

**Freddy Michel**

**Bolivia**

## Contenido

<b>I. INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>A. MARCO TEÓRICO PROPUESTO</b>	
<b>1. Antecedentes</b> .....	1
<b>2. Base conceptual</b>	
<i>Cultura</i> .....	3
<i>Prueba de la matriz (tecno-eco-productiva, sociológica e ideológica)</i> .....	6
<i>Prueba de la matriz</i> .....	7
<i>Del mito y el rito</i> .....	10
<i>Etnicidad</i> .....	13
<i>Intraculturalidad</i> .....	15
<i>Aculturación y cambio cultural</i> .....	16
<i>Interculturalidad</i> .....	18
<i>Lo político</i> .....	19
<i>Lo mestizo</i> .....	20
<i>Lo popular y lo folclórico</i> .....	28
<b>3. Conclusión</b> .....	29
<b>B. MARCO METODOLÓGICO PROPUESTO</b>	
<b>1. Antecedentes</b> .....	30
<b>2. Tema</b> .....	31
<b>3. Problema</b> .....	31
<b>4. Justificación</b> .....	32

<b>5. Objetivos</b>	
<i>General</i> .....	34
<i>Específicos</i> .....	34
<b>6. Marco metodológico</b>	
<i>El método de la investigación</i> .....	34
<i>Primera etapa</i> .....	34
<i>Segunda etapa</i> .....	35
<i>Tercera etapa</i> .....	36
<i>Recolección del dato</i> .....	37
<i>Estratificación</i> .....	38
<i>Exposición del dato índice preliminar</i> .....	38
<b>II. CALENDARIO DE LAS FIESTAS POPULARES TRADICIONALES DE BOLIVIA</b>	
<b>A. RESEÑA DE LAS PRINCIPALES FESTIVIDADES REALIZADAS EN EL TERRITORIO BOLIVIANO</b> .....	41
<b>1. Carnaval de Oruro</b> .....	41
<b>2. Festividad del Señor del Gran Poder</b> .....	42
<b>3. La Virgen de Copacabana</b> .....	42
<b>4. San Bartolomé, Chutillos</b> .....	43
<b>5. Virgen de Urkupiña</b> .....	44
<b>6. Virgen de Cotoca</b> .....	44
<b>7. Carnaval de Santa Cruz</b> .....	45
<b>8. Entrada Universitaria</b> .....	46
<b>B. FESTIVIDADES IMPULSADAS POR EL ESTADO Y OTRAS</b> .....	50

<b>III. LAS FESTIVIDADES MÁS IMPORTANTES</b> .....	53
<b>A. LA FESTIVIDAD DEL SEÑOR DEL GRAN PODER</b> .....	53
<b>1. Antecedentes históricos</b> .....	53
<b>2. Las dos iglesias del Gran Poder</b> .....	55
<b>3. La fiesta hoy en día</b> .....	60
<b>B. EL CARNAVAL DE ORURO</b> .....	63
<b>1. Antecedentes</b> .....	64
<b>2. Descripción</b> .....	68
<i>Las Veladas</i> .....	68
<i>El Convite</i> .....	69
<i>La Entrada</i> .....	69
<i>Significado del recorrido</i> .....	70
<i>El Sábado de Peregrinación</i> .....	71
<i>La reciprocidad</i> .....	72
<i>Los conjuntos participantes</i> .....	72
<i>La Diablada</i> .....	73
<b>IV. LENGUAJES Y SÍMBOLOS ARTÍSTICOS DE LA FIESTA</b> .....	77
<b>A. LA INDUMENTARIA: EL «TRAJE»</b> .....	77
<b>B. DANZANTES</b> .....	78
<b>1. Danzantes de origen aymara (precolonial)</b> .....	
<i>Suri sikuris</i> .....	78
<i>Quena Quena</i> .....	78
<i>Qantus de Italaque</i> .....	78

<b>2. Danzas de origen colonial</b>	
<i>Morenada</i> .....	78
<i>Diablada</i> .....	79
<i>Awaki Awki</i> .....	80
<i>Doctorcitos</i> .....	80
<i>Waka toqoris</i> .....	80
<b>3. Danzas contemporáneas</b>	
<i>Kullawa</i> .....	81
<i>Caporales</i> .....	81
<b>C. MÚSICA</b> .....	82
<b>D. EL ASPECTO SOCIAL DE LA FESTIVIDAD</b> .....	82
<b>1. Composición social de los participantes directos</b> .....	83
<b>2. Estratificación social al interior de cada grupo</b> .....	84
<b>3. Competencia entre conjuntos</b> .....	84
<b>4. Conflicto entre asociaciones</b> .....	85
<b>5. Participantes indirectos</b> .....	86
<b>6. Los que se caracterizan por su ausencia</b> .....	86
<b>V. CICLO AGRÍCOLA, CLIMATOLÓGICO Y FESTIVO UN ESTUDIO DE CASO: LOS AYMARAS</b>	
<b>A. Introducción</b> .....	89
<b>B. Agricultura</b> .....	92
<b>1. Las estaciones climatológicas</b> .....	92
<b>2. Calendario agrícola de la zona de estudio</b> .....	94
<b>3. Prácticas tecnológicas</b> .....	104

4. La yapa: la pecuaria .....	116
5. Ritos agrícolas .....	118
<b>C. Tradición musical aymara</b>	
1. Temporalidad y organología .....	133
2. Festividades .....	138
<b>VI. POLÍTICAS ESTATALES Y GUBERNAMENTALES</b>	
<b>A. INTRODUCCIÓN</b> .....	141
<b>B. CONSIDERACIONES GENERALES</b> .....	142
<b>C. TENDENCIAS DOCTRINARIAS DE POLÍTICA CULTURAL</b> .....	143
1. Mecenazgo cultural .....	143
2. Tradicionalismo patrimonial .....	143
3. El estatismo populista .....	143
4. Democratización cultural .....	144
5. Política de democracia participativa y progresista .....	144
<b>D. RESEÑA DE LA POLÍTICA CULTURAL EN BOLIVIA</b>	
1. Breve reseña del contexto histórico de la República .....	145
2. Aproximaciones de políticas culturales .....	148
a) El periodo de la Revolución de 1952 .....	148
b) El período del general Alfredo Ovando Candía .....	149
c) La creación del Instituto Boliviano de Cultura (IBC) .....	149
d) Período del Acuerdo Patriótico (1989-1993) .....	150
e) Políticas, programas, legislación y guía cultural .....	151

## **E. RECOMENDACIONES**

<b>1. Antecedentes</b> .....	154
<b>2. El arte y la danza como expresiones del movimiento social</b> .....	154
<b>3. El nivel conceptual</b> .....	155
<b>4. Vigorización cultural e identidad</b> .....	157

## **Anexos**

### **Anexo I**

<b>El método etnográfico</b> .....	159
------------------------------------	-----

### **Anexo II**

<b>Técnicas e instrumentos de recolección del dato Instructivo para las entrevistas colectivas (ex ante)</b> .....	163
--	-----

### **Anexo III**

<b>Heurística deductiva Guía general para la recopilación del dato por cuenta del/la campesino/a</b> .....	167
--	-----

<b>Bibliografía</b> .....	169
---------------------------	-----

## Cuadros

Cuadro 1 - Marco metodológico .....	35
Cuadro 2 - Guía matriz instrumental y metodológica .....	37
Cuadro 3 - Panorámica y calendario de las festividades nacionales .....	48
Cuadro 4 - Propuesta de festividades para la gestión de políticas pro fortalecimiento y el estado de la cuestión .....	49
Cuadro 5 - Eventos festivos impulsados por el Estado y otros .....	50
Cuadro 6 - Panorámica y calendarización cívica (efemérides nacional y departamentales) .....	51
Cuadro 7 - Base social de los conjuntos participantes (Entrada 1984) .....	83
Cuadro 8 - Zonas priorizadas .....	91
Cuadro 9 - Calendario agrícola de las zonas priorizadas .....	94
Cuadro 10 - Ejemplos generales de ciclos de rotación de cultivos .....	97
Cuadro 11 - Rotación de cultivos .....	99
Cuadro 12 - Calendario, climatológico, agrícola e instrumental .....	102
Cuadro 13 - Ejecución de instrumentos de acuerdo a la época, la actividad y la procedencia .....	134
Cuadro 14 - Organología andina .....	136
Cuadro 15 - Tipología de las festividades y priorización .....	157

## Fotografías

La Virgen de Copacabana .....	43
La Virgen de Cotoca .....	45
Figura de la Danza de los Morenos .....	47
El Señor del Gran Poder antes de 1946 .....	54
El Señor del Gran Poder .....	56
La Virgen del Socavón, patrona minera .....	69
Los Tabas Llegan del oriente, de las tierras bajas y selváticas .....	71
La diablada de Oruro .....	73
Los Tabas llevan diferentes vestidos representando a los personajes de las comunidades de origen .....	74
La Wilancha .....	121
<b>Gráfico</b> - Matriz cultural .....	4
<b>Mapa</b> - Zona aymara en Bolivia .....	90

## I. INTRODUCCIÓN

La línea propuesta por el IADAP respecto del rescate y difusión de patrones y rasgos culturales, en países miembros del Convenio Andrés Bello, honra a naciones donde la presencia de la cultura diferenciada es mayor que la foránea: Bolivia tiene 37 culturas diferenciadas con más de 25 idiomas diferentes, lo cual brinda una pauta de su riqueza cultural.

En este sentido las sugerencias de Ticio Escobar, coordinador del proyecto, revisten un particular interés para nosotros pues nos permiten incentivar un marco teórico diferenciado sustentado en la presencia multicultural de nuestro país y de nuestra región. De ahí que la presente propuesta estará enmarcada en la realidad contemporánea de Bolivia, lo cual servirá para integrar un marco en función de la diferencia.

### A. MARCO TEÓRICO PROPUESTO

#### 1. Antecedentes

Desde nuestra perspectiva, y siguiendo el marco referencial del proyecto La Fiesta, sería dable dialogar más en profundidad sobre el concepto de cultura, para evitar constreñirlo a los niveles formales del proyecto, como podríamos deducir del siguiente párrafo de Escobar:

«La primera cuestión se refiere al hecho de que si la cultura se confundiera con los procesos de signicidad social, su extensión resultaría tan vasta que terminaría por diluirse en una universalidad abstracta, desnuda de notas. Toda práctica colectiva, todos los innumerables sistemas de comunicación y sentido, las muchas formas de organización y representación social, los diversos códigos políticos, deportivos, económicos o técnicos, por citar al azar momentos de un inimaginable universo simbólico total, **estarían tragados por un concepto voraz, capaz de cubrir cualquier experiencia**

**histórica posible**<sup>1</sup>. Ante el riesgo de que una excesiva generalización termine diluyendo el concepto de cultura, se subrayan ciertas notas suyas que permiten acotar mejor su extensión ilimitada y precisar sus borroso contornos. Básicamente estas notas se refieren a los procesos de crítica, expresión y creación. De este modo, lo cultural queda circunscrito a los discursos y figuras a través de los cuales las sociedades se interpretan e imaginan a sí mismas. Pero este recorte aún precisa ajustes y remite al próximo punto».

No olvidemos tampoco que todo concepto corresponde a un determinado marco teórico pues es un constructo categorial que remite a una determinada concepción de la realidad, a su vez es atravesada por el ser económico, político, social, etc.

Para nuestro proyecto recomendaríamos que lo cultural se trate (logos), al igual que la fiesta, como un patrón, rasgo, pauta cultural o «hecho social», como sugiere el coordinador:

«A partir de esta definición, la fiesta, hecho cultural por excelencia, puede ser encarada como compleja articulación de circuitos formales y contenidos distintos. Y puede, por lo tanto, ser analizada en su relación con otros momentos de la sociedad que escenifica (economía, religión, política, etc.)»

Esto coincide con nuestra propuesta pues entendemos a la fiesta como patrón, pauta o rasgo cultural, que además de ser una unidad de información de la cultura, está relacionada con todos sus ámbitos: la cultura es integral y holística. De ahí que un fenómeno, pauta, rasgo (e.g. la fiesta) solo se puede explicar a partir de la interrelación de las partes y de sí misma. No proceder de ese modo sería contradictorio, ya que un patrón (la fiesta) aparecería como integral y la cultura no. Para eliminar esta contradicción nos tomamos la libertad de proponer el siguiente marco teórico metodológico:

La presente investigación debería considerar la cultura como un todo integral, que permita la conjunción e interacción de lo tecno-eco-productivo, lo sociológico y lo ideológico, como unidades indisolubles y complementarias. Esto nos permitiría abordar a las comunidades festivas en forma holística, sin perder de vista su relación (externalidades) y sus desinternalidades (difusión) con la globalidad o la generalidad, solo si está explicitada dentro de un contexto empírico, inductivo y sobre la base de un método comparativo.

---

<sup>1</sup> El destacado es nuestro.

Con ello, proponemos en la presente investigación parámetros culturales diferenciados que nos sean útiles para establecer aproximaciones al comportamiento social y societal (heterogeneidad); es decir, consideramos la existencia de varias culturas que conviven en un mismo piso económico, sociológico e ideológico.

De conformidad con nuestro marco teórico, los conceptos base para la aproximación al dato deberían ser: cultura, difusión, aculturación, transculturación, cambio cultural, intraculturalidad, interculturalidad (y los elementos que nacen de esta relación asimétrica), etnicidad, etc.

Consideramos que el constructo histórico de la cultura (tecno-eco-productivo, sociológico e ideológico) nos permitirá develar el «prisma ordenador» que hace que los elementos culturales foráneos se refuncionalicen y adquieran nuevos significados. «Confluyen entonces distintas luces que se ordenan de acuerdo a un prisma dominante. Ese elemento organizador de valores nuevos y ajenos sería el lenguaje que define a la cultura, el que la distingue de las otras en medios de un activo intercambio y superposición cada vez más activos de significados.» (Archondo 1992: 11).

Colegimos, entonces, que la cultura tiene un prisma y un núcleo que es secular, el cual se adapta, se transforma, se refuncionaliza, se apropia, etc. y nos permite visualizar su propia dialéctica.

## 2. Base conceptual

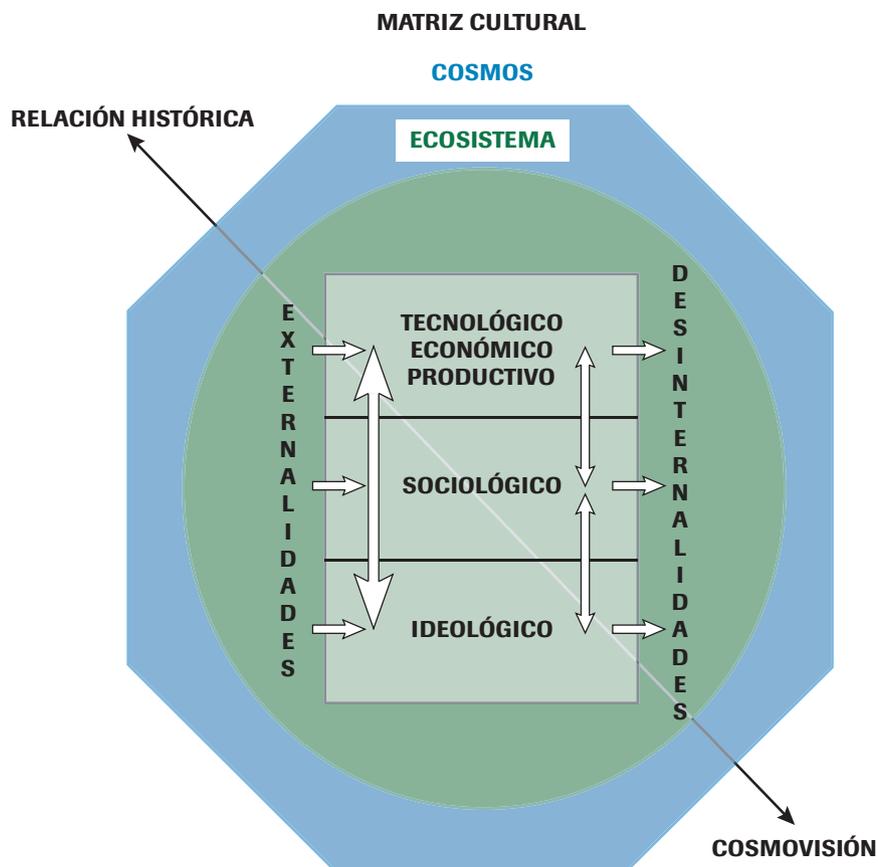
### *Cultura*

Podemos abordar **la cultura** a partir de tres elementos o factores: a) lo tecnológico-económico-productivo; b) lo sociológico; y, c) lo ideológico.

- a) El elemento tecnológico-económico-productivo se compone de la creación, adaptación y uso (técnica) de instrumentos materiales mecánicos, físicos y químicos (instrumentos y uso = ergología), por medio de los cuales el hombre/mujer, como especie animal, se articula a su hábitat natural. Aquí se encuentran las herramientas de producción, los medios de subsistencia, los materiales de cobijo, de defensa y ofensa. Finalmente, este elemento determinará el comportamiento de los demás, si bien a su vez está condicionado por los otros elementos.

- b) El elemento sociológico está formado de relaciones interpersonales, mediatizadas por instituciones no formales, expresadas en modelos de comportamiento colectivos e individuales: sistemas sociales, de parentesco, económicos, políticos, militares, religiosos, ocupacionales, de especialización laboral o productiva, recreativos, etc.
- c) El elemento ideológico está conformado por ideas, creencias, conocimientos expresados en el lenguaje articulado u otra forma simbólica: mitologías y teologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber y conocimiento de sentido común (White 1949).

Gráfico 1



La cultura implicaría entonces la interacción<sup>2</sup> tecnológica-económica-productiva, sociológica e ideológica del hombre/mujer con su entorno ecosistémico. Esta relación se plantea como un constructo histórico tanto particular como general, que debe ser contextualizado en forma empírica, inductiva y comparativa.

Además, la cultura debe ser vista como un espacio de complejidad no aislada y menos autárquica, sujeta a la influencia de un conjunto de externalidades que surgen desde cualquiera de los elementos mencionados (tecno-eco-productivo, sociológico e ideológico). Por ejemplo para nuestro contexto originario e indígena, en lo tecno-eco-productivo la introducción, en lo tecnológico, del arado egipcio y de la maquinaria; en lo ideológico, la democracia «occidental», etc.

En esta complejidad podemos asimismo delimitar las desinternalidades, es decir todos los aportes de las culturas diferenciadas o no al conglomerado en su generalidad (globalización, evolución general, etc.). Por ejemplo, para América o Awia Yala, la domesticación de la papa y del maíz, logro tecnológico que beneficia a la humanidad en su conjunto.

Sin embargo, para entender este proceso causal de la cultura y la interacción entre los componentes debemos describir los diferentes niveles que interactúan entre sí y que tienen su inicio en el elemento determinante, lo tecnológico-económico-productivo, que se suscita en la interacción de lo material, por cuenta del ser humano, a través de los recursos naturales del ecosistema, lo cual repercute, inmediatamente, en los demás elementos (sociológico e ideológico).

No obstante, estos elementos también influyen en el comportamiento frente a lo material: la relación directa entre lo material y el ser humano se mediatizará a través de lo simbólico y de lo social que, en una segunda instancia, alcanzarán tanta importancia como lo material. Por ello podemos deducir que la cultura tiene un prisma ordenador cuya causalidad se encuentra en la interacción hombre/mujer-naturaleza, para luego pasar a los demás elementos, sin menospreciar su importancia.

---

<sup>2</sup> La interacción supone respeto por el entorno (ecosistema), pues se depende de él. Sin embargo las culturas generalmente han planteado su relación con el ecosistema desde una relación de apropiación.

### Prueba de la matriz (tecno-eco-productiva, sociológica e ideológica)

Para una mejor comprensión desde la pluriculturalidad y la presencia étnica masiva en nuestro país, podemos mencionar que frente al ecosistema las culturas —aymara, quechua, moxeña, guaraní, etc.— manifiestan un equilibrio entre el desarrollo de lo tecnológico y las relaciones de producción. Equilibrio este relacionado con el agreste ecosistema donde las temperaturas, precipitación pluvial y altitudes extremas (altiplano, chaco y amazonía) hacen que se dependa especialmente de las relaciones de producción.

El desarrollo tecnológico está vinculado sobre todo a la actividad agropecuaria (a cargo de originarios y/o campesinos) y a la recolección de los productos generados en el territorio (indígenas)<sup>3</sup>. Estos últimos también dependen de la relación predial (tierra), según la cercanía o lejanía del mercado.

Con esta aclaración es posible hacer correr la matriz, ejemplificándola con los pueblos campesinos originarios, que se inicia en la interacción con la tierra desde el elemento tecno-eco-productivo, en especial con los cultivos agrícolas tradicionales (tubérculos, gramíneas y oleaginosas), que aportan a la alimentación humana y animal, además de guardar relación con el mercado.

Por el orden estacionario, climatológico, de altitud, de precipitación pluvial, entre otros, la siembra y la cosecha deben realizarse en pocos días, lo cual demanda más fuerza de trabajo de la que dispone la familia nuclear (de 4 a 5 miembros), que tiene que recurrir a un elemento sociológico —el parentesco (alianza y consanguinidad)—, es decir a una fuerza extrafamiliar para cumplir esas tareas en el tiempo necesario.

