos fundamentos egoístas, naturalistas y pesimistas (en oposición a concepciones como la de Agustín: el hombre, ángel y demonio; la de Marcel: el **homo viator** capaz de fidelidad, de amor y de admiración; la de Sartre: el hombre fiel a sí y, simultáneamente, comprometido con la acción social; etc.), extrae Hobbes una teoría de un acuerdo **sui generis** del Mismo con el Otro. En efecto, son los dos anteriores principios los que conducen necesariamente al acuerdo. Porque, si todos los hombres combatieran para satisfacer sus propias pasiones, se destruirían unos a otros. Por esto, así como es una ley natural que cada uno luche por la propia satisfacción, así también es una ley natural que cada uno pretenda lograr la paz como condición necesaria para su supervivencia. Por ello, se ha de renunciar a la guerra constante y se han de transferir los derechos propios con la finalidad de conseguirla.-

En esto consiste la concepción de un contrato social: "un acuerdo mutuo de no aniquilarse mutuamente". En consecuencia, si cada uno de los Mismos sólo cede algo al Otro por razones de supervivencia y su interacción con éste último estará regulada por la consecución del éxito que no atente contra el *status quo*, en todo lo demás, todo estará permitido. La estrategia, la manipulación, el engaño, es decir, todas las formas de la acción estratégica<sup>11</sup> serán naturales y lícitas.

Por senderos semejantes camina el conductismo contemporáneo, sobre todo en la versión de Skinner (*La conducta de los organismos*, 1938/75; *Más allá de la libertad y de la dignidad*, 1971/72; *Sobre el conductismo*, 1974/75).

Para el conductismo, tanto el Mismo como el Otro son organismos respondientes a los estímulos del entorno. "El organismo se convierte en persona en la medida en que adquiere un repertorio de comportamiento bajo las contingencias de refuerzo a las cuales se expone durante su vida. El comportamiento que manifiesta en cualquier momento está bajo control de un contexto actual. El individuo es capaz de adquirir ese repertorio bajo ese control debido a los procesos de condicionamiento que asimismo forman parte de su dotación genética" (1974/75:189). La cultura es la que constituye el repertorio de control de los organismos humanos. Ahora bien, superando los viejos prejuicios fundados en conceptos vacíos de contenido, como son los de dignidad y libertad, una nueva concepción de la cultura humana permite dividir a los organismos entre los "ingenieros de la conducta" y los Otros, los manipulados. Los primeros se constituyen en una élite que puede y debe programar las modificaciones de la conducta de los segundos, con la finalidad de construir una nueva cultura fundada en la ciencia (1971/72). En el lugar que los filósofos ocupan en la República de Platón, se instauraría ahora a los psicólogos conductistas.

Subyace a este tipo de concepciones la orientación que proviene de la filosofía moderna, a la cual interesaba la relación cognoscitiva entre el yo pensante y el objeto conocido; el Otro es uno de estos objetos conocidos.

Heidegger (1927) rechaza esta perspectiva filosófica sujeto-objeto, propone la cuestión del ser como el problema fundamental de la filosofía y realiza un análisis del existente humano. Este análisis del ser del hombre lo conduce a situar al Dasein, el ser-en-el-mundo, como algo radicalmente diferente de los existentes no humanos, las cosas y los animales. En cambio, el existente humano es "esencialmente un ser-con" Otros existentes humanos, desde un punto de vista "ontológico-existencial" (Heidegger, 1927/80: 136). El Dasein "comparte" el mundo con los Mitdasein, no con los animales, pues éstos carecen de mundo. Incluso cuando está solitario, el ser-ahí es un ser-con (ib.:137). El análisis que realiza Heidegger de esta peculiar relación es "impresionante", según Bollnow (1960/62: 125). Sin embargo, el

11 Utilizo el término "acción estratégica" a la que está orientada al éxito que se logra mediante la utilización de medios racionales adecuados a este propósito, en el sentido de Weber (1925/44: I:4), Parsons (1962: 42), etc.

Dasein no está en una referencia inmediata con los Mitdasein, sino esta inmediatez se refiere a sí mismo, afirma Heidegger (Ib.). En otras palabras, el Otro es para Heidegger un ser real existente, de la misma categoría existencial del Mismo (“una *doublette* del sí mismo”), con el que se comparte mundo<sup>12</sup>.

El ser relativamente del Mismo con los Otros puede adquirir diversas proyecciones si se trata de una existencia inauténtica, propia del estado de caída de la vida cotidiana, o de una existencia auténtica.

En el primer caso, “el otro es inmediatamente ‘ahí’ en función de lo que se ha oído de él, de lo que se habla y sabe sobre él. En el ‘ser uno con otro’ original se intercalan inmediatamente las habladurías. Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El ‘ser uno con otro’ en el uno no es en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del ‘uno para otro’ actúa un ‘uno contra otro’” (Ib: 194).

En el caso de la autenticidad existencial, el primer Heidegger plantea un tipo de “comunicación” que difiere de la mera transmisión de información a través de proposiciones. En la “comunicación”, tomada en su radicalidad existencial, “se constituye la articulación del “ser uno con otro” comprensor. Ella despliega lo que hay de “común” en el “coencontrarse” y en la comprensión del “ser con”. La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de Otro. El “ser ahí con” es esencialmente ya patente en el “coencontrarse” y en el “cocomprender”. El “ser con” resulta expresamente “común” en el habla, es decir, lo es ya; tan sólo no es común; en cuanto no empuñado ni apropiado (Ib: 1927/80:181). El Otro, en consecuencia, es una apretada y originaria compañía y, al mismo tiempo, esta es una compañía no solidaria, sino indiferente.

El último Heidegger refina estas nociones y, aparentemente, las profundiza cuando afirma, siguiendo a Hölderlin, que los existentes humanos “somos diálogo” (Heidegger, 1952/80; 1957/87. Cfr. Navia, 1990). Aquí también el término “diálogo” tiene una particular significación. No se trata de una situación simétrica e incondicionada de comunicación humana, sino de una situación existencial en la que “el habla hable”, es decir, en la que los co-existentes participen en el pensar el ser y compartan así el advenimiento del ser mediante este pensar el ser. El Otro sigue siendo indiferente al Mismo, a no ser que sea compañía de un diálogo paradigmático como el que protagonizan el Inquiridor y el filósofo Japonés en “De un diálogo acerca del habla” (1959/87: 77 y ss.).

---

12 Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del “ser ahí” el irle en su ser mismo el “ser con” otros. En cuanto “ser con”, “es”, por ende, el “ser ahí” esencialmente “por mor de” otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existencial. Incluso cuando del fáctico “ser ahí” del caso no se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, es en el modo de “ser con” (Ib.: 139-40).

Diversas son las teorías que rebasan las dos posiciones anteriores (oposición o indiferencia del Mismo con respecto al Otro). Para mencionar un solo caso, la relación de solidaridad se encuentra, *mutatis mutandis*, en concepciones tan dispares como las filosofías cristianas y las marxistas. Me reduciré, sin embargo, a algunos filósofos contemporáneos por el alcance que poseen sus teorías en las discusiones actuales sobre la otredad.

Gadamer, desde una perspectiva hermenéutica radical, distingue la comprensión del Otro (tú, en su terminología) de la praxis con respecto a ese Otro; la cuestión de la alteridad es entonces un problema existencial simultáneamente gnoseológico y ético. Desde el primer punto de vista, Gadamer no sólo rechaza la restricción metodológica que imponen las ciencias naturales, sino también la "extendida (*widespread*) idolatría que presume que la ciencia sola debe organizar nuestra vida y nuestra cultura" (1975b: 311). Su propósito es trascender este reduccionismo del objeto, rastreando y mostrando "lo que es común a toda manera de comprender" (1975a/77: 13, 646)<sup>13</sup>.

En este contexto teórico, no se trata ahora de un conocimiento objetivo del Otro, sino de una comprensión práctica, a partir de una experiencia del tú como fenómeno moral (1975a/77: 434). En el primer caso, se observa el comportamiento de los otros, se detectan conductas típicas y, gracias a esto, se prevén las reacciones del Otro, convirtiéndolo en manipulable y dominable. Este tipo de experiencia contradice el imperativo categórico de Kant, para quien el Otro es un fin en sí mismo.

Se puede también experimentar y comprender al tú, como persona, pero desde la autorreferencia al yo Mismo. En este caso, "la relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva. A toda pretensión se le opone una contrapretensión". Esto puede llevar a relaciones interpersonales de distintas formas de "tensión, hasta llegar incluso al completo dominio de un yo por otro yo" (Ib.: 435-6).

Una experiencia realmente auténtica del tú como tú exige no pasar por alto sus pretensiones y "dejarse hablar por él". Se trata, sin lugar a dudas, de una experiencia hermenéutica:

Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo ofrse unos a otros (Ib.: 438).

13 Este problema es objeto de la obra de conjunto de Gadamer. Se puede mencionar especialmente los artículos recopilados en *Reason in the Age of Science* (1982), "What is Practice? The Conditions of Social Reason", "Hermeneutics as Practical Philosophy" y "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task". Otro artículo fundamental es "The Problem of Historical Consciousness" (1979).

Pero, ¿qué es la experiencia hermenéutica y qué relación tiene con la comprensión del Otro? Dejo a Gadamer responder a la primera pregunta, con la que él llama “la mejor definición de hermenéutica”:

The best definition for hermeneutics is: to let what is alienated by character of the written word or by the character of being distantiated by cultural or historical distances speak again (1979:83).

Una cuestión central para que hable de nuevo lo que está **distanciado** cultural o históricamente es el método de acortar ese distanciamiento. Para ello, lo primero es advertir que el horizonte del Otro difiere del horizonte del Mismo, del que se propone comprender. Pero ésta no ha de ser una comprensión objetiva, que no existe, sino una comprensión desde el horizonte del compresor, es decir, desde los **prejuicios** del Mismo. En efecto, todo ser humano habita el juego de lenguaje de su mundo cultural, raigambre de los prejuicios desde los cuales se comprende al Otro. Nadie se escapa del suelo firme de los prejuicios, pues son los anteojos desde los cuales percibimos la realidad y bajo cuya óptica actuamos y obramos. Este es un hecho tan fundamental, que Gadamer lanza un alegato contra el “prejuicio contra los prejuicios” que, en nombre de la objetividad, esgrimía la Ilustración. El prejuicio no sólo no es radicalmente negativo, sino que, por el contrario, es la condición de todo conocimiento. No existe la situación que relaciona un sujeto cognoscente ideal, sin substrato histórico cultural previo, y un objeto conocido puro. Pensar de esta manera es una ilusión.

En realidad no es la historia la que nos pertenece -dice Gadamer siguiendo a Heidegger-, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. **Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser**” (Ib:344; Cfr. 437).

De este manera, la comprensión hermenéutica del Otro alejado culturalmente requiere la autorreflexión del Mismo de que está partiendo del horizonte de sus propios prejuicios, con la finalidad de que el Otro hable. Si se logra esto, se habrá realizado la fusión de horizontes, la del horizonte propio y la del ajeno. Pero ¿cómo es posible hablar de cabal interpretación, si desde el principio y por principio el objeto de estudio es contemplado desde el color de las lentes del prejuicio propio, aunque conscientemente asumido?

Surge por esto la acusación de que esta concepción conduce a un relativismo (Cfr. Skirbeck, 1980: 2; Bemstein; 1982: 2-3; Apel, 1973/85: I, 32). Pero, para Gadamer, la consciencia de los prejuicios es fundamental en su teoría gnoseológica, pues es justamente esta consciencia la única que puede garantizar la objetividad del conocimiento. Si el existente humano

accediera al conocimiento del objeto histórico **prejuzgando que carece de prejuicios**, que asume una limpieza objetiva semejante a la **tabula rasa**, incurriera en un error de apreciación, porque, como se vió anteriormente, nadie puede vivir en la ilusión de que está libre de prejuicios. En consecuencia, la reflexión de que la existencia humana se constituye en la trama de los prejuicios del juego lingüístico particular de una cultura es indispensable para poder objetivar un conocimiento. En primer lugar, distinguiendo los "prejuicios verdaderos", bajo los cuales se puede acceder al conocimiento, de los "prejuicios falsos", que son los que producen los mal entendidos (Ib:369).

Sólo quien tiene consciencia de sus prejuicios podrá liberarse de aquéllos que distorsionan la comprensión del objeto. Pero, cuando esto suceda, ¿no quedan todavía los llamados prejuicios verdaderos como elementos desfocalizadores de una objetividad? Si el investigador hermenéutico se limpió de los primeros, la presencia de los segundos sigue siendo indispensable para la constitución del objeto cultural como diferente; sólo con esta categorización el objeto cultural puede acceder al conocimiento o, si se quiere de otra manera, la consciencia de la presencia de los propios prejuicios en tanto que prejuicios permite la penetración comparativa con los prejuicios de otros juegos de lenguaje que no pertenecen a la "esfera común" del propio juego de lenguaje.

"Esta es la condición hermenéutica suprema -dice Gadamer-. Ahora sabemos cuál es su exigencia: poner en suspenso por completo los propios prejuicios" (Ib:369).

Sólo así el texto podrá **hablar otra vez**, pues no es posible que el texto hable en condiciones en que está alienado por nuestra subjetividad inconsciente o preconsciente o por la subjetividad de otros investigadores prejuiciados de "objetivismo". Es necesario que hable **otra vez** después del despojo de los malentendidos y después de la toma de consciencia de cuál es la perspectiva desde la que se le está haciendo hablar, ya no ingenuamente, sino **otra vez**. Esta es una de las formas mediante la cual la hermenéutica -según Gadamer- se transforma en "emancipatoria reflexión" (1967/76: 18).

La teoría de la fusión hermenéutica de horizontes culturalmente distantes, puede ilustrar el problema de la comprensión e interpretación entre mundos culturales muy diferenciados. Es el caso de la visión que los grupos culturales de Europa o del Norte tienen sobre las culturas no europeas; es el caso también de la visión que tienen las culturas llamadas indígenas sobre otras culturas (europeas o indígenas) diferentes.

Dejando por ahora de lado los innumerables problemas que se derivan de esta confrontación, me referiré por último a Apel y Habermas, cuyo pensamiento filosófico puede ser importante para el tema propuesto (la selección está determinada sobre todo por las limitaciones del presente artículo). Estos pensadores, a pesar de sus divergencias, pretenden unir teoría y praxis, elaborando una filosofía que sirva para orientarnos mejor en la vida y que, por

consiguiente, nos libere de las coacciones internas (perturbaciones psíquicas) o externas (distribución inequitativa de bienes).

Apel enfatiza su pensamiento en la historicidad de la comprensión y, por ende, en la concepción hermenéutica del conocimiento. Pero, como se dijo anteriormente, difiere radicalmente en el problema de la fundación normativa de los criterios de validez del conocimiento. Al plantearlo, ataca la concepción gadameriana de que la depuración de los prejuicios pueda efectuarse sin proporcionar al mismo tiempo un método para discriminar los buenos prejuicios de los malos y, en última instancia, para lograr determinar justificadamente cuáles son los correctos (Apel, 1973/85: I: 32).

Su programa deviene una **transformación de la filosofía**, que parte del **a priori** “de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del **acuerdo sobre algo** en una **comunidad de comunicación**” (1973/85, II: 337-8; Cfr.Ib., II: 33) y del **a priori** de la argumentación como fundamentación del conocimiento y del obrar con sentido. Lo importante es que este “obrar con sentido” no se circunscribe a la acción intersubjetiva orientada al éxito racional y personal, como el propugnado por Weber, Parsons y Rorty, sino a una acción fundada en una ética discursiva de la responsabilidad del Mismo para con el Otro (1986; 1987/91).

Este aspecto se puede hacer plausible intuitivamente aclarando que una moral de las “costumbres” referida a las relaciones próximas interhumanas, en la que todas las normas son casi evidentes para todos los individuos, ya no es, ciertamente, suficiente hoy en día. Pues de lo que hoy se trata, por vez primera en la historia del hombre, es de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres -como, por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y de la técnica- y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva (Ib: 148).

Así pues, para resolver el problema de una ética postconvencional de la responsabilidad, sólo parece quedar el camino de la ética discursiva: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, tal como es posible, principalmente, por medio del discurso argumentativo (Ib.: 148-9).

Habermas camina por senderos semejantes, aunque rechaza el trascendentalismo de Apel. En lugar de los universales pragmáticos **a priori** de éste, postula universales pragmáticos formales, a la manera de los universales lingüísticos chomskianos: La interacción humana sólo es posible porque el que se comunica, **qua agens**, con otro agente, presupone y pretende que el contenido proposicional de su acto verbal aseverativo es verdadero; que el fundamento de la intención perlocutiva de sus actos verbales performativos es legítimo y/o apropiado; y que la expresión de la subjetividad de sus actos verbales expresivos es veraz.

Este modelo es una presuposición de toda acción humana con sentido, porque implica la orientación de la misma al **acuerdo (Verständigung)**<sup>14</sup>. Se postula, por consiguiente, que toda comunicación supone una situación ideal de diálogo, donde el Mismo y el Otro no son sujeto y objeto, sino agentes que están en una situación de simetría. Se argüirá que esto no sucede fácticamente y que frecuentemente rige el **bellum omnium contra omnes** en la interacción humana. La respuesta es contundente: cuando un Mismo orientado estratégicamente al dominio logra engañar a Otro, este hecho sólo es posible si el engañado presupuso que el seductor era verbalmente veraz. Es asimismo una mera pretensión, porque la validez de los actos verbales está simplemente erigida; no se trata de una imposición del Mismo al Otro. Por esto, cuando el Otro objeta la verdad de una proposición, o la legitimidad o propiedad de una norma u orden, el acuerdo sólo es posible mediante el discurso argumentativo racionalmente fundado. El Mismo otorga, entonces, la palabra al Otro, y el acuerdo posible dependerá de la validez de los argumentos. Si esto no acontece normalmente en una sociedad, significa que las relaciones intersubjetivas de la misma no tienen un carácter propiamente humano.

Estos fundamentos de la acción humana informan la propuesta sobre una ética del discurso, que Habermas trabajó también con Apel. Esta ética, lingüísticamente mediada, ha de responder simultáneamente a las preguntas: “¿Qué **debo** hacer?” y “¿Qué **debemos** hacer?”. Esto se desprende de la propuesta que Habermas hace sobre la antedicha ética del discurso:

(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento **general** de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de **cada uno**, puedan ser aceptados sin coacción por **todos** los afectados.