Se trata de una ayuda no remunerada<sup>4</sup> pues los productos deben ser devueltos en especies (institución ideológica), es decir que quienes

---

<sup>3</sup> En Bolivia los pueblos indígenas y originarios campesinos se organizan en dos instituciones que funcionan con la lógica de las culturas del altiplano y las culturas de la amazonía, oriente y chaco boliviano. La del altiplano, que aglutina a campesinos originarios, es la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CUTCB) y representa al occidente rural de Bolivia. La segunda, que congrega a los indígenas, es la Confederación de Indígenas del Oriente, Chaco y la Amazonía de Bolivia (CIDOB). Ambas instituciones aglutinarían a más del 50% de la población boliviana.

<sup>4</sup> Reciprocidad y redistribución: institución no formal llamada genéricamente *don* y en particular *ayni* (aymara), *minka* o *minga* (quechua), *minga* (moxeño) y *motiró* o *faena* (guaraní).

recibieron colaboración tienen luego que ir a sembrar y cosechar en los predios de aquellos que se la brindaron, con lo cual se completa el circuito de la matriz cultural que al final expresa la reproducción cultural y su correspondiente cohesión.

En resumen, el circuito cultural comenzaría en la interacción con la naturaleza (elemento tecno-eco-productivo), a través de los cultivos, pero con la interacción de la fuerza extrafamiliar (sociológico), la cual a su vez tiene que ser retribuida (ideológico). No obstante, hay que advertir que este sistema cultural no es autárquico: tiene una evolución particular y guarda relación directa o indirecta con el desarrollo evolutivo general de las diferentes culturas, relación que se posibilita a través de la economía de mercado. Estas interfases vendrían a ser las externalidades. Es justamente esta relación la que marca la diferencia con las sociedades autárquicas (economías naturales).

Finalmente, toda esta relación intercultural e intracultural se construye históricamente. Es decir que lo que vislumbramos en la actualidad es producto de las relaciones del pasado, tanto particulares cuanto generales.

### ***Prueba de la matriz***

Las festividades que tienen su inicio preponderantemente en los factores ideológicos, toda vez que expresan un conjunto ritual, de referencia liminal o al arquetipo inicial (mito) permiten develar al grupo que las practica.

De ahí que si la festividad se inicia como una necesidad de apariencia ideológica, de cohesión y al mismo tiempo de una dialéctica entre lo establecido y lo que está por establecerse —con posibilidad de conflicto o no— constituye una pauta, un rasgo, un patrón cultural que relaciona a las partes del todo entre ellas y a estas con el todo, y además expresa una relación en sí misma, es decir un comportamiento integral u holístico.

Las festividades relacionadas con el mundo religioso (ideológico) interactuarán, de inmediato, con el aspecto sociológico y tecno-eco-productivo.

En las sociedades de redistribución (no mercantil) y de intercambio (mercantil ampliada), por ejemplo, la manifestación de lo religioso se expresará del siguiente modo:

- a) en sociedades de reciprocidad, la festividad se desarrollará para la redistribución de bienes sociales y económicos acumulados, de modo de evitar que personas o grupos acumulen capital, es decir de impedir la formación de clases al interior de un determinado grupo<sup>5</sup>;
- b) en el caso de las sociedades de relación más directa con la economía de mercado o inmersas exclusivamente en ella, con las festividades se auspician y (re)generan formas de acumulación de capital económico, social, étnico, simbólico, etc.: la fiesta servirá para la circulación ampliada de capital, toda vez que estas sociedades buscan la acumulación y maximización de beneficios.

En el primer caso, nuestra matriz tiene su inicio en el elemento ideológico, que se relaciona con el entorno sociológico a través de las relaciones interinstitucionales no formales tales como el parentesco por alianza y la consanguinidad, en virtud de las cuales primero se involucra a la familia, a la comunidad y luego a su par complementario<sup>6</sup>. Para este último caso la fiesta actúa como articulador intercultural a través del preste<sup>7</sup>.

En el caso del elemento material, la fiesta como ritual servirá para evitar que una persona o grupo acumulen capital económico. Con ello se evita su escisión de la comunidad pues el nacimiento de las clases y la separación de grupos o individuos resultan de la acumulación de capital.

En lo que concierne a las culturas de circulación ampliada de capital, el circuito ideología/sociología/elemento tecno-eco-productivo se relaciona con todo lo opuesto: en el contexto de la economía de mercado capitalista con la fiesta ritual se generan capitales para

---

<sup>5</sup> Partimos del supuesto de que son muy pocas las sociedades que no guardan relación directa o indirecta con la economía de mercado, lo que no excluye la generación cultural sin su presencia, como lo demuestra Bolivia con más de la mitad de la población que depende de las relaciones de reciprocidad y redistribución para su reproducción interna.

<sup>6</sup> En el caso de Bolivia las comunidades originarias aymaras y quechuas (que constituyen la mayoría de la población) organizan todas sus actividades, en especial las festivas rituales, en pares complementarios: (*taypi o tinku*), las parcialidades de arriba, con las de abajo (*uma y orko*) para consolidar cohesiones y solidaridades, de modo tal de evitar el conflicto.

<sup>7</sup> Institución sociológica que es representada por una pareja (*chacha – warmi*), la cual redistribuye todo lo acumulado durante una gestión y además sirve como articuladora de la comunidad, tomando a su cargo toda la festividad.

poder acumular ganancias. La fiesta, entonces, es un canal para mantener las diferencias en términos de acumulación y de acceso a los capitales (económico, social, étnico, etc.).

Sin embargo, y para no caer en ningún tipo de maniqueísmo, habría que agregar que existe la combinación de ambas situaciones (véase Albo y Preiswerk 1986), donde se aprovechan los circuitos de las reciprocidades para generar acumulación de capital, pero en los contextos urbanos pues estos mecanismos resultan impensables en las áreas rurales pues supondrían la muerte del sujeto social y comunal: nadie puede acumular más de lo necesario ya que ello entrañaría que no se requiere de solidaridades, cosa imposible en el área que nos ocupa (altiplano, amazonía y chaco platense), dado lo agreste del ecosistema.

Ahora bien, para nuestro particular caso existe un factor fundamental que nos imposibilita separar los elementos que componen la cultura (económico, sociológico e ideológico): la incipiente presencia de la modernidad<sup>8</sup> —como desencanto de las ciencias teológicas y como «desencanto del desencanto»<sup>9</sup>— entre pueblos indígenas y originarios del área rural y de las urbes, que representan más del 70% de la población boliviana<sup>10</sup>.

Esto tiene que ver con la escisión de las ciencias insertas en la teología como producto de la hegemonía de la iglesia católica; es decir, la separación de toda actividad del quehacer religioso, lo cual en nuestro caso no se produce y no por que estemos en el primer ciclo positivista de Comte, sino como resultado de una historia particular donde la modernidad solo es apropiada para la sobrevivencia y no así para el funcionamiento interno.

Asistimos, por otro lado, a un cuestionamiento de la sociedad de consumo (económico) y, consecuentemente, de las relaciones de poder (democracia). Se trata de un cuestionamiento a la democracia formal no atribuible a una actitud contestataria sino al hecho de que

---

<sup>8</sup> Llámese a ésta posmodernidad, desmodernidad o, finalmente, metamorfosis de la modernidad.

<sup>9</sup> Este proceso comienza con el desencanto de la teología, en el Renacimiento, y el «desencanto del desencanto» se produce en la etapa democrática occidental, puesta a prueba en mayo de 1968. El primer desencanto tiene como principal componente la separación de todas las ciencias de la teología. El segundo sobreviene con el cuestionamiento del orden instituido a partir de la democracia excluyente: una que privilegia a las minorías por sobre las mayorías y nunca busca el consenso.

<sup>10</sup> Cálculo efectuado a partir de los datos del Censo de 2001, en el que además de la pregunta sobre el idioma, se indagó la pertenencia cultural.

en la práctica aquella solo se plantea a nivel de los poderes formales (legislativo, ejecutivo y judicial), que no tienen ningún referente empírico en el 40% de la población, la cual además de ser indígena y originaria vive en el área rural.

Además de la lógica de no acumulación y por ende de no consumo, está la pobreza en la cual estamos inmersos como producto de la división mundial del trabajo, lo cual incide en el mantenimiento de relaciones no capitalistas.

En lo atinente a lo político, la elección de las autoridades locales se efectúa por consenso y después de haber cumplido un camino simbólico, con variantes según la cercanía del mercado como eje articulador de rasgos culturales foráneos<sup>11</sup>. Se trata de cargos anuales y rotativos, con lo cual se garantiza que no puedan acumular poder: este debe redistribuirse como principio o **ethos** de la cultura.

En ese contexto, la modernidad y el efecto de la separación de las ciencias y por ende de las actividades, al interior de una cultura, no pueden ser reproducidos en nuestro caso, razón por la cual no es posible desligar una fiesta del contexto económico, relacionado con el ciclo productivo, social e ideológico. En efecto, la festividad se inicia con un acto religioso en el que están presentes la Pachamama (tierra: tiempo y espacio), los achachilas (nevados), los aywuris (espíritus protectores). Por tanto, no aconsejamos separar los elementos de la cultura ya que la mayoría de nuestra población tiene una concepción holística de la realidad.

### **Del mito y el rito**

Debemos advertir, en primer lugar, que lo ritual no puede separarse de lo mitológico, entendido en el sentido más amplio de la palabra y no reservado solamente al significativo y al *significadum* para culturas diferentes de la «occidental».

En nuestra disciplina, la antropología, fueron los ingleses de inicios del siglo XX los que marcaron dos tenden-

---

<sup>11</sup> Por ejemplo para la zona aymara del altiplano norte y central el camino simbólico se nutre del servicio militar obligatorio, completamente foráneo a nuestra concepción. Sin embargo, los aymaras se han apropiado de este elemento para culminar su trayecto simbólico hacia ser «persona» (jaque). En el caso de los quechuas del sur del altiplano asistir al servicio militar no forma parte de la ciudadanía, sino que constituye un medio para obtener armamento militar a fin de protegerse de otras comunidades.

cias, la una liderada por B. Malinowski y la otra por A.R. Radcliffe-Brown, ambos con influjo directo de E. Durkheim, quien veía en el rito el mejor camino para descubrir al grupo (Marzal 1986).

Malinowski señalaba que el mito no era simplemente una historia contada sino una realidad vivida, con lo cual hizo la primera aproximación a la yuxtaposición del «tiempo mítico» y el «tiempo real» desde una visión holística. Este autor relacionaba los mitos con la experiencia social, económica y política, es decir con formas de parentesco, estratificación social, distribución de clases, etc. y afirmaba que los mitos son modelos de las instituciones sociales existentes (Turner 1974).

Radcliffe-Brown, en cambio, planteaba que el mito tenía una función social en el grupo y distinguía en los ritos el propósito que persiguen quienes lo realizan, el significado o su contenido simbólico y los efectos reales que producen en la persona o en el grupo (Marzal 1986).

«El método funcional tiene como objetivo el descubrimiento de leyes generales y, en consecuencia, la explicación de cualquier elemento particular de la cultura por referencia a las leyes descubiertas. De ese modo, si es válida la generalización que dice que la principal función del ritual o de la ceremonia es expresar, y de ese modo mantener vivos, sentimientos que son necesarios para la cohesión social, podremos “explicar” cualquier ceremonia o ritual dados demostrando cuáles son los sentimientos expresados en ellos y qué relación guardan esos sentimientos con la cohesión de la sociedad» (Radcliffe-Brown 1958: 40 en Harris 1985: 460).

Esta expresión conduce a reflexionar en torno a que los rituales y su referente mítico serían hechos sociales que nos ayudan a refuncionalizar a las diferentes instituciones no formales de una sociedad determinada.

La fusión de ambas posiciones nos llevaría a deducir que los mitos y los ritos son la expresión de instituciones no formales contemporáneas, además de vínculos de catarsis que impedirían procesos «anómicos».

Existe asimismo una concepción estructuralista del mito y del rito que forzosamente nos remite a Lévi-Strauss por ser su mayor exponente. Su tratamiento del tema está plasmado en su obra *Mitológicas* (cuatro tomos), si bien su planteamiento teórico de los mitos se encuentra en *Totemism* (1965), donde sostiene que los mitos y otras manifestaciones religiosas contienen símbolos que posibilitan el acceso al mecanismo del pensamiento. Nos enseña además la dialéctica del fenómeno religioso primitivo y su

lógica, que opera por medio de oposiciones binarias, coincidentes con las primeras manifestaciones del simbolismo (Turner 1974).

«Aun cuando los mitos no estén vinculados a ritos, son de carácter liminal. La mayor parte de ellos tienen una referencia genética o crítica. No son meros inventarios o reglas de conducta, sino que explican **cómo** las **cosas** han llegado a ser **lo que** son. Aluden, además, directa o indirectamente, a las crisis biológicas de la vida (nacimiento, matrimonio, enfermedad y muerte) y también a los cambios ecológicos y climáticos que siempre traen aparejada una reestructuración de las relaciones sociales, con la posibilidad de conflicto o desorden» (Lévi-Strauss 1986: 151).

Lo que no está claro es cómo puede mezclar un potencial historicista con sus modelos estructurales. También es objeto de confusión su contraposición de sistemas sociales considerados como manifestaciones diferentes de una misma estructura, modelo teórico de la unidad psíquica del hombre. Otras veces sugiere que las diferentes manifestaciones del modelo forman parte de una secuencia dialéctica en la que cada tipo empírico genera su propia antítesis, lo que significaría que las sociedades, que son manifestaciones contrarias de una misma estructura, deberían aparecer en áreas territoriales adyacentes en una dimensión sincrónica y en la misma área territorial en una dimensión diacrónica (Leach 1974).

Como podemos apreciar, ambas posiciones tienen un referente diferenciado del ritual. Para los ingleses el rito remite al mito, lo que no es necesariamente una condición para el estructuralismo. No obstante, ambos coinciden en el carácter liminal de este referente arquetípico.

Es asimismo rescatable la escuela de los símbolos liderada por Victor Turner (1980), para quien el rito es una conjunción de íconos y símbolos cuya estructura refleja el orden de la cultura, en la que se puede apreciar la refuncionalidad, el conflicto y la transición de las diferentes instituciones no formales.

Este estrategia de la teoría del ritual ha desarrollado la concepción del drama social como un proceso regenerativo que ocurre en todos los niveles de la organización: desde el Estado hasta la familia. Se trata de dramas que se originan en situaciones de conflicto cuyo desenlace se manifiesta a través de conductas públicas, convencionales para el grupo en que se producen los conflictos que, a medida que se agravan, van generando adeptos toda vez que la gente siente que comparte espacios comunes y, al mismo tiempo, que se libera de amarras sociales (Geertz y otros 1998).

Este proceso de empatías que suscita el conflicto convoca a formas ritualizadas de autoridad, litigios, contiendas, sacrificios, plegarias, cencerradas que buscan contenerlo y ejecutarlo ordenadamente. Si el proceso resulta exitoso la fractura queda curada y se restaura el *statu quo* o algo que se le parece. Si no tiene resultado se acepta que el conflicto no tiene remedio y las cosas se precipitan hacia diversos finales no felices (í.d.).

Ahora bien, el conflicto se refiere a la estructura del mito ordenador, es decir que se entra en contradicción con el orden establecido, por lo cual el rito serviría de mediador ya sea para la refuncionalización o para la transformación de la estructura o su jerarquía. Sin embargo, en ambos casos no cambia el referente ordenador, sino que se remoza.

Para el caso de Bolivia, proponemos que se tome en cuenta la presencia mayoritaria indígena y originaria, para la que la fiesta como rito tiene preponderantemente elementos no modernos, si bien se toman prestados elementos de la modernidad.

### **Etnicidad**<sup>12</sup>

El tratado de etnicidad vendría a ser un candente cuestionamiento en el creciente mundo multicultural de hoy, es la interrogante sobre los efectos de los choques o de las proximidades culturales.

¿Por qué los «grupos étnicos», culturas diferenciadas parecen incrementar su importancia en muchas naciones Estado? ¿Qué significa el cambio y transformación social para las percepciones individuales de identidad cultural? ¿Cómo esos «enemigos» del pasado de pronto profesan empatía y unidad?

El concepto antropológico de «eticidad» ha demostrado ser digno de consideración en muchos de estos cuestionamientos. Este es un término que ganó aceptación en las ciencias sociales en los años 1970 pero después se ha eludido una simple y aceptada definición universal, probablemente por su complicado carácter. (Recientemente, algunos autores han considerado la necesidad de esta definición como una ventaja, y han desalentado a otros para definirlo, e.g. Chapman y otros 1989).

En la introducción a *Etnicidad Urbana* (1974), el antropólogo Albert Cohen establece lo siguiente acerca de su complejidad:

---

<sup>12</sup> Artículo publicado en la revista *Identidades*, Quito, IADAP, 1997.

«El término etnicidad se refiere al grado de conformidad de los miembros de una colectividad hacia normas compartidas en el curso de la interacción social. Sería una forma de interacción entre grupos culturales dentro de un contexto social común (id.). [Esto es] un fenómeno complejo que involucra factores psicológicos, históricos, económicos y políticos.» (id.)

De su colega Epstein (1978), podemos deducir que «eticidad» no es lo mismo que lo relativo (relacionado) a «identidad étnica», un común concepto falso (malentendido). Estos discípulos de estado sostienen «en la conducta con etnicidad nosotros estamos comprometidos con diversificar expresiones de identidad étnica».

Etnicidad se refiere generalmente a la percepción de la diferencia de grupos y a los límites sociales entre sectores de una población. En este sentido la diferencia étnica es el reconocimiento de un contraste entre «nosotros» y «ellos» (Wallman 1979).

El fundamento del conocimiento étnico puede ser raza, religión, lenguaje, región, relación de parentesco, de clase, etc. y lo relativo al significado de los diferentes orígenes de la variedad de conciencias étnicas. Cualquier intento por delimitar y definir un grupo étnico está destinado a fallar u omitir el proceso de identificación. La creación de etnicidad ocurre simultáneamente en varios niveles cuyo énfasis puede variar de acuerdo a las circunstancias históricas. Etnicidad es, de este modo, un concepto contextual. Esto debe ser entendido en su contexto histórico concreto (Alvarsson 1990).

En este trabajo compartimos el concepto de etnicidad desarrollado por Alvarsson, que se refiere a límites y diferencias de la mismidad, que se relaciona con la otredad para marcar identidades diferenciadas.

«Etnicidad es un concepto complejo, comprensivo, relacionado a cuestiones de clasificación o afiliación étnica. Es contextual, manifestándose solo en contactos entre pueblos en algún tipo de oposición. Incluye factores psicológicos, culturales, socio-económicos y políticos. Da énfasis a contrastes y expresa las diferencias entre “nosotros” y “ellos” en cuanto a cultura, parentesco, idioma, raza y organización social.» (id.: 7-14, traducción libre).

Este concepto nos permite tratar patrones o rasgos culturales no aislados, pues estos también serían una contestación a la proximidad de otra cultura. Vale recordar que en Bolivia existen 37 culturas y etnias diferenciadas.

## Intraculturalidad

Si bien analizamos el concepto de etnicidad, que nace cuando dos culturas se relacionan y como una forma de marcar la diferencia entre *ellos* y *nosotros*, este quedaría incompleto de no tomar en consideración la relación que existe al interior de una misma cultura como un todo.

Hasta este momento se habría tratado a la cultura como una estructura y relación homogénea. No obstante, es necesario abordar el tema con cautela pues la etnicidad, como manifestación de *nosotros*, es homogénea en cuanto existe otro grupo, es decir un constructo histórico que se realiza cuando hay una relación externa que marcará la identidad de grupo. Pero la identidad no solo se construye frente a lo externo, sino sobre todo de cara a lo interno.

Es por ello necesario explicar la relación que existe al interior de una cultura, la cual de ninguna manera es homogénea pues en su seno se expresan relaciones de capital económico, social, ideológico, simbólico y hasta étnico, es decir relaciones entre estratos diferenciales e individuos. Son capitales en los cuales se manifiestan, transversalmente, el *ethos* de género y generacional.

Además, la acumulación de capitales no se excluye pues éstos se manifiestan en forma integral por un principio básico de inclusión: un grupo que disponga de mayor ingreso económico podrá acumular mayor prestigio a través del reconocimiento colectivo de determinados íconos y símbolos, como lo demuestra la acumulación de bienes de conocimiento generados en centros de enseñanza, etc.

Esto significa que estamos analizando sociedades que tienen plena vigencia capitalista y que están inmersas en la economía de intercambio, más no de redistribución. Con la primera es posible acumular capitales (económico, social, simbólico, etc.), de tal forma que se marcan diferencias no solamente con lo externo sino con lo interno. Un ejemplo sencillo son las clases sociales y sus diferentes estratos dentro de una misma cultura.

Sin embargo, esto es posible solo en sociedades que dependen del intercambio de capitales y su correspondiente circulación ampliada. En una sociedad de reciprocidades no se puede acumular excedentes o generar ganancias. El principio de acumulación es sustituido por el de prestigio, el cual se gana sobre la base del servicio hacia los demás (redistribución) y no de los demás para uno.

En nuestro país el *thaqui* o camino simbólico de los aymaras<sup>13</sup>, que se inicia con el nacimiento (el entierro de la placenta ceremonial) y termina con la construcción de la casa del matrimonio (*chachawarmi* = hombre-mujer), continúa aun después de la muerte física.

Entonces, las relaciones intraculturales marcan diferentes escalas de prestigio, pero no para servir de él sino para poder servir pues el prestigio debe ser redistribuido (véase Temple 1986).

### **Aculturación y cambio cultural**<sup>14</sup>

Esta temática nace a raíz de la crisis de la antropología, conceptualizada como el estudio de las *Culturas primitivas contemporáneas*, y la desaparición paulatina de las colonias, puntos de interés para los estudiosos de la cultura. Las mutaciones aceleradas que sufren las sociedades diferentes de las occidentales, debido a su inserción forzada en la economía de mercado, las llevarán a su homogeneización y por ende a su transformación y aculturación.

La Antropología Aplicada tendrá su más grande fuente de inspiración en esta temática, es decir la posibilidad de dirigir cambios a partir de premisas establecidas por el antropólogo (ingeniería social). La principal es saber cómo y por qué varían el ritmo y el tipo de cambio, y se puede resumir en cuatro preguntas elementales: 1) cuáles son los factores internos y externos que generan el cambio y el porqué de las variaciones en el ritmo; 2) cuáles son los procesos causales del cambio cultural; 3) cuáles son los métodos de que hoy se dispone para el estudio del cambio cultural; 4) cómo se relacionan cambio cultural con difusión, innovación, evolución, aculturación y nativismo<sup>15</sup> (Vogt 1974).

Entendemos por aculturación al conjunto de fenómenos resultantes del contacto permanente y directo entre grupos de individuos pertenecientes a culturas distintas y de los cambios que se

---

<sup>13</sup> Se calcula aproximadamente 1,5 millón de aymaras para el área rural y otro millón para las urbes.

<sup>14</sup> Artículo publicado en la revista *Identidades*. Quito, IADAP, 1997.

<sup>15</sup> *Revivalismo* y *nativismo* son dos formas de movimientos sociales, denominados de revitalización, que pueden definirse como un esfuerzo «consciente», deliberado, organizado y emprendido por algunos miembros de una sociedad con el fin de recrear su cultura. En el revivalismo el objetivo es regresar a una época de felicidad pretérita, restaurar o revivir un estado anterior de virtud social. En el nativismo se busca limpiar a la sociedad de extraños indeseables, de elementos culturales de origen externo o de ambos (xenofobia). Es frecuente que las dos formas se presenten en movimientos reivindicatorios (Wallace 1974).

producen en los modelos o patrones culturales originarios de uno o de ambos grupos. La distinguimos del cambio cultural, del que aquella no es sino un aspecto, y la diferenciamos de la asimilación, de la cual es solamente una de sus fases. Debe asimismo distinguírsela de la difusión, que si bien se produce en todos los casos de aculturación —de la que constituye solo un aspecto— es un fenómeno que con frecuencia no depende del contacto entre ambos grupos. (Bastide 1971).

La que ha quedado completamente superada es la concepción de que la aculturación es unidireccional y unívoca porque cuando dos o más culturas están en contacto o no, ambas se ven afectadas de tal forma de estar en capacidad de adaptar nuevas pautas/patrones culturales o rechazarlos (contraculturación) y producir etnicidades, que pueden o no ser aceptadas. También es posible generar mayor adopción por parte de las culturas no hegemónicas (diglosia), aunque se trata de un fenómeno completamente circunstancial y dialéctico.

Sin embargo, para entender el cambio y la aculturación debemos conceptualizar, además: a) *endoculturación*; b) *enculturación*; c) *desculturación*; d) *transculturación*; y, e) *difusión*.

- a) La endoculturación se refiere al proceso de socialización de los primeros años de vida en los que la cultura necesariamente se transmite vía generacional y relativamente endogámica, es decir a partir del nacimiento del ser humano. Genotípicamente dependería de la retención de determinada información.
- b) La enculturación es más bien el proceso de adquisición de saberes propios (intra) y foráneos (inter) —en empatía, simpatía o diferenciación— es decir el proceso ontológico del ser humano.
- c) La desculturación es la pérdida intencional o no que un individuo hace de pautas, elementos, patrones culturales.
- d) La transculturación es un proceso recíproco de enculturación y desculturación, es decir de adquisición y de pérdida de elementos y pautas culturales.
- e) La difusión se produce en todos los casos de aculturación, enculturación, transculturación, etc. y que a menudo sobreviene sin necesidad de contacto directo entre ambos grupos, implicando un aspecto de la aculturación, es decir que es solamente el nexo entre las culturas (Heine-Geldern 1974).

## Interculturalidad

Vemos la presencia de las diversas culturas de nuestro acervo como país desde una perspectiva positiva. Desde nuestro marco teórico hermenéutico lo *inter* tiene que ver con la tolerancia y la construcción de la mismidad desde la otredad, por lo cual la interculturalidad es el constructo intersubjetivo reflejado en la cotidianidad, que se presenta como una realidad interpretada por los seres humanos para los que tiene el significado subjetivo de un mundo coherente.

El mundo de la vida cotidiana —que se origina en pensamientos y acciones— no solo se da por establecido como realidad para los miembros de la sociedad sino que les ofrece la calidad de un comportamiento subjetivamente significativo para sus vidas. De ahí que debemos tratar de clarificar los fundamentos del conocimiento de los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común.

El lenguaje usado en la vida cotidiana marca las coordenadas de nuestra vida en la sociedad y la llena de objetos significativos.

La realidad de la vida cotidiana se nos presenta, además, como un mundo intersubjetivo e intrasubjetivo que compartimos con otros. Estas *inter* e *intra* subjetividades establecen una diferencia manifiesta entre la vida cotidiana y las otras realidades de las que se tiene conciencia. No se puede existir en ella sin interactuar y comunicarse continuamente con los otros y con los similares, que aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena. Unos y otros lo organizan en torno a su aquí y ahora, y se proponen actuar en él.

Esto permite saber que, a diferencia de los similares, los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la nuestra. El aquí y ahora de uno no se superpone del todo al aquí y ahora de los otros. Los proyectos de uno pueden diferir y hasta entrar en conflicto con los de los otros, y pese a ello vivimos en un mundo que nos es común. La edificación de identidades diferenciadas supone compartir espacios comunes y disímiles.

En las situaciones de encuentro cultural se tiene evidencia de los semejantes, de sus actos, de sus atributos, etc. Para que se opere la actitud subjetiva de expresarse cara a cara y a partir de variados índices —verbales o no— se requiere de una disponibilidad positiva, creándose así la situación óptima para dar acceso a la subjetividad ajena.

Los espacios de convivencia humana que se nos presentan al estar con los otros y con los similares están marcados por condiciones de relacionamiento inter e intracultural. Para que esto sea posible y vaya más allá de la sola circulación de contenidos, la disponibilidad de uno y otro sujeto es el punto a partir del cual se construye la posibilidad de comunicación cuando entran en juego la interpretación del significado y el sentido de las acciones humanas de los interactuantes. El reto de una comunicación humana edificante y edificadora radica entonces en el estado cooperativo para la construcción conjunta de sentidos (mensajes), es decir en la alteridad, y no en la transferencia o extensión informativa de un solo lado.

La comunicación intercultural ligada a las demás formas de intervención asume particular importancia si es que uno de sus fines es vencer el conjunto de barreras que resultan de las formas de comunicación cara a cara que tienen lugar en la cotidianidad y en eventos que nos competen, tales como las festividades. Asimismo, la contribución de aquellos espacios de disponibilidad positiva, favorables para una invitación al diálogo, podrá aprovecharse en los de carácter educativo/pedagógico.

Serán elementos de potencialidad para un proceso de comunicación interpersonal dialógico, en todas las regiones, procurar el entendimiento de los comportamientos del otro, entrar en el reto de la comprensión de sus actos desde una visión del mismo sujeto, reconocer la otredad en la mismidad y así poder internalizar mundos diferentes buscando una apropiación legítima del por qué es esencial la vacuna para nuestras vidas. La vinculación que procure el escenario de la vida cotidiana entre mismidad, otredad y alteridad se constituye en el elemento capaz de promover una sostenibilidad a partir del reconocimiento de las identidades interculturales.

### **Lo político**

Lo político no necesariamente se refiere a normas y principios estatales. Estos pueden ser también comunales, sociales, etc., y se establecen a partir de las necesidades culturales (económicas, sociales e ideológicas), ya sea para refuncionalizarse o para generar una antítesis y su posterior síntesis.

Tenemos, por ello, que referirnos a la microfísica del poder, donde se establece que lo político nace a partir de la relación de dos o más personas pues supone vínculos de poder y autoridad, es decir principios, normas y doctrinas, que se imponen unos sobre otros.

Sin embargo, también debemos hacer una diferencia entre comunidades originarias e indígenas, comunidades occidentales y yuxtaposición de ambas.

Las culturas insertas en la economía de intercambio generan políticas para mantener privilegios y hegemonías, mientras que las sociedades de redistribución mantendrán normas en beneficio de la comunidad y en aras de su cohesión.

### Lo mestizo

Los temas de lo mestizo, el sincretismo y la hibridación son los que mayores expectativas han generado en estos últimos años en los que la identificación cultural y la filiación étnica son objeto de una búsqueda desesperada, colectiva (comunidad, nación, región, etc.) e individual.

Trataremos aquí de desarrollar el concepto de lo mestizo, de lo cholo<sup>16</sup> y de lo híbrido a partir de la experiencia boliviana, con el ánimo de construir regularidades (mas no leyes) para efectos de la presente investigación.

Ya en la colonia lo mestizo<sup>17</sup> suscitaba gran interés: la diferenciación marcaba niveles de acceso y gestión de bienes, con lo cual se acentuaba la marginación a partir de la procedencia. El mestizo era la persona nacida en la «Nueva Tierra» de una alianza entre madre o padre español con un indio o una india y cholo el nombre despectivo para referirse a él, pese a que su sola condición ya suponía una fuerte carga de menosprecio por parte del «blanco». También se empleaban otros términos como *criollo*<sup>18</sup>, *mulato*, *zambo*, *cuarteto*, etc.

Durante la colonia indudablemente prevealecía la cuestión racial o de «castas», que daba origen a prejuicios culturales, como los que se ejercían contra el mestizo. Cabe señalar que este podía acercarse tanto a la Corona (por privilegios), como a lo indígena (por costumbre). Se trataba de acentuar y marcar la diferencia con esa «otra» cultura a la que se acusaba de incivilizada, con lo cual se justificaba la violencia «civilizadora» del poder económico, social y político que para garantizar su permanencia en las estructuras jerárquicas, necesitaba de seres «inferiores» que garantizaran su manutención.

---

<sup>16</sup> El *cholo*, en nuestro especial contexto, se refiere al mestizo más próximo a lo indígena, pero su imaginario es lo «blanco». No obstante, lo cholo fue utilizado en la década de 1980 para liderar procesos reivindicativos.

<sup>17</sup> Si bien lo mestizo puede tener incluso referentes bíblicos, como la historia de Caín y Abel, nosotros lo tomaremos de acuerdo a nuestra especificidad histórica.

<sup>18</sup> Lo *criollo* tiene otra connotación, es decir que los significantes de una misma palabra avanzarán según el contexto sociocultural (Barragán 1992).

De esta «taxonomía» heredada de la colonia desembocaríamos en el «colonialismo interno» (Stavenhagen 1964): todo el menosprecio por lo indígena sería la herencia social y cultural de la que se alimentaba la *intelligentzia criolla* (ideología de las clases dominantes), cuyos representantes privilegiados fueron los padres de la nueva República llamada Bolivia.

Recordemos que en lo que a Bolivia concierne, a principios del siglo XX Alcides Arguedas plasmó el pensamiento de este darwinismo criollo (véase Demeles 1981 y 1984).

«Del brazo fecundante de la raza blanca, dominadora, y de los indios, raza dominada, nace la mestiza, trayendo por herencia los rasgos característicos de ambas, pero mezclados en una amalgama estupenda a veces, porque determina contradicciones en este carácter que de pronto se hace difícil explicar, pues trae del ibero su belicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo, su fulanismo furioso, y del indio, su sumisión a los poderosos y a los fuertes, su falta de iniciativa, su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad exacerbada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún gran ideal, su gregarismo, por último, y, como remate de todo, su tremenda deslealtad». (Arguedas 1979: 73-74).

Es decir que, en esa visión, el mestizo juntó lo peor de ambas culturas, entonces llamadas razas. Pero veamos qué se opina del cholo.

«En cualquier género de actividades que despliegue, el cholo muestra siempre la innata tendencia a mentir y engañar porque se le figura que estas son condiciones indispensables para alcanzar éxito en todo negocio. El cholo abogado prefiere de las leyes aquellas que en su interpretación pueden torcer la justicia de una causa; el cholo político es falso e inestable en sus principios ordinarios, cuando los tiene; y el cholo legislador apenas sabe copiar leyes y disposiciones exóticas suponiendo sea labor fácil trocar el espíritu de las gentes para obligarles a proceder adaptándose a las reglas contrarias a la última modalidad de su temperamento étnico». (Arguedas 1979: 79).

Semejante descripción solo puede explicarse a partir de la herencia colonial en América Latina. Hasta hace poco se tenía como texto oficial de los ciclos intermedios y medios a la obra de este autor, con lo cual se distorsionaba la realidad circundante y se reproducía el *darwinismo a la criolla* desde las esferas estatales y a través de las instituciones formales de reproducción de saberes.

«El darwinismo social-racial (“a la criolla”) terminó por esclerosar las posibilidades de ampliar la red de estudios cualitativos sobre la etnografía de los diversos y, en algunos casos, inmensos grupos étnicos, que habrían iniciado los naturalistas». (Diez Astete, IV, 1987: 47).

Esta es sin duda la «ideología» imperante a principios del presente siglo, en virtud de la cual el «kara»<sup>19</sup> justifica su acción «civilizadora» sobre el «indio».

Con la «liberación» del indio, la Reforma Agraria (1953), el voto universal y el crecimiento del Estado el apriorismo no cambió, simplemente se eufemizó. Veamos el ejemplo de un «patricio» del Departamento de Cochabamba que durante un proceso judicial, posterior a esa Reforma, tenía las siguientes apreciaciones «ideológicas» frente al juez agrario.

«—Don Macedonio —le dice el juez— aquí el compañero campesino...

«y Don Macedonio que le interrumpe cortante:

«—Mire amigo, es mejor que nos entendamos desde el principio. Aquí no hay ningún compañero, sino tres personas distintas: el caballero que soy yo, el cholo que es usted y el indio que es este.» (Gumucio 1978: 583).

Es decir que pese a la Revolución de 1952 y la correspondiente «liberación» del indio, no se reconocían los derechos de los pueblos indígenas y/u originarios. Ahora bien, lo anecdótico es el «rango» otorgado por Don Macedonio al juez agrario, abogado de profesión y por ende con ingresos económicos más que regulares pero que, aun así, no se podía comparar al «caballero». Incluso hoy en día esa clasificación hace parte de la vida cotidiana.

Esta es una pequeña muestra de nuestra abigarrada realidad, en la que el ingreso económico no determina ni la «clase», ni la casta o cultura a la cual se pertenece (intraculturalidad). Es por eso que en Bolivia la discriminación no solamente es social, sino sobre todo racial (capital étnico), como podemos ver en el siguiente ejemplo:

«En la ciudad hemos escuchado incluso que el Colegio Militar es reacio a aceptar candidatos de apellidos aymaras. No hace mucho en el caso

---

<sup>19</sup> Nombre despectivo que desde lo indígena u originario reconoce al «blanco» sin alma.

de un alumno muy aventajado pero con uno de estos apellidos, las autoridades de dicho Colegio Militar le exhortaban a seguir la carrera militar, pero le exigían como condición que cambiara su apellido». (Albó y otros 1983: 19).

Pasemos a ver cuál es la diferencia, por demás interesante, entre lo mestizo y lo cholo desde la época colonial hasta 1952 y desde la década de 1980 hasta los años 1990. Durante la colonia, la creación de la república y en realidad hasta los años 1970 el cholo era considerado como el heredero de los vicios de dos diferentes culturas. Hoy, sin embargo, se aborda lo mestizo y lo cholo desde un punto de vista reivindicativo que busca una identidad común, en especial para los ciudadanos (Medina 1989, y Sandoval y Saravia 1991) o reivindica, por otro lado, el pasado indígena o blanco.

Estas reivindicaciones se darán en los movimientos llamados populares, del cual emergerán dos instrumentos políticos: el primero se llamará Conciencia Nacional de Patria (CONDEPA) y el otro Unión Cívica Solidaridad (UCS), con líderes que emergen de esta efervescencia llamada popular, es decir que no son políticos de corte tradicional<sup>20</sup>.

Se trata de los así denominados «nuevos actores sociales»: los mestizos y los cholos. ¿De dónde viene este reflujo? Sin duda de los movimientos reivindicativos indianistas de las décadas de 1970 y 1980, principalmente en contraposición a las reformas neoliberales que miran a Bolivia con ojos «extranjeros».

Toda vez que incursionamos en una realidad concreta nos es posible abordar lo mestizo, el sincretismo y la hibridez.

El contexto histórico marca una diferenciación conceptual cualitativa cuando nos referimos a lo mestizo, tema en el cual podemos desarrollar tres tendencias:

- a) El amalgamamiento de dos o más culturas (sincretismo) derivaría en otra cultura (etnogénesis), es decir que asistiríamos a nuevas concepciones, pero internalizadas, en las que se pulverizan las diferencias entre diversas culturas, y la intersección aparece como otro conjunto.

«En algunos casos la palabra resulta muy útil para ponerle anestesia a las denuncias en contra del colonialismo

---

<sup>20</sup> Véase Mayorga 1990 y San Martín 1990. El primero especialista en la UCS y el segundo en CONDEPA.

interno que prevalece con vigores insospechados después de 500 años de conquista europea. De acuerdo a este razonamiento, todos seríamos mestizos en mayor o menor grado, porque albergaríamos en nuestro ser al español y al indio. Por ello nadie estaría facultado para hablar a nombre de ninguno de ellos, habría llegado la hora de la mezcla absoluta de la concertación obligada. Por eso el término mestizo aparece como sinónimo de la mezcla, de lo indefinido, de aquella amalgama que pulveriza las diferencias y por lo tanto las identidades diferenciadas». (Archondo 1992: 9)

Entonces, el mestizaje sería una nueva cultura que se forjó después de los golpes simultáneos de dos vertientes que le dieron origen, una creación diferenciada de lo andino y de lo occidental (í.d.).

- b)** Existe la otra posición según la cual la hibridez de la cultura sería un espacio de territorialidades prestadas e incapaces de generar pautas y elementos culturales propios (desterritorialidades), como producto de la contradicción entre lo moderno y lo tradicional. A esa posición se recurre cuando se generan conflictos entre la modernidad, el modernismo, la posmodernidad, lo popular, el populismo, lo hegemónico, lo subalterno, etc.

«La sociabilidad híbrida que inducen las ciudades contemporáneas nos llevan a participar en forma intermitente de grupos cultos y populares, tradicionales y modernos. La afirmación de lo regional o nacional no tiene sentido ni eficacia como condena general de lo exógeno: debe concebirse ahora como la capacidad de interactuar con las múltiples ofertas simbólicas internacionales desde posiciones propias». (García Canclini 1990: 332).

Al mismo tiempo la cuestión se plantea como metodológica entre lo inductivo y deductivo, es decir que la problemática estaría situada en el nivel de la recolección del dato.

«Esta oposición puede parecer esquemática y maniquea, aunque es fácil dar ejemplos de deductivistas e inductivistas puros. Sin duda, existen antropólogos, sociólogos y comunicólogos que hablan de interacciones complejas entre lo macro y lo microsocioal. A fuerza de trabajar en el campo y dejarse desafiar por los hechos, logran romper con los supuestos del etnocentrismo y el relativismo, perciben también lo que escapa a sus matrices conceptuales y sus métodos. Pero es significativo que —pese a la evidente importancia de estos procesos

de interacción— dispongamos de tan pocos conceptos y recursos metodológicos para trabajar con ellos». (í.d.: 257)

Finalmente, se nos propone el concepto como una alternativa a las intersecciones, llámense estas sincretismo, mestizaje, etc.

«Se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales —no solo raciales a las que suele limitarse el “mestizaje”— y porque permite incluir formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales». (í.d.:14-15)

Este concepto debe ser abordado con mucho cuidado y desde la perspectiva del «fin de la historia», según la cual nada nuevo se puede generar, pese a que el autor se esfuerza por desarrollar lo contrario. Aunque a lo largo de la obra podamos apreciar más bien cultura en movimiento, el término de hibridez no la refleja.

- c) La tercera tendencia es la reflejada en la secularidad de rasgos, patrones o pautas culturales, que tendría antecedentes en los «eternos retornos» de los griegos o de la historia circular.

En la antropología su mayor referencia se encontraría en los «survivals»<sup>21</sup> de Tylor (1871), quien planteaba la repetición de patrones culturales en el presente, aun habiéndose perdido el arquetipo inicial progenitor.

Por otro lado, en el siglo XX Robert Redfield, en su obra *Folk Culture of the Yucatán* (1941), planteó la secularidad en la cultura, concibiéndola como una oposición a la

modernidad que, a su vez, aparece como atribuible al atraso cultural y el apego a las tradiciones. Sin embargo, también sostenía que la industrialización aceleraría la descomposición de la sociedad campesina hasta su desaparición.

---

<sup>21</sup> «Existen procesos, costumbres, opiniones, etc., que solo por la fuerza del hábito han pasado a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron origen, y así se constituyen pruebas y ejemplos permanentes del estado anterior de la cultura, que por evolución ha producido este nuevo» (Tylor 1958: 16 en Harris 1968: 141).

«...en cada parte del mundo, generalmente hablando, el campesino ha sido la fuerza conservadora en el cambio social, un freno de la revolución, una limitación en el proceso de desintegración social que a menudo se produce con el cambio tecnológico». (Redfield 1941 en Heyning 1982: 117).

Este proceso desembocaría inevitablemente en la inserción en el mercado capitalista. A diferencia de los autores citados, en Bolivia se produjo un interesante renacer de los eternos retornos, de los *survivals* o de la secularidad en la cultura, liderado por el Taller de Historia Oral Andino<sup>22</sup>, «que tiene a la *Historia de horizontes largos y cortos* como potencial epistemológico para la descolonización de la historia» (Rivera 1987).