Si fuera posible deducir U a partir del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, la ética del discurso podría reducirse a esta formulación concisa:

(D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico (1984/91: 68).

No corresponde ahora ni exponer ampliamente ni analizar detalladamente esta propuesta. Apuntaré tan sólo dos aspectos: 1) Que la ética del discurso, trascendiendo a Kant, no consideró solamente el punto de vista de un proyecto vital personal del Mismo, sino también el proyecto vital del “nosotros”. Es decir, el Mismo es **sí-Mismo** y **nosotros-Mismo**. Correlativamente, el Otro puede ser un **tú-Otro** o un **ustedes-Otro** (clase, grupo, cultura); y 2) Que el único medio para llegar a un acuerdo sobre normas morales o jurídicas es el **a priori** de la argumentación racionalmente fundada, según Apel, o el **principio universal** de la mencionada argumentación, según Habermas.

14 En este principio, Habermas concuerda con Apel, quien afirma que los seres humanos como tales “Estamos condenados a priori al acuerdo intersubjetivo” (1973/85: I, 57).

Dos conclusiones básicas emergen de la mera enunciación de las anteriores teorías, a pesar de su limitación necesaria:

- 1) No existe una filosofía europea homogénea sobre la Otredad. Ni tampoco, en consecuencia, sobre la Mismidad. En realidad, se conciben tantas otredades, algunas irreductibles, como diversas son las concepciones filosóficas sobre la Mismidad.
- 2) La reflexión filosófica sería no es regional. En este sentido, lo propuesto por los diversos y hasta opuestos pensadores tiene por objeto no al hombre europeo, sino al hombre en cuanto tal. Si el Mismo concibe al Otro como **lupus**, o **alter Ego**, o **próximo**, o **prójimo**, etc., esto implica que de por medio se juega la concepción del ser humano como tal y, derivada de ésta, la concepción sobre el Otro. Pero, en cada una de estas líneas no convergentes de pensamiento, se plantea que lo teorizado no es válido sólo para un grupo humano o para un grupo cultural o para una época histórica, sino para todo hombre, no importa su ámbito personal o cultural y para toda comunidad humana, no importa el momento histórico en que esté inmersa.

Ahora bien, las diversas comunidades históricas pueden adoptar alguna de las anteriores posiciones o contener varias y hasta contradictorias posturas. Para los griegos, el Otro era un complementario en el seno de la Polis griega; los demás, los extranjeros no griegos, eran **barbaroi**, cuyo sentido despectivo se manifiesta por el origen etimológico de esta palabra: el balbuceo de los infantes.

Para los cruzados medievales, los otros eran los **paganos** a quienes había que someter y/o cristianizar con la fuerza de las espadas. Para los europeos de la modernidad<sup>15</sup>, la autoconsciencia de ellos Mismos como hombres superiores, provino de un complejo de fundamentaciones filosóficas, históricas y culturales, acomodadas pragmáticamente a los intereses y ambiciones personales y grupales de poder y de riqueza. La filosofía aristotélica, por ejemplo, fundamentó la teoría de la colonización de Sepúlveda. La teoría de Hobbes subyace a muchas de las formas de colonización europea.

Una de las tesis sobre la superioridad del Mismo europeo con respecto al Otro no europeo es la tesis del **eurocentrismo**, que Hegel plantea de una manera categórica:

---

15 Utilizo el término "modernidad" en sentido histórico, es decir, el proceso que se inicia con el "descubrimiento" de América por parte de Colón y Américo Vespucci, y el "descubrimiento" de las grandes culturas asiáticas por parte de Marco Polo y otros navegantes o aventureros. Este término no puede ser utilizado para tipificar la historia del pensamiento filosófico, como resulta de la confusión generada por la llamada "postmodernidad" filosófica. La historia de la filosofía tipifica una época claramente delimitada como "filosofía moderna", iniciada por la reflexión cartesiana sobre el problema del conocimiento. La filosofía contemporánea, marcada por el vuelco teórico de Freud, Nietzsche y Marx, es ya una filosofía postmoderna. En este sentido, el llamado postmodernismo no es sino una de las corrientes de esa filosofía postmoderna.

La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el **Fin de la Historia Universal**. El Asia es el comienzo (Hegel, *Lecciones de filosofía de la Historia Universal*. Cit. E. Dussel, 1994: 15)<sup>16</sup>.

Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...] Pero Europa es absolutamente el Centro y el Fin (**das Zentrum und das Ende**) del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal, el Asia es absoluto Oriente (Cit. E. Dussel, 1994: 15).

¿Cuál es la opinión de Hegel con respecto a América precolombina?

De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (*sowie der Geist sich ihr näherte*)[...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente. Cit. E. Dussel, 1994: 15-6).

Las consecuencias históricas para los Otros no europeos, derivadas de las teorías anteriores, fueron terribles. En efecto, para el Mismo europeo el resto del mundo se le ofreció como área conquistable, sojuzgable, mientras se pueda, y explotable en todos los casos. No en vano Toynbee calificó a este proceso como la historia de las "agresiones" de Occidente a las otras civilizaciones del mundo. Esta historia continúa bajo la forma de agresión económica, como lo prueba, entre otros, Chomsky en un libro muy ilustrativo: **Año 501, La Conquista continúa** (1993). En cambio, las teorías de la simetría Mismidad-Otredad y de la responsabilidad ética de esta relación no han regido las relaciones históricas de Europa-Norte y el resto del mundo. Hubo, sin embargo, voces contrarias a esta posición, como fue el caso de Bartolomé de las Casas, quien, fundado en el tomismo (a través de Suárez y Vitoria), luchó denodadamente contra el eurocentrismo<sup>17</sup>.

### 3. LENGUA Y CULTURA

Antes de proseguir, es indispensable relacionar, siquiera someramente, lenguaje, cultura y nación.

16 Es interesante el resumen que hace Dussel de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, aunque algunas veces fuerza los argumentos para adaptarlos a su tesis particular: la invención del "mito" de la modernidad.

17 "No fueron los marxistas los primeros en hablar de explotación, opresión, esclavitud y genocidio, lo hizo antes - trescientos años antes de nacer Marx - un cierto Bartolomé de las Casas, obispo, dominico, en sus extensas relaciones al Emperador Carlos V. El hecho de que sus informes tengan un cierto parecido con los que trescientos años después escribió Friedrich Engels acerca de los obreros ingleses, no convierte a Las Casas en un precursor del marxismo sino que convierte al marxismo en una consecuencia de las ocasiones perdidas que han expuesto los teólogos de la liberación" (BÖLL, Heinrich, Don Enrique, *Una antología*, La Paz, Fundación Heinrich Böll - AIPE, 1995: 323-4)

El punto de partida es que la constitución de mundo, en el sentido de Heidegger, se efectúa para el ser humano a través del lenguaje. En este sentido, sólo el hombre posee mundo<sup>18</sup>. La mundanidad no es el ambiente en el que vive el hombre como organismo, sino que es el horizonte existencial y simbólico en el que habita el hombre. El mundo es el significado de las cosas, relaciones y valores que han sido colocados por el existente humano en la casa del ser mediante el lenguaje. Se trata de un universo de formas simbólicas que son los materiales con los que se edifica y amuebla la casa del ser<sup>19</sup>.

No solamente se instaura mediante el lenguaje el mundo objetivo, sino también los mundos subjetivo e intersubjetivo. Este aspecto, la instauración del mundo intersubjetivo, es lo que interesa en el presente estudio. Al respecto, con mucha propiedad dice Sartre: [el lenguaje] no es un fenómeno superpuesto al ser-para-otro: es originalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro. No hay necesidad de "inventar" el lenguaje en un mundo de puros objetos. Tampoco hay necesidad de "inventarlo" en la intersubjetividad de los "para otro", mas ello es porque se halla ya dado en el reconocimiento del otro. Puede, pues, decirse que "soy lenguaje"... El lenguaje es originalmente la experiencia que un para-sí puede hacer de su ser-para-otro... no se distingue, pues, del reconocimiento de la existencia del otro<sup>20</sup>.

Este es un hecho básico en el análisis de la visión de mundo de cada cultura. A este propósito, dice Humboldt:

Cada lengua encierra una peculiar visión del mundo. Al igual que entre el objeto y el hombre se interpone cada sonido, la lengua entera se interpone entre él y la naturaleza, que influye en él interior y exteriormente. El hombre se rodea de un mundo de sonidos para captar dentro de sí y para elaborar el mundo de los objetos.

El hombre convive primordialmente y aún exclusivamente con los objetos tal como el lenguaje se los ofrece, puesto que las sensaciones y acciones dependen de sus representaciones. - Por medio de este acto, en virtud del cual teje en sí mismo la lengua, se encierra él en la misma y cada una traza en torno al pueblo, al cual pertenece, un círculo del cual sólo es posible salir en la medida en que se pasa del círculo de [una a la de] otra distinta (*Über die Verschiedenheit*. Cit. Arens, 1969/75:280).

He aquí el nudo gordiano para relacionar el problema de la Otredad y la realidad boliviana. Ello se deriva del hecho de que cada comunidad lingüística posee una particular visión de

---

18 Los animales tienen ambiente, no mundo.

19 Cfr. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas* (1964/71); HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, (1927/67); *De camino al habla* (1959/87); LOTMAN, Yuri M., *Semiótica de la cultura* (1979); NAVIA, Walter, "Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger" (1990); etc.

20 Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Parte III, cap.iii, 1, págs.440-41. Cit. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*.

mundo, juega unas reglas propias en las relaciones intersubjetivas de acuerdo con el conjunto de normas que se instituyeron en el seno de esa cultura y, por estas razones, configuran o constituyen una Nación. En este sentido, la nación no está referida primeramente al Estado ni mucho menos se identifica con éste (Ver Nota # 5), sino que primordialmente se refiere a la lengua de cada nación, en el seno de la cual se construye el mundo de vida, el tipo de instituciones que reglan la conducta de sus miembros, las creencias religiosas y los mitos que la animan, etc. Desde este punto de vista, en Bolivia habría, en principio, tantas naciones como lenguas hay. (Sin embargo, la aplicación de este principio teórico requiere unas puntualizaciones conceptuales y empíricas, como se verá más adelante). A la inversa, algunas naciones, como por ejemplo, las naciones aymara, quechua y guaraní, pertenecen a más de un estado.

#### 4. APUNTES PARA UN ANALISIS DE LA REALIDAD BOLIVIANA

De lo dicho anteriormente, lo primero que debemos considerar es el número de lenguas en Bolivia, pues como dije anteriormente, en principio, de ello podríamos deducir el número de naciones que cohabitan dentro del territorio nacional. Debemos, luego, puntualizar una serie de problemas que rebasan la mera enumeración de las lenguas en Bolivia.

Tomo como punto de partida los datos que nos ofrecen Plaza-Carvajal (1985). Se trata de uno de los pocos estudios sobre el tema de las lenguas y etnias indígenas en nuestro país, elaborado con lamentables restricciones económicas<sup>21</sup>. Una evidente consecuencia de estas limitaciones es que la investigación se fundamenta principalmente en fuentes escritas y no en un trabajo de campo, indispensable para dar plena credibilidad a los datos presentados.

Son convenientes también algunas aclaraciones previas.

En la eventualidad de oscilaciones de las cantidades, se elige el número mayor. Por ejemplo, en el caso del guarayo, Plaza - Carvajal fluctúan entre 7.000 y 8.000 hablantes; optamos por 8.000. La razón de la determinación aludida es que la diferencia numérica no afecta el razonamiento que se hace sobre estos datos lingüísticos. De la misma manera, la imprecisión relativa de los datos, siempre que no sea excesiva, tampoco afecta la presente tesis. Por ejemplo, se puede reducir el número de lenguas, pues algunos dialectos del guaraní son parte de esta lengua, o incluso se podrían eliminar de la lista las lenguas habladas por una cantidad muy pequeña de personas, pues ellas podrían constituir una comunidad lingüística, pero no

21 Nuestros investigadores deben realizar verdaderos prodigios para presentar obras serias y significativas. No cuentan ni con el tiempo ni con los recursos económicos que les permitan verificar los datos *in situ* y recolectar información complementaria. Por ejemplo, en el caso de Plaza-Carvajal, sólo pudieron visitar a tres grupos de hablantes, de los treinta y dos que registran (Ver Apéndice 1). Esta es la diferencia con la mayoría de los investigadores extranjeros, quienes pueden dedicar todo su tiempo, durante años, para recolectar el material de sus investigaciones, algunas de ellas interesantes para las transnacionales, y cuentan con todos los recursos económicos necesarios.

una nación, aunque es difícil establecer cuál debiera ser el límite para reconocer a una comunidad como nación. Por último, hay que dejar constancia de que hay disparidad entre estos datos y los ofrecidos por el Censo Nacional de 1992. Habría que interrogarse, en este caso, sobre la confiabilidad de éstos últimos, que han sido recolectados por no especialistas. Por último, sustituyo el nombre de “Ava e Izozeño”, propuesto por Plaza-Carvajal, por “guaraní”, porque éste es el nombre de la lengua.

Pero vayamos al tema que nos ocupa.

Son 33 las lenguas habladas en Bolivia (incluyo, naturalmente, al castellano). Este es el cuadro de dichas lenguas, con especificación del número de hablantes nativos de las mismas:

### LENGUAS DE BOLIVIA Y NUMERO DE HABLANTES NATIVOS

LENGUA	NUMERO DE HABLANTES
Castellano	3.571.619 <sup>22</sup>
Quechua	1.594.000
Aymara	1.156.000
Guaraní	50.000
Chiquitano	40.000
Guarayo	8.000
Itonama	5.000
Tacano	5.000
Ignaciano	4.000
Baure	4.000
Ayoreo	3.800
Matacos	2.500
Chiman-Mosetén	2.500
Movima	2.000
Yuracare	2.000
Chipaya	1.800
Cavineña	1.000
Ese Eija	1.000
Sirionó	800
Canichana	500
Chacovo	300

22 Para los cálculos que vendrán a continuación, se parte de la población total de Bolivia por el Censo Nacional de 1992, es decir, de la cifra de 6.420.792 habitantes (Cfr. Censo Nacional de Población y Vivienda 1992: Resultados finales, La Paz, Ministerio de Planeamiento y Coordinación, 1993). Me veo lamentablemente forzado a esta elección, porque el estudio de Plaza-Carvajal no ofrece este dato importante y porque la fluctuación de población no es grande en Bolivia. Por otra parte, los datos propuestos por los investigadores citados presentan algunas oscilaciones; en estos casos elegí la cifra mayor, porque la variación propuesta resulta irrelevante para los fines de este estudio.

Lecos	200
Yuqui	200
More o Itenez	140
Yaminawa	110
Chulupi	100
Cayuvavas	50
Tapicte	50
Guara-Sug'we	25
Uru	20
Pakawara	9
Bororó	4

---

Se pueden extraer algunas conclusiones provisionales a partir de los datos anteriores.

- 1) Que los hablantes de lenguas indígenas son 2.849.173 y que constituyen el 48% con respecto al total de habitantes.
- 2) Que los hablantes de aymara y quechua son 2.750.000 (42%), mientras que los hablantes de comunidades minoritarias son 135.108 (0.1%).
- 3) Que 14 de estos grupos lingüísticos minoritarios, es decir, el 43 % con respecto al número de etnias, están constituidos por menos de 1.000 hablantes.
- 4) Que 6 etnias lingüísticas están conformadas por menos de 100 hablantes.
- 5) Que algunas comunidades lingüísticas están en vías de extinción. Los pacawara, por ejemplo, son una sola familia sobreviviente, trasladada por el Instituto Lingüístico de Verano al Arroyo Ivón, junto a los chacobos. Sin embargo, no quieren mezclarse con éstos.
- 6) Que los hablantes de castellano constituyen la comunidad lingüística más grande de Bolivia en la actualidad, el 55 %.

Se deben, sin embargo, efectuar una serie de puntualizaciones para fundamentar mejor las derivaciones de estos datos estadísticos.

Ante todo: ¿Cuáles son las comunidades culturales reales en Bolivia? ¿Cuáles son los criterios para reconocerlas como tales?

El primer problema que surge de los datos anteriores es si el número de hablantes puede ser criterio para concluir si una cultura deba ser reconocida como real. Dejando de lado las

discusiones que al respecto tuvieron lingüistas y antropólogos, pienso que se pueden tomar dos perspectivas para este análisis:

- 1) El criterio cultural, es decir, si se ha de reconocer a una cultura supérstite sin calcular el número de hablantes, es decir, ateniéndose sólo a pautas estrictamente culturales;
- 2) El criterio pragmático ya sea desde un punto de vista educativo o desde uno político.

Desde la perspectiva cultural, lo relevante en una comunidad, por pequeña que sea, no es el número de sobrevivientes, sino su actitud ante su propia lengua, su mundo mítico, su vivienda y objetos culturales, sus actividades, sus reglas de relación intersubjetiva (forma de distribución de bienes, sistemas de parentesco, relaciones intersexuales, sus relaciones con las comunidades vecinas), etc. Cuando lo anterior desaparece, la cultura ha muerto. Desde este punto de vista, habría que interrogarse si los pacawara pueden ser reconocidos como una cultura sobreviviente, aunque mínima en cuanto al número de componentes.

Desde el segundo de vista, por ejemplo, desde un enfoque de planificación educativa, las comunidades lingüísticas menores no pueden contar en el momento de calcular costos de planes de alfabetización bilingüe. Esta focalización subyace a la elaboración del Mapa Educativo elaborado por el ETARE (1993), en base a los datos del Censo Nacional de 1992, y al notable estudio de Xavier Albó: *Bolivia plurilingüe, Guía para planificadores y educadores*, (2 t.), La Paz, CIPCA-UNICEF, 1994 (en prensa).

Una consecuencia de la aplicación de este criterio es la reducción del número de lenguas para el análisis, según su importancia cuantitativa y cultural. Así Albó maneja para su investigación: el castellano, las grandes lenguas andinas (quechua y aymara) y las lenguas menores (uruchipaya, las orientales y las extranjeras). Las lenguas orientales quedan reducidas a las siguientes: guaraní, sirionó, chacobo, movima, itonama, baure, ignaciano, esse'ejja, tacana, yuracare, chimane y quiquitano. De esta manera, el número de lenguas en Bolivia (sin tomar en cuenta las extranjeras: portugués, japonés, menonita) queda reducido a quince.

A primera vista, pareciera un tanto arbitraria esta reducción. Desde un punto de vista estrictamente culturalista, tal como se lo enunció anteriormente, no es posible dejar de lado a comunidades menores simplemente por su irrelevancia numérica. Pero la propuesta Albó resulta convincente cuando se la examina a la luz de los problemas contextuales.

Uno de ellos es el del bilingüismo provocado por el contacto lingüístico entre diversas comunidades. En algunas regiones del Brasil, por ejemplo, hay comunidades para las cuales es indispensable muestra de prestigio social el ser políglota. Dell Hymes indica que en algunos casos se requiere el conocimiento de cuatro lenguas, la propia y las de tres comunidades con las se tiene contacto lingüístico<sup>23</sup>. Pero la cuestión es no solamente

constatar cuál es la situación de contacto o aislamiento lingüístico de las diversas naciones lingüísticas, sino cuál es la actitud de los hablantes ante su propia lengua y ante la lengua de los otros. ¿Hay valoración de la Mismidad con respecto a la Otredad de otra u otras comunidades lingüístico-culturales? Las posibilidades son las siguientes: 1) La otra lengua y comunidad cultural es de igual dignidad que la propia; 2) La otra es superior; y 3) La otra es inferior. En el primer caso, las relaciones interculturales son relativamente simétricas; tal es el caso de las lenguas selváticas brasileñas a las que alude Dell Hymes. En los otros casos, la situación es de dominio efectivo o posible de una cultura sobre otra; es el caso general de las relaciones interculturales en Latinoamérica y, por ende, en Bolivia.

No es posible reconstruir el encuentro de lenguas prehispánicas en Bolivia. Fuera de las grandes lenguas andinas, hay una serie de lenguas que pertenecen a familias lingüísticas diversas y provenientes, en algunos casos, de áreas lejanas del continente. Por ejemplo, lenguas arawakas como el Uru o el ignaciano debieron provenir de algunas de las lenguas arawakas habladas en el Caribe. Recordemos que la primera palabra americana incorporada al castellano, fue el término arawaka "tabaco", como lo consignó Cristóbal Colón en su cuaderno de bitácora el mismo día del descubrimiento.

Debemos partir, por consiguiente, de dos hechos relevantes: 1) Hay un conjunto de lenguas autóctonas previas a la conquista española entre las cuales se establecieron relaciones de simetría o dominio. Para cada una de ellas, la otra era la de una comunidad aliada o enemiga. La conquista quechua, por ejemplo, implicó una brutal imposición lingüística exitosa en algunas áreas, inefectiva en otras. Un caso curioso es el de la lengua canichana, cuyos hablantes habitaban a orillas del río Mamoré, en el Departamento del Beni. A esta comunidad no les interesa el intercambio lingüístico-cultural, pues son una comunidad guerrera y agresiva. Sus vecinos Moré, Cayuvava e Itonama deben cuidarse permanentemente de ellos, pues, según Metraux, serían "feroces canibales"<sup>24</sup>. Al margen de la certeza de esta última afirmación, lo que importa es que, para una comunidad guerrera, el Otro es una comunidad asaltable. 2) La irrupción, hace 500 años, del castellano, una lengua extranjera, como instrumento de dominio religioso, económico y político. Los invasores, sin embargo, no pretendieron erradicar las lenguas autóctonas; al contrario, estudiaron las principales para usarlas como medio de imposición religiosa<sup>25</sup>. Al mismo tiempo, se mezclaron con las aborígenes y originaron un mestizaje sanguíneo, pero no cultural. Las culturas y lenguas autóctonas fueron menospreciadas tanto por el invasor hispano, como por el criollo y el mestizo.

---

23 Cfr. Dell Hymes, "The Anthropology of Communication". En: DANCE (Ed.), (1967); "On Communicative Competence". En: PRIDE, J.- BRIDE, (Eds.) Sociolingüística, (1972), 269-293.

24 Metraux, 1963: 425-6. Cit. Plaza-Carvajal, 1985: 66.

25 Me refiero a la orientación básica del proceso de evangelización en Latinoamérica. En cambio, el trabajo persuasivo tuvo extraordinaria realización en las misiones jesuíticas.

Después de cinco siglos de dominio cultural y colonización interna, la situación lingüística en Bolivia es la siguiente:

1.	El castellano	87,4%
2.	Quechua:	34,3%
3.	Aymara:	23,0%
4.	Otra lenguas autóctonas:	1,6%

No sólo los hablantes de castellano constituyen actualmente una mayoría lingüística en Bolivia, sino que la tendencia es a incrementarse el número de hispanohablantes, como se ve en el siguiente Cuadro elaborado por Albó (en prensa):

### EVOLUCION LINGÜISTICA 1976-1992

(Fuentes: censos de 1976 y 1992)<sup>26</sup>

	1976		1992		% aumento relativo
	(miles)	%	(miles)	%	
Saben castellano	3.210	78.8	4.594	87.4	8.6
Saben quechua	1.594	39.7	1.806	34.3	-5.4
Saben aymara	1.156	28.8	1.238	23.0	-5.8
Saben otras lenguas indígenas	56	1.1	70	1.6	0.5
Sólo saben castellano	1.508	36.3	2.203	41.7	
Solo saben lengua indígena	944	20.4	608	11.5	
Quechua	569	13.7	428	13.7	
Aymara	315	7.6	169	7.6	
Quechua y aymara	53	1.3	s/d	s/d	
Otras lenguas indígenas	7	0.2	11	0.2	

(Edades cubiertas todas 6+ años)

<sup>26</sup> Aunque hay una diferencia numérica con lo que Albó presenta en 1985 (Ver Cuadro), la tendencia básica queda evidente:

	NUMERO DE HABLANTES			
	HABLANTES MONOLINGÜES DE LENGUA NATIVA	HABLANTES BILINGÜES DE LENGUA NATIVA Y CASTELLANO	TOTAL	
Ns. en miles	890,9	1.701,3	2.592,2	
%	22,8	41,0	63,8	

(Xavier Albó, "Lengua y Sociedad en Bolivia". Cit. Plaza-Carvajal, 1985: 13).

Cabe ahora formularse la interrogación de si este fenómeno refleja un proceso de aculturación en detrimento de las culturas autóctonas. En este caso, el Otro no indígena sería considerado superior al Mismo autóctono, y por ello éste se debe incorporar a mundo del Otro, lo cual acontecerá ante todo por la apropiación de su lengua. La propia identidad resulta, en este caso, automenospreciada, el paso inicial para su pérdida ulterior. Puede también darse el caso de que se acepta la lengua del Otro, porque ella abre las puertas al conocimiento, a la tecnología, al trabajo, al comercio o a la política, pero sin perder la fidelidad a la lengua de la propia cultura, como exigencia de la defensa y el fortalecimiento de la identidad del Mismo<sup>27</sup>. ¿Hasta qué punto acontece esto en las grandes naciones aymara y quechua? ¿Cuál es la actitud respecto a la defensa de la propia identidad en las naciones menores?

Presento a continuación unos pocos casos que puedan ilustrarnos sobre las diversas actitudes de los hablantes autóctonos con respecto al castellano.

El chiquitano constituye la cuarta comunidad importante por la magnitud de población.

Veamos la distribución lingüística de la misma:

Población total:	30.817
Saben castellano:	27.353 99 %
Saben chiquitano:	5.855 19 %

De los que saben castellano:

Monolingües: 78 %

De los que saben chiquitano:

Monolingües: 1 %

Es decir, que los monolingües chiquitanos apenas son 58 hablantes, en una población de 23.568 mayores de 6 años. En otras palabras, se trata de una comunidad casi plenamente castellanizada. ¿Cuál es la explicación de este fenómeno?

El chiquitano, según Albó, es una lengua franca producto de las misiones jesuitas de la Chiquitania. En efecto, las reducciones estaban constituidas por hablantes de diversas lenguas, dentro de una organización comunal. La lengua común o koiné que emergió, fue el actual chiquitano. Esta, por consiguiente, nunca fue la lengua originaria de una comunidad cultural, sino una lengua impuesta por las condiciones sociales de las reducciones. No debe

---

27 Un caso ilustrativo es lo acontecido entre los guaraníes de la provincia Cordillera. Se trata de una comunidad lingüística en parte bilingüe, en parte castellanizada. El hecho es que, como reacción a la política de educación intercultural y plurilingüe, ellos decidieron regresar a su lengua original, incluso los casos de guaraníes étnicamente, pero castellanos lingüísticamente.

extrañamos, por lo tanto, que los hablantes que habían cambiado su lengua por una de intercambio entre varias comunidades lingüísticas por razones pragmáticas, no tuvieran dificultad ni barrera alguna para adoptar el castellano por las mismas razones. En este contexto, no les sería posible reivindicar la defensa de su Mismidad cultural fundada lingüísticamente.

Un caso opuesto es el de la comunidad cultural guaraní. Aunque la mayoría de sus componentes hablan castellano, la lengua del conquistador, surgió en esta década un movimiento reivindicador de la identidad guaraní:

Hace 500 años -dice Enrique Camargo, Responsable de Educación del pueblo guaraní- los conquistadores usaron, entre muchas de sus armas, la escritura. Por medio de ella impusieron su religión, sus leyes, sus costumbres, se comunicaban en el tiempo y en la lejanía haciendo hablar al papel. Y, porque no conocíamos ni necesitábamos eso que llamaban escritura, nos dijeron bárbaros e ignorantes. Nuestros antepasados pensaron que como ese papel hablaba, debía ser algo divino; por eso le llamaron **Tumpapire**, la piel de Dios (**Tamaraeme**, 1992:1).

Como se advierte, esta reivindicación no sólo atañe a la conservación de la propia lengua, mediante la educación bilingüe iniciada en 1989, sino al dominio del uso de la misma mediante la escritura.

Por eso en mayo de 1991 nuestra **Ñomboati Guasu Guaraní** (Asamblea del Pueblo Guaraní) llamó a los ancianos sabios, **Arakua Iya** y a nuestras autoridades, **Mburuvicha**. Vinieron desde todas las zonas guaraníes y entre todos decidieron realizar una campaña de alfabetización. Acordaron iniciarla el 28 de enero de 1992, como homenaje a los guaraníes que murieron en **Kuruyuki**. A esta campaña la hemos llamado **Tataendi** (Ib.)<sup>28</sup>.

Esta formidable autoafirmación de la dignidad de la Mismidad guaraní no es un caso aislado en el Oriente boliviano. Se trata de un cambio de perspectiva que se intensificó en los últimos quince años, cuando se formó la Confereración Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), cuyo primer Congreso se realizó en 1979. Albó describe con las siguientes palabras el cambio de actitud:

---

28 Hay que leer entrelíneas el orgullo por la Mismidad que contiene esta carta, fruto de la primera campaña de alfabetización en la lengua de la identidad, cuya traducción es:

Urunditi, 15 de junio de 1992.

Saludos a todos.

Ya sabemos leer y escribir un poco en guaraní.

Eso les puedo contar a ustedes jefes.

Ahora anotaré mi nombre, para que sepan que yo, Marina Curinda, ya sé escribir mi nombre.

El que me enseña tiene un buen carácter.

Marina Curinda (22 años)

Estas organizaciones de las nacionalidades del Oriente plantean también y con fuerza su derecho a seguir siendo "distintos", es decir, a mantener y fortalecer su propia cultura y formas organizativas. Precisamente por ello exigen también sus derechos a un territorio propio (ALBO, Xavier, "Los años 80". En: ALBO, Xavier - BARNADAS, Josep M. 1990: 292).

Para las comunidades nacionales aymara y quechua, el Otro fue el invasor hispano y el expoliador republicano, ambos dominadores y explotadores. Al mismo tiempo, con ese Otro se convivió por cerca de quinientos años. Pero, a diferencia de las comunidades orientales, las comunidades lingüísticas andinas fueron numéricamente considerables y con interrelaciones lingüísticas entre ellas y con el castellano muy complejas. Por estas razones, la lealtad lingüística y la actitud ante la otredad castellana tiene muchas facetas. Para un análisis de las mismas, vuelvo a recomendar a Albó (1994).

Los años 30 fueron testigos de dos reclamos significativos de la Mismidad indígena contra la Otredad ciudadana: la instauración de un tipo de escuela fundada sobre la identidad cultural campesina y sobre el principio de liberación de la explotación en el campo, por obra del profesor Elizardo Pérez<sup>29</sup>, y la lucha en defensa de la escuelas indígenas en Raqaypampa, liderizada por el campesino uru, Toribio Miranda<sup>30</sup>.

Elizardo Pérez<sup>31</sup> fundó la Escuela de Warisata juntamente con el campesino Avelino Siñani, el 2 de agosto de 1931. Pero no se limitó a organizar una escuela reducida a la tarea de alfabetización y enseñanza de los contenidos programáticos de la escuela oficial. Consideró, en primer lugar, que una escuela campesina debía resolver simultáneamente el problema de la explotación extrema del agricultor por parte de los patrones latifundistas y, en segundo lugar, que la educación de los mismos debía enraizarse en los principios de la cultura aymara o quechua, según las circunstancias. Ese mismo año se fundó el Primer Parlamento Amauta de Warisata, en clara alusión a los amautas o sabios del Imperio Quechua, y en 1934 se lanzó el "Manifiesto de la Escuela Indígenal de Warisata en el Día de las Américas" (Cit. Salazar Mostajo, 1986: 19).

No es pertinente aludir aquí a la historia de este experimento pedagógico, política y culturalmente tan importante. Lo que cabe destacar es: 1) que se trató de una acción promovida por un docente no indígena; 2) que encontró en los campesinos aymaras profunda resonancia y colaboración porque tocaba la raigambre cultural de los mismos; 3) que se trató de un experimento revolucionario desde los puntos de vista pedagógico, social, político y cultural; y 4) que estaba destinado al fracaso, porque atentaba contra los intereses de los

29 Cfr. SALAZAR MOSTAJO, Carlos, *La Taika, Teoría y práctica de la escuela-ayllu*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1986.

30 ARIAS, Juan Félix, "Raqaypampa", *Ancestro e historia, Presencia Literaria*, 30 de enero de 1994.

31 PEREZ, Elizardo, *Warisata- La Escuela-Ayllu*, La Paz, 1962.

latifundistas, segundo poder en la sociedad boliviana de entonces, después de los grandes mineros. En todo caso, el experimento Warisata es una de las muestras más importantes del enaltecimiento de la Mismidad indígena contra la Otridad ciudadana.

El caso de Raqaypampa presenta otras facetas no menos importantes. Por su posición geográfica, "Raqaypampa -según Arias-fue convertida en un centro articulador de las luchas indígenas del altiplano de Oruro, Potosí y La Paz, con las del valle de Cochabamba" (Op. cit.: 13). ¿Cómo fue posible esta vinculación? Por obra de la labor visionaria de un campesino uru, Torbio Miranda, oportunamente casado con una campesina quechua. Este líder se comprometió con la fundación de escuelas paralelas a las oficiales, promovidas por los llamados "Alcaldes Mayores Particulares", donde se postulaba, entre otras exigencias, la educación intercultural bilingüe. Entre 1936 y 1947, logran establecer 60 escuelas indígenas de distinto cuño del de las oficiales. Como en las anteriores rebeliones indígenas<sup>32</sup> y como lo hicieron con Warisata, los patrones las combatieron con todos los instrumentos del poder a su favor y se ensañaron con los líderes que las propiciaban<sup>33</sup>. Para entonces, Miranda había elaborado una ideología revolucionaria de carácter religioso, social y cultural, había obtenido el apoyo de líderes campesinos como Manuel Andia, Luciano Negrete y Fermín Vallejos, y había logrado levantar en rebelión a campesinos urus, aymaras y quechuas.

Son interesantes los ingredientes del levantamiento de Raqaypampa: 1) Es un movimiento de inspiración fundamentalmente campesina; 2) El líder es de origen uru, una comunidad menospreciada por los aymaras; 3) Se defiende manifiestamente la identidad lingüística y cultural; 4) Se unifican las acciones reivindicatorias de comunidades nacionales diferentes. La Mismidad campesina como conjunto de naciones es erigida contra la Otridad de los explotadores de la ciudad.

Esta toma de conciencia de la Mismidad del hombre del campo, rebasando las particularidades nacionales, se manifiesta de otra manera contra la irrupción de otra forma de dominio, la ideológico-sindical. En efecto, el poder político del campesinado fue desestimado hasta la Reforma Agraria de 1953 y la Ley del Voto Universal de 1953. Antes de estas fechas, el campo de batalla por el predominio ideológico y político fueron los sindicatos fabriles, de transportistas y, sobre todo, mineros. Aunque los componentes de estos sectores fueran en gran número de origen campesino, se los consideraba no como miembros de comunidades culturales distintas, sino como asalariados y explotados, en el marco de la teoría de la lucha

32 En realidad, la rebelión a la que aludo es un caso de la tercera etapa de los alzamientos indígenas que se generaron el siglo pasado, cuando se decreta la insólita Ley de Exvinculación de tierras comunales de 1874, con la que se inicia la expoliación de las tierras de las comunidades campesinas. Arias (1994: 36) propone tres etapas de rebeliones campesinas: 1) La de los Caciques Apoderados (1881-1889); 2) La segunda red de Caciques Apoderados (1912-1930); y 3) La de los Alcaldes Mayores Particulares (1936-1960). El trasfondo cultural y religioso de estos movimientos es una de las muestras más importantes en la reconstrucción de la Mismidad indígena contra la Otridad ciudadana.

33 Según testimonios de campesinos, los patrones reprimieron brutalmente a los líderes: A Manuel Andia "le cortaron la lengua" y a Torbio Miranda le cometieron "toda clase de abusos" (Ib.: 14)

de clases. En este contexto, el potencial político que generaron ambas leyes fue usado por el MNR para implantar una partidocracia y fue altamente cotizada por la dirigencia sindical de entonces. En este sentido, el campesinado se convirtió para el MNR en instrumento fácil de poder político y para los líderes sindicales en campo de batalla para atraerlo a sus propios fines grupales. Estos líderes consideraron, entonces, al campesinado, como materia prima propicia para imponerle una ideología, como antaño se le había impuesto una religión.