Este proyecto comprometido constituye una alternativa frente a la crisis de los modelos teóricos, que intenta organizar una respuesta coherente ante la emergencia de nuevos movimientos y organizaciones indígenas. Su autonomía en el discurso ideológico se nutre de la reconstrucción histórica, con horizontes «cortos» y «largos» (id.).

«...la existencia de estos horizontes no forma una sucesión lineal que permanentemente se supera a sí misma y avanza hacia un “destino”: son referentes inherentemente conflictivos, parcelas vivas del pasado que habitan el presente y bloquean la generación de mecanismos de totalización y homogeneización. Por lo tanto, no son intercambiables, y exigen un proceso de auténtica y **simétrica** “traducción”. La inteligibilidad y convivencia social boliviana son entonces fenómenos en los que no solo se reúnen diversas y conflictivas identidades lingüísticas y regionales: en el presente coexisten seres intrínsecamente no contemporáneos, cuyas contradicciones entre sí están más enraizadas en la diacronía, que en la esfera de la sincronía del modo de producción o de las clases sociales.» (Íd: 60).

Ahora bien, debemos aclarar que los *survivals*, la «historia de horizontes largos», etc. interactúan en tiempos míticos y no cronológicos, razón por la cual **pueden** reproducirse sin un arquetipo material, pero en el caso de Bolivia el arquetipo inicial

---

<sup>22</sup> Historiadores y sociólogos aymaras han tenido una considerable influencia en la nueva visión de la historia: Tomás Huanca, Germán Choque, Roberto Choque, Esteban Ticona, Ramos Conde, Carlos Mamani y otros, todos ellos docentes en las carreras de Antropología y Arqueología.

relacionado con el ecosistema, la interacción tecno-eco-productiva y todo su desarrollo (véase Matriz Ordenadora de la Cultura) **es similar al del período formativo del altiplano (4.500 años antes del presente)**, es decir que el avance tecnológico y material es casi el mismo, lo cual desencadenará el circuito cultura.

En lo tecnológico se tuvo el aporte (externalidades) del arado egipcio y la yunta, que se han adaptado al nuevo contexto. Casi todas las demás incursiones o transferencias tecnológicas han fracasado (véase Michel y otros 2000 a, b, c y d).

Ahora bien, el contexto histórico-político es otro factor por el cual esta apropiación o interacción tecnológica con el medio ambiente ha resultado insostenible: la Reforma Agraria de 1953 profundizó la inequidad en el acceso y la gestión del recurso tierra y, más grave aún, del territorio (Urioste 1986)<sup>23</sup>.

El nuevo orden tiene que ver, principalmente, con la propiedad privada en desmedro de la propiedad comunal, lo cual generó una minifundización extrema que ha influido en la falta de descanso adecuado de la tierra para la recuperación de su fertilidad. El otro elemento importante es el no acceso a los diferentes pisos ecológicos (véanse Condarco 1971 y Murra 1977), es decir a los productos de los diferentes ecosistemas, lo cual genera mayor dependencia del mercado y los consecuentes impactos.

Podemos mencionar un sinnúmero de relaciones históricas, materiales e ideológicas que han afectado a la población indígena originaria de Bolivia. No obstante, sus condiciones tecnológicas, económicas y productivas son similares a sus arquetipos de sedentarización (agricultura) y de itinerancia (ganadería y agricultura) dado el agreste ecosistema, en virtud de los cuales el prisma ordenador de la cultura tiene mayores posibilidades de ser secular.

Debido al desarrollo anterior podríamos colegir que las culturas denominadas mestizas no son otra cosa que culturas originarias que se cubren con un velo para evitar la coerción sobre ellas.

«Aquí surge un término muy útil para seguir comprendiendo el modelo, a primera vista sencillo: el disfraz: Toda

---

<sup>23</sup> Luego de la Reforma Agraria de 1953, el 95% de las tierras cultivables están en manos del 5% de la población (id.)

cultura condenada irremediabilmente a coexistir con otras manifestaciones se disfraza de los rasgos de la otra, mucho más si esta es dominante, no solo para preservar su núcleo íntimo organizador, sino para enriquecerse. Vale decir que la “contaminación” con elementos ajenos no siempre es sinónimo de empobrecimiento... La muestra más evidente de esta perspectiva es la radio, su uso en manos de los locutores aymaristas ha ido reconstruyendo la identidad fragmentada tras el éxodo hacia la urbe». (Archondo 1992:13).

Estaríamos entonces hablando de que el mestizo en Bolivia tendría más bien un núcleo ordenador relacionado mayormente a lo indígena que a lo «occidental». Sin embargo, la enajenación de los saberes desde el Estado ha hecho que se reconozca preferentemente lo contrario, marcándose capitales étnicos para ello, pese a que la cotidianeidad acompase a lo indígena antes que a lo «occidental».

### ***Lo popular y lo folclórico***

Lo popular puede ser abordado desde distintas perspectivas, sobre todo desde la propuesta en el marco epistemológico acorde con la hermenéutica, es decir considerando lo popular y lo folclórico como espacios de poder cultural reivindicativo en los que se manifiesta el derecho a la diferencia.

En todo caso no debe ser tratado desde el discurso populista, que selecciona elementos culturales del pasado que puedan compatibilizar con el desarrollo contemporáneo, ubicándolos en conflictos actuales (García Canclini 1990). Esta re inserción generalmente sirve para generar reconocimientos a quienes así lo postulan.

«Esta puesta en escena de lo popular ha sido mezcla de participación y simulacro: desde Vargas y Perón hasta los populismos recientes, la efectiva revalorización de las clases populares, la defensa de los derechos laborales, la difusión de su cultura y su arte, van juntos con escenificaciones imaginarias de su representación». (id.: 246)

Sin embargo, tampoco se adopta la perspectiva de lo hegemónico, sino más bien de lo no hegemónico. Esto, por un principio básico que es el de la generación de saberes y conocimientos desde la cultura diferenciada en las ciudades (lo mestizo) a la cual se asigna el papel de lo popular.

Bajo esa óptica, lo popular sería el espacio para la reivindicación, pero desde la otredad, en virtud de la cual se tornarían públicos los espacios privados en las ciudades mismas<sup>24</sup>, donde supuestamente se presenta el modernismo<sup>25</sup>, es decir desde la manifestación de la diferencia.

También es necesario desvirtuar la dicotomía entre lo popular y lo «culto», docto, etc. —producto del etnocentrismo eurocéntrico decimonónico en la construcción de conceptos— que impide el reconocimiento de otras manifestaciones que no sean las occidentales. Entendemos que la construcción categorial positivista fue construida para marcar la diferencia, de forma tal de poder construir el ser nacional y cultural homogéneo.

Como un término alternativo a lo popular y como su deconstrucción sería dable trabajar sobre conceptos émicos<sup>26</sup> que puedan reflejar la propia realidad y la inserción de las festividades en esta episteme<sup>27</sup>. Esto supondría mayor esfuerzo pero evitaría la homogenización, en la que se pierde la riqueza de la especificidad, y sería posible integrar los conceptos en un marco teórico post festum al proyecto.

### 3. Conclusión

Habría que abordar la cultura a partir de las relaciones históricas entre lo económico (tecno-productivo), lo sociológico y lo ideológico como elementos complementarios e integrales, de forma tal que sea posible establecer una relación que responda a la cotidianidad.

Debería asimismo considerarse, para el caso de Bolivia, la existencia de un núcleo ordenador a partir del cual se reproduce el circuito cultural del occidente «tierra» (*pachamama*) y del oriente «territorio» (*hichi*).

De esta forma la fiesta —como patrón, pauta o rasgo cultural— podrá ser

---

<sup>24</sup> Es frecuente que en las fiestas patronales, que coinciden con el calendario agrícola por la yuxtaposición de las festividades cristianas con las locales —como estrategia de la iglesia para la «extirpación de las idolatrías»— los danzarines se apropien del centro de urbes como La Paz, Oruro, Potosí, etc., donde su presencia es negada a partir de las políticas públicas heredadas de la colonia.

<sup>25</sup> Fetichización de la modernidad.

<sup>26</sup> Categorías generadas a partir de los propios involucrados: saberes de autorreconocimiento, es decir el reconocimiento de sujetos cognocentes como artífices de su realidad.

<sup>27</sup> Concepto generado por M. Foucault, que implica la concepción del mundo y de paradigma (Geertz y otros 1998).

abordada en forma integral u holística, en virtud de la cual los elementos se explicitan unos en relación con otros y en sí mismos.

La conceptualización debería corresponder a la hermenéutica, de modo que se respete la otredad a través de la alteridad y como parte de la construcción de la mismidad: interculturalidad, intraculturalidad, etnicidad, etc.

Esto último nos permitirá construir categorías alternativas (conceptos émicos) a lo popular, a lo mestizo, etc. desde la otredad.

En nuestro caso, lo mestizo debería ser considerado desde la secularidad de elementos y pautas culturales de lo originario e indígena, que según al Censo de 2001, corresponde aproximadamente al 70% de la población.

Deberíamos esforzarnos en un marco teórico metodológico integral que permita reflejar la particularidad sin perder de vista la generalidad. Sin embargo, en la primera etapa debería ser inductivo, empírico y comparativo.

## **B. MARCO METODOLÓGICO PROPUESTO**

### **1. Antecedentes**

A partir de la propuesta efectuada por Ticio Escobar aplicamos una metodología acorde con nuestro marco teórico y, por supuesto, desde la Bolivia pluricultural y multilingüe, de modo que lo teórico-metodológico corresponda a la presencia mayoritaria indígena y originaria en nuestro país. Desde esa perspectiva, es inductivo, empírico, comparativo e integral, entendiéndose que desde la particularidad podemos señalar regularidades que puedan ser útiles en contextos similares al nuestro.

Nuestra propuesta metodológica parte del marco teórico hermenéutico donde —como señalamos en la primera parte— se privilegia la otredad y la mismidad desde la alteridad, a diferencia del ciclo positivista de las ciencias. Eso nos permite generar categorías propias de los involucrados a partir de la recolección, ordenamiento, abstracción y constructo categorial del dato (económico, sociológico e ideológico) producto de las festividades de representación cultural integral.

## 2. Tema

Las festividades como rasgos, pautas y patrones culturales que develan a grupos humanos en constante movimiento. Rituales donde se establecen lazos de solidaridad, cohesión y conflicto; es decir, una unidad de información que interrelaciona a todos los elementos de la cultura para su realización.

Para nuestro caso manifestaría la presencia indígena y originaria, a través de la secularidad de determinados patrones que no solo se manifiestan en las áreas rurales sino sobre todo en las ciudades, donde se mantiene la presencia ritual aun habiendo perdido su arquetipo inicial.

La fiesta como lo ritual decodifica las inserciones en los «horizontes largos» de la historia, desde la cotidianeidad (horizontes cortos), como patrones por ser reinterpretados, adaptados, transformados, apropiados, etc., de acuerdo a viejas y nuevas necesidades de cohesión y solidaridad. Reelabora asimismo formas de diferenciación de clase, simbólicas, étnicas, etc.

## 3. Problema

Debido a una inadecuada recolección e interpretación del dato, se viene considerando a Bolivia como un espacio donde se han asimilado las culturas originarias y, en el mejor de los casos, se han integrado a la modernidad a partir del orden político nacional.

Ambas posiciones evidencian que Bolivia es pluri y multicultural. Sin embargo ninguna reconoce que esta presencia es vital para el desarrollo de la cultura con identidad diferenciada, es decir que es el núcleo organizador de la nación.

La presencia de la economía de mercado y lo que conlleva el neoliberalismo ha seducido a propios y extraños, induciéndolos a considerar que lo indígena está superado —como si fuera un lastre— o que pertenece al pasado romántico de unos cuantos investigadores. Desde luego, quienes se convencen de ello no se detienen a pensar siquiera que la aculturación inevitablemente nos dirigirá al fin de la historia porque nada particular puede generarse en la «aldea global».

Pero es la propia cotidianeidad la que contradice esas posturas y señala exactamente lo contrario: que la mismidad así como la otredad se construyen justamente tomando como referente lo indígena y originario.

Resumiendo, la problemática se presenta en relación con la negación del sujeto cognoscente indígena y originario, tanto desde afuera como desde adentro, razón por la cual nuestra investigación se dirigirá a tomar en consideración principalmente la realidad, a partir de las festividades entendidas como pautas y patrones culturales.

#### **4. Justificación**

Nuestro coordinador propuso la elección de dos festividades. Respecto de la primera, la Semana Santa, y tomando en consideración la secularidad católica europea manifiesta en ella, podemos construir referentes similares para todos los países que participan en el proyecto que nos compete.

«Aunque permeada por cambios procedentes de la turistización de sus representaciones, la festividad de Semana Santa, ligada a una matriz religiosa europea y dependiente de la religión oficial, adquiere un carácter más conservador que otras expresiones y, por ello, se abre menos a la espectacularización, el entretenimiento, la lógica del consumo y, en general, la absorción de modelos mercantiles urbanos»<sup>28</sup>.

Esta propuesta es una alternativa para la primera festividad escogida y puede venir a bien para emplear nuestro método comparativo, en virtud del cual es posible cotejar pautas, rasgos, etc. con los de los países de similar presencia católica, motivo de esta investigación.

Finalmente, esto nos permitirá establecer regularidades en todo el proceso que se genera a partir del contacto entre dos o más culturas (etnicidades), de las yuxtaposiciones, adaptaciones, apropiaciones, etc. y que son comunes, en mayor o menor medida, a todos los países involucrados en el proyecto.

En cuanto a la segunda festividad, desde nuestra perspectiva no debería tener como referente la presencia del modernismo y/o la modernidad, pues ello no refleja la realidad boliviana, donde más del 70% de la población es indígena y originaria.

«A los efectos de facilitar las confrontaciones, un criterio interesante a la hora de seleccionar la otra fiesta, sería la de elegir un ritual cuyo sentido fuere diferente al de la Semana Santa; es decir una fiesta que revelare mayores intersecciones con la modernidad y exigiere reformulaciones formales y expresivas más notables. También puede optarse por otros ejes de comparación según los criterios que serán expuestos más abajo»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Propuesta de Ticio Escobar, 2002.

Como alternativa proponemos que, en el caso de Bolivia, se efectúe la recopilación de tres festividades, en dos localidades, que dan cuenta de la presencia originaria e indígena, mayoritaria en el país:

- a) La primera propuesta se circunscribe a las festividades que se realizan el 5 de agosto, del Niño de San Salvador, y el primer domingo de octubre, la fiesta del Rosario, en la localidad de Jesús de Machaca, provincia Ingavi del departamento de La Paz. Ambas festividades tienen una presencia católica importante, pero también una secularidad andina innegable. En la festividad del Niño de San Salvador se recrean los lazos de solidaridad entre aymaras y urus, y no solo de Bolivia sino también de la parte del Perú circundante al lago Titicaca. Por otro lado, la del Rosario reorganiza a los 12 ayllus de Jesús de Macha, con sus respectivas parcialidades (Uma=abajo y Orko=arriba), y además inicia el año agrícola.
- b) La segunda propuesta es una recopilación en la parte oriental o Chaco Platense, propiamente dicha. Se trata de la festividad del Arete, que se realiza en los carnavales, con la cosecha, y en agosto con el inicio de las actividades agrícolas. Esta festividad es *chané*, pueblo integrado al guaraní durante el siglo XVI, principalmente.

El pueblo *chané* era fundamentalmente agrícola y sedentario, razón por la cual la secularidad del Arete está representada en la actividad agrícola, principal medio de subsistencia hasta el día de hoy. Lo interesante es que los *chané* vendrían a ser los «asimilados», si bien su presencia es aún fuerte: son los guaraníes los que adoptan pautas y elementos culturales (aculturación y cambio cultural bidireccional). La recopilación se haría en la Capitanía de Santa Rosa de Cuevo —provincia de Luis Calvo del departamento de Chuquisaca—, que es un hito para el pueblo guaraní de Bolivia. Es necesario poner de manifiesto que esta festividad se realiza en la región Ava guaraní, por lo que su influencia irradia también hacia el Chaco de la República del Paraguay, así como a la República Argentina.

En resumen, la sistematización de estas festividades revelaría a la Bolivia mayoritaria (indígena y originaria) y además nos otorgaría la posibilidad de integrar a los países originarios —ya mencionados— de estas culturas, toda vez que aymaras y guaraníes mantienen su cultura en el ámbito territorial de los mismos.

---

<sup>29</sup> *id.*

## **5. Objetivos**

### **General**

Reivindicar la presencia pluricultural y multilingüe de Bolivia a través de la sistematización de festividades cuya secularidad es originaria e indígena

### **Específicos**

1. Sistematizar<sup>30</sup> el dato de festividades cuyo elemento secular es lo indígena y originario.
2. Establecer un vínculo intraterritorial a través de la cultura (tecno-eco-productivo, sociológico e ideológico).
3. Revelar la riqueza cultural en países de presencia indígena y originaria mayoritaria.
4. Organizar un marco teórico-metodológico acorde con lo hermenéutico.

## **6. Marco metodológico**

### **El método de la investigación**

Para la investigación conjunta recomendamos tomar en consideración los siguientes parámetros (véase cuadro 1), que se tendrán en cuenta en la presente investigación.

### **Primera etapa**

- Recopilación del dato, primario y secundario, con mayor énfasis en el primario (trabajo de campo). Será apoyada con el método etnográfico cualitativo, referido en especial a la actividad que involucra directa o indirectamente a la reproducción de las festividades desde lo tecnológico-económico-productivo, en relación directa con lo social e ideológico, de las poblaciones de los espacios socioeconómicos y agroecológicos. Además se considerarán las entrevistas individuales (testimonios tipo) y colectivas.
- El método utilizado será el etnográfico cualitativo y cuantitativo (véase el Anexo I).

---

<sup>30</sup> Además de ordenar el dato se establecen valores agregados.

- Las técnicas de los métodos antes mencionados serán: a) la entrevista individual y grupal (entrevistas colectivas horizontales) y 2) testimonios tipo de comuneros/as, líderes locales y funcionales, y beneficiarios de la investigación.

Cuadro 1

	I	II	III
A	Recopilación del dato	Reconstrucción del dato (abstracción)	Ordenamiento del dato (construcción de categorías)
	Primario y secundario	Historia oral	«Lo vivido»
B Método	Etnográfico cualitativo	Historiográfico y diacrónico	Dialéctico de la sistematización
C Técnica	Entrevista: colectiva e individual	1. Testimonio 2. Heurística deductiva	Categorías propias de la investigación (EMIC <sup>31</sup> )

### Segunda etapa

- Reconstrucción, a través de la abstracción. En este punto se verá la integralidad, calidad, jerarquía y forma de las relaciones generadas entre instituciones económicas-tecnológicas-productivas e instituciones sociales (familia extendida por alianza y consanguinidad, servicios, demografía, etc.) e ideológicas (organizaciones políticas, funcionales, etc.). Todo ello bajo la égida del potencial epistemológico que nos brinda la historia oral.

<sup>31</sup> Categorías generadas a partir de la investigación.

- El método a utilizarse se referirá a la historiografía y a la diacronía<sup>32</sup>. En el primer caso, una descripción de lo pasado y, en el segundo, la interacción de lo descrito con el presente, es decir la visión de lo histórico desde el presente, pero ambos como causalidades de los elementos y pautas actuales.
- Las técnicas a utilizarse serán los medios para llegar al investigador émico (heurística deductiva)<sup>33</sup> y el testimonio tipo.

### Tercera etapa

- El ordenamiento del dato se expresará en categorías propias resultantes de la investigación, es decir categorías conceptuales que son el producto de la integralidad de lo tecno-eco-productivo, sociológico e ideológico, en función de la (re)construcción de las festividades.
- El método dialéctico, que está inmerso en todo el marco metodológico, interactúa, experimenta y selecciona nuevos y viejos elementos que intervienen en el ciclo reproductivo, en los roles asignados a hombres y mujeres, desde lo ideológico hasta lo material, reproducidos, desechados, adaptados, etc. durante el proceso de socialización.
- La técnica producto de la dialéctica en la investigación nos permitirá seleccionar elementos culturales relacionados con las festividades, ya sea desde el ámbito económico, como del social e ideológico. Ello supone establecer «valores agregados» de la cotidianeidad, relacionada con el objeto de la investigación, a partir de categorías émicas.

---

<sup>32</sup> La descripción historiográfica tiende a ser una reconstrucción descriptiva de los hechos históricos, tratando de no emitir juicios de valor y menos aún de interpretar estos hechos. Sin embargo, para la reconstrucción de los procesos vividos también echamos mano del método diacrónico que permite emitir criterios a partir del presente en cuanto a la reconstrucción histórica.

<sup>33</sup> La heurística deductiva, de apoyo al consultor, tiene que ver con la percepción de la realidad por parte del/a beneficiario/a del Proyecto de las Festividades, es decir la lectura de «lo vivido» desde adentro. La posibilidad de la construcción del dato a partir del involucrado tiene que ver también con los procesos reivindicativos de la «otredad», lo cual supone la transformación del clásico **objeto** de estudio en **sujeto cognocente**.

Podemos decir que la investigación en general implicará tres pasos: una lectura del dato; su reconstrucción histórica y su correspondiente abstracción; y, su posterior ordenamiento (categorías propias). Sus límites son el desarrollo de lo transcurrido, a partir de las festividades propuestas.

### **Recolección del dato**

Para la investigación propuesta se establecerá un eje común articulador llamado **Guía matriz metodológica**, que nos permitirá establecer un mapa metodológico-instrumental. Es un instrumento que coadyuva a ordenar el dato de entrada y de salida, impidiendo la dispersión de la información pese al número de variables e indicadores que habrán de utilizarse.

**Cuadro 2 - Guía matriz instrumental y metodológica**

Variables e indicadores	Grupos focales	Heurística deductiva (EMIC)	Entrevista			Trabajo etnográfico	Fuente secundaria
			Dirigente	Comuna	Especialista		
I. Tecno-eco-productivo							
....							
...							
II. Sociológico							
...							
...							
III. Ideológico							
...							
...							

Cada uno de estos elementos se desglosa de acuerdo a la articulación con las festividades. Por ejemplo en lo tecno-eco-productivo deberá desglosarse la relación que se mantiene con la tierra a través de la aplicación tecnológica en la actividad agropecuaria, de donde se derivará el calendario agrícola y por ende el cultivo (siembra o cosecha, labores tecnológicas, etc.). En lo sociológico se identificará el tipo de lazos de parentesco, la forma de relaciones de organización política local, regional, funcional,

etc. Finalmente, en lo ideológico deberán considerarse la estructura y jerarquía de poderes locales, y las de la organización religiosa.

### Estratificación

La estratificación de los participantes en las festividades será:

- a) los participantes directos en el evento, conjunto de danzantes y/o músicos, directivos, pasantes, prestes, etc.;
- b) los artesanos proveedores del material artístico;
- c) participantes indirectos que se benefician de la festividad o intervienen en algunos aspectos. Comerciantes, autoridades comunales, municipales, civiles, etc.;
- d) espectadores visitantes o del lugar, vecinos, etc.;
- e) quienes brillan por su ausencia.

### Exposición del dato índice preliminar

- I. ANTECEDENTES
- II. ESCENARIOS
  - A. Humano
  - B. Ecosistema
- III. LAS FESTIVIDADES
  - A. Precolonial
  - B. Colonial
  - C. Republicano
  - D. Contemporáneo
- IV. CIRCUITO ECONÓMICO DE LA FESTIVIDAD
  - A. Economía de intercambio
  - B. Economía de reciprocidad

- V. UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA DE LA FESTIVIDAD
  - A. Tierra y territorio (pachamama e hichi)
  - B. Territorialidad: rito y mito de las festividades
  - C. Interculturalidad y multiculturalidad
  - D. Etnicidad e identidad
  - E. Apropiación e interacción simbólica
- VI. LO SOCIAL
  - A. Composición social
  - B. Estratificación
  - C. Mapeo de los participantes
- VII. IDEOLOGÍAS PRESENTES EN LA FESTIVIDAD
  - A. La religiosidad
  - B. Autoridades locales
  - C. Autoridades nacionales
  - D. Organizaciones funcionales
- VIII. LA FESTIVIDAD COMO EJE ARTICULADOR
  - A. Integración regional
  - B. Conclusiones

## II. CALENDARIO DE LAS FIESTAS POPULARES TRADICIONALES DE BOLIVIA

### A. RESEÑA DE LAS PRINCIPALES FESTIVIDADES REALIZADAS EN EL TERRITORIO BOLIVIANO

Cada uno de los eventos que se describen a continuación tienen una característica particular y general, que hemos intentado resumir en los cuadros<sup>34</sup>.

#### 1. Carnaval de Oruro

Se inicia el domingo después de Todos Santos en el *Primer Convite a la Virgen del Socavón*. Es el día en que los conjuntos de danzarines visitan el templo donde tiene lugar la ceremonia del «permiso» y «ofrecimiento» o promesa de bailar durante tres Carnavales consecutivos, como reconocimiento por algún milagro recibido. A partir de este acto se intensifican los ofrecimientos a la Virgen: el «Calvario» de los domingos por la tarde o las «Veladas a la Virgen», los sábados por la noche, para «rematar» el domingo con la euforia de la danza, escogida, como parte ritual del acontecimiento.

Una semana antes del Carnaval, se realiza el *Segundo Convite a la Virgen*, precedido de la misa de comunión para los componentes de cada fraternidad de danzarines. El jueves de «Comadres» es fiesta de los mercados de la ciudad de Oruro, oportunidad en la que se *Ch'alla* los puestos de venta. El viernes siguiente se dedica, en forma tradicional, al «Convite al Tío» y *Ch'alla* de los parajes mineros, los socavones, y desde hace algunos años de las oficinas públicas y privadas, además de los choferes (Guerra 1990).

El sábado a partir de las ocho de la mañana y hasta bien entrado el amanecer se realiza la imponente y majestuosa «Entrada del Carnaval» dando comienzo a un programa específico de múltiples características. El domingo, entre misas y procesiones, los conjuntos hacen sus demostraciones coreográficas con una gama de figuras, rica vestimenta y ritmos dedicados a la Virgen del Socavón, patrona de los mineros y de Oruro (íd.).

---

<sup>34</sup> Dado que el Señor del Gran Poder y el Carnaval de Oruro son dos de las fiestas más representativas, son materia de un análisis en profundidad en el capítulo III.

El lunes (día del Diablo) tiene lugar el acto de «despedida»: los danzarines se despiden de la «Patrona» hasta el año siguiente, con cánticos y preces tradicionales.

El martes se reserva para el regocijo y la *Ch'alla* general de todos los bienes de la población, que se realiza en forma individual.

El miércoles, jueves y viernes, el Carnaval toma una nueva fisonomía con el «alcance» al «Sapo», a la «Víbora» y al «Cóndor».

El domingo de Tentación se realiza el acto del «entierro del Carnaval», que al mismo tiempo significa el nacimiento del próximo, y tiene características diferentes pues se trata del «Convite» que los emigrantes aymaras y urus de la región, que viven en los barrios periféricos de la ciudad de Oruro, hacen a las deidades.

## **2. Festividad del Señor del Gran Poder**

En los últimos años esta fiesta, que se celebra en la iglesia de la Santísima Trinidad, ha pasado de ser una expresión barrial a una de las principales festividades religiosas populares en la ciudad de La Paz (Albó y Preiswerk 1986).

Tildada por algunos de «pagana», otros la llamarán «cristiana» y otros, aun, «andina». Hay quienes dicen que es una manifestación folclórica, pero subrayan su carácter religioso. Cabe señalar, no obstante, que esta fiesta es todo y mucho más y que resulta empobrecedor colocarle alguna etiqueta, sin antes hacer la necesaria reflexión epistemológica.

## **3. La Virgen de Copacabana**

El Santuario de Copacabana es el más concurrido por los devotos romeros. Allí se rinde pleitesía y adoración a la Virgen de la Candelaria o Virgen de Copacabana, el 2 de febrero y el 5 de agosto. La imagen de la Virgen es obra del Indígena Francisco Tito Yupanqui y fue entronizada en la bahía de Copacabana en el Lago Titicaca, Provincia Manco Kapac del Departamento de La Paz, el 2 de febrero de 1583 (Guerra 1990).

Desde entonces los creyentes romeros participan de las ceremonias denominadas «La llegada» y «La despedida», con oraciones y cánticos litúrgicos especiales. Durante nueve noches se realizan ceremonias en el templo, especialmente misas y sermones de alabanza a la Virgen milagrosa.

En el Calvario, la concurrencia hace transacciones comerciales, comprando y vendiendo propiedades o bienes utilizados, como símbolo del milagro solicitado a la Virgen.

El santuario es también centro de bendición de vehículos.



*La virgen de Copacabana*  
(Guerra 1990)

#### 4. San Bartolomé, Chutillos

A 30 km de la ciudad de Potosí se encuentra la Capilla de San Bartolomé, donde se realiza una festividad los días 24, 25 y 26 de agosto. A las 11h30 del día 24 se celebra, entre arcos de plata labrada, la misa central. En horas de la tarde tiene lugar la carrera de caballos desde la puerta de la Capilla hasta Chisiraya, sitio donde los Chutillos beben chicha de maíz y descansan, para proseguir la competencia, luego de la cual se retiran a celebrar la fiesta con los alférez o pasantes (Guerra 1990).

Cada día de festividad está dedicado a uno de tres niveles de participantes. El primero se celebra la «Fiesta del Chutillo», del jinete; el segundo, la «Fiesta del Majtillo» o de la juventud que, entre juego y burlas, dura todo el día; y, el tercero es el día del «Thapuquillo», del preguntón. Todos preguntan por algo para recibir la misma respuesta de *Ancha Thapuquillo Canqui* («muy preguntón eres»).

Con el impulso de las autoridades departamentales y municipales, la fiesta ha ido logrando mayor participación de la ciudadanía, que hace «Entradas» como la del Señor del Gran Poder o la del Carnaval de Oruro.

## **5. Virgen de Urkupiña**

Durante los días 13, 14 y 15 de agosto se realiza una festividad en honor de la Virgen Milagrosa de Urkupiña. Tiene una entrada floclórica en la que participan los conjuntos de Cochabamba, como lo hacen en el Carnaval de Oruro pese a la expresa prohibición de la Asociación de Conjuntos Folclóricos de Oruro<sup>35</sup>.

Esta festividad posee un elemento que la hace diferente de las demás: cuando los feligreses llegan al Calvario de la Virgen de Urkupiña, situado en Cerro Orko, que es una cantera, extraen piedras con la ayuda de combos, muchas veces alquilados por los picapedreros del lugar, para que «se conviertan en dinero», que al año siguiente será retribuido a la Virgen.

Ello ha permitido a la iglesia recaudar ingentes cantidades de dinero que los fieles depositan en una gruta enrejada, habilitada para el efecto.

## **6. Virgen de Cotoca**

En el pueblo de Cotoca, provincia Ibáñez del Departamento de Santa Cruz, del 8 al 15 de diciembre se celebra la festividad de la Patrona del lugar, cuya aparición milagrosa en un tronco de toborochi data del siglo XVIII (Guerra 1990).

La festividad tiene las características del culto religioso propio de este tipo de celebraciones, destacándose no obstante la «Visita» que la milagrosa imagen realiza en viajes de ida y vuelta entre Cotoca y la ciudad de Santa Cruz, en medio de manifestaciones multitudinarias de peregrinos y en casos especiales como

---

<sup>35</sup> Durante los últimos años los organizadores del Carnaval de Oruro han prohibido sistemáticamente la participación de los conjuntos de Oruro en otras festividades por temor a que se imite su Entrada y a perder con ello el privilegio de ser la más grandiosa de Bolivia. Se trata de una prohibición perniciosa e innecesaria porque quienes participan en el Carnaval de Oruro provienen mayoritariamente de La Paz, Cochabamba y Oruro, en ese orden. Es también innecesaria porque el mencionado carnaval tiene su propia estructura, que difícilmente puede ser emulada.



*La Virgen de Cotoca*  
(Guerra 1990)

guerras, pestes y otras desgracias. El evento también se utiliza para recaudar fondos económicos solidarios con algún fin social (íd.).

## **7. Carnaval de Santa Cruz**

Muchos días antes del Domingo de Carnaval, la celebración comienza a desarrollarse con bailes particulares. Según los recursos económicos de los participantes, unos optarán por centros costosos y de mucho prestigio, y otros por locales más modestos, en general públicos.

Lo interesante de este evento es que aglutina a casi toda la ciudadanía: ministros de Estado, autoridades municipales, empresarios privados de mucho poder económico que forman diferentes agrupaciones con nombres muy jocosos, poniendo de manifiesto el carácter extrovertido de los pobladores del oriente boliviano.

El sábado tiene lugar el deslumbrante curso de vehículos esmeradamente arreglados que llevan a hermosas damas elegidas en concursos de belleza por cada grupo y para el Carnaval.

Lamentablemente desde hace algunos años este Carnaval trata de emular al de Río en su fastuosidad, perdiéndose de esta manera el sentido mismo de esta festividad del oriente. Incluso se han hecho visibles signos de xenofobia: cuando se intentó integrar los bailes del occidente boliviano, es decir altioplánicos, los participantes fueron objeto de agresión física durante el trayecto de la Entrada. Cabe señalar que más de la mitad de la población de Santa Cruz actualmente está conformada por «Collas», toda vez que en las últimas décadas ha recibido a muchos inmigrantes, como resultado de su crecimiento económico.

A partir del domingo se anima el juego: profusos baños de agua, almidón y harina coloreada. La diversión culmina inevitablemente en bailes: los dueños de casa y las comparsas participan en «Buris», al ritmo del takirari tocado por bandas musicales.

## **8. Entrada Universitaria**

Desde 1988 se realiza la Entrada Universitaria de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz<sup>36</sup>, que empezó con unos cuantos conjuntos cuyo número se ha incrementado con el correr de los años. Actualmente cuenta con sesenta grupos de universitarios que ejecutan diferentes danzas.

Este crecimiento condujo a las autoridades universitarias a tomar ciertos recaudos para que la celebración tenga un correlato con las actividades de enseñanza. Para participar en ella es requisito la presentación de una monografía sobre la danza que se ha escogido, incentivo que está coadyuvando a recuperar danzas tradicionales del altiplano y del país en general. Además, se imprime una tónica diferente a las danzas ya tradicionales como la Morenada, la Diablada, los Caporales, entre otras.

Para no mezclar las diferentes manifestaciones se establecieron tres grupos: los de música con banda y pesados (Diablada, Morenada, etc.); los con música de banda y livianos (Kullawadas, Llamerada, Waqa Toqori, etc.); y, finalmente, los originarios, cuya música es ejecutada por los mismos participantes.

---

<sup>36</sup> La UMSA (1838) es la Universidad más grande de Bolivia. En la actualidad tiene 66.000 estudiantes, 2.000 docentes y aproximadamente 1.700 empleados administrativos. Cuenta con 13 facultades y 54 carreras.



*Figura de la Danza de los Morenos*  
(Guerra 1990)

Otro elemento que vale la pena resaltar es que esta festividad es la única que no tiene un Santo Patrono ni se relaciona a una actividad productiva<sup>37</sup> del agro u otra: es de carácter estrictamente social, expansivo y académico, triada que hasta el momento ha dado buenos resultados pues se estimula a los estudiantes y a los docentes a recrear su propia identidad y colaborar en el rescate de la misma.

---

<sup>37</sup> Cabe mencionar, no obstante, que la Entrada en sí es un evento también económico porque reactiva a la microempresa a través de los artesanos, vivanderos, etc. y estimula a empresas grandes, como la cervecería. Se debe hacer notar, sin embargo, que los participantes tienen prohibición absoluta de consumir bebidas.

### Cuadro 3 - Panorámica y calendario de las festividades nacionales

#### CIUDADES «GRANDES»

Conglomerado/calidad	Agrícola, económico/productivo	Patronal	Autos colectivos	Social e integrador	Estado de la cuestión
1. Carnaval de Oruro	xx	xxx <sup>(1)</sup>	xxx	x*	3
2. El Señor del Gran Poder: La Paz (Santísima Trinidad)	xx	xx	x	x*	3
3. Virgen de Copacabana: La Paz (2 de febrero y 5 de agosto)	x	xxx <sup>(1)</sup>	xxx <sup>1</sup>	x*	1
a) Bendiciones y Ch'alla	x		xxx <sup>1</sup>	x*	1
4. Chutillos: Potosí (San Bartolomé, 24 de agosto)	x	xx	x	x*	1
5. Corso de Corsos: Cochabamba (Domingo de Tentación)	xx			xxx*	1
6. Virgen de Urkupiña: Cochabamba (13-16 de agosto, Asunción)	x	xxx <sup>(1)</sup>	xx	xx*	1
7. Virgen de Cotoca: Santa Cruz (8-15 de diciembre)	x	xx	xx	x*	1
8. Carnaval de Santa Cruz	x			xx	1
9. Entrada Universitaria UMSA: La Paz	x			x	2

\*: Festividades por estratos; <sup>(1)</sup>: importancia internacional

x: sentido de apropiación y pertenencia de importancia local; xx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia regional; xxx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia nacional

0 = «Ningún» tratamiento; 1 = Tratamiento casi inexistente; 2 = Tratamiento medio; 3 = Tratamiento alto; 4 = Tratamiento óptimo

**Cuadro 4 - Propuesta de festividades para la gestión de políticas pro fortalecimiento y el estado de la cuestión**

CIUDADES INTERMEDIAS Y PUEBLOS

	Conglomerado/calidad	Agrícola, económico/ productivo	Patronal	Autos colectivos	Social e integrador	Estado de la cuestión
10.	Virgen de Copacabana: La Paz (2 de febrero y 5 de agosto)	x	xxx <sup>(1)</sup>	xxx <sup>(1)</sup>	x*	1
	a) Bendiciones y Ch'alla	x		xxx <sup>(1)</sup>	x*	1
11.	Señor de Quillacas: Oruro (14 de septiembre)	x	xx <sup>(1)</sup>	xx <sup>(1)</sup>		1
12.	Señor de Lagunas o de la Exaltación, Cala Cala: Oruro (14 de septiembre)	x	xx	xx		
13.	Virgen de los Remedios: Tupiza, Potosí (15 de noviembre y 6 de enero)	x	x	x		
14.	La Virgen de Chaguaya: Tarija (14 de agosto)	x	x	x		
15.	Nuestra Señora de Loreto: Marban, Beni (10 de diciembre)	x	x	x		
16.	Virgen de los Ángeles: Melga, Cochabamba (18 de octubre)	x	x	x		
17.	Virgen de Guadalupe: Sucre (8 de septiembre)	x	x	x		

\*: Festividades por estratos; <sup>(1)</sup>: importancia internacional

x: sentido de apropiación y pertenencia de importancia local; xx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia regional; xxx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia nacional

0 = «Ningún» tratamiento; 1 = Tratamiento casi inexistente; 2 = Tratamiento medio; 3 = Tratamiento alto; 4 = Tratamiento óptimo

## B. FESTIVIDADES IMPULSADAS POR EL ESTADO Y OTRAS

**Cuadro 5 - Eventos festivos impulsados por el Estado y otros**

	Actividad/calidad	Actividad	Agrícola y productiva	Social e integradora	Estado de la cuestión
1.	Festival Internacional de Cultura: Sucre y Potosí (11 al 25 de octubre)	Artes plásticas, escénicas, música, literatura, audiovisuales, manifestaciones socioculturales y étnicas		xx <sup>(1)</sup>	1
2.	Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana «Misiones de Chiquitos»: Santa Cruz (fecha movable)	Artes musicales, instrumentales y vocales		x <sup>(1)</sup>	1
3.	Festival y Feria Nacional del Charango «Aiquile»: Campero, Cochabamba (3 y 5 de noviembre)	Concurso de charango, feria artesanal y elección de la Ñusta		xx <sup>(1)</sup>	1
4.	Festival de la Frontera «FESTIFROM»: Yacuiba, Tarija (13 al 15 de septiembre)	Encuentro folclórico regional internacional		xx <sup>(1)</sup>	
5.	Festival y Celebración del Equinoccio de Invierno: Tiwanacu, La Paz (21 de junio)	Rituales religiosos, danza y música	x	xx	1
6.	Festival Nacional de la Canción Boliviana: Oruro (13 al 15 de marzo)	Concurso de solistas y conjuntos vocales e instrumentales y de composiciones inéditas		xx	
7.	Festival Folclórico «Luz Mila Patiño»: Camiri, Santa Cruz (25 al 30 de octubre)	Música, danza indígena y originaria; y exposición de la cultura guaraní		x <sup>(1)</sup>	

\*: Festividades por estratos; <sup>(1)</sup>: importancia internacional

x: sentido de apropiación y pertenencia de importancia local; xx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia regional; xxx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia nacional

0 = «Ningún» tratamiento; 1 = Tratamiento casi inexistente; 2 = Tratamiento medio; 3 = Tratamiento alto; 4 = Tratamiento óptimo

Además de estos existen otros eventos que son efímeros, por no entrar en el circuito de reproducción de la cultura, como lo son las políticas correspondientes. Se organizan según el temperamento de las autoridades y con poco asidero empírico para su sostenibilidad. Es decir, no responden a una manifestación societal, ya sea relacionada con un Santo Patrono, con el ciclo agrícola o pecuario, con alguna actividad productiva, o finalmente social.

Desaparecen tal como aparecieron y muchos de ellos están desligados de la base social, por lo que se vuelven eventos para élites de «intelectuales» y/o artistas contemporáneos –no todos, por supuesto– que discuten nuevas formas de lectura de la realidad sin la sociedad: una sociología sin sociedad o una etnología sin el *ethnos*.

**Cuadro 6 - Panorámica y calendarización cívica (efemérides nacional y departamentales)**

Departamento/calidad	Fecha	Cívico e integrador	Estado de la cuestión
Bolivia (Fundación)	6 de agosto	xxx	3
Chuquisaca, Sucre (Cap.)	25 de mayo	x	2
La Paz	16 de julio	xx	2
Cochabamba	14 de septiembre	xx	2
Santa Cruz	24 de septiembre	xx	2
Oruro	10 de febrero	xx	2
Potosí	15 de noviembre	xx	2
Tarija	15 de abril	xx	2
Beni	10 de noviembre	x	2
Pando	24 de septiembre	x	2

x: sentido de apropiación y pertenencia de importancia local; xx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia regional; xxx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia nacional

0 = «Ningún» tratamiento; 1 = Tratamiento casi inexistente; 2 = Tratamiento medio; 3 = Tratamiento alto; 4 = Tratamiento óptimo

### III. LAS FESTIVIDADES MÁS IMPORTANTES

Dada la complejidad que supone hacer una valoración de las festividades más importantes, se describirán detalladamente dos de ellas. Ambas se realizan en el altiplano boliviano norte y central, en las capitales de los departamentos de La Paz y de Oruro. La primera es la festividad del Señor del Gran Poder y la segunda, el Carnaval de Oruro, «Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad».

#### A. LA FESTIVIDAD DEL SEÑOR DEL GRAN PODER

Para la descripción de esta festividad es de referencia obligatoria el trabajo de los investigadores Xavier Albó y Matías Preiswerk (1986), la obra más completa que se ha escrito sobre el tema.