¿Cuál era entonces el marco teórico que informaba las luchas sindicales? La llamada Tesis de Pulacayo, aprobada por el Congreso Minero de 1946, donde se postula la lucha de clases como presupuesto teórico de las batallas por la reivindicación social de los asalariados. Ahora bien, ¿concordaba la defensa de la identidad cultural de los campesinos con la teoría de clases de los mineros trotskistas? Aunque estas posiciones no sean contradictorias, apuntan a metas diversas. Por esto, en el Congreso de 1983, se tuvo que llegar a una transacción pragmática que impidiera la oposición clase obrera vs. clase campesina:

Seguía habiendo dos enfoques. Uno, el más tradicional dentro de la izquierda boliviana, se fijaba sólo en los problemas de clase social. Tal enfoque tenía más fuerza entre los colonizadores y en otros lugares del Oriente y sur del país, donde el campesinado está más castellanizado. El otro enfoque, liderizado por los llamados partidos "indios" (MITKA, PI, FIAT, etc.) de La Paz, afirmaba que la raíz de los problemas era el colonialismo interno, que discriminaba a los indios (Albó, 1990: 293). Así fue formándose esa mentalidad hoy prevalente de que hay que mirar la realidad con dos ojos o hay que caminar con los dos pies: Como clases explotadas y como naciones oprimidas (Ib.: 293).

Este es un caso paradigmático (se podrían añadir otros), porque sitúa la lucha de los campesinos no sólo en el marco de las reivindicaciones sociales y económicas, sino ante todo en el fundamento de la defensa e instauración de la Mismidad cultural.

Por lo dicho anteriormente, se puede concluir que la tendencia a la castellanización de las comunidades lingüísticas en Bolivia corre paralela a la instauración de la autoconsciencia y autoestima de las Mismidades nacionales autóctonas. El reconocimiento de este hecho por el Estado boliviano, en la nueva Constitución Política y en la Ley de Reforma Educativa de 1994, es, sin lugar a dudas, no sólo oportuno, sino necesario.

Pero no basta con esta autoconsciencia o con este reconocimiento de la dignidad de la Mismidad; lo relevante e importante para el conjunto de naciones que forman el estado boliviano es cuál perspectiva teórica les subyace: ¿es el otro para el aymara, quechua, guaraní o sirionó un simple complemento, como para la concepción griega, es un competidor o un enemigo, como para Hobbes, o es un próximo con respecto al cual se tiene un compromiso ético de solidaridad?

Correlativamente, ¿desde qué perspectiva teórica comprende el hispanohablante actual (blanco o mestizo) al otro indígena? ¿Continúa la discriminación de razas heredada de la colonia: el español despreciaba al criollo, el criollo al mestizo, el mestizo al cholo, el cholo al mulato, el mulato al negro y todos al indio?<sup>34</sup>. ¿Qué actitud toma el mestizo con respecto al blanco o al indio? ¿Qué actitud asume el indio de primera generación, pero totalmente hispano-hablante con respecto al indio no hispano-hablante? En pocas palabras, ¿qué es el Otro para cada uno de estos Mismos?

Creo justificado afirmar que, en este medio siglo, se produjo un vuelco en la perspectiva al considerar al Otro indígena con lentes nuevas: de la denigración se pasó al reconocimiento y, en algunos casos, a la exaltación irracional, vacía de contenido referencial. Es decir, se está intentando la fusión de horizontes culturales, en unos casos, como un desbordar auténtico del propio horizonte cultural, en otros sin cuidar de distinguir los prejuicios falsos de los verdaderos, si nos atenemos a la terminología de Gadamer. Una revisión de esta problemática, tomando en cuenta con toda seriedad los conceptos y distinciones de la filosofía, tal como lo he planteado en la primera parte, eliminará muchas mistificaciones y malentendidos que subyacen a más de un estudio sobre la Otredad en Bolivia. Creo también que, desde la perspectiva indígena, no se está planteando un enfrentamiento destructivo de la Otredad no indígena. Un fundamentalismo indígena constituiría el más grave peligro para la unidad del estado boliviano.

Por último, este problema sobre las Otredades y Mismidades en Bolivia rebasa su simple análisis teórico, pues atinge a la situación concreta de los habitantes contemporáneos de nuestro país. En efecto, el poder político o campesinado fue destinado hasta la promulgación de leyes voto universal (1952) y la reforma agraria (1953): 1) La utilización que el gobierno y las instituciones o los grupos de poder hagan de este proceso de por sí indetenible; 2) El substrato teórico, consciente o inconscientemente asumido, que subyazga a los ejecutores, orientadores u opositores a este proceso. Dependiendo de estos factores y de la responsabilidad ética o antiética con que se asuma esta transformación, el s. XXI será testigo de la destrucción, de la unidad boliviana o de la construcción de un nuevo tipo de unidad, la que se proponga la comunidad de las varias naciones que cohabitamos en el territorio del Estado boliviano.

---

34 La versión actual podría ser: el blanco desprecia al menos blanco, el menos blanco al café con leche claro, éste al café con leche mediano, éste al café con leche oscuro, etc., etc. En otras palabras, se mantendría una estratificación de desprecios, mecanismo social muy típico de la sociedad urbana, especialmente de las clases media y "alta" boliviana; la manera de defender la propia identidad es descalificación del Otro.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBO, Xavier - BARNADAS, Josep M: En: **Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores, (2t).** CIPCA-UNICEF, (En prensa). La Paz.
- 1990 **La cara india y campesina de nuestra Historia.** Unitas-Cipca. La Paz.
- APEL, Karl Otto: **Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften.** Holland. D. Reidel. Dordrecht.
- 1967
- 1972a *The a priori of communication and the foundation of the humanities.* **Man and World.** 5, 1, 3, 37.
- 1972/80 **Towards a Transformation of Philosophy.** Routledge and Kegan Paul. London
- 1973/85 **La transformación de la filosofía (2t.)** Taurus. Madrid.
- 1980 b *Hermeneutic philosophy of understanding as heuristic horizon for displaying the problem dimension of analytic philosophy of meaning.* **Philosophy and Social Criticism.** 7, 3/4, 243-259.
- 1986 **Estudios éticos.** Alfa. Barcelona.
- 1987/91 **Teoría de la verdad y ética del discurso.** Paidós. Barcelona..

- ARIAS, Juan Félix:  
1994 **Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca 1936-1964.** Aruwiyiri. La Paz.
- 1994 **Raqaypampa. Ancestro e historia, Presencia Literaria.** 30 de enero de 1994.
- CHOMSKY, Noam:  
1993 **Año 501, La Conquista continúa.** Prohufi. Prohufi. Madrid.
- GADAMER, Hans-Georg:  
1975/77 **Verdad y método.**Sígueme. Salamanca.
- LINGUE, David E.:  
1966/76 **Philosophical Hermeneutics. (Ed.).** Berkeley. Berkeley Univ. (Colección de artículos).
- 1976/82 **Reason in the Age of Science.** MIT. Press. Cambridge
- HABERMAS, Jürgen:  
1976/79 **What is Universal Pragmatics Communication and the Evolution of Society.** Beacon Press. Boston
- 1989 **The theory of communicative action (2 t.).** Boston. Beacon Press. 1981/84. Traducción castellana. Taurus. Barcelona.
- 1983/85 **Conciencia moral y acción comunicativa.** Península. Barcelona.
- 1989 **Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica.** Trad. castellana. **Filosofía.** 1. 1990. 5-24.
- 1989 **Teoría de la acción comunicativa.** Complementos y estudios previos. Cátedra. Madrid.
1991. **Escritos sobre moralidad y ética.** Paidós. Barcelona.

- HEIDEGGER, Martin:  
1927/67
- 1959/87
- NAVIA, Walter:  
1990
- NORTON, Theodore Mills:  
1981
- PLAZA MARTINEZ, Pedro  
CARVAJAL CARVAJAL, Juan:  
1985
- SKIRBEKK, Gunnar:
- ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANI  
(Ñomboati Guasu Guarani):  
1992
- El Ser y el Tiempo. Fondo de Cultura Económica México.
- De camino al habla. Serdal Guitard. Barcelona.
- Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger*. Filosofía. 1. 101-128.
- Language, communication, and society: Jürgen Habermas, Karl Otto Apel, and the idea of universal pragmatics. Ph.D. Tesis, Universidad de Nueva York.
- Etnias y lenguas de Bolivia. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz.
- Pragmatics in Apel and Habermas*. 1980 (mimiografiado).
- Tamaraeme. (Bolivia., Campaña de Alfabetización Guarani). Camiri.



# MIGRACION Y CULTURA EN LA NARRATIVA DEL ESCRITOR JESUS URZAGASTI

Ana Rebeca Prada M.\*

## ANTECEDENTES

### Resumen del proyecto

El presente informe desarrolla los resultados de la investigación cuyo proyecto fue presentado al Instituto de Estudios Bolivianos en enero de 1994 bajo el título de **Cultura y migración en la narrativa del escritor Jesús Urzagasti**. El proyecto no se atiene a categorías estrictamente literarias para acercarse a los textos de Urzagasti, sino que incorpora particularmente las de la antropología y la historia, como también a las de otras ciencias sociales, para trazar el marco de lectura. Esta voluntad interdisciplinaria básica responde a la constatación de que la escritura de Urzagasti trama lo que sería el registro de tiempos muy precisos en la historia del país y de procesos raigales a la dinámica social del país, todo ello en un lenguaje que responde a matrices culturales marcadas a fondo por la oralidad.

La propuesta plantea al viaje migracional -pensado a través de concepto antropológico de **viaje cultural**- como dinámica estructurante de los textos. Las tres novelas tomadas en cuenta para la investigación, **Tirinea** (1969), **En el país del silencio** (1987) y **De la ventana**

---

\* La Lic. Ana Rebeca Prada M. es docente investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés.

al *parque* (1992), están construidas a partir de esa dinámica primaria: las dos primeras son muy específicamente la crónica del paso de un hombre rural a la ciudad -de un hombre del llano y el monte del Chaco a la ciudad andina de La Paz. La tercera trabaja más por el lado de una articulación de los seres del campo y las ciudades en una virtualidad literaria de encuentros. En todo caso, el tránsito a la ciudad y la demarcación de la residencia en ella está en estas narraciones construida no a partir de las nociones de la alienación, la ruptura o la fractura, sino, por el contrario, a partir de lógicas de autopreservación y autovaloración cultural. Esto hace que el viaje cultural encarnado en las travesías de los personajes de Urzagasti, además, cobre una naturaleza fraterna y solidaria. El viaje, así, no sólo es preservación de lo propio, sino adquisición de aquello -otro- que enriquece.

Aquí esta en funcionamiento otra categoría de la antropología: la de la preservación de la *mismidad* a través del cambio. A diferencia de una conceptualización binaria y polarizada del cambio que necesariamente ocurre en el viaje migracional, a partir de la cual el sujeto sufriría pérdidas irreparables en términos de su origen, identidad y cultura, se trata de entender este transcurrir migracional más bien como un proceso cuya lógica central sería la de preservar y mantenerse "el mismo" o "la misma" en lo que necesariamente es una dinámica de intensas transformaciones. Claro está que el concepto matriz que sustenta estas afirmaciones es el de identidad, trabajado aquí particularmente en lo que hace a las dinámicas interétnicas e interculturales provocadas por la migración.

Identidad y memoria en el trabajo de Urzagasti son dos términos íntimamente relacionados. La identidad tendría que ver, como se dijo, con la autopreservación vía el poder de la autovaloración; la autovaloración con la certidumbre concedida por un mundo rural pleno y vivo. La memoria es el dispositivo que admite viajar sin haber dejado el mundo de referencia cultural. Establece umbrales debido a los cuales la drástica distancia y ruptura entre campo y ciudad se relativizan y mediante los cuales el viajero puede vivir de algún modo en la fluidez de uno y otro lugar. El retorno mediante la memoria tiene la función de ligar la migración y construcción de la residencia a un territorio cultural básico, dador crucial de sentidos.

A todo esto debe agregarse un elemento fundamental: así como la identidad es un proceso y no algo fijo o esencial, también la memoria, necesariamente, va a ser, sí, un rescate y permanente recuperación de lo que se es, pero, asimismo, un activo proceso de *creación*. Los necesarios cambios que enfrenta el sujeto en el periplo migracional, y las diversas interacciones que encara solidaria, fraternalmente, hacen que la escritura de la memoria no tenga un referente fijo; que el referente *Chaco* como dador de sentido e identidad no sea estático. Elemento crucial de la preservación de un sentido de integridad, la memoria es también un proceso de recreación: la sustancia cultural reactivada a través de la memoria (el constante "retorno" al Chaco, la presencia del Chaco en La Paz) es rearticulada a través de la experiencia del viaje -a través de la absorción de prácticas culturales autoafirmativas diversas.

Por que los libros de Urzagasti plantean muy agudamente una problemática hoy de central intensidad en el debate intelectual nacional e internacional: la cuestión de la diversidad cultural y de las relaciones interétnicas. En principio, la posición detectable es muy clara: al interior de una historia extraordinariamente violenta viven, resisten y perseveran quienes han estado secularmente agredidos por ese poder en sus diversas versiones. A lo largo y ancho de ese diversísimo mapa humano y cultural, el viajero encuentra analogías y similitudes que de alguna forma hermanan y acercan lo que aparentemente resulta tan distinto y distante.

Por esto se habla en el proyecto de una "especie de porosidad cultural en el personaje autobiográfico de Urzagasti", pues lo que se concluye una vez observada la lógica que circula en todos sus textos es que la férrea adhesión a sus referentes culturales chaqueños le permite, por un lado, abrirse a los saberes de los otros sectores culturalmente subalternos del país y, por otro, construir puentes muy fluidos de comunicación. De ahí que el proyecto plantea explorar en esta narrativa lo que cierta antropología ha determinado como *política de la identidad*: la autopreservación, la autovaloración, la perseverancia de la 'mismidad', la fluidez del diálogo cultural con los otros y la adopción por afinidad de elementos otros, abre la posibilidad de leer una reformulación de la identidad como política además de como herencia. Ya lo decíamos: el viaje "enriquece" la memoria -elemento central de la identidad-, incorporando los diversos saberes encontrados a partir de una dinámica voluntad comunicativa.

Ahora bien, todo este material planteado en el proyecto va necesariamente enmarcado en procesos históricos muy puntuales y a los que los textos hacen alusión directa y constante. El proyecto considera de central importancia las articulaciones a establecerse entre la historia y la versión que de ella construyen los textos, así como considera importante establecer los nexos entre las dinámicas migracionales y la versión que de ellas construyen los textos.

Las referencias más "largas" en el texto tienen que ver con el proceso colonial. Sólo como índice de cómo los libros establecen este referente más antiguo, vale recordar lo que de los ayoreos dice **En el país del silencio**. La alusión a esta supuesta vieja migración nos ayuda a enfatizar el sustrato violento que porta la noción de migración desde épocas tan distantes: "A mí me contó un aymara, amigo por supuesto de los ayoreos, que esa palabra significa en el antiguo idioma andino 'el que se fue' [...] el ayoreo es un indio aymara que rumbeó para los llanos orientales en cuanto vio que llegaron los barbudos ibéricos para esclavizarlo" (p. 260). Tres cosas: por un lado, el hecho de que se dé como razón primera y nuclear para la migración la violencia y la agresión contra lo originario. Por otro, el hecho de que los agredidos accionen de modo de responder autopreservativamente y autovalorativamente a la agresión. Por último: la voluntad de acercarse a esa vasta humanidad que vive y sufre la historia oficial, hegemónica, a través de la solidaridad y la cercanía de experiencias a pesar de las diferencias culturales, étnicas, regionales. Los ayoreos hechos aymaras fugados al oriente aluden a la búsqueda de lazos de fondo en el interior de las drásticas diferencias.

El marco histórico mediato es el de la Revolución de 1952. Hecho histórico de gran ingerencia en el tramado vital del personaje pues es de alguna manera el tiempo en que los relatos separan un “antes” y un “después” histórico. La infancia y la primera niñez corresponden a la época inmediatamente anterior a la revolución. Luego sobrevienen cambios profundos en la comunidad y en el individuo. El viaje, emprendido por etapas y a diferentes destinos por el personaje aún muchacho, tiene las raíces “largas” -se decía- en la vieja historia de agresión a los habitantes del campo, pero las raíces más directas están situadas en ese dramático cambio vivido por el país en su historia reciente. Es de importancia revisar para este nivel del análisis la magnitud que adquiere en el país desde entonces la movilización demográfica.

En *En el país del silencio*, el “presente de la escritura” está espacial y temporalmente situado en sucesos mucho más recientes de la vida contemporánea del país. Se trata de los meses en que el general García Meza hace un golpe de Estado y gobierna brutalmente el país. El texto, enormemente diverso en sus materiales, retoma, sin embargo, constante, a ese tiempo, con el que más inmediatamente se relaciona el tiempo de la escritura, el “ahora” en el que discurre la historia central. Este otro tipo de violencias -la de la transgresión de los más básicos derechos y seguridades, y la de la corrupción hecha ley- se constituyen en el núcleo desde el cual se articulan las historias y esos diversos materiales que hacen a la narración. Es claro que la nítida conciencia sobre las violencias que estructuran nuestra historia hace que la propuesta constructiva, recontexturadora del texto no resbale en la amortiguación de estos elementos que la enmarcan.

Es de gran importancia subrayar, también, que los personajes de Urzagasti no llegan y se desplazan por urbes despersonalizadas, homogeneizadas, sino en urbes -particularmente La Paz- de enorme densidad étnica y de grandes fracturas a nivel de la estratificación social. Urbes delineadas por la violencia histórica no resuelta por el país y, simultáneamente, marcadas por la poderosa presencia étnica-cultural de lo originario y de diferentes formas híbridas. La ciudad en la que estos personajes “resuelven” su propio viaje y construyen una residencia es, pues, una ciudad eminentemente aymara, andina. Proveniente del sur boliviano, del monte y del llano chaqueños, el viajero de Urzagasti va a relatar, pues, su propia inserción en tierras tan distintas, en espacios ocupados ya por culturas tan otras. Y es precisamente ese contraste el que le permite agudizar el concepto del encuentro por encima de las diferencias.

Vale aclarar, sin embargo, que la coexistencia multicultural y la construcción de identidades no excluyentes de lo diverso se plantean en el proyecto como un área muy delicada a explorar, pues es muy claro que muchas ideologías hegemónicas han violentado de las más diversas maneras la diferencia en pro de una homogeneización de la misma. Por ello, el proyecto se propone explorar críticamente la conformación de los espacios intersubjetivos de marca étnica y cultural. Es muy importante hilar fino en el análisis de cómo resuelven o negocian

los textos el encuentro interétnico, intercultural, inter-clase, teniendo como fondo la compleja historia -no necesariamente fraterna- del mismo. Hasta cierto punto, el “temor” que encierra el proyecto es el de sobresimplificar o soslayar lo que viene a ser la problemática central de la sociedad boliviana: su condición colonial.