##### 1. Antecedentes históricos

El antecedente más antiguo que se conoce sobre el culto al Señor del Gran Poder se remonta a finales de la edad media en España. En 1431 se conocía una cofradía del Señor del Gran Poder en el Monasterio de San Benito de la Calzada, para la cual se dictaron reglas por lo menos desde 1477. Desde entonces existe en Sevilla la cofradía del mismo nombre, una de las más antiguas y prestigiosas que dan esplendor a su célebre Semana Santa. Es una de las seis que desfilan en la procesión del Viernes Santo, junto a la Virgen de la Macarena y al Señor de Triana (Albó y Preiswerk 1986).

En Bolivia tiene raíces coloniales. Efectivamente, la imagen de Jesús del Gran Poder, que actualmente se venera en el templo de Santo Domingo de la ciudad de Sucre, llegó a esta ciudad cuando todavía era La Plata y pertenecía a la Audiencia de Charcas. Existía en el lugar la «Casona del Gran Poder». En realidad era el Palacio de la Inquisición, que recibió el nuevo nombre tras la aparición allí de una estatua de Cristo crucificado (Costa Arguedas 1967, Albó y Preiswerk 1986: 10).

Los orígenes del culto en la ciudad de La Paz se ubican en el Monasterio de la Purísima Concepción —cuyas religiosas son conocidas como las Concebidas—, fundado en 1663 y que por muchos años estuvo en la esquina de Ingavi y Sangines de la ciudad. En fecha no precisada de inicios de la época republicana ingresó en este monasterio la novicia Genoveva Carrión, llevando consigo un lienzo del Señor del Gran Poder, en el que se presentaba el misterio de la Trinidad como única figura con tres

rostros. De acuerdo a Teresa Quisbert de Mesa, el lienzo probablemente pertenezca al siglo XVIII y esté inspirado en una antigua tradición europea que se introdujo en América en el siglo XVI (íd.).

Genoveva Carrión pasó el lienzo al cuidado de Sor Josefa Carrión, una de sus herederas, en 1842. A ésta le sucedió su pupila Sor Petrona Carrión, después de cuya muerte la tela pasó a manos de Sor Mica Carrión quien, al igual que sus antecesoras, la veneró hasta el final de sus días.

La persistencia del apellido Carrión en sucesivas generaciones guardianas del cuadro obedece a que en esos tiempos la servidumbre y alguna pariente huérfana, en número de dos, adquirirían los apellidos de las religiosas a las que prestaban servicios (Videla 1948, en Íd).

A principios del siglo XX el Convento de las Concebidas se trasladó a Miraflores y los gastos que entrañó su construcción mermaron económicamente a la comunidad, obligando a reducir el número de las allegadas y a vender las propiedades rústicas y urbanas de las religiosas. Como resultado de este periodo crítico, las señoras Irene Carrión y María Concepción abandonaron el Monasterio.

Pasados los años, las mencionadas señoras pidieron el lienzo por derecho hereditario de posesión y desde entonces comienza su largo peregrinaje por diversas viviendas donde presumiblemente las huérfanas y beatas Carrión fueron alojándose como inquilinas y siguieron juntas hasta la muerte. En cada lugar se establecía un culto privado que, en alguna medida, constituía una fuente subsidiaria de sustento para las beatas.



*El Señor del Gran Poder  
antes de 1946*  
(Albó y Priswek 1986)

Probablemente entre 1910 y 1920 se establece un culto público y oficial cuando una señora de apellido Belmonte, aparente propietaria del lienzo, lo entrega al Padre Tomás de los Lagos Molina. Sin embargo, este párroco desestimó la posesión de dicho lienzo, por lo que María Belmonte o María Carrión recorrió la calle Conchupata, cuyo párroco también se negó a recibirlo. Don Celso Mostacedo se lo ofreció a una dama de la calle León de la Barra y esquina con Sebastián Seguro, quien hizo trabajar una pequeña habitación para guardarlo. De este lugar pasó donde Plácido López y de allí donde el joyero Braulio Salinas en cuya casa empezaron a celebrarse ritos religiosos, bautizos, matrimonios, y se brindaron algunas misas.

En este lugar y de acuerdo a varios testimonios, en el año 1922 o 1923 en la Capilla del Rosario nace la fiesta del Gran Poder. Realizada la misa, la celebración continuaba en el barrio de Ch'ijini.

En 1923 y en coordinación con la Fiesta del Señor del Gran Poder, flamante patrono, se fundó la junta de propietarios del nuevo barrio a cuya cabeza estuvo el doctor Javier Velarde y Jorge Stege<sup>38</sup> fue designado vicepresidente.

Poco después, en 1927, nació la Diablada de los Bordadores, conjunto que hasta hoy sigue participando en la Festividad del Señor del Gran Poder.

Mientras recibía el culto privado en diversas casas particulares, el lienzo siguió mostrando los tres rostros y suscitando entre los creyentes interpretaciones que no coincidían con la doctrina de la Santísima Trinidad. Debido a ello y a la creciente popularidad del Señor del Gran Poder, Monseñor Augusto Sieffer, Obispo de La Paz (1924-1934) ordenó que se retoque el cuadro para dejarlo en su forma actual, es decir con un solo rostro. Se menciona que ningún pintor de la ciudad de La Paz quiso hacerse cargo de dicha obra, por lo cual tuvieron que recurrir a dos artistas peruanos.

## 2. Las dos iglesias del Gran Poder

Hacia fines de los años 1930 se instaló en la ciudad de La Paz una comunidad de padres agustinos holandeses. Uno de ellos fue el controvertido Irineo Ofzen, quien recibió del superior de Holanda el encargo de incrementar la parroquia. Su primer paso fue buscar sin éxito un terreno en la zona de Alto Ch'ijini, donde nadie quiso vendérselo. Finalmente lo

---

<sup>38</sup> Alemán de nacimiento, fundó la embutidora más próspera del territorio boliviano.



*El Señor del Gran Poder*  
(anónimo)

consiguió en Bajo Ch'ijini, en la calle Max Paredes que entonces era el límite de la ciudad propiamente dicha. Allí empezó la construcción del nuevo templo y con ello comenzaron los conflictos pues en ese entonces el Señor del Gran Poder ya estaba bien establecido en la capilla de arriba. Cada viernes se reunían numerosos devotos y el día de la Santísima Trinidad concentraba a tal multitud que era preciso desplegar cerca de 200 policías para controlar el orden.

Los vecinos de Alto Ch'ijini, que con su esfuerzo espontáneo habían puesto en marcha esta devoción identificada desde el principio con su barrio en crecimiento, no aceptaron el traslado al nuevo templo y los problemas aumentaban a medida que avanzaba la obra del Padre Ofzen.

Sobrevino después la Segunda Guerra Mundial. Los padres agustinos perdieron todo contacto con sus superiores de Holanda y uno de ellos, que residía en los Yungas, fue nombrado delegado. Al constatar los conflictos que generaba la construcción del nuevo templo, ordenó la suspensión de las obras pero el padre Ofzen apeló a su nombramiento oficial de Holanda. Tenía de su lado al nuncio apostólico y a un grupo de gente de extracción social relativamente influyente que cooperaba con la construcción. La tensión llegó a su punto máximo cuando el párroco y los vecinos de Ch'ijini Bajo hicieron el intento de trasladar la imagen, a lo cual los de arriba se negaron rotundamente. Hubo amenazas de robarla, enfrentamientos, peleas, batallas campales, heridos. Un atardecer la imagen desapareció misteriosamente del altar y nadie daba razón de la pérdida. Más tarde se supo que Don Luis Cruz Salazar y unos cofrades la habían sustraído. Temiendo que fuera trasladada a la nueva capilla, la depositaron en el coro de la Iglesia de la Recoleta (Paredes 1976, en *íd.*)

El conflicto duró aproximadamente una década. Se cuenta que por ese tiempo alguno de los clérigos implicados iba por las calles portando un revólver.

Mientras tanto, la situación interna de los agustinos seguía confusa por la dificultad de comunicarse con los superiores en Holanda y por las interferencias del nuncio, el controvertido Monseñor Egirio Lari. En determinado momento un cable enviado por el superior de los agustinos en Roma fue interferido y ocultado por la Nunciatura. Por fin, en 1943, llegó un nuevo delegado con poderes desde Roma y solucionó el conflicto salomónicamente, ordenando a los dos principales agustinos enfrentados abandonar el país. Uno de ellos obedeció inmediatamente pero el otro consiguió del nuncio un permiso de excomunión y siguió siendo párroco de la nueva iglesia hasta 1946. Finalmente fue persuadido y se retiró a Holanda, su tierra, donde abandonó definitivamente la orden (*íd.*)

Por último, Monseñor Abel Antezana, Arzobispo de la ciudad de La Paz, resolvió el conflicto creando dos parroquias pese a mediar entre ellas apenas tres cuadras de distancia. Mandó a hacer una imagen en busto para el templo nuevo. El lienzo original se quedó en el templo antiguo de Alto *Ch'ijini* en el que, con los diezmos de los devotos ofrecidos durante la fiesta y la romería de cada viernes, se logró efectuar suficientes ampliaciones.

Las dos iglesias han desarrollado desde ese entonces estilos distintos. La de arriba sigue siendo más tradicional y popular, y la de abajo, más modernizante, optó por otras formas de ganar popularidad.

Siglos atrás pobladores originarios, españoles y criollos tenían sus propios bailes y, por ende, sus parroquias preferidas.

Es posible apreciar, en los diarios de los años anteriores a la consolidación de la fiesta del Señor del Gran Poder, juicios de valor respecto de la participación de bailarines (aborígenes). A inicios de los años 1920 se molestaba la atención del intendente municipal por haber permitido que los vecinos de Challapampa y San Pedro con sus danzas autóctonas irrumpieran en la ciudad a solo tres cuadras de la Plaza Murillo (*El Diario*, 18 y 23 de marzo, en íd.).

No hay que olvidar que hasta 1944 (Primer Congreso Nacional Indígena) los indígenas y/u originarios no tenían acceso al centro de la ciudad, en especial a la Plaza Murillo. Es en ese contexto histórico cuando nace en Ch'ijini la fiesta del Gran Poder, como expresión simbólica y como identidad del nuevo barrio.

Otra fecha que permite ubicar el inicio de la Festividad del Señor del Gran Poder es la fundación de la Fraternidad de la Diablada de Bordadores, el 19 de mayo de 1927 en las calles Illampu y Max Paredes. Esta diablada salía de un tambo<sup>39</sup> y bailaba solo alrededor de la manzana. Otro conjunto más antiguo habría sido una Morenada formada por los cargadores de otro tambo, ubicado en el ex cine Esmeralda, que hasta hoy en día tiene pleno funcionamiento.

De acuerdo a las referencias históricas de las décadas de 1920 y 1930, no era una festividad como la que conocemos en la actualidad. Sin embargo, a comienzos de los años 1940 ya era una fiesta de gran renombre. A partir de 1945 empezaron a celebrarse dos misas, una por cada templo y cada una con características distintas. El antiguo templo del Gran Poder concentró la fiesta más tradicional. En los primeros años de coexistencia de las dos parroquias ambas hacían la procesión hacia el medio día, después de la misa. Cada una tenía su propio recorrido pero, aun así, solían encontrarse en algunos puntos del trayecto y entonces proliferaban los insultos y abucheos.

Fue en 1960 cuando los dos párrocos, para terminar con los problemas, acordaron que la procesión del Gran Poder antiguo siguiera siendo al medio día

---

<sup>39</sup> Lugar de acopio de productos extraídos de diversos pisos ecológicos, que son distribuidos a los diferentes mercados de abasto de la ciudad de La Paz.

y la otra se postergara hasta la noche, lo cual ocurrió durante casi 10 años. No obstante, decidieron hacer una sola procesión, que hasta hoy sale del Gran Poder antiguo, pasa delante del Gran Poder nuevo y termina en la iglesia de arriba.

En 1955 Antonio Paredes relata el programa de la festividad de la iglesia antigua. Comienza con el nombramiento del preste para el año, que se hace por aclamación en el vecindario y con la presencia del párroco. La elección consentida previamente recae en el vecino que durante el año haya tenido buenos negocios o cuya economía hubiera prosperado.

El preste tiene por obligación organizar la fiesta y visitar oportunamente a las cabezas de comparsas. Durante el día de la procesión recibe en su domicilio a los danzantes, a la junta de vecinos, a los vecinos notables del barrio y a los amigos en general, brindándoles comida y abundante bebida, y ofreciéndoles un baile que dura hasta el amanecer.

El preste paga juegos artificiales, banquetes a todos los visitantes que se acercan a felicitarlo por el prestazgo, misas y otros gastos durante ocho días.

La novena comienza 10 días antes. La procesión nocturna se efectúa el viernes anterior a la Santísima Trinidad. El sábado en la tarde se realiza la Entrada de conjuntos o de fraternidades con sus «cargamentos»<sup>40</sup> por delante.

Cada una de las fraternidades o conjuntos folclóricos tiene un preste, que correrá con todos los gastos de la festividad. En la noche del mismo sábado se queman fuegos artificiales para luego continuar con las verbenas populares en las calles contiguas a la capilla, donde se expenden bebidas alcohólicas, lo cual da motivo para el desenfreno público.

El día domingo de la Trinidad, siempre siguiendo el relato de Paredes, se celebran seis misas: la de la aurora a las 5 de la mañana; la misa solemne a las 7 y cantada por tres curas; la de la comunión general, a las 8; después la de los prestes menores en jerarquía, cantada a las 9; una a las 10; y, la última, la del señor preste, a las 11. Esta es más solemne, con profusión de cirios y flores en el altar y cantada por tres curas lujosamente ataviados y una orquesta en el coro.

---

<sup>40</sup> Vehículos adornados con platería y chafalomería, sobre awuayos finamente colocados. Generalmente en el techo del vehículo se lleva la identificación de la fraternidad.

A las 12:30 se efectúa la procesión general: la imagen sobre andas, adornada de flores y tules, es acompañada por el preste, que sostiene el guión de la junta de vecinos junto a los Caballeros del Santo Sepulcro.

En el año de la descripción (1955) todavía no existía una Entrada, por lo cual los bailarines acompañaron al preste durante el recorrido, destacándose la Diablada de Bordadores, los Chutas, los Suri Sikuris, los Awki Awkis y algunas otras que ya han desaparecido.

### **3. La fiesta hoy en día**

La festividad consta de los preparativos, el Convite, la Entrada y el domingo de la Santísima Trinidad.

Los preparativos comienzan el año anterior con el nombramiento, por separado, de un preste por fraternidad y otro por la Asociación de Conjuntos Folclóricos del Gran Poder. Como ya se ha indicado, los prestes y los pasantes son aquellos a los que les fue mejor económicamente, de modo que deben retribuir a la comunidad y al Señor del Gran Poder para seguir gozando de la bonanza.

El preste tiene a su cargo la fiesta del año, mientras que la directiva de cada fraternidad y la de la Asociación organizarán los ensayos que generalmente se efectúan el último mes y se realizan en diversos locales, según la situación económica de los fraternos. De ahí que algunos lo hagan en locales alquilados para el efecto, generalmente con bandas, y otros, con menor poder adquisitivo, en escuelas, colegios o viviendas particulares, al son de una grabadora o de algún equipo de amplificación (disco móvil).

La directiva de la Asociación hace arreglos con las casas comerciales, los canales de televisión locales y extranjeros, y con la cervecería, que suministra los mayores recursos para costear el funcionamiento de la festividad.

En los meses precedentes se discute sobre los trajes que habrán de llevarse, nuevos o alquilados, según las posibilidades y, de acuerdo a su confección y complejidad, se toman los recaudos necesarios. Sin embargo, es frecuente ver el mismo día de la Entrada largas colas de bordadores y artesanos que se dedican a esta actividad en las calles Los Andes y Omasuyos<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Los nombres provienen del lugar de origen de los bordadores y artesanos, provincias del área rural del Altiplano Norte.

Vale la pena resaltar la función que cumplen las radioemisoras, de preferencia aymaras, en la ciudad de La Paz y de El Alto, que comienzan a tocar la música que han elegido las diversas fraternidades, preparando así el ambiente necesario, inclusive en las provincias cercanas a La Paz.

Otro momento importante en la festividad es el del Convite, que se efectúa ocho días antes de la Entrada: los principales pasantes o presidentes, según sea el caso, convidan a los participantes y hacen un ensayo de la Entrada, desde luego sin llegar a los entornos donde finalmente se realiza pues de lo contrario paralizarían a la ciudad de La Paz durante dos días.

En este simulacro todavía no participan todos los conjuntos. Están sobre todo ausentes los que llegan como invitados desde las provincias cercanas e incluso de más lejos<sup>42</sup>. Siempre según las posibilidades económicas, los diferentes conjuntos realizan parte del recorrido con trajes estrenados para el efecto o simplemente con sombreros, que hacen de distintivo.

El evento principal es, sin duda, la Entrada, que tiene lugar durante el sábado, es decir el día anterior al de la Santísima Trinidad. El movimiento se puede apreciar desde la madrugada, y a partir de las ocho de la mañana los danzantes comienzan a ganar las calles adyacentes a la iglesia, cargando sus trajes o a medio ponérselos y ayudados por sus novias o esposas. Las señoras que pueden hacerlo, van acompañadas de una *imilla*<sup>43</sup>, que sostiene la ropa o a la *wuawua* de brazos.

Hacia las 9:30 llegan las autoridades ediles y los directivos de la Asociación y del barrio de Ch'ijini. La comitiva está presidida por el alcalde de la ciudad de La Paz y los concejales, invitados de honor a la Entrada. No faltan, por cierto, políticos que buscan popularidad y votos para las siempre cercanas elecciones municipales o nacionales.

---

<sup>42</sup> Alguna vez llegan incluso conjuntos de otros departamentos.

<sup>43</sup> Término aymara que significa «joven mujer» y que en las ciudades es utilizado en forma despectiva por los «blancos».

<sup>44</sup> En la década de 1960 y por instrucción de las autoridades eclesiásticas de entonces, se estableció una suerte de concurso para premiar a los conjuntos que no «desprestigian» la Entrada, es decir que no infringían determinadas reglas (por ejemplo relativas al consumo excesivo de bebidas alcohólicas).

Un vehículo lleva una estatua del Señor del Gran Poder, seguido por la Comitiva y el conjunto ganador de la anterior Entrada<sup>44</sup>. Ingresan luego la Diablada Tradicional de Bordadores (desde 1927) y luego los demás grupos según un orden establecido por la Asociación.

Un *llocalla*<sup>45</sup> porta el letrero —proporcionado por una sola agencia comercial— que identifica a cada conjunto, y detrás de él, siempre con traje oscuro, alguien que cuenta con el reconocimiento de la fraternidad, a la que representa, lleva un estandarte con hilos de oro. Les siguen los prestes, llenos de las misturas y serpentinatas que diversos simpatizantes les han brindado en el camino.

Finalmente entran los bailarines, también en orden jerárquico. Primero, aquellos que gozan de mayor prestigio y antigüedad. Luego las figuras: adolescentes con polleras cortas y botas largas, adornadas con trajes de colores muy llamativos, generalmente costeados por la fraternidad. Posteriormente, los diferentes fraternos, también según su prestigio y antigüedad.

La Entrada se completa con la banda, que aparece al medio y atrás, de acuerdo al número de fraternos. Ejecutan música con instrumentos de metal, salvo en el caso de los conjuntos autóctonos. Estas bandas son un complemento de los danzarines, contrariamente a lo que sucede con los músicos originarios, que son ejecutores y bailarines a la vez.

En los últimos años las bandas han adquirido una dinámica propia: también tienen figuras, que pueden ser mujeres u hombres ejecutantes y generalmente se desempeñan como platilleros, tamboreros o tocan el bombo. Algunas bandas han incorporado entre ellos a «gringos»<sup>46</sup> o japoneses.

La Entrada tiene un recorrido de varios kilómetros, que ha ido creciendo en forma considerable. Actualmente comienza en la Garita de Lima y termina en Miraflores, en las puertas del Estadio La Paz, no sin antes pasar por una serie de vericuetos y por el mismo centro de la urbe. La ciudad se paraliza enteramente toda vez que está organizada en torno a una sola avenida longitudinal.

Ahora bien, es bueno recordar que hasta los años 1940 los originarios no podían ingresar al centro de la ciudad de La Paz, de modo que la Entrada es un desafío y una toma simbólica de este lugar, del que hasta ahora están marginados. No hay que olvidar que los conjuntos están compuestos por residentes<sup>47</sup> aymaras y, en muchos casos, por aymaras campesinos.

---

<sup>45</sup> Palabra aymara que significa «joven» y que en las ciudades es utilizado en forma despectiva por los «blancos».

<sup>46</sup> Nombre con el cual se designa a los extranjeros caucásicos.

<sup>47</sup> Categoría que designa a los aymaras que provienen del área rural y que ahora tienen otra actividad económica. Muchos de ellos guardan, sin embargo, relaciones sociales y económicas con los aymaras del agro.

Una vez concluida la Entrada, los participantes se reúnen en un local alquilado para este propósito. La pompa y el boato dependerán del poder económico de los fraternos.

El domingo, día de la Santísima Trinidad, a las 5 de la madrugada empieza el Alba. Las bandas de música que el día anterior acompañaron el baile de las diferentes agrupaciones se van apostando en las cercanías del templo y tocan mientras los bailarines se reúnen nuevamente. Así, músicos y danzantes brindan su saludo matinal al día de la fiesta. Pasan una y otra vez por la puerta de la iglesia logrando congestionar totalmente el barrio y el estruendo es cada vez mayor. En el Alba los participantes ya no usan toda la indumentaria de la Entrada. Algunos conjuntos llegan ataviados con ropa elegante, en lo posible similar para todos los miembros de una misma fraternidad, y otros siguen luciendo algunas de las prendas del día anterior, como la «falda del moreno» pero ya sin peluca ni máscara. El nuevo pasante y ahora preste nombrado la víspera en la noche aparece junto a su señora luciendo una escarapela que lo distingue de los demás.