## Hipótesis

Al interior del marco conceptual e histórico en que se propone analizar la obra narrativa de Jesús Urzagasti, el proyecto se concentra en varias hipótesis de trabajo:

a) La desjerarquización que implica el viaje cultural al desarmar el aparato vertical y autoritario que ha dominado la percepción de la nacionalidad. Esta narrativa desbarataría el dictamen “blanco”, urbano y predominantemente andino acerca de una nación hispanohablante y unitaria al rescatar la pluralidad étnico-cultural indígena e híbrida que se desplaza, reside e interactúa en rutas y espacios (“reales” y simbólicos) altamente “ruralizados”. Migrar culturalmente agrade la definición estática, unitaria y vertical del ser nacional.

b) Esta desjerarquización propia del viaje cultural construye al interior del discurso literario -cercado por los imperativos del discurso populista y por las cerrazones de sentido propias al autoritarismo fragmentador- la posibilidad de decir de otra manera. Textos como **En el país del silencio** resultan no sólo de difícil categorización genérica (hay en él algo de testimonio etnográfico, crónica autobiográfica, escrituración de tradición oral, ensayo poético, relato alegórico), sino que en ellos las formas canónicas de organización del discurso se ven confrontadas por nuevas actitudes frente a lo literario. La urgencia de comunicar puesta por sobre la necesidad de hacerle concesiones al canon, apunta a una prioridad de índole comunitaria.

c) Sería la voluntad de activar patrones cognoscitivos comunales rurales -de expresión cultural oral- la que estaría redefiniendo tan radicalmente la forma en que la literatura percibe el país y se percibe a sí misma. Con la tensión que establece en el interior del discurso letrado-literario, Urzagasti trabaja la representación del decir y el saber oral de modo de incorporar su estatuto alternativo al histórico monologismo y verticalismo de la letra y su cultura.

d) La construcción del sujeto que nos propone esta narrativa es difícilmente asimilable al modelo literario tradicional de personajes en proceso de aprendizaje, de autoedificación mediante el viaje, de afirmación individual en contra de un medio hostil, etc. La prioridad que se le concede al diálogo (de hecho, en **En el país del silencio** el sujeto central de la narración está constituido por tres entidades que dialogan entre sí y con otros) y a la construcción de intersubjetividad en la edificación de sí mismo, alude, creemos, a una manera alternativa de percibir la propia identidad respecto a los otros mediante el rescate y

construcción de la comunidad. Lo comunitario local “se prolongaría” al territorio más vasto del país, mediante el viaje. Urzagasti desmontaría la configuración dominante de la diversidad constitutiva del país en el discurso cultural (la homogeneización) y ofrecería un diseño drásticamente reformulador (la potencia de la diferencia).

## **Organización prevista para el desarrollo de la investigación**

Tomando en cuenta la formulación en cuatro partes de la hipótesis del proyecto de investigación, éste propone la siguiente segmentación del informe final:

I. Introducción. Presentación del marco conceptual dentro del cual el proyecto ubica su lectura de la narrativa de Urzagasti. Definición de migración como viaje cultural y de construcción de la residencia a partir de propuestas teóricas de la antropología cultural contemporánea, de las ciencias sociales que exploran la dinámica campo-ciudad, y de los estudios literarios que amplían su objeto para incorporar dinámicas político-culturales en su lectura de textos artísticos. Particular atención a los estudios sobre la subalternidad latinoamericana y su problematización de la confección literaria de saberes y expresividad comunales.

II. Delineamiento del sustrato histórico-cultural en que se da la dinámica de migración en el contexto boliviano; manera en que el discurso literario boliviano lo ha formulado. Ubicación de Jesús Urzagasti en este cruce entre lo cultural y lo literario para determinar su reformulación radical de lo literario boliviano. Necesidad de tratar la particularidad anticanónica de *En el país del silencio*.

III. Una vez inscritos y ubicados en el contexto cultural y discursivo en que se mueven, rastreamiento de la manera particular en que los textos de Urzagasti construyen el viaje cultural y la estrategia residencial, atendiendo muy especialmente a la trama de elementos ligados a lo comunal-oral en el relato literario de la estada urbana.

IV. Perfilamiento del sujeto discursivo -así como lo propondría esta narrativa- de proyecciones históricas alternativas. Sujeto autobiográfico como articulador de salidas simbólicas al cerco autoritario a partir del cual tradicionalmente se ha configurado al sujeto subalterno.

V. Conclusiones. Discusión del aporte que la investigación pretende significar en los estudios literarios bolivianos en sentido de insertarse en un campo de estudios enriquecido por el diálogo multidisciplinario y la atención a las determinaciones culturales del fenómeno literario.

## Desarrollo

Más que seguir estrictamente el plan y desglose previstos en el proyecto, la dinámica de las lecturas y hallazgos hizo que la investigación se detuviera en zonas que tocaban muchas veces más de uno de los cinco acápites arriba propuestos como organización posible de los materiales de la investigación, así como más de uno de los puntos neurálgicos de las hipótesis organizadas en cuatro apartados en el proyecto. Tal vez en este punto de la investigación -claramente no concluida como se tenía estipulado- se hace evidente que el desglose propuesto imponía un orden y una organización de los materiales no totalmente pertinente o apropiado para el ritmo que adoptaba el trabajo y para los senderos que adoptaba.

En lo que sigue, desarrollaremos las áreas en las que naturalmente se concentró el trabajo por considerarlas de nuclear interés a los objetivos últimos del proyecto.

### 1. DESPLAZAMIENTOS MIGRATORIOS COMO PROCESOS HISTORICOS RAIGALES A LA CULTURA E HISTORIA BOLIVIANAS

En lo que hace a los desplazamientos migratorios, se ha consultado una bibliografía que trata distintas formas de migración en pueblos y geografías diversas: la migración altiplánica tanto a la ciudad de La Paz como a zonas como Alto Beni (Archondo y Yapura 1992; Condori y Ticona 1992; Condori, Dibbits y Peredo 1988; Sandóval y Sostres 1989; Zalles Cueto 1993) y la migración de pueblos como el guaraní-chiriguano a Argentina y Santa Cruz (Acebey 1992; Albó y Pifarré 1990; Melià 1988). Esta bibliografía permite comprobar la dimensión de la migración en diversas zonas culturales bolivianas y las condicionantes histórico-sociales que dinamizan tales movilizaciones. También existe una bibliografía muy elocuente sobre la migración altiplánica al exterior (e.g. Untoja en ILDIS 1993). Significativamente, el viaje de partida hacia nuevas tierras y a supuestas mejores perspectivas de trabajo implica en algunos casos la persistencia del retorno (e.g. Condori, Dibbits & Peredo 1988; Zalles Cueto 1993; Acebey 1992) o, como lo diría Untoja, el no abandono del "territorio de la autoconstrucción" (ILDIS 1993). Los desplazamientos, por otro lado, no necesariamente se dan "en vacío": el viaje a zonas de colonización (de habitantes del Altiplano a Alto Beni) o a zonas de trabajo intensivo (de habitantes rurales del sur de Bolivia a las zafra cruceña y norargentina) hace que el migrante encuentre a gente procedente de su propia zona cultural ya establecida, o que se instauren "corredores" de tránsito ya familiar y redes de solidaridad. El desplazamiento de comunarios altiplánicos a la ciudad de La Paz tampoco se da en vacío: la ciudad y sus territorios está "marcada" por una historia y un imaginario indígena (ver particularmente Condori y Ticona 1992; Albó y Layme 1992; Mamani Condori 1992) y su textura indígena es patente y masiva. El inmigrante a

la ciudad puede llegar no sólo a zonas habitadas por parientes y miembros de su comunidad, sino a formas de vida que repiten las comunales en el interior de la urbe (ver particularmente Sandóval y Sostres 1989; García Linera 1994).

Otro factor que se hace particularmente sobresaliente es el de la multiplicación de funciones económicas que el migrante puede llegar a desempeñar (el de pequeño propietario agrícola; el de pequeño comerciante; el de peón) en su ir y venir migratorio: un comunario altiplánico, dueño de un pedazo de tierra y animales a los que vuelve periódicamente, se desplaza al Alto Beni para hacerse peón en época de cosecha y para luego devenir comerciante (ver sobre todo Zalles Cucto 1993), o se va al exterior definiendo estrategias económico-migratorias que “juegan” con dos o tres territorios a la vez (Untoja en ILDIS 1993). El caso de las muchachas indígenas que pasan a cumplir funciones de servicio doméstico para volver periódicamente a prácticas comunitarias (o buscarlas en el contexto urbano) también porta una multiplicidad de funciones importantes de observar (Condori, Dibbits y Peredo 1988; Sanjinés, inédito).

Todos estos datos aportan significativamente a nuestra mejor comprensión de la variedad de recursos con que los viajeros enfrentan las circunstancias de la migración. Los datos proporcionados por Molina Rivero (1993), por otro lado, apuntan a cómo la organización económica de comunidades afectadas por la economía del orden colonial y neocolonial pueden revertirse a formas tradicionales anteriores a ese contacto: hay, pues, una historia de gran plasticidad organizativa en las comunidades mismas.

El referente histórico al que alude la narrativa de Urzagasti tiene que ver con estos fenómenos, ligados a la migración masiva y diversa constitutiva de los procesos histórico-cultural-sociales de Bolivia. Es obvio que el referente más inmediato es la dinámica migratoria que desencadenó la Revolución de 1952: en este caso específico se trata de la migración que va de la zona del Chaco (digamos, “periférica” o provincial) hacia la urbe andina de La Paz (digamos, “central” o capitalina) -con varios otros periplos intermedios. Esa referencia particular está, sin embargo, permanentemente ampliada por la de la historia de un movimiento migratorio mayor que, además, rebasa los límites nacionales, particularmente en zona chaqueña (Acebey 1992; Albó y Pifarré 1990; Melià 1988). El acto central -tanto “real” como simbólico- de estas novelas es el del *desplazamiento*: la investigación, en este sentido, ha pretendido atender tanto a la dinámica de desplazamientos que históricamente caracterizan a los diversos pueblos que constituyen el país, como a las formas que adquiere el viaje en la conciencia del viajero -emisor y constructor de discurso cultural- respecto a su pertenencia comunal, cultural, étnica, territorial. Es así que nos son de enorme utilidad los testimonios porque, sin excepción, se trata de testimonios de viajeros. Como se verá más adelante, se ha puesto mucha atención a estos textos de enorme utilidad para un proyecto como el nuestro.

## 2. MIGRACION COMO TEXTURACION CULTURAL Y DISCURSIVA

En la bibliografía arriba mencionada puede observarse el tema de la migración como texturación cultural y discursiva en sentido de que la partida, el asentamiento en nuevo territorio y el retorno (esporádico, temporal o definitivo) son construidos de acuerdo a las vivencias de los sujetos migrantes en tanto miembros de comunidades y a partir de perspectivas de autovaloración étnico-cultural. En todo caso, a pesar de circunstancias que podrían implicar desarraigo definitivo, se observan complejas formulaciones que tienden a la persistencia de la identidad y de la identificación con la comunidad. Las nuevas condiciones de vida, las experiencias acumuladas en el exterior necesariamente tienen ingerencia sobre tales formulaciones: quien ha salido de la comunidad para ser empleada en la ciudad, para agregarse a los colonizadores en zonas fronterizas entre los Andes y la Amazonía, o para realizar el periplo anual a la zafra no puede volver igual, idéntico, intacto.

El discurso testimonial de Ana María Condori o del líder aya Bacuire (Acebey 1992) -o el tratamiento que realiza Albó (1987) de los aymaras que retornan a la comunidad para constituirse en líderes- nos habla de un retorno en que la diferencia (determinada por el viaje) retiene la 'mismidad' (noción teorizada por Michael Taussig 1993): el sentido comunitario, autovalorativo, retexturador de la pertenencia persiste a pesar de los a veces dramáticos cambios en los sujetos migrantes. Los migrantes portan un 'stock' cultural suficientemente fuerte -no estático- que hace que su identidad persista mientras atraviesa los cambios y vicisitudes del viaje. De ahí que podamos confirmar la idea de la identidad como política además de como herencia: como posibilidad de construcción, restauración, reconfiguración. La idea de identidad como construcción debe tal vez entenderse más como una rearticulación que como invención (aunque esta variante puede perfectamente darse: ver Zalles Cueto 1993). Formas de rearticulación muy diversas pueden observarse en pueblos de historias tan distintas como el leco-quechua, el aymara y el ava-guaraní.

Nuestra comprobación de las diversas formas de retorno que asumen quienes migran no apunta tanto a una insistencia en que el proceso migratorio deba revertirse, sino, más bien, en que éste *pueda* revertirse. Esto señala a la ductilidad con que el viajero étnico-culturalmente determinado maneja su sistema de pertenencia y negocia su identidad a través de sus desplazamientos.

### “Locura es la memoria”

*La memoria se convierte en un elemento crucial en la conservación de un sentido de integridad—la memoria, que es siempre constructora. Pero no queremos ir demasiado lejos por los rumbos de la invención de la tradición. La tradición oral puede ser muy precisa, transmitir sustancia cultural relativamente continua, si bien rearticulada, a lo largo de*

*muchas generaciones. Esto es particularmente cierto cuando hay una base territorial para organizar el recuerdo.*

## James Clifford

Una de las posibles entradas a los textos de Jesús Urzagasti es el concepto de viaje cultural, como lo hemos venido señalando. Esto apunta más o menos a que todos portamos en nosotros los elementos que nos hacen parte de una comunidad. Sea ésta la que sea -y estemos donde estemos. Esta noción de comunidad se distancia de la definición topológica, esencialista: la comunidad la llevamos todos a cuestas, y somos capaces de desplegarla -(re)conformándola-, de 'ser en comunidad', en diversos espacios y circunstancias. Esto que resulta tan vago y abstracto, encarna en cada uno de nosotros de distinta manera. Quienes provienen de culturas rurales, quienes viajan y migran, quienes se asientan en espacios distantes a los natales, sin embargo, son quienes más intensamente pueden hacernos comprender esto del viaje cultural.

La literatura de Jesús Urzagasti (re)construye en los corredores de la literatura este viaje, sin que el que migra deje de ser parte de una comunidad. Esta literatura nos permite ver cómo el sujeto que construimos en nuestros discursos puede desplazarse temporal y espacialmente sin dejar de estar ligado a un sentido de pertenencia a veces radical. El asentarse en otros lugares, distantes, a veces tremendamente ajenos, no significa necesariamente, pues, una dislocación, una irreversible alienación. Nuestro equipaje cultural delinea el tránsito y los contornos de la nueva residencia: accedemos a lo que nos define e identifica mediante la memoria, a veces fuertemente adherida a una base territorial -en este caso, el Chaco- que determinaría la organización del recuerdo y las particularidades de esa residencia.

La memoria, como se había dicho antes, puede ser entendida como un dispositivo complejo que se constituye en un versátil medio de viaje y en un elemento refractario al desarraigo: "mi memoria se ha puesto las botas para un prolongado viaje", nos dice uno de los narradores de *En el país del silencio*, mientras otro nos afirma: "yo no tengo necesidad de retornar a ningún lado, porque nunca salí del ámbito que me pertenece". También en los poemas del escritor chaqueño encontramos las palabras elaboradas por la voz de la alquimia: "partes de un todo/gobernado/por los ojos/de la memoria" (*La colina que da al mar azul*). El viaje de ida y vuelta que propicia este dispositivo -esa "locura" motora de la estética de Urzagasti- le han permitido conformar un espacio literario de residencia y vida hondamente alimentado por el origen. Este origen, sin embargo, no necesariamente remite a una esencia inmóvil, estática: se trata de un origen abierto al proceso de creación. No se trata de una stasis que pretendiera autorizar un discurso de la copia, o presenciar en la escritura lo que 'ya es', sino de una constante reconstitución potenciadora a partir de la cultura propia, asumida como programa estético y vital. En lugar de dibujar a los personajes caros al recuerdo y de escriturar los vericuetos de la identidad en los espacios, gestos y palabras de un referente inmóvil, novelas

y poemas los ponen a circular libre y lúdicamente en el vasto espacio de virtualidad literaria. Esta no es una literatura de la añoranza o de la nostalgia -es la de una permanente puesta en circulación de los personajes del recuerdo y de los saberes generosos del origen. Como se decía más arriba: el hondo arraigo concede una gran plasticidad; el origen alimenta, sí, pero, ante todo, propicia.

En este sentido lo construido por el autor chaqueño alude a los encuentros. No sólo de seres distantes, diferentes, ajenos entre sí; sino de momentos de una vida que rechaza las fronteras cerradas, los espacios compartimentalizados, las irreversibles desapariciones. Configurar una vivencia, una experiencia vital en la experiencia escritural es, para Urzagasti, hacer que las intensidades de esa vida fluyan -otra vez: libres- en los espacios de la imaginación. Distantes tierras, culturas distintas, vivencias disímiles entran todas en un flujo forjado por una voluntad analógica. El tiempo se deslinealiza, así como se desfronterizan los espacios: locura es, pues, la memoria.

### 3. EL VIAJE CULTURAL COMO GENERADOR DE UN DISCURSO ARTISTICO ALTERNATIVO

El viaje cultural como generador de un discurso artístico alternativo ha sido encarado por la investigación, como se ha podido comprobar en subtítulos anteriores, a través del género del testimonio y de bibliografía relacionada a este género. El proyecto de investigación plantea la obra narrativa de Jesús Urzagasti -particularmente su novela *En el país del silencio*- como un discurso heteróclito en sentido de su hostilidad respecto al canon y a sus formas tradicionales, y recupera de la diversidad de sus materiales constituyentes el testimonial etnográfico, el autobiográfico, el oral. Nos ha resultado importante indagar acerca de las características discursivas propias del testimonio como alternativas a las de la literatura y de la historiografía, entendidas éstas como prácticas discursivas hondamente determinadas por la tradición occidental de la que proceden (Arze 1987; Beverley y Achúgar 1992; Beverley 1987, 1992, 1993; Jean Franco 1992; Mamani Condori 1992; Rivera Cusicanqui 1987; Sanjinés 1992; Watson y Smith 1992; Yúdice 1991). Encontramos que es posible iluminar significativamente la literatura de Urzagasti a partir de ciertas dimensiones del testimonio como género que alude dramáticamente a la insuficiencia que Beverley establece para la literatura como forma discursiva excluyente, inaccesible a "la voz del otro". Urzagasti, al incorporar y potenciar, como lo hace el testimonio (ver particularmente Barrios de Chungara y Viezzer 1978; Condori y Ticona 1992; Condori, Dibbits y Peredo 1988; Menchú y Burgos 1991; Montejo y Barnet 1975), elementos provenientes de un riquísimo sustrato cultural oral y organizar la lógica del relato y del discurso a partir de ellos, evade la reducción de los textos a meras novelas autobiográficas o a 'Bildungsroman', insertando la experiencia personal en un contexto comunal que le da a ésta sentido y del cual no se aparta. En su viaje -como en los viajes de Domitila Barrios, de Rigoberta Menchú, de Ana María Condori, de Leandro

Condori- porta un inalienable “equipaje” cultural que, como se ha repetido ya más de una vez, le concede la plasticidad que sólo el profundo arraigo confiere. Los personajes de Urzagasti nunca viajan solos: los referentes y la presencia de lo comunal acompaña su paso a la ciudad y sus particulares retornos y puentes con su lugar de origen. Obviamente, no se trata de reducir la narrativa de Urzagasti a una sola de sus dimensiones, necesariamente inserta en un proyecto literario. Importa subrayar, sin embargo, que un trabajo cuidadoso sobre el testimonio, paralelo al trabajo sobre esta obra literaria, bien puede permitirnos pensarla como la construcción de un decir alternativo en el seno de la literatura boliviana contemporánea.

### *3.1. Literatura y testimonio en la época democrática actual*

En este punto nos interesa enfatizar tres regiones de la investigación que consideramos axiales: la de la literatura como tal, la del testimonio en tanto discurso, decíamos, que nos va a permitir entender la literatura que nos ocupa como una literatura alternativa, y la del momento histórico-político en que emergen al espacio de la lectura ambas discursividades. Esta última “región” de reflexión tiene que ver con la voluntad de pensar en la obra de Urzagasti como una obra perteneciente ya a un momento discursivo otro. Un momento posterior al que rigió la literatura de la Revolución de abril de 1952, tanto a la que celebró y se mimetizó al proyecto revolucionario-populista-nacionalista como a la que Sanjinés ha denominado la de la “frustración revolucionaria” y la del “exilio interior”, así como a la que se enfrascó en un modelo representacional de la fractura, la alienación y la opresión, pienso particularmente en la “literatura de la represión” (Prada 1985) afincada en el clima cultural y humano de las dictaduras que se prolongaron con interrupciones desde el año '64 al '82 en Bolivia.

Hoy es muy vasta la bibliografía producida por la ciencias sociales y ciertas disciplinas humanísticas acerca de la democracia -aquella que se ganara y conquistara resistiendo las formulaciones más reaccionarias del Estado del '52: los gobiernos militares (Zavaleta 1983) y que se concretó en 1982. Es evidente que en estas áreas de conocimiento hay una efervescencia y actividad inusitadas, a diferencia de lo que sucede con el discurso crítico referido al fenómeno literario nacional. Esto no deja de tener un dejo irónico, pues Luis H. Antezana ha recordado en varias ocasiones que por mucho tiempo, la literatura realizó las tareas de las ciencias sociales y la historia, remplazándolas de algún modo. Existen, con todo, quienes van trabajando lo literario atentos a la dinámica conceptual generada en esas otras disciplinas: el trabajo de Javier Sanjinés, Guillermo Mariaca y otros es notable en este sentido. No que sea una necesidad gratuita el que los estudios literarios “se acerquen” a otras disciplinas, sino que la recomposición o reordenación que vamos viviendo en el campo de los estudios literarios (para decirlo con Hugo Achúgar, en Beverley y Achúgar 1992) ha generado una dinámica interdisciplinaria que lo ha puesto en íntimo contacto con diferentes zonas de trabajo y teorización social, histórica y cultural.

Actualmente el debate sobre democracia en las disciplinas sociales e históricas trabaja sobre todo en sentido de un reconocimiento de las mecánicas de exclusión y, paralelamente, las posibilidades de incorporación de lo tradicionalmente excluido. Es importante recalcar, sin embargo, que las construcciones sociales de las que parten los distintos cientistas sociales e historiadores son a veces radicalmente diferentes: basta comparar, por ejemplo, libros como **Democracia en Bolivia hoy y mañana** de Gonzalo Rojas y **Lo Pluri-Multi o el reino de la diversidad** del ILDIS con un libro como **Violencias encubiertas en Bolivia: Cultura y Política** de Silvia Rivera y Raúl Barrios. Se hace evidente en esta comparación que hay quienes en nuestro panorama intelectual han apostado a la construcción posible de una democracia plural, multicultural, y quienes perciben que la raíz colonial de nuestra cultura obstaculiza hondamente la concreción de una verdadera democracia cultural, social, política. Esta fractura al interior de nuestro pensamiento social resulta importante para el tema que nos ocupa pues la propuesta de solidarización contenida en la narrativa de Urzagasti, que podría leerse como una apuesta a esa sociedad "pluri-multi" a la que hace alusión celebratoria Toranzo en la introducción al libro **Lo Pluri-Multi** (ILDIS 1993) está enmarcada, como se decía más arriba, en una conciencia nítida -y por ello cautelosa respecto a ese tipo de celebraciones- de las violencias que determinan hoy nuestra sociedad.

En todo caso, en el campo de los estudios literarios la actividad se dirige a lucubrar sobre la manera en que lo literario, en tanto conformación cultural e histórica, forma parte de las dinámicas de exclusión o no, y a plantearse las maneras en que lo excluido cobra voz y abre nuevos y alternativos espacios de formulación discursiva. Todo esto si tenemos la voluntad de hacer del trabajo sobre lo literario un trabajo atento también a los contextos y condiciones socio-históricas en que funciona su discursividad. De lo que se trata es de una ampliación del espectro de los estudios literarios, de un intenso diálogo con otras áreas de investigación, de una puesta en cuestión de los sujetos culturales que solían (y suelen) normar la formulación de discursos -entre ellos, el crítico literario y el literario propiamente dicho.

El desmoronamiento de ciertas certidumbres o, por lo menos, su puesta en cuestión o problematización, implica el descentramiento de ciertos sujetos normativos (o, dicho con mayor propiedad, de el sujeto normativo que, como sabemos, sufre matizaciones conforme transcurre su historia). El cuestionamiento de lo central que excluía y borraba (que excluye y borra) abre o va abriendo espacio a la aparición de voces alternativas, de verdades otras, de historias diversas. Y no es que esta apertura se haya dado necesaria o solamente desde arriba, o que hayan sido los intelectuales los que desmoronaron, erosionaron o descalabraron: es la propia historia y su diversa agencia la que, como siempre, se adelanta a la formulación teórica e intelectual. Como dice Guillermo Delgado: existe una distancia entre lo que se dice y se hace o, citando a González Casanova, un "atraso de las categorías respecto a las luchas reales". De ahí que sólo ahora nos afanemos por imbricar lo que siempre ha estado allí pero borrado y que ahora se nos viene encima con dinámica propia -la "democracia étnica"- a lo

que también ha estado aquí pero contundentemente central -la “democracia liberal”-, para hablar con los términos del libro de Gonzalo Rojas. O, para decirlo desde los estudios literarios, de ahí que sólo recién nos vaya siendo visible que la categoría de la *representación* discursiva del Otro y la categoría del letrado comprometido laborando dentro de los géneros tradicionales no conforman necesariamente una verdadera democracia discursiva o cognoscitiva.

Por que, claro, si dentro de las disciplinas sociales e históricas se trata de una contribución sustantiva al conocimiento de lo alterno y su incorporación como categoría válida y necesaria, en los estudios literarios se trata, para decirlo con John Beverley, de superar la lógica de la representación (digo yo: de problematizarla fecundamente), abandonar la ideología que asume lo literario y letrado como la expresión necesaria y adecuada para la formulación de lo nacional o lo regional, y democratizar el campo de estudios desarrollando un “concepto de literatura radicalmente historizado”. Esto puede sonar a sacrilegio cuando se tiene una noción muy esteticista de lo literario. Es válido, por ello, recordar lo que dice Edward Said respecto a la raíz postcolonial de su aparato crítico y de su propia ubicación enunciativa:

Como alguien que ha pasado toda su vida profesional enseñando literatura, y que sin embargo también creció en el mundo colonial de antes de la Segunda Guerra Mundial, he encontrado desafiante el *no* asumir la cultura como una antiséptica cuarentena de afiliaciones terrenales, sino como un campo de trabajo extraordinariamente diverso. Analizo las novelas y los otros libros incluidos aquí porque los considero primero que nada valiosas y admirables obras de arte y de erudición, en cuya lectura uno mismo y muchos otros lectores encontramos placer y de las cuales nos beneficiamos. En segundo lugar, el desafío es conectarlas no sólo con ese placer y ese beneficio, sino también con el proceso imperial del que son manifiesta e inculcablemente parte; en lugar de condenar o ignorar su participación en lo que era una realidad no cuestionada de sus sociedades, sugiero que lo que aprendemos sobre este aspecto hasta ahora ignorado *intensifica* efectiva y verdaderamente nuestra lectura y nuestra comprensión.

No se trata, pues, de una condena de lo literario -es decir, de su superación u olvido, sino de su estudio también en términos de los procesos históricos en los que necesariamente ocurre. No porque *Aluvión de fuego* o *Manchay Puytu* nos parezcan buenas y querramos estudiarlas a fondo deja de ser verdad que ambas existen en momentos dados de la historia boliviana y que son discursividades emitidas desde lugares de enunciación dados.

En este punto, se hace necesario retornar a esa región central de las reflexiones de este subtítulo: el testimonio. Existe una nutrida bibliografía al respecto, producida tanto en la academia norteamericana como en la latinoamericana. Interesa relacionar algunos elementos tratados por esta bibliografía con el testimonio boliviano y el modo en que se lo ha formulado en estos años de democracia.

Se sabe de sobra que el testimonio más famoso de nuestra historia contemporánea es el de Domitila Barrios y que más recientemente hemos notado el surgimiento de importante cantidad de testimonios en nuestro mundo bibliográfico. Esto, claro, en el amplio contexto de producción intelectual referida a las culturas del país y, asimismo, en el marco de una clara diversificación del campo intelectual con el trabajo de muchos estudiosos extranjeros, historiógrafos académicos indios, y agrupaciones de investigación de la más diversa especie, entre otros. El de Domitila Barrios es un texto que respondería más a la teorización que se ha venido haciendo del polémico género del testimonio a nivel internacional: se trata de un texto de urgencia, escrito en conjunción con una intelectual por una protagonista central de los hechos, con una intención denunciativa y ejemplarizante. A pesar de ser un texto que sustenta la lógica de la representación sindical como estrategia de supervivencia comunitaria, la formulación de lo femenino hace que la lectura no pueda reducirse a su adhesión a dicha lógica únicamente. Es claro que este texto es axial a nuestra comprensión de los procesos de democratización iniciados durante los años 70, y que excede ya lo que sería un mero documento de corte político-sindical, aportando de manera importante a lo que en el contexto de nuestra discursividad cultural podemos llamar el aún precario espacio ganado por la voz del sujeto doblemente subalterno de nuestra sociedad: la mujer, en este caso, minera.

Los testimonios de reciente circulación, particularmente los trabajados dentro de proyectos como el del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y el del Taller de Historia y Participación de la Mujer (TAHIPAMU) responden a un orden de cosas algo distinto. Más que testimonios del tipo de Domitila Barrios o de Rigoberta Menchú en cuyo carácter de urgencia y denuncia inmediatas reside su particularidad -tanto así, que son formulaciones discursivas integradas a un accionar político de amplio alcance-, se trata de testimonios emergentes de una voluntad de corte más sistemático: la de reformular drásticamente la historiografía boliviana contemporánea a partir del testimonio oral de sus silenciados agentes, de lo que se desprende la voluntad de reformular el recorte tradicional de sujetos. Y creo que este es el posible punto raigal de lo que sería la conexión entre testimonio y democracia: si en términos generales historiadores y científicos sociales están incidiendo profundamente (o pretenden hacerlo) en lo que son los conceptos rectores de nuestro pensamiento histórico, social y político contemporáneo, este tipo de proyectos inciden particularmente en un lugar que es crucial para la democratización de nuestros discursos, acciones y percepciones: el lugar hondamente colonizado de la historiografía tradicional, y el de la naturalización de la desmemoria, la ignorancia y el racismo.

Ante la característica "transicional" (para volver a Beverley) que se le ha adherido a testimonios como el de Rigoberta Menchú o el de Domitila Barrios, pues responden a circunstancias de emergencia, violencia y rebelión social -de las que ellas son, además, parte protagonista- y no así a momentos de consolidación o pacificación, los testimonios del anciano Leandro Condori Chura, escribano de los caciques apoderados, o el de Ana María Condori, señalan a algo bastante diferente. Si bien hay en el testimonio de Ana María

Condori la urgencia de la denuncia de la situación de las empleadas domésticas (eufemismo que está siendo remplazado por el término de “esclavas del hogar”), creo que el texto va más bien (o también) dirigido a recoger una experiencia viva de las lógicas y realidades en torno a la migración rural-campesina y rural interregional y de las estrategias de supervivencia que de ella se desprenden, así como son protagonizadas por una mujer aymara. Se trata, pues, de la historia de lo que hemos venido aludiendo como lo que marca más dramáticamente la historia boliviana (y la de tantas otras regiones) hoy en día y ya hace buen tiempo: la migración masiva.

El testimonio de Leandro Condori Chura, por otro lado, alude al tiempo del movimiento cacical de las primeras décadas de este siglo. Nos permite acceder a un momento crucial de la historia política india mediante el registro de uno de sus testigos. Pero no sólo eso: accedemos además a la percepción de un migrante aymara que habiendo escapado de la hacienda, llega a una La Paz que nos cuesta reconocer como la que habitamos. No sólo por su dramático cambio físico, sino por la manera en que un aymara la construye como espacio étnicamente demarcado. Nacido con el siglo, Leandro Condori relata, como protagonista y testigo de los eventos más relevantes de la historia del mismo, desde la intensificación de la agresión liberal a la comunidad originaria y expansión de la hacienda, hasta la participación india en la Revolución del 52, pasando por el ya mencionado accionar de caciques en torno a la protección de la tierra.

Es necesario aclarar que a diferencia de algunos proyectos de historia oral como, por ejemplo, el desarrollado durante el gobierno revolucionario nicaragüense, en el que todavía puede percibirse un “nosotros” revolucionario que quiere acercarse y potenciar las voces de “los otros” anteriormente silenciados (Randall en Beverley y Achúgar 1992), un proyecto como el del THOA construye una lógica de autorrepresentación a partir de una ruptura epistemológica y teórica con la tradicional mediación de agentes externos a las realidades historizadas y a los agentes historiadores. Aquí se está haciendo alusión a cuestiones tratadas en textos referidos al proyecto del THOA, específicamente a “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral” (Rivera 1987) y a los ensayos de Carlos Mamani (1992). Esta sería una propuesta radical dentro de esa premisa de “superación de la lógica de la representación” que habíamos aludido como necesaria también para la recomposición del campo de investigaciones literarias. Por otro lado, la potenciación de lo oral, no sólo como norma expresiva primaria, sino como matriz rectora de la lógica del proyecto global desplaza de raíz lo que habíamos denominando como “ideología de la letra y lo letrado como expresión necesaria y adecuada para la formulación de lo nacional”.

Aquí es necesario detenerse en recientes declaraciones de Silvia Rivera (en Mesa Testimonio y Literatura, Simposio de Literatura, Carrera de Literatura, UMSA, noviembre 1994) que, en su momento, fue una intelectual hondamente comprometida con el proyecto del THOA. A decir de Rivera, la fe en el testimonio como un medio de reivindicación cultural subalterna

ha sido hoy sustituida por un pesimismo emergente del poder de cooptación que ha demostrado tener el Estado y el poder respecto a ese potencial trabajado por el THOA en la historia oral. La posición de Rivera recuerda, sin duda, a la teorización que hace Zavaleta Mercado a la hora de trabajar la capacidad reproductiva y vital que tiene la clase señorial en Bolivia (1986): en este caso, se estaría aludiendo a la habilidad de alimentar esa vitalidad con materiales que habrían surgido de la fuerza de resistencia y de las luchas democratizadoras de las clases populares en la formulación de modelos socio-culturales que se quieren plurales y multiculturales, pero que están enmarcados contradictoriamente en una lacerante imposición del libre mercado. Rivera confiesa no creer más en el potencial de la historia oral; eso habría tenido su momento. Hoy, muerto el Estado del 52 e instaurado el recalitrante Estado del 21060, las posibilidades democratizadoras de la cultura parecen estar ahogadas por el modelo económico y por la mentira de lo “pluri-multi”. Resulta de interés darle un lugar en este informe a declaraciones de este tipo pues de alguna forma nos recuerdan -o, por lo menos, establecen el antecedente- que hay quienes se resisten a pensar que la pátina de diversidad y pluralidad que quiere darle este Estado a sus políticas reformistas sean realmente transformadoras del sustrato colonial que persistiría en nuestra sociedad, cultura y política. Retomando al testimonio tal y como lo trabaja el Taller de Historia y Participación de la Mujer, debe señalarse que se conoce menos los entretelones teóricos del proyecto. El libro de Ana María Condori porta poco material accesorio y complementario como para hacer aseveraciones al respecto. Sin embargo, es interesante que a diferencia de Elizabeth Burgos, Moema Viezzer o Esteban Ticona, Ineke Dibbits y Elizabeth Peredo no se extiendan mínimamente sobre la necesariamente compleja dimensión oralidad/escritura en funcionamiento. Más bien, tanto Ana María Condori como Dibbits y Peredo hablan indiferenciadamente de haber “escrito”, todas, el libro, lo cual apuntaría más bien a un trabajo de co-escritura. Me atrevo a preguntar aquí si este silencio en torno al complejo trabajo entre oralidad y escritura en este testimonio en particular no porta, de sesgo, lo que hemos venido llamando la “ideología de la letra”, en el sentido de que al pasar por alto que el alfabetismo de Ana María Condori no necesariamente implica que ella funcione culturalmente a partir del alfabeto -porque si así fuera, tal vez Dibbits y Peredo no serían necesarias como co-autoras, sino como meras encargadas de la publicación-, éstas últimas están implicando una simetría que no existe y, por lo tanto, concediéndole a la letra una armonía falsa. Al explicitar tan extensivamente los otros testimonios la cuestión de la mediación -traducción, transcripción, edición, etc.- o su superación, de alguna manera aluden y problematizan esta cuestión central del género. Dicho sea de paso: lo que no en general no se teoriza es la traducción, que en nuestra región asume importancia central dadas las múltiples lenguas que constituyen nuestra cultura.