Mientras tanto, en la iglesia se han ido celebrando, una tras otra, misas desde las seis de la mañana. A las once se lleva a cabo la misa de la fiesta —transmitida por altoparlantes hacia la calle—, con la asistencia de autoridades y el pueblo en general. Una vez concluida, se inicia la procesión.

El recorrido de la procesión es local y conspicuo: recorre solamente algunas cuadras y las casas desde donde la ven pasar están adornadas con altares y arcos con *awuayos* coloridos, algunos de ellos con platería, otras con muñecas y flores de plástico.

## B. EL CARNAVAL DE ORURO

El Carnaval de Oruro recoge todas las expresiones artísticas, sociales, económicas, políticas, etc. del territorio boliviano, bajo la égida de la devoción hacia la Virgen del Socavón, Patrona de los Mineros<sup>48</sup>.

Además del prestigio interno de que goza esta festividad, el 17 de julio de 2001 la Unesco la reconoció como «Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad», otorgando un merecido reconocimiento al crisol de manifestaciones artísticas de nuestro país.

---

<sup>48</sup> El mayor ingreso que tuvo Bolivia desde la Colonia hasta la década de 1970 provino de la extracción de minerales, razón por la cual los trabajadores mineros eran el puntal de la economía boliviana y, por ende, todas sus actividades concitaban atención.

Debemos mencionar que el Carnaval (Anata) en sí es una celebración muy importante para las culturas originarias en Bolivia, toda vez que corresponde a la cosecha de los diferentes productos a secano. Aproximadamente el 40% de la población boliviana participa de esta fiesta.

«Hemos reconocido que la fiesta del carnaval de Oruro es fruto de su introducción en tiempos de la Colonia, acomodándose sobre la base de ciertas tradiciones locales preexistentes, las mismas que, con el transcurrir de los años, pueden haberse perdido o permanecido bajo nuevas formas o significados. El problema estaría, entonces, en reconocer ¿Cuáles fueron esas formas o significados en la «vieja realidad» de esas tradiciones?

«Para respondernos, hemos tomado al carnaval dentro de un contexto agrario, proponiendo que la fiesta —como proceso en el tiempo— tiene relación con el período de estación lluviosa dentro del ciclo climatológico del altiplano. El carnaval en Oruro, se inicia en noviembre (primeras lluvias) para culminar en febrero (últimas lluvias). Ambos polos significan momentos cruciales de transición estacional y están directamente vinculados a tareas agrícolas específicas: el paso de la época seca a la de lluvias marca el período de la consolidación de la siembra, y el paso de la época de lluvias a la fría señala el momento de la pre-cosecha (Cazorla 2002)».

La cita anterior resulta ilustrativa de la envergadura de esta festividad. El presente trabajo no pretende analizarla en toda su magnitud ni hacer una reflexión epistemológica que requeriría de varias investigaciones específicas para el efecto.

## **1. Antecedentes**

En noviembre se inician los preparativos del Carnaval que se realizará el año venidero. Los diversos fraternos participarán en el primer Convite, que tiene lugar el primer domingo después de Todos los Santos y del Día de los Difuntos.

Oruro, una ciudad pequeña de aproximadamente 260.000 habitantes, se pone en plena actividad pues los integrantes de los distintos conjuntos se preparan febrilmente para su participación en la pre Entrada, comprando pasamanería, adornos, ropa, etc.

Las diferentes instituciones comienzan su labor de organización del Carnaval, no exenta de conflictos entre ellas, que comienzan con la definición de la ruta de la Entrada, hasta ahora no definitiva pues existen muchos intereses económicos que impiden la consolidación de una sola vía. Se producen

asimismo conflictos con la Iglesia católica, que fija normas que no conciben con la realidad para la realización del Carnaval.

El desarrollo del Carnaval de Oruro se relaciona directamente con la evolución que toma la Danza de la Diablada, protagonista central de esta festividad, y tiene cinco momentos importantes (Cazorla 2002):

- 1) El primer momento tiene que ver con todo el ciclo de extirpación de idolatrías promovido por la Iglesia católica. Los pobladores de la región tenían por costumbre celebrar el *Anata* (carnaval andino) con ritos agrícolas destinados a proteger los cultivos —para la fecha en proceso de maduración plena— de las granizadas y heladas, y agradecer por ellos a la *Pachamama*. Por todo ello la festividad revestía singular importancia y la Iglesia la aprovechó para yuxtaponer una divinidad de su preferencia: la Virgen de la Candelaria, la figura más importante en el mes correspondiente del Santoral.

En 1789, en un paraje del cerro «Pie de Gallo»<sup>49</sup>, aparece oficialmente su imagen, como parte del proceso de extirpación de idolatrías y actos revolucionarios. «Esta leyenda surgió por la necesidad de revitalizar el culto a la Virgen del Socavón, cuya capilla es posible que de nuevo hubiese caído en la incuria. El año de los supuestos hechos es harto significativo: 1789. Solamente nueve años antes había ocurrido la gran rebelión de Túpac Amaru; y el movimiento insurgente del 10 de Febrero, inscrito dentro del gran contexto del movimiento de alcances continentales del caudillo de Tinta, había sido en 1781. Como consecuencia de esas convulsiones sociales, los más ricos e importantes mineros criollos de la Villa de Oruro, habían sido reprimidos con rigor y encarcelados. A finales del XVIII —tiempos de Nina-Nina— la economía minera de Oruro estaba absolutamente en quiebra. Pero hay otro hecho importante. En la revolución del 10 de Febrero, habían participado como aliados criollos, mestizos e indios». (íd.: 30)

En forma «oficial» se reconoce al periodo de finales del siglo XVIII como el inicio de los Carnavales de Oruro.

---

<sup>49</sup> Cerro junto a cuya vertiente se extiende la explanada sobre la cual se levanta el Santuario de Nuestra Señora del Socavón (Condarco 2002).

- 2) El segundo momento corresponde a todo el siglo XIX e inicios del siglo XX cuando renace la minería sobre todo por el descubrimiento de varias minas. Tres días de regocijo se dedican a la Virgen de la Candelaria y surge la Diablada para agradecer a la Santa Patrona.
- 3) El tercer momento se sitúa entre inicios del siglo XX y la década de 1940. Se efectúan arreglos para la institucionalización del Carnaval y se establece la «Entrada del Sábado de Carnaval» con ornamentos presentes en «cargamentos», grupos musicales y otras actividades.
- 4) El cuarto momento, llamado «de expansión», se extiende desde los años 1940 hasta la década de 1980. Se asiste al auge de las distintas fraternidades y de los bailes respectivos en diferentes clases y estratos sociales. Antes de este periodo solamente bailaban sectores sociales vinculados al trabajo manual.

«Anteriormente a esta época la danza era propia de los sectores sociales bajos, como los mañazos, artesanos, mineros y otros. Por su calidad, incomprensiblemente se les negaba en su trayecto a la Iglesia de la Virgen del Socavón, el ingreso a la Plaza Principal, por ser considerada como una expresión nada “civilizante”. Posteriormente, al ingreso de personalidades, el hecho cambió abriendo espacios antes velados hasta que este acontecimiento se volvió general para toda la población». (Íd: 48).

Nuestro análisis se circunscribe a las postrimerías de la Guerra del Chaco (1932-1935), hito del nacimiento de la conciencia nacional en Bolivia (véase Zabaleta 1966).

Durante este periodo serán maestros, empleados de comercio y banca y hasta un militar en ejercicio quienes se matriculan en las filas de la original Diablada, que tuvo un efecto multiplicador en la formación de otros grupos devotos de bailarines.

Apenas el 19 de enero de 1963 se funda la Asociación de Conjuntos del Folklore, con la denominación de Comité de Defensa de los Conjuntos Folklóricos. Al mismo tiempo, se emiten ordenanzas municipales para proteger el uso y manejo del carnaval. Es cuando incursionan las mujeres en la danza, introduciendo innovaciones. Antes, la presencia femenina se limitaba a las niñas.

En la década de 1970 la Asociación tramita su personería jurídica ante los poderes del Estado. La prensa oral y escrita, así como intelectuales de la época van tomando conciencia de la importancia de este fenómeno social.

En los mismos años aparecen importantes monografías sobre la festividad y se dan los primeros pasos para sistematizar los estudios. La Unesco establece una corresponsalía, que encarga al doctor Josermo Murillo Vacarezza.

Nace el Comité Departamental de Etnografía y Folklore, adscrito al Ministerio de Educación y Cultura, que patrocina mesas redondas, conferencias, el Primer Concurso Nacional de Cuento, y proclama a Oruro como Capital Folklórica de Bolivia.

- 5) El quinto momento abarca desde la década de 1980 hasta nuestros días y tiene su punto culminante cuando el Carnaval es declarado por la Unesco como «Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad» el 30 de noviembre de 2001.

Los momentos antes mencionados permiten identificar claramente los principales hechos que configuraron y auspiciaron la evolución del Carnaval de Oruro. El primero, a fines del siglo XVIII, como producto de las culturas originarias, efectúa una lectura renovada de la *Anata*.

La aparición de la Virgen en un reducto del cerro Pie de Gallo constituye un hecho que sobresale. Anteriormente, la devoción estaba reservada a los mineros que pasaban por el cerro para luego ingresar a los socavones. Hay una ermita en el lugar, donde se levanta la actual iglesia, en la que otrora se veneraban distintas imágenes. Es posible que con el decaimiento de la minería y los problemas interétnicos del siglo XVIII hayan surgido las condiciones para que la Iglesia católica auspicie la entronización de la Virgen de la Candelaria, hecho que además de posibilitar la renovación de la fe, aplacaba las revoluciones.

La fiesta dedicada a la Virgen indudablemente se ha ido extendiendo por la participación de los diablos. Antiguamente se presentaban bailes propios que se fueron perdiendo en el transcurso de los años. A inicios de la República la participación de conjuntos en la ciudad tenía poca trascendencia: solo participaban trabajadores relacionados con labores físicas, a quienes se prohibía la entrada a la plaza principal, y el acceso al socavón se hacía por calles periféricas (Cazorla 2002).

A inicios del siglo XX los diablos tratan de organizarse institucionalmente. El grupo estaba compuesto especialmente por artesanos y matarifes, y sin embargo seguían sin poder ingresar en la plaza principal.

La devoción se interrumpe cuando estalla la Guerra del Chaco (1932-1935) y posteriormente, en los años 1940, la Diablada de los matarifes sufre la primera división, fundándose la Fraternidad Artística y Cultural La Diablada. Este hecho agrava más la situación y el grupo se escinde sucesivamente en otras fraternidades: Tradicional Diablada de Oruro, La Diablada del Círculo de Artes y Letras, hoy extinta, la Diablada Ferroviaria y la Diablada Artística Urus, esta última formada por jóvenes de la época (Íd).

En la actualidad el Carnaval constituye un evento en el que participan los diferentes departamentos de Bolivia, que llevan sus propias representaciones, destacándose las de de La Paz y Cochabamba.

## 2. Descripción

El Carnaval se inicia el primer domingo de Todos los Santos. Los conjuntos preparan la primera velada a la Virgen del Socavón y al día siguiente participan del primer Convite, abriendo con él tres meses en los cuales danzarines, músicos, bordadores y otros participantes directos dedicarán sus esfuerzos a la preparación de la fiesta. Los danzarines nuevos realizarán su promesa de bailar tres años consecutivos para la Virgen del Socavón.

Los conjuntos se dirigen a sus sedes o locales, marcando de esta forma el inicio de las actividades de todo el proceso del carnaval. Por diferentes motivos, muchos de los danzarines no participan en esta primera instancia pero en los futuros recorridos su número se incrementa paulatinamente (Sánchez y otros 1998).

Además de consolidar votos, este primer recorrido tiene como finalidad presentar a los bailarines a la Virgen y a la ciudad de Oruro.

### Las Veladas

En ellas se ofrendan coca y alcohol a la Virgen del Socavón y se *akullica* la coca, acompañada de bebidas calientes y cigarrillos. Estas veladas se realizan todos los viernes y sábados por la noche —hasta el día antes del sábado de Carnaval, según las posibilidades de los organizadores— en la sede del conjunto o en la casa del pasante, circunstancia que es aprovechada para efectuar arreglos sobre la música, los trajes, las inscripciones, etc.

Los martes y viernes se ofrecen *Ch'allas*, mesas, coca, cigarrillos, alcohol y libaciones a las deidades andinas en una comunión silenciosa (íd.).

### **El Convite**

El Convite es entendido como una invitación de los danzarines a la Virgen, para hacerle las promesas correspondientes y reafirmar las anteriores. En total se hacen tres, con su respectivo recorrido, y el último tiene lugar el domingo anterior a la Entrada. En este, los conjuntos ganan las calles por donde se realiza el recorrido, en el orden establecido por la Asociación, practican los bailes y, sobre todo, ponen a prueba la resistencia adquirida luego de tres meses de ensayos. Aun así, el recorrido es mucho más rápido pues los fraternos llevan trajes de calle y no aquellos reservados para el día de la Entrada.



### **La Entrada**

Es el «sábado de la Entrada» o «Peregrinación»: se inicia alrededor de las 8 de la mañana con la presencia de las autoridades políticas departamentales y de la directiva de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro. La fiesta muchas veces se ve empañada por la asistencia de los políticos de turno. Algunas veces es el propio presidente de la República quien inaugura el evento.

Los danzarines estrenan uno de los dos trajes que lucirán en la festividad. Utilizarán el segundo (el que llevaron el Carnaval anterior) al día siguiente, en el Corso de Carnaval.

*La Virgen del Socavón,  
patrona minera  
(Guerra 1990)*

Muchos de los participantes harán promesas individuales a la Virgen, tales como no sacarse la careta, no beber<sup>50</sup>. Con esta doble promesa hacen gala de devoción, sorprendiendo la magnitud del sacrificio que realizan.

Inician el recorrido en la calle Villarroel<sup>51</sup>, luego entran a la Avenida 6 de Agosto —donde hay graderías para el público—, para después pasar por la Plaza 10 de Febrero, donde efectúan algunas figuras antes de subir por la calle Bolívar. Allí pueden descansar, luego de haber avanzado unos 3 km.

Después de pasar por casi todo el centro de la ciudad de Oruro, ingresan a la Avenida Cívica, que está a los pies del Templo de la Virgen del Socavón, donde se sitúa el palco oficial, al que asisten las autoridades ya mencionadas e invitados especiales.

Tras efectuar demostraciones delante del palco oficial, suben a las faldas del cerro Pie de Gallo, donde finalmente termina esta Entrada. El ingreso al templo se hace de rodillas, agradeciendo y solicitando algún favor a la Virgen. Entran también las bandas de músicos que han acompañado a los bailarines durante el trayecto.

### ***Significado del recorrido***

En el año descrito (1998) participaron aproximadamente 55 conjuntos<sup>52</sup>, los días sábado y domingo. El nombre de la Entrada ha cambiado en el transcurso de los años. En 1971 el sábado era denominado «Gran Entrada Tradicional de Conjuntos Folclóricos y Cargamentos» y el día domingo «Gran Corso de Domingo de Carnaval». En 1990 el primero cambió por el de «Gigantesca Peregrinación Folclórica Religiosa» y el segundo por «Corso de Carnaval».

Como se puede ver, las denominaciones no presentan grandes diferencias. En realidad se trata de identificar al sábado como dedicado a la Virgen y al domingo como al Carnaval.

---

<sup>50</sup> Durante el recorrido, que es de aproximadamente 7 km, es necesario ingerir alguna bebida pues la deshidratación provocada por el ritmo y/o el peso de los trajes causa profusa transpiración.

<sup>51</sup> Cabe señalar que el sitio de inicio suele modificarse. Al autor de este trabajo le cupo comenzar el recorrido en la Avenida 6 de Octubre.

<sup>52</sup> No se puede saber el número exacto porque durante la madrugada, cuando todavía siguen entrado conjuntos, se suman otros que no estaban en el programa pese al férreo control que se ejerce.



*Los Tabas llegan del  
oriente, de las tierras  
bajas y selváticas  
(C. Afanador)*

### ***El Sábado de Peregrinación***

Como mencionamos anteriormente, Oruro se llena de expectativas desde mediados del mes de noviembre: veladas, ensayos, convites y sonidos de bandas proliferan en la ciudad dando a entender que el Carnaval ha llegado.

Este proceso se plasma el día sábado con la Peregrinación Folclórica Religiosa, en la que se expresa la devoción y la fe con entrega impecable, es decir luciendo un traje nuevo y careta reluciente, bailando las coreografías al unísono, ejecutando la música con alto nivel, etc.

Los bailarines participan del Carnaval fundamentalmente por devoción. La Peregrinación se hace en honor de la Virgen y el sábado es el día del sacrificio que se expresa en el esfuerzo ejecutado en la danza y en el de índole económica que ha supuesto el alto costo que entraña hacer parte de la festividad.

No faltan, sin embargo, quienes aprovechan la Entrada para otros fines: bailar por gusto, hacer gala de trajes, demostrar poder económico, e incluso buscar reivindicación política<sup>53</sup>.

Es de resaltar que las culturas originarias no se sienten partícipes de este evento, pese a que tiene un fundamento principal propio de ellas: la reciprocidad.

### ***La reciprocidad***

Durante la fiesta del Carnaval se aprecian manifestaciones culturales diferenciadas, entre las que se encuentran elementos visibles como la reciprocidad, que no es sino la redistribución continua de bienes tangibles e intangibles entre seres sociales, míticos y finalmente entre ambos. En este contexto la danza tiene un carácter de retribución a la Virgen del Socavón por los favores recibidos y por los que se recibirán. Este principio resulta antagónico con lo que manifiestan incluso los propios involucrados sobre el sacrificio que supone participar en esta festividad.

### ***Los conjuntos participantes***

El número de conjuntos que actualmente participan en el Carnaval de Oruro fluctúa entre 50 y 60. Se destaca la Diablada, que imprimió a la festividad el sentido que tiene actualmente.

Otros conjuntos, además del ya mencionado, son La Morenada, Tinkus, Suri sikuris, Antawara, Negritos, Kullawada, Incas, Caporales, La Llamerada, Tobas, Pujllay, Movimiento Afroboливiano e invitados ocasionales provenientes de otras zonas geográficas y que pueden ser originarios como mestizos.

---

<sup>53</sup> Algunos ejecutantes que forman parte de conjuntos originarios o indígenas declaran que su participación en Anata es para recuperar un espacio en la música y la danza de sus comunidades. El recorrido se convierte para ellos en un enfrentamiento con la cultura occidental.

## *La Diablada*

Al desarrollar el tema de la Diablada debemos tomar en cuenta que su origen se remonta al período precolombino. Debemos, en especial, referirnos al pueblo Uru, que aparentemente tenía una agricultura itinerante y una ganadería rotativa, pero era eminentemente pescador.

La actual ciudad de Oruro constituía un centro religioso de particular trascendencia para los Urus. De hecho, Oruro es una derivación de Uru Uru, igualmente nombre de un lago cercano.

La conquista de los pueblos andinos trajo consigo la evangelización. Para sustituir a los dioses de los pueblos originarios se destruyeron templos, se erigieron imponentes iglesias y se entronizaron santos en lugares sagrados para los originarios.

Lorenzo de Aldana fue el primer adjudicatario de la explotación de las minas de plata en el altiplano central. En 1595 la población pasó a denominarse San Miguel de Oruro.



*La diablada de Oruro*  
(C. Afanador)

En el lugar se erigió una capilla en honor de este santo, que subsiste hasta la actualidad pese a las severas modificaciones de las que ha sido objeto.

Con la llegada de los españoles también vinieron las celebraciones de festividades relacionadas con el Santoral: Semana Santa, Navidad, Corpus Christi, Todos los Santos, etc. Otra fue la de *carnes tollendas* (tolerancia de la carne) que corresponde al Carnaval.

En Oruro los mitayos eran tratados con menos rigor que los de Potosí. En la ciudad existía alguna consideración por los pobladores urus, que asimilaron valores cristianos y desarrollaron nuevas creencias. Es donde el Tío aparece como demonio, como producto de una reinterpretación estimulada por los religiosos. Cabe recordar que el Tío no era otro que el Huari que, por esconderse de la Ñusta, se había alojado en las profundidades.

En la devoción cristiana el averno estaría debajo de la tierra, analogía que fue aprovechada por la Iglesia católica. Si tomamos al Tío como Huari, esta vendría a ser una deidad que en algunos momentos es benefactora y en otros castiga.

Como producto de esta yuxtaposición los mitayos urus se visten de diablos, con elementos heredados de sus antecesores, para pedir perdón ante la Virgen por sus pecados.

Los elementos con los que los Urus visten al diablo se manifiestan principalmente en la máscara, conformada por lagartos, sapos y serpientes, todos



*Los Tabas llevan diferentes vestidos representando a los personajes de las comunidades de origen*  
(C. Afanador )

símbolos míticos de la cultura uru. No obstante, también está adornada con cabellos de colores diferentes (excepto negro) emulando el del cabello de los conquistadores. Hay, pues, en la máscara dos significados: uno que reivindica los símbolos religiosos de los Urus y otro que al situar al diablo como analogía del mal, cuestiona lo europeo.

A fines de la Colonia y luego de algunos años del levantamiento indígena que socavó la base económica de la minería, en 1789 tiene lugar la entronización de la Virgen de la Candelaria, en momentos en que la fe cristiana pasaba por muchas pruebas.