Con todo, a partir de *Mi despertar* de Ana María Condori con Dibbits y Peredo, y *El escribano de los caciques apoderados* de Leandro Condori Chura y Ticona, nos damos cuenta que la conciencia histórica que impera, nuestra usual ubicación en la historia del país se parece un poco a la fragmentaria tierra firme de un archipiélago situado a lo ancho y largo

de un mar. Las firmezas que considerábamos los eslabones de nuestra historia no son más que pedazos arbitrariamente colocados sobre una vastísima borradura. El testimonio, creo, cumple el rol de señalar más agudamente a esta borradura y de suturar y reconstituir el archipiélago. Tal vez más agudamente que el intenso trabajo historiográfico que se viene realizando en este último tiempo, pues de algún modo el testimonio accede a la fuente viva y directa de esa historia.

Es claro que el testimonio nos admite entrar en lógicas y en configuraciones históricas y culturales alternativas. A esas otras formas de construir identidad e historia. Lástima que el trabajo que se hace esté tan centrado en lo andino: imagino, sin embargo, que así como viene surgiendo una intensificada labor bibliográfica sobre lo no andino boliviano, también han de empezar a surgir, como secuela o desprendimiento natural a los movimientos sociales que en esas otras regiones emergen con gran fuerza, los testimonios de sus participantes. Porque, además, se ha hecho una conexión teórica -que creo no tan desatinada- entre la emergencia, proliferación e institucionalización del testimonio como lo entendemos ahora, y el surgimiento de los denominados nuevos movimientos sociales -aquéllos que dejando, problematizando o reformulando las tradicionales matrices de organización popular sindical, obrera, de clase, se abren a otro tipo de formulaciones de autorrepresentación y autopercepción: los movimientos étnicos y territoriales, de mujeres, etc. De ahí que decía que al testimonio de Domitila Barrios de Chungara ya no puede leerse sólo como un documento de corte sindicalista; se filtra ya allí lo que sería una nueva formulación de lo femenino como otra forma de demarcar el sujeto.

El testimonio también nos admite entrar en lógicas y en configuraciones genéricas alternativas. Ana Marfa Condori, así como Domitila, determina su propia construcción subjetiva en términos, por ejemplo, de una pareja y una familia, a diferencia de lo que cierto feminismo podría prescribir. Aquí debe hacerse una lectura cultural e histórica del "feminismo" de Domitila Barrios y Ana Marfa Condori. No puede, pues, universalizarse la agenda de la teoría feminista pues esto borra la heterogeneidad del sujeto así como su agencia a nivel local o regional, como dicen Smith y Watson en su introducción a *De/Colonizing the Subject*. Lo interesante de Condori y Barrios es que, aparte de abrir a los ojos del mundo lector la intimidad del mundo pluralmente subordinado de la mujer minera o campesina, proyectan un accionar femenino promotor de formas alternas y efectivas de organización, además de pronunciarse individual y colectivamente respecto a la centralidad subordinadora de lo masculino. Parafraseando a Ana Marfa Condori: hay nomás que reeducar al hombre o, para decirlo de otro modo, erosionar su centrismo. Homólogamente, Rigoberta Menchú ha declarado recientemente (en *De Cerca*, noviembre 1994) que "hay que educar a los no indios".

Liguemos ahora todo lo que acabamos de desarrollar a la región "literatura" a la que también está abocada esta parte de la reflexión. Se trata, simplemente, de incluir en la agenda de los

estudios literarios esta rica diversificación a nivel de nuestra discursividad cultural. No puede serle ajeno a los mismos el que voces como las brevemente aludidas aquí hayan empezado a circular como sujetos alteros del discurso. Si, por otro lado, el testimonio y la historia oral tienen que ver, para volver a Achúgar en (Beverley y Achúgar 1992), con el desmontaje de la historia hegemónica y la construcción de otra (que también tiene, según él, pretensiones de hegemonía), y si concedemos que la literatura en Latinoamérica -como en otras regiones del mundo colonial y postcolonial- ha sido una esfera en que se han resuelto y encaminado muchos de los proyectos de la historia colonial, republicana y contemporánea, entonces quienes estudian estas formas artísticas tan ligadas a lo histórico y político, no pueden permanecer indiferentes a ese testimonio y a esa historia oral. Hay niveles de experiencia histórica y cultural que la literatura, por sus propias delimitaciones discursivas y su particular articulación a la cultura de la letra, no ha podido incorporar o lo ha hecho de forma de configurar complejas estrategias de nuevos silenciamientos. Por otro lado, lo que pueden decir, la forma en que lo dicen y el lugar de enunciación a partir del cual hablan Leandro Condori Chura y Ana María Condori son o han sido elementos ajenos al quehacer literario. A partir de estos argumentos, es válido plantear la necesidad de leer también a la literatura en esta paradoja, como lo quiere Said, sin arrebatarle para nada su especificidad, pero relativizando su centralidad.

Sirve de mucho hacerlo para reconocer la inusitada importancia que tiene para nuestras letras más recientes la escritura de un Jesús Urzagasti o un Juan Carlos Ramiro Quiroga, o la de un Humberto Quino, la de un Adolfo Cárdenas o la de una Roxana Sélum. Lo rural, lo urbano-marginal, lo "cholo", lo "mestizo", lo étnico, lo joven, lo femenino ya no está articulado en estas literaturas a partir de las narrativas del indigenismo, del nacionalismo, del mestizaje o a partir de esa esfera ideológica del N.R. estudiada por Luis H. Antezana (1983). Es decir, ya no está articulada esta literatura a partir de los discursos matrices que en buena parte también ha dinamizado y reproducido la propia literatura.

No es casual que muchas de estas voces o visiones hayan sido tradicionalmente parte del silencio ahora de alguna forma erosionado por diversos factores: una evidente diversificación de voces en el espectro intelectual, que a su vez tiene que ver con la intensificación desmedida de la migración y el crecimiento de las ciudades, así como con las contundentes realidades de los nuevos movimientos sociales de corte urbano, barrial, zonal, etc., pero también las de corte étnico-territorial y genérico más generales. Los medios de comunicación y una dinámica de información global intensificada, la lógica asfixiante del mercado, etc., también son, claro, elementos del mapa del que forma parte esta literatura.

Por otro lado, hay todo un desarrollo sobre los indecisos umbrales que discursividades complejas como la testimonial establecen frente a diferenciaciones del tipo ficción/realidad, historia/literatura, etc. Ciertas disciplinas privilegian en el testimonio su dimensión histórica; otras, su dimensión antropológica; otras, la lingüística. Creo que al campo de los

estudios literarios, le toca también trabajar esta heterogeneidad discursiva en su plena densidad, además de iluminar el corte imaginario y narrativo de los textos. Esteban Ticona Alejo dice: “La autobiografía de Don Leandro condori Ch., redescubre, valora y legitima la creatividad narrativa literaria, histórica y lógica de los *aymaras*” (Condori y Ticona 1992). Aquí, claro, no es sólo parte del contenido lo que interesa, sino la articulación discursivo-narrativa en sí de los testimonios. No debe olvidarse que, después de todo, como ha establecido Hyden White, toda narración histórica es eso, una narración, con un narrador o narradora (o narradores), con un principio, desarrollo y final, con una trama y unos personajes.

Para cerrar este subtítulo y estas reflexiones, es de importancia apuntar que en varios trabajos de antropólogos/as, politólogos/as e historiadores/as, se acude a textos literarios para sustentar éste o aquel argumento. En general, se hacen lecturas de contenido -que a estas alturas resultan insuficientes por no decir peligrosas- o que se escogen muy tendenciosamente ciertos libros -algunos francamente patéticos, por cierto- para hacer juicios de valor generales. De ahí a una condena lapidaria de lo literario no hay mucho trecho. Aquí se percibe un prejuicio raigal contra la letra que resulta distorsionador, por decir lo menos: una devaluación de la letra no va a hacer desaparecer su poder, por un lado; por el otro: esta posición borra la versatilidad y habilidad con que la letra ha sido y puede ser apropiada y estratégicamente utilizada en formulaciones alternativas.

Es evidente que, como se señalaba antes, se está dando una rearticulación interesante al interior de nuestras letras -además de estarse dando pautas sugerentes para releerlas- y esto sucede de manera simultánea al comentado fenómeno testimonial a nivel continental y a la recomposición del movimiento étnico y popular. Creo que esto queda por ser investigado a fondo por un reordenado campo de los estudios literarios bolivianos, y a la luz de los mencionados aportes de las ciencias sociales y disciplinas históricas al debate cultural, social y político en Bolivia.

### ***3.2. Literatura y etnohistoria: el diálogo multidisciplinario***

El puente que puede extenderse entre la literatura y la etnohistoria hoy tiene que ver con la relación entre la masiva dinámica de migración ya tratada y que se lleva a cabo entre las regiones rurales bolivianas y las ciudades, y la marca que esta dinámica imprime en el discurso cultural -en nuestro caso, el de la “literatura”. Volveremos sobre estas comillas más adelante.

Bolivia es un país de una gran diversidad étnica, cultural, lingüística y el intercambio o contacto al interior de esa diversidad es la que constituye el país. Las gentes que hacen a esa diversidad tienen modos diferentes de movilizarse y es precisamente la forma en que construyen el viaje,

el itinerario y el asentamiento -y las reversiones de los mismos- lo que hemos venido denominando "viaje cultural". Con esto se quiere significar que el migrar no se reduce a un viaje geográfico unidireccional. El viaje cultural implica una multidimensionalidad: implica no sólo el traspaso de fronteras geográficas, regionales, climatológicas, sino de fronteras étnicas, culturales, lingüísticas. Implica el contacto con otros que son distintos y el establecimiento de lógicas interétnicas muy complejas, particularmente -para lo que nos ocupa- cuando se trata de la llegada a las ciudades.

Invita, también, este modo de ver la cosa, a repensar nuestra idea de cultura a partir de la noción de viaje, y como diría un antropólogo americano, no restrictivamente como un cuerpo enraizado (Clifford 1992). A decir del mismo antropólogo, esto trae consigo entender historicidades que se disputan y se construyen, lugares de desplazamiento, interferencia, interacción.

Ya se lo dijo: llegar a la ciudad no necesariamente implica alienación, olvido. En muchas instancias, y a pesar de las inimaginablemente duras condiciones de la llegada, el ingreso a otra zona, al territorio de otros implica la puesta en funcionamiento, el desencadenamiento de lo mejor que porta el viajero, el inmigrante. Su equipaje consta o emite estrategias de sobrevivencia no sólo física sino cultural. Algunos inmigrantes o viajeros itinerantes llegan a territorios habitados masivamente por los suyos: ese es el caso del intercambio Altiplano-ciudad de La Paz. Existen otros viajeros que llegan de tierras más distantes, a veces radicalmente distintas. Ese es el caso de la llegada de las gentes del oriente o del sureste boliviano al Altiplano y sus ciudades. El cruce de fronteras tiene otra complejidad, otras características.

Al interior de la violencia que existe detrás de todo esto, pues en la raíz del viaje está la secular agresión que caracteriza las relaciones campo-ciudad en este país, lo que nos interesa retener es ese "idioma secreto" -para decirlo con el propio Urzagasti- con que se viaja y se llega para construir la morada. Este elemento le permite al recién llegado permanecer *el mismo* en el desplazamiento, es decir, establecer una permanencia de sí en el cambio.

Esto no tiene nada que ver, tal vez, con la literatura sin comillas. Pero con la literatura con comillas, mucho. Las comillas tienen que ver con el intento de comenzar a entender la literatura a partir de las discursividades que se filtran en ella, que la van desempermeabilizando. Una de esas discursividades es, claro, la que portan quienes llegan de muy lejos, de contextos culturalmente marcados por la oralidad.

Tampoco se trata de engañarse: no cualquier recién llegado se despierta un día con ganas de ponerse a escribir una novela. No sólo porque no pueda -tal vez es analfabeto o tal vez sabe escribir pero este saber no tiene ninguna función en su vida- sino porque muy probablemente no le interese en absoluto. Sus formas de autoarticulación al contexto urbano son otras. En

este caso, sin embargo, se vienen dando los más arriba revisados casos de testimonios que abren espacios discursivos alternativos, en los que la cultura sujeta a la letra puede atisbar el funcionamiento de lógicas culturales e históricas muy otras.

Resulta de importancia reconocer cuán lejos están los estudios literarios tradicionales de comprender o de intentar incorporar a sus reflexiones a esas discursividades alternativas. Porque los testimonios no sólo tienen interés etnográfico, etnolingüístico, sociológico: tienen un interés para quienes estudian también literatura sin comillas pues señalan la precariedad de los límites que se le habían impuesto a nuestra disciplina en el particular contexto en que trabajamos. Si ampliamos nuestro espectro de estudio a los discursos culturales, dentro de los cuales la literatura es simplemente uno más, veremos cuán enriquecido se verá nuestro enfoque al atender al conglomerado en compleja interrelación. Lo que solemos hacer es aislar bajo nuestro lente magnificador -porque, además, la literatura siempre ha sido literalmente magnificada respecto de otras posibles y muy vivas formas de expresión cultural- a la literatura imponiéndole una soledad que en muchos casos no tiene.

La literatura con comillas alude, pues, a aquellas prácticas que agreden las murallas de lo que canónicamente se denomina *literatura*. Que las agreden, como los testimonios, desde fuera, y como las literaturas de viajeros migrantes interregionales, desde adentro. Viajeros que formulan en sus narraciones verdaderos testimonios de viaje y migración transcultural. Me refiero muy particularmente a *En el país del silencio* de Urzastagi.

No interesa desligar esta obra de lo que se ha dicho de la migración y de la continuidad étnico-cultural que formulan los inmigrantes en las ciudades. No basta tratar a una novela así como literatura. Es eso y más. Creo que en ese exceso se ha logrado un particularísimo puente entre las culturas que constituyen el país, la oral y la escrita -no siempre tan aisladas como se suele pretender o como los estudios literarios tradicionales asumen.

No interesa desligar la obra de Urzastagi de lo que algunos ven como algo completamente distinto: el ya tratado testimonio de don Leandro Chura, escribano de caciques apoderados, o el de Ana María Condori, empleada doméstica luego convertida en colonizadora aymara en el Norte de La Paz. O de los testimonios de ese ava Bacuire ya mencionado recogidos por Acebey en *Quereimba* (1992), viejo líder que emigró a la Avaporenda (como le llaman ellos a la Argentina) por las perspectivas de trabajo, pero que se volvió nomás y decidió conformar una comunidad puramente ava tal y como su "idioma secreto" se lo supo dictar. No interesa desligar a Urzastagi de todo esto porque todos estos casos hablan de esa dinámica central a la que se viene aludiendo como vital a la comprensión del campo y de la ciudad bolivianos: la migración. Todos estos casos, además, hablan de lenguajes y lógicas otras que provienen de situaciones culturales determinadas por lo oral, y que tienen como instrumento vital de continuidad y permanencia a la memoria.

Estas discursividades son vitales para la comprensión del comportamiento autovalorativo que practican los recién venidos para construirse un lugar bajo este sol, para reajustar y negociar su identidad -pero de ninguna manera, y esto está clarísimo, para perderla. Nos ayudan a entender mejor esa evidente y poderosa adherencia a un sentido de comunidad y continuidad étnica que agrade centralmente a la exclusión y a la discriminación. Si este proceso implica el acceso a la "literatura", quiere decir que la literatura tiene nomás sus puentes con otras áreas de conocimiento como la etnohistoria.

#### **4. DE URZAGASTI A LA LITERATURA BOLIVIANA**

##### **4.1. Algunos previos a la cuestión**

Decíamos que paralelamente a los nuevos movimientos sociales que formulan una proyección cultural y política de resistencia a partir, por ejemplo, de nociones de identidad, género, territorio, autovaloración étnica, etc., ajena ya a articulaciones de tipo partidario y sindical (a formas organizativas y representativas tradicionales, pues), literaturas como la de Urzagasti van deshaciéndose de la imposición indigenista, populista, nacionalista que cercaba el discurso cultural y, dentro de él, el literario (Antezana 1983; Mariaca 1990; Sanjinés 1992, inédito), para configurar formas de decir alternativas, otras. El discurso erosiona la carga racista y jerárquica, se arranca la máscara dadivosa de populismos e indigenismos, mina los rigores del nacionalismo: emerge una propuesta que alude más bien a recuperar formulaciones provenientes de emisores étnico-culturales potenciados en su resistencia secular, en su larga experiencia autovalorativa. Nos parece ver que surge una lógica distinta que organiza las significaciones discursivas partiendo de la toma de palabra por parte de quienes han establecido puentes complejos entre la cultura de la letra y la de la oralidad -en los que está problematizada la interpelación de los discursos paternalistas y homogeneizadores fuertemente arraigados en la discursividad cultural del país.

Textos como el de Tristan Platt (1992) han aportado mucho a nuestra formulación de lo literario en Urzagasti pues nos permite pensar la cultura como una formulación de intrincada y compleja fluidez, la identidad y las prácticas de honda marca étnica y cultural (e.g. el shamanismo andino) como articulaciones de formato híbrido. Estas nociones nos ayudan a entender mejor la construcción de identidades y la compleja convivencia de las culturas de la oralidad y de la escritura. Haciendo una extrapolación necesaria: si las prácticas shamánicas pueden rearticularse en el seno de la violencia colonial y neocolonial para mantener su 'mismidad', la literatura deviene un espacio de formulación alternativa -la letra es apropiada por sujetos de honda raigambre rural y oral para convertirse en lugar de rearticulación.

Beverley trabaja la dificultad que enfrenta la literatura para devenir otra cosa de lo que tradicionalmente ha sido: la formulación y prolongación del sujeto privilegiado de la cultura occidental (ver también Smith y Watson 1992). Dadas nuestras indagaciones en sentido de la plasticidad con que los sujetos borrados, otrificados por ese sujeto privilegiado encaran la cuestión de su lugar y función en la cultura, planteamos como posible el pensar en prácticas revertidoras, creativas, reformulativas que dotan al discurso literario de funciones adversas a las que carga por tradición. Reformulaciones de la historia literaria de Latinoamérica y la nueva lectura de las prácticas discursivo-culturales de los pueblos subalternos del continente (con la consecuente problematización de cómo se ha concebido y formulado la tradición literaria hegemónica) nos ayudan a plantear esta problemática (Lienhard 1991). En otras palabras: es la forma que en que hemos encarado lo literario lo que nos hace ciegos a prácticas discursivas que siempre han estado allí, borradas, soslayadas. O: nuestro excesivo privilegio de la letra nos ha hecho (y nos hace) ciegos y sordos a prácticas que las culturas de complejo contacto con la misma generaban y generan a partir de una propia concepción de lo estético, cultural, mítico, etc.

#### 4.2. Los escritores y las obras

Se revisó, a la luz de lo arriba desarrollado para Urzagasti, la obra literaria de varios autores y obras que aportarían *desde la literatura* a nuestras indagaciones sobre el escritor chaqueño. Resultó importante volver a las novelas significativas del indigenismo (**Raza de bronce** de A. Arguedas y **Huasipungo** de J. Icaza, entre otras), así como de la narrativa social/proletaria no ajena a la 'cuestión' indígena (**Tungsteno** de C. Vallejo y **Aluvión de fuego** de O. Cerruto, entre otras), que nos permiten articular un frente discursivo respecto del cual leer la narrativa boliviana de las últimas décadas como una superación de las camisas de fuerza impuestas por el indigenismo tanto en su vertiente liberal como en la nacional-revolucionaria y por el proletariado y su literatura social.

Ha interesado estudiar la narrativa de escritores como la de Miguel Angel Asturias, Rosario Castellanos, Juan Rulfo y José María Arguedas, todos ellos de una u otra manera ligados al proyecto literario de representar la otredad indígena, de enfrentar la problemática de lo literario frente a lo social subalterno. Si las hipótesis de las que partimos para Urzagasti plantean aperturas respecto de las 'camisas de fuerza' de los discursos matrices de nuestras literaturas, la discursividad en estos autores latinoamericanos, en la que se explora la contextura del poder, la fuerza del deseo, el lugar subalterno de lo femenino dentro de formulaciones supuestamente 'revolucionarias' y la ingerencia vital y resistente de lo originario, de lo mítico, nos sirve para establecer las pautas que el discurso literario latinoamericano ha demarcado para la reproducción de tales discursos matrices o para su erosión.

Por otro lado, ha sido de fundamental importancia la revisión de la obra de escritores bolivianos contemporánea a la de Urzagasti. Se ha estudiado particularmente a Néstor Taboada Terán, René Poppe, Manuel Vargas, Homero Carvalho y Adolfo Cárdenas, debido a que se ha establecido la particular importancia que estos autores tienen en ese enfrentamiento de lo literario y la subalteridad social.

En Néstor Taboada Terán ha interesado explorar la forma en que encara novelísticamente la leyenda de un amor indígena en el contexto del Potosí colonial. Desde una perspectiva todavía muy masculina y, como dice A.M. Paz Soldán, nacionalista-mesticista, recupera para la literatura una visión histórica crítica de profunda marca étnica. En René Poppe, ha interesado ver la manera en que encara el mundo de interior mina en la representación literaria. La representación de lo proletario se empapa de lo mítico sin despojarse de una honda carga política. En Adolfo Cárdenas ha sido fundamental el rastreo de la formulación de las voces alternativas, siempre borradas, radicalmente marginadas, tanto en el campo como en las regiones del lumpen pafeño.

En Vargas y Carvalho la atención se ha afinado, pues, al igual que Urzagasti, estos autores, vallegrandino y beniano respectivamente, vienen de la provincia, de la cultura fuertemente marcada por la oralidad de los pueblos chicos y el campo, de zonas muy periféricas respecto a la centralidad pafeña. Sus obras están también marcadas por un acercamiento a lo provinciano, a lo no urbano mediante el mecanismo de la memoria. Los autores adultos recrean desde la ciudad lo que es para su memoria ese mundo otro de la provincia. En Carvalho puede observarse un paulatino traslado de su imaginario literario a lo urbano; en Vargas, una insistencia de la memoria de la infancia provinciana y del mundo mítico que determina la representación de lo rural.

Vemos que la narrativa de Urzagasti existe en el ámbito de una narrativa que, como la de él, diseña grietas respecto de las discursividades tradicionales sobre el Otro. Sin embargo, hasta este punto del trabajo sobre los otros autores, resulta bastante claro que el trabajo de Urzagasti representa uno de los lugares más lúcidos, más álgidos de lo que sería una representación realmente nueva de lo boliviano.

Si bien comparte muchos elementos con los autores mencionados, sus textos presentan una particular incisividad respecto de la cuestión migratoria, respecto de lo que hemos denominado el "viaje cultural" con todo lo que éste implica. Es destacable el hecho de que ningún otro autor haya trabajado con tanta asiduidad la difícil y raigalmente definitiva relación entre lo rural y lo urbano; el complejo encuentro entre lo que sería una cultura propia de la ciudad y las que tienen su asiento en el campo; la admirable persistencia de lo otro, de lo diferente frente a las violencias varias que han impuesto siempre los programas culturales, sociales y políticos de las gentes de las ciudades.

En este punto, lamentablemente lejos de estar ni siquiera cercano a la conclusión, de la investigación, se nos reconfirma el lugar axial de la literatura de Urzagasti en el panorama de nuestras letras.

## 5. EXCURSUS BIO-BIBLIOGRAFICO: JESUS URZAGASTI AGUILERA, CHAQUEÑO

### 5.1. Breve biografía.

Jesús Urzagasti nació en Campo Pajoso, en la Provincia del Gran Chaco, Bolivia, el 15 de octubre de 1941. Hijo de padres agricultores, muy niño se trasladó a Ojo del Agua, en las faldas de la Cordillera del Aguargüe, a 5 kms. de El Palmar, donde cursó la primaria. Hizo la secundaria en Villamontes y en la ciudad de Tarija. Leyó a Alejandro Dumas y Vargas Vila a los 6 ó 7 años de edad. De adolescente vivió un tiempo en Salta, ciudad a la que fue a entrenarse como torero y en la que descubrió su vocación poética.

Se trasladó a la ciudad de La Paz en 1961. Hizo un año de geología en la universidad de La Paz. Entre 1963 y 1965 dirigió la revista *Sísifo*. Fue asistente de dirección en la filmación del largometraje boliviano *Ukamau*. En 1968, la Editorial Sudamericana publicó *Tirinea*, su primera novela. En 1969, con la beca Guggenheim, inició un año de viaje por Europa. Publicó *Cuadernos de Lilino*, dedicado a su hijo Deterlino, en 1972. Su primer libro de poemas, *Yerubia*, fue publicado en 1978. *En el país del silencio*, novela compuesta entre febrero de 1981 y diciembre de 1982, fue publicada por HISBOL en 1987. *De la ventana al parque*, su tercera novela, fue publicada en 1992, y ya tiene una segunda edición. Su segundo libro de poemas *La colina que da al mar azul* fue publicado en 1993.

Poemas suyos han sido incluidos en la revista *Cuadernos* (París, 1965, N°93); en *Antología de poesía viva latinoamericana* (1966) de Aldo Pellegrini; en *Antología de poesía boliviana* (1977) de Yolanda Bedregal; en *Índice de la poesía boliviana contemporánea* (1983) de Juan Quirós; en *Antología de la poesía hispanoamericana actual* (1987) de Julio Ortega. Una universidad norteamericana está traduciendo *En el país del silencio* al inglés. La Universidad Nacional Autónoma de México está publicando una edición mejicana de *De la ventana al parque*.

Jesús Urzagasti es periodista. Es Secretario General del matutino *Presencia*, en La Paz, y dirige *Revista Cultural Literaria* suplemento literario del mismo matutino.

## 5.2. Obra

- Urzagasti, Jesús: **Tirinea**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.
- **Cuaderno de Lilino**. La Paz, 1972.
  - **Yerubia**. La Paz, 1978.
  - **En el país del silencio**. La Paz: HISBOL, 1987.
  - **De la ventana al parque**. La Paz, 1992.
  - **La colina que da al mar azul**. La Paz: Editorial del Hombrecito Sentado, 1993.
- Fragmentos de obra inédita en **Hipótesis**, **El Zorro Antonio**, y otras publicaciones.

## 5.3. Crítica sobre Urzagasti

**El Zorro Antonio** (No. 6, Año 6, dic 1989)/número dedicado a Jesús Urzagasti :  
Souza, Mauricio: “**En el país del silencio: lectura**” (pp. 23-29)

Luzbelén Marina: “Un lector elegido: Lilino” (pp. 30-31)

Suaznabar, Ana María y Dulfredo Castro: “Síntesis de un enunciado formativo” (pp. 32-33)  
Quiroga, Juan Carlos Ramiro: “El emblema nomádico del silencio (cierta demarcación crítica de los poemas de Jesús Urzagasti)” (pp. 34-38)

Souza, Mauricio: “Jesús Urzagasti: El silencio necesario”, entrevista, **El Zorro Antonio** 5, diciembre 1988, pp. 3-8.

Quiroga, Juan Carlos Ramiro: “**En el país del silencio: jeroglífico del entendimiento, la voluntad y la memoria**”, **Signo: Cuadernos Bolivianos de Cultura** (La Paz). No. 24, Nueva Época, mayo-agosto 1988.

-. “Plegaria, provincia y fantasma: Jesús Urzagasti”, **Semana de Última Hora** (La Paz), 19 de abril, 1992.

Antezana J., Luis H.: “Del nomadismo: Tirinea de Jesús Urzagasti”, **Ensayos y lecturas**. La Paz: Ediciones Altiplano, 1986.

-. “Entrevista con Jesús Urzagasti” (copia inédita)

Uriolagoitia, Claudia: “Entrevista con Jesús Urzagasti” (copia inédita)

Wiethüchter, Blanca: “A propósito de las contraliteraturas”, **Hipótesis: Revista Boliviana de Literatura**, 17, otoño 1983.

- "Poesfa boliviana contemporánea: Óscar Cerruto, Jaime Sáenz, Pedro Shimose y Jesús Urzagasti", **Tendencias actuales en la literatura boliviana**, Javier Sanjinés, ed. Minncapolis/Valencia: I&L, 1985.

- "Tu historia no es la más triste cuando la relato yo" (copia inédita)

Prada, Ana Rebeca: "La narrativa de Jesús Urzagasti", **Presencia Literaria** (La Paz), 21 de junio, 1992.

- "*Locura es la memoria: Jesús Urzagasti*", **Hoy** (La Paz, 2 de agosto, 1994.

Miembros del Taller Hipótesis (Cbba): "Dos novelistas contemporáneos: Jesús Urzagasti y Jaime Sáenz", **Revista Iberoamericana** (Vol. LII, N° 134, enero-marzo 1986)

"En el día y la noche", Diálogo con Jesús Urzagasti. **Hipótesis: Revista Boliviana de Literatura** 3, Mayo 1977, pp. 145-156.

"Yerubia", en "Lecturas" de **Hipótesis: Revista Boliviana de Literatura** 10, 1978, pp. 221-223.

Prada, Fernando: "Yerubia", en "Lecturas" de **Hipótesis: Revista Boliviana de Literatura** 11/12, 1978, pp. 81-84.

Mitre, Eduardo: **Del árbol y la piedra**. Caracas: Monte Avila Editores.

Rivera Rodas, Oscar: "Antinovela", **Nueva narrativa boliviana**. La Paz: Camarlinghi, 1970.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL DE LA INVESTIGACION

- ACEBEY, David:  
1992 **Quereimba. Apuntes sobre los ava-guaraní en Bolivia.** s.l.: Ediciones Gráficas "E.G."
- ALBO, Xavier:  
1987 "From MNRistas to Kataristas to Katari", **Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World 18th to 20th Century.** Madison: The University of Wisconsin Press.
- ALBO, Xavier y PIFARRE, Francisco:  
1990 *Mundo guaraní-chiriguano, Para comprender las culturas rurales en Bolivia.* Xavier Albó, Kitula Libermann, Armando Godínez y Francisco Pifarré autores. Ministerio de Educación y Cultura/CIPCA/UNICEF. La Paz.
- ALBO, Xavier y LAYME, Félix:  
1992 **Literatura Aymara: Antología I. Prosa.** CIPCA CIPCA/hisbol/JAYMA. La Paz.
- ANTEZANA, Luis H.:  
1983 *Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979), Bolivia, hoy,* René Zavaleta editor. Siglo XXI. México.
- ARCHONDO, Rafael y  
YAPURA, Grover:  
1994 *Datos para una historia. Un trayecto: urbe de piedra y adobe,* Ventana de Ultima Hora. pp. 13.
- Arze, René:  
1987 *Historia escrita e historia oral: Notas para un estudio de las fuentes de la historia de Bolivia,* **Historia y cultura 6.** Reeditado como *Problemas teóricos y metodológicos de la historia oral.* **Temas sociales: Revista de sociología (UMSA).**

- BARRIOS de CHUNGARA, Domitilia/VIEZZER, Moema: 1987 **Si me permiten hablar . . .'** Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. Siglo XXI. México.
- BEVERLEY, John y ACHUGAR, Hugo: 1992 **La voz del Otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa.** Latinoamericana Editores. Lima/Pittsburgh.
- BEVERLEY, John: 1987 *Anatomía del testimonio.* Revista de crítica literaria latinoamericana, Año XIII, N° 25.
- 1992 *¿Post-Literatura? Sujeto subalterno e impase de las humanidades.* **Hermenéuticas de lo popular,** Hernán Vital ed. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- 1993 **Against Literature.** University of Minnesota P. Minneapolis/London.
- CLIFFORD, James: 1992 *Traveling Cultures.* Cultural Studies, Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula Treichler editores. Routledge. NY/London.
- CONDORI CHURA, Leandro/  
TICONA ALEJO, Esteban: 1992 **El escribano de los caciques apoderados/ Kasikinakan purirarunakan qillqiripa.** hisbol/ THOA. La Paz.
- CONDORI, Ana María /  
DIBBITS, Ineke, PEREDO, Elizabeth: 1988 **Nayan Uñatatawi: Mi despertar.** Ed. Hisbol/ Tahipamu. La Paz.
- DELGADO, Guillermo: 1994 *Entre lo popular y lo étnico* I y II, UNITAS 11, sept 1993 y UNITAS.
- FRANCO, Jean: 1992 *Going Public: Reinhabiting the Private. On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture.* Cultural Politics 4. University of Minnesota P. Minneapolis / London.

- GARCIA LINERA, Alvaro:  
1994 *Perfiles de una simulación. Participación popular: ficción igualitaria. Ventana de Última Hora*, domingo 6 de marzo. pp. 6.
- ILDIS:  
1993 *Lo Pluri-Multi o el reino de la diversidad*, J.L. Exeni y C. Toranzo eds. ILDIS. La Paz.
- LIENHARD, Martín:  
1991 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Ediciones del Norte. Hanover.
- MAMANI CONDORI, Carlos:  
1992 *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Ayuwiyiri Chuquiawu.
- MARIACA, Guillermo:  
1990 *La palabra autoritaria. El discurso literario del populismo*. s.c. La Paz.
- MELIA, Bartomeu:  
1988 *Los Guaraní - Chiriguano I. Ñande Reko nuestro modo de ser*. CIPCA Cuadernos de investigación 30. CIPCA. La Paz.
- MENCHU Rigoberta  
BURGOS, Elizabeth:  
1991 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI Editoriales. México.
- MOLINA RIVERO, Ramiro:  
1993 *¿Proyecto civilizatorio o de desarrollo? reseña de Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí (Silvia Rivera/THOA)*. Revista UNITAS 10.
- MONTEJO, Esteban/BARNET, Miguel:  
1975 *Biografía de un cimarrón*. Siglo XXI. México.
- CARY, Nelson, / TREICHLER, Paula A.  
GROSSBERG, Lawrence :  
1992 *Cultural Studies: An Introduction*. Cultural Studies, Grossberg, Nelson & Treichler editores. NY/Routledge. London.
- PLATT, Tristan:  
1992 *Voces de Abya-Yala. Escritura, chamanismo e identidad*. UNITAS 7.

- PRADA, Ana Rebeca:  
1985 *El cuento contemporáneo de la represión en Bolivia. Tendencias actuales en la literatura boliviana.* Javier Sanjinés ed. Minneapolis/Valencia.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia:  
1987 *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. Temas sociales: Revista de sociología (UMSA) 11.*
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRIOS MORON, Raúl:  
1993 **Violencias encubiertas en Bolivia: Cultura y política.** CIPCA/Aruwiyiri. La Paz.
- ROJAS ORUTSTE, Gonzalo:  
1994 **Democracia en Bolivia hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas.** CIPCA (Cuadernos de Investigación 41). La Paz.
- SAID W., Edward:  
1993 **Culture and Imperialism.** NY: Alfred A. Knopf.
- SANDOVAL Z., Godofredo y SOSTRES, M. Fernanda:  
1989 **La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto.** La Paz: ILDIS/SYSTEMA. La Paz.
- SANJINES, Javier:  
1992 **Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia.** ILDIS/BHN. La Paz.  
  
*Subalternity and the Articulation of Culture in the Bolivian Andes* (inédito).
- SMITH, Sidonie y WATSON, Julia:  
1992 **De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography.** Sidonie Smith & Julia Watson, eds. Minneapolis: U of Minnesota P.
- TAUSSING, Michael:  
1993 **Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses.** Routledge. NY/London.

- YUDICE, George:  
1991 El conflicto de posmodernidades. Nuevo texto crítico, Vol IV N° 71.
- ZALLES CUETO, Augusto:  
1993 **Balseros, horticultores itinerantes y barranquilleros. Lecos, quechuas y aymaras en tierras de transición. Ensayos etnográficos.** La Paz: Editorial Ceja del Alto. La Paz.
- ZABALETA MERCADO, René:  
1983 *Las masas en noviembre. Bolivia, hoy.* Siglo Siglo XXI Editores. México.
- 1986 **Lo nacional-popular en Bolivia.** Siglo XXI Editores. México.



Este libro se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1995 en la Imprenta de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA, Av. 6 de Agosto N° 2080. Telf.: 359602. Fax: 391988.

La Paz - Bolivia