Durante el periodo republicano la evolución de la Diablada estuvo ligada a matarifes, artesanos y mineros, todos provenientes de la zona mencionada. Durante el siglo XX la formación de asociaciones y conjuntos de Diabladas le dio un impulso definitivo al Carnaval de Oruro.

La danza de la Diablada, como símbolo de la rebelión, retrotrae signos religiosos seculares, tanto españoles como andinos (urus) y adquiere mayor fuerza y esplendor durante el Carnaval, como si fuera una constante contestataria a la creciente homogeneización (Revollo 2001).

## IV. LENGUAJES Y SÍMBOLOS ARTÍSTICOS DE LA FIESTA

La festividad cuenta con un sinnúmero de lenguajes y símbolos que nos remiten a contextos aymaras secularmente recuperados por cada uno de los conjuntos participantes sin excepción.

### A. LA INDUMENTARIA: EL «TRAJE»

Un elemento que pasa a primer plano en la festividad tiene sus raíces en la tradición artística, social, ritual, productiva y política del mundo andino: los tejidos. En ellos se insertan los colores, signos, símbolos e íconos en forma de escritura, de la cual podemos extraer la memoria colectiva y, por ende, la historia.

Con el manejo tecnológico de los textiles, los colores y los íconos es posible distinguir identidades diferenciadas a niveles tan específicos que se puede reconocer la procedencia comunitaria, el *ayllu*, la parcialidad (*uma* y *orko*) a la que pertenece y finalmente la marca.

Este tema merecería otro capítulo pues hasta la trama y la urdimbre tienen una lógica y una racionalidad diferenciada que va desde el material utilizado hasta la construcción binaria del tejido.

Otro elemento que vale la pena resaltar es que al referirse a la vestimenta los participantes emplean el término *traje* y no disfraz. El traje involucra cotidianidad, es decir que no ocultamos nuestro rostro e identidad, sino más bien la reafirmamos, vistiendo de gala para el efecto. En cambio el disfraz oculta el rostro y por tanto la identidad.

En este caso, los participantes de las diversas fraternidades se ponen sus trajes de gala, efectúan la toma simbólica de *Chuquiawu*, afirman su identidad, recrean solidaridades comunales que probablemente se han perdido en las ciudades. Así, el cholo y el mestizo actúan de acuerdo a una matriz ordenadora y según una secularidad de elementos y pautas aymaras.

## B. DANZANTES

Para una adecuada aproximación dividiremos a los danzantes en tres grupos: precolonial, colonial y contemporáneo:

### 1. Danzantes de origen aymara (precolonial)

**Suri sikuris.** Grupo mixto cuyos miembros ejecutan el *siku* y en el sombrero llevan plumas de *suri* (ñandú americano). Las mujeres portan polleras de colores vivos y sus mejores blusas adornadas con *awuayos* que cruzan en el pecho, que inclinan y yerguen a un ritmo parecido al del huayno.

**Quena Quena.** Este conjunto musical tiene como indumentaria un *lluch'u*, un sombrero. Lleva una pechera de piel de tigre denominada *k'awa*, que cubre los hombros y el pecho en forma prominente. El número de ejecutantes es de 20 o más y desarrollan una coreografía de avance y de retorno, a la que se adhieren parejas que, siguiendo los mismos pasos, ejecutan instrumentos llamados *Quena quena* (véase el capítulo V).

**Qantus de Italaque.** Grupo musical masculino que ejecuta diferentes tamaños de *siku* acompañándose cada uno con *wankaras* (bombos). La indumentaria consta de sombrero negro, bufanda blanca, ponchos de diferentes tonos de rojo, pantalón negro y abarcas. El movimiento coreográfico es de avance y de giros sobre sí mismos, siempre en sentidos opuestos a las manecillas del reloj, que se ejecutan cuando se repite una frase musical o cuando se pasa a otra melodía.

### 2. Danzas de origen colonial

**Morenada.** Danza que documenta el traslado de los esclavos negros a las minas del altiplano, viaje dramático efectuado a pie, descalzos, encadenados con cadenas cortas asidas a grilletes o a los pies, la ropa raída, los ojos y boca abiertos desmesuradamente por la presión atmosférica, menor a la de su lugar de origen, de paso lento y cansado.

Esta danza testimonial usa una vestimenta que consta de un pollerín largo, rígido y angosto, que impide dar pasos largos, al igual que los grilletes unidos con cadenas

cortas. Los ejecutantes tienen además un chaleco y prominentes hombreras que imitan los hombros de los esclavos negros y que, al igual que el pollerín, están forrados con perlas y lentejuelas brillantes, emulando con ellas la transpiración. Asimismo, el moreno lleva consigo una matraca (ideófono) que produce un sonido similar al de las cadenas que arrastraba el esclavo. También debemos mencionar que en la coreografía del baile se imita el paso cansino de los morenos, inclinando el cuerpo de izquierda a derecha como si fueran a caer, al tiempo que se ejecutan las matracas.

Esta danza es denominada «pesada», toda vez que está a cargo de personas mayores y de prestigio ganado. Van acompañados por señoras en filas meticulosamente ordenadas pero aparte y después del moreno. Este baile ha ido ganando popularidad por la belleza en su ejecución.

**Diablada.** Danza de origen mítico minero que muestra la lucha entre el bien y el mal. Indudablemente esta danza es de origen orureño (departamento altiplánico de Bolivia). Es un verdadero tesoro artesanal y artístico: la indumentaria consta de una máscara, cornamentada, adornada con sapos, lagartos, víboras, dragones, animales todos que invaden el territorio de los Urus. La presencia de estos animales como elementos seculares Urus nos permiten ver cómo se inserta la historia oral de horizontes cortos y largos<sup>54</sup>.

Es posible desarrollar un sinnúmero de tesis acerca de este baile. Sin embargo, la más importante apunta a la adaptación y la apropiación por parte de los Urus y los aymaras de un símbolo del mal haciendo que este dance para la Virgen. Es de resaltar que en el período precolonial el tío de las minas no era un diablo, sino más bien un espíritu que protegía el *manka pacha* (el mundo subterráneo). Para el blanco este espíritu era un diablo o un ídolo, lo que demuestra la poca tolerancia de los españoles hacia los indígenas americanos.

Los personajes de la danza son Lucifer, la China *Supay*, los Siete Pecados Capitales, el Oso, el Cóndor y los Diablos menores, que desarrollan una coreografía de avance con zancadas largas, haciendo filas de dos a cuatro o seis con callejones de retorno y cruces y pasos en zigzag.

---

<sup>54</sup> «Parcelas vivas del pasado que habitan en el presente» (Ribera 1992).

**Awaki Awki.** Danza de aparente origen colonial en la que el indígena y/u originario emula en forma caricaturesca al español conquistador, mostrando una vestimenta vieja y ridícula, con un sombrero de alas extremadamente anchas terminado en punta y un bastón corto y torcido simulando el elegante bastón español. Asimismo, lleva una máscara con la nariz retorcida y también terminada en punta, y barba extremadamente descuidada. En la espalda, una joroba prominente en extremo.

La coreografía de esta danza consiste en avanzar y retroceder en círculo, haciendo una aproximación conjunta al centro y con compases marcados por la música. Los ejecutantes hacen asimismo movimientos grotescos con los hombros, las caderas, el vientre, las nalgas, la cabeza, etc.

**Doctorcitos.** Esta danza es una derivación de la anterior, pero nació en la época republicana en la que los doctores tuvieron en sus manos el destino de la nación, que nunca benefició a los indígenas.

El traje consta de una levita ajustada y larga de color negro, un sombrero pequeño tipo hongo, una camisa blanca con «gato» en el cuello. El ejecutante lleva una máscara con lentes, una nariz regordeta, mejillas rosadas, bigotes y tiene un bastón fino, pero corto.

La coreografía consiste en pasos a los costados en ritos de tres y una reverencia con el sombrero, y un andar «elegante».

**Waka toqoris.** Su origen se remonta a la Colonia, época en que los españoles practicaban sus costumbres taurinas. La crueldad hacia los animales no era bien vista por los indígenas por lo cual su reacción inmediata fue la de ridiculizar el comportamiento de los españoles. Portan un cuero disecado que termina en una cabeza de toro y tiene una abertura en el lomo por donde se introduce el danzante y hace parecer que está montándolo. En sus movimientos el bovino se balancea como si estuviera corneando. Este personaje va acompañado de «lecheras», que pueden llevar hasta un número de 40 polleras al mismo tiempo y balancean constantemente sus caderas. Otro personaje no menos importante es el *k'usillo*, que realiza saltos y cabriolas contagiando entusiasmo y alegría.

Cabe señalar que de esta misma danza hay una interpretación según la cual los bovinos están más bien ligados al ciclo agrícola productivo (Schramm 1993).

### 3. Danzas contemporáneas

*Kullawa.* Danza mixta practicada por la juventud del barrio popular de Ch'ijini y desarrollada principalmente por inmigrantes aymaras rurales. De coreografía sencilla y repetitiva, ha dado lugar a un sinnúmero de innovaciones por la influencia de la vida moderna a la cual los jóvenes tienen acceso a través de los medios de comunicación y el comercio, rama en que son los líderes.

La comparsa está formada por dos filas centrales de mujeres uniformadas con un solo color de polleras y el mismo tipo de bordados en las blusas de fondo blanco, falditas adornadas con monedas, un sombrero de donde cuelgan perlas. Los hombres tienen un pantalón de color llamativo y una camisa blanca bordada sobre la cual llevan una pechera de perlas y de lentejuelas y asimismo, un sombrero del que cuelgan perlas.

Las parejas realizan balanceos, pasos dobles a los costados, giros y semigiros, acompañadas de una rueca en la mano. También mueven la cabeza de izquierda a derecha.

*Caporales.* Danza mixta originaria de la ciudad de La Paz. Supuestamente en la década de 1970 los caporales van a desmembrarse de los morenos. El ritmo es mucho más alegre. Este baile se puso de moda entre los jóvenes a fines del siglo XX. La vestimenta de los hombres consiste en traje de color entero, con prominentes hombreras, adornos en el pecho y la espalda, un cinturón grueso del mismo color de las botas. Las mujeres llevan polleras y blusas bastante cortas de un mismo color, zapatos calados y un sombrero parecido al de la cholita paceña.

El baile muy alegre consiste en desplazamientos a los costados, adelante, atrás y hacia arriba, contorsiones verdaderamente atléticas y, de rato en rato cruces, con las mujeres.

Existen otros bailes que merecerían ser descritos. Por ejemplo, los Tinkus y los Tobas —de creciente popularidad entre los jóvenes— los Incas, etc. Hay también bailes

efímeros como los Palla palla, presentados en 1990 y 1991 por los miembros de un partido político universitario denominado Urus, que son trotskistas de tradición. Aparecían como macheteros trajeados de negro y al centro un fraile estaba amarrado como si fuera un esclavo.

## **C. MÚSICA**

Es necesario dividirla en dos categorías. Una, la más sencilla, es la de los indígenas y originarios, que no está separada de la danza pues los ejecutantes de los instrumentos son danzantes al mismo tiempo y viceversa. La otra, en cambio, es ejecutada por bandas, separadas de los danzantes, con instrumentos de metal y toda una gama de variantes musicales heptatonales.

Las bandas se distinguen entre «pesadas» y «livianas» por el número de ejecutantes e instrumentos. Los músicos que las conforman son profesionales provenientes de bandas militares, policiales y municipales, algunos de los cuales se dedican exclusivamente a ellas y durante el año recorren las fiestas de todos los pueblos y comunidades de Bolivia e inclusive del Perú.

## **D. EL ASPECTO SOCIAL DE LA FESTIVIDAD**

Para hacer una descripción adecuada es necesario elaborar un mapeo de los diversos protagonistas, directos e indirectos, que forman el conglomerado festivo:

- a) participantes directos en el festival: conjuntos de danzantes con sus diferentes componentes: directivos, pasantes, danzantes, aguateros y músicos;
- b) artesanos que proveen el material artístico que hace posible la existencia de la fiesta y sus conjuntos;
- c) participantes indirectos que se benefician de la fiesta o intervienen en alguno de sus aspectos: comerciantes y representantes institucionales tales como junta de vecinos, municipio, el clero y otros.
- d) simples espectadores y participantes en las actividades callejeras;
- e) debemos mencionar a quienes brillan precisamente por su ausencia y con ella subrayan los rasgos populares del evento.

## 1. Composición social de los participantes directos

La unidad de análisis de los participantes directos corresponde a los diferentes grupos de danzantes conocidos como fraternidades, agrupaciones culturales, conjuntos folclóricos, comparsas, etc. En la Entrada del Señor del Gran Poder de 2001 se inscribieron 60 conjuntos con un promedio de 150 bailarines cada uno, siendo el rango menor de 50 y el mayor de 500, por lo que fácilmente se puede hablar de unos 15.000 participantes. En años de crisis el número tiende a bajar.

**Cuadro 7**  
**Base social de los conjuntos**  
**participantes**  
**(Entrada 1984)**

Composición social	Coreografía			Total
	Sofisticada	Intermedia	Sencilla	
Una misma ocupación	8	1	1	10
Estudiantes de un mismo colegio			1	1
En un mismo barrio		9	3	12
Residentes urbanos provenientes de un mismo pueblo	4	1		5
Residentes urbanos provenientes de la misma comunidad			8	8
Llegados para bailar			3	3
Conjuntos artísticos		3	2	5
Heterogéneos +		6		6
No identificados				10
<b>Total</b>	<b>12</b>	<b>20</b>	<b>18</b>	

Fuente:  
Albó y Preiswerk 1996

Las variables para conformar estas diversas distinciones al interior de la festividad del Gran Poder son: gremio ocupacional, agrupaciones barriales, agrupaciones de residentes, conjuntos artísticos urbanos y conjuntos urbanos heterogéneos. El análisis de estos cinco tipos de conjuntos, con sus diversas variantes internas, evidencia la complejidad de la fiesta y nos advierte sobre la necesidad de hacerlo de modo interdisciplinario, evitando aproximarse al tema desde un solo criterio. Los mismos actores tienen distintas lecturas de la Entrada, así como los investigadores diversas ópticas emanadas de su formación disciplinaria.

## 2. Estratificación social al interior de cada grupo

Hasta el momento hemos visto a cada grupo como un conjunto más o menos homogéneo. No obstante, en su seno existen estratificaciones y dinámicas propias, como puede desprenderse del orden en el que ingresan los diversos fraternos.

En fraternidades de mayor antigüedad y prestigio, especialmente en morenos y diablos, es de rigor el reconocimiento del poder económico y de la antigüedad de los miembros. Contrariamente, en los conjuntos de jóvenes prácticamente no existe esta estratificación. En cada grupo es posible reconocer los siguientes estratos: fundadores, pasantes o prestes, directivos, bailarines invitados y simples bailarines.

## 3. Competencia entre conjuntos

Existe asimismo estratificación interconjuntos: la Morenada es en la actualidad la danza de mayor prestigio, al menos de mayor poder. Es la expresión de quienes han llegado a su plenitud familiar, social y económica. En su interior es posible identificar a achachis, caporales, reyes morenos y morenos.

La segunda fraternidad de mayor jerarquía es la Diablada, que no goza de la fama que ha alcanzado en Oruro pero sí de una posición respetada en el Gran Poder pues para ser miembro de la fraternidad se necesita contar con un buen respaldo económico.

Los *waka toqoris* se ubican en un rango inferior pero deben tener una buena banda.

Les siguen los Caporales, las Kullawadas, las Llameradas, los Tinkus, Quena quena y Zampañada, estos últimos por ser provenientes de la zona rural de La Paz. Finalmente se ubican los Negritos, cuyo traje es una blusa distintiva y el resto simples pantalones viejos. Tienen la frente tiznada, no

utilizan zapatos. «El traje del negrito vale lo que una bota de caporal», se dice, y van acompañados únicamente de su instrumento: el timbal.

#### 4. Conflicto entre asociaciones

En 1984 los conflictos al interior de la Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder alcanzaron su máxima expresión, llegándose a conformar dos asociaciones de conjuntos: la ya existente y una nueva, llamada la «Genuina». La festividad estuvo a punto de fracasar pero a último momento se logró un acuerdo parcial. Hasta entonces, tradicionalmente había un preste principal para toda la fiesta, que debía buscar la mayor participación de conjuntos, una adecuada coordinación con la junta vecinal, y solicitar diferentes auspicios, además de colaborar con las autoridades edilicias y policiales.

Esto fue cambiando a partir de los años 1970, con el ascenso de Lucio Chuquimia, quien fue preste general en 1971 (su hermano lo fue en 1972). Posteriormente fundó la fraternidad X del Gran Poder desde la cual se pretendía convocar a todos los folcloristas.

Desde entonces hasta 1983 Chuquimia mantuvo la hegemonía de la Asociación: año tras año los prestes se alojaban en su propio hotel, para el que contrataba a su propia empresa de guardapolvos. Para la organización de la fiesta, gozaba del apoyo de los medios de comunicación, en los que tenía marcada influencia.

La oposición nació de la Junta Vecinal del Gran Poder de Ch'ijini Bajo, durante la presidencia de Alberto Aguilar y vicepresidencia de Edmar Gonsálvez. Estos últimos acusan a Chuquimia de «pícaro», «dictador», «autócrata» y reclaman que los fondos que genera la fiesta en nada benefician al barrio.

Chuquimia se defiende alegando que cada año se realizan elecciones de la directiva, con un veedor de la Casa de la Cultura, y recalca que la Festividad del Señor del Gran Poder no le deja ni un centavo y que, más bien, él tiene que poner dinero de su propio bolsillo.

Así las cosas, con la escisión en 1984 la Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder queda presidida por Chuquimia, en el cargo desde 1974, y la presidencia de la Genuina Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder recae en Edmar Gonsálvez.

Finalmente, se solicitó la mediación del Instituto Boliviano de Cultura, de la Oficialía de Cultura de la Municipalidad y del Párroco de la Iglesia del Señor del Gran Poder y tres días antes de la Entrada ambas asociaciones alcanzaron un acuerdo que permitió que la festividad se desarrollara.

## 5. Participantes indirectos

Es posible clasificarlos en bordadores y afines, y comerciantes y otros. Los bordadores y afines dan fe del nivel artístico de la fiesta. El Señor del Gran Poder es ante todo la Entrada, gran desfile ceremonial de trajes y disfraces artísticos.

Una primera particularidad de los bordadores artesanos es que forman un grupo compacto y de tradición familiar. En casi todos los casos el oficio se ha transmitido de padres a hijos desde hace incluso cinco generaciones. Unos han nacido en La Paz y otros en el Altiplano, detectándose una especial relación con la ciudad de Achacachi, llamada la capital folclórica del Altiplano.

Dentro de la ciudad los artesanos se concentran en las calles Los Andes y Omasuyos, la primera está situada en la zona del Gran Poder y la segunda le es aledaña. En este gremio el máximo prestigio logra el bordado a mano o de bastidor, que requiere de muchas horas de trabajo y se utiliza en los trajes de las morenadas, diabladas, algunas piezas de *kullawa*, etc.

En cuanto a los comerciantes, tienen un espacio privilegiado en la festividad pues la zona en que se realiza es el centro de abasto de toda la ciudad de La Paz. En sus inmediaciones se consigue desde una computadora de última generación hasta ropa usada y ahí se ubican los mercados y tambos que llenan la canasta familiar y gran cantidad de almacenes que surten a los hogares de artículos de bazar.

Se calcula que la Festividad del Señor del Gran Poder mueve alrededor de un millón de dólares en ramas como los textiles, cueros, pasamanería, hilos, comida, expendio de bebidas, contratación de mano de obra, etc., lo cual tiene un efecto multiplicador en la economía paceña.

## 6. Los que se caracterizan por su ausencia

Dado que es una festividad del norte de la ciudad, de un barrio popular donde se sitúa todo el comercio de expendio de alimentos y de artículos de primera necesidad, la Festividad del Señor del Gran Poder ha sido estigmatizada como una celebración de cholos y mestizos, dos términos que suscitan una serie de prejuicios en contra de lo indígena y originario. De ahí que los habitantes de las otras zonas de La Paz, personas con ingresos regulares, no presencien la Entrada.

No ocurre lo mismo con la Entrada universitaria, realizada entre julio y agosto por la Universidad Mayor de San Andrés, a la que consideran «más bonita» por la presencia de jóvenes con rasgos caucásicos, es decir de «blancos», y a la que sí concurren habitantes de todas las zonas de La Paz.

El problema radica en que se construye una identidad colectiva a partir de un imaginario extranjero en virtud del cual todo lo originario es menospreciado. Es decir, se busca el contraste con lo indígena, olvidando que es parte del acervo biológico y cultural.

Se produce entonces un desencuentro: por un lado, todas las instituciones formales y los imaginarios propuestos por los medios de comunicación buscan que nos consideremos «blancos» y, por otro, la cotidianeidad demuestra que somos mestizos, más próximos de lo indígena e incluso de lo indígena de las ciudades. Para considerarse «blanco» hay que alejarse de lo originario, es decir marcar la diferencia para generar la identidad, elaborando simpatías, empatías y sentido de pertenencia con un imaginario y no con la realidad.

Este «darwinismo a la criolla» (véase Demeles 1981 y 1984) heredado de la Colonia solo evidencia un modo de pensar colonialista que siempre ha estado presente en la oligarquía «birlocha» y actualmente en la pequeña burguesía.

## V. CICLO AGRÍCOLA, CLIMATOLÓGICO Y FESTIVO. UN ESTUDIO DE CASO: LOS AYMARAS

### A. INTRODUCCIÓN

Bolivia se caracteriza por su gran diversidad de ecosistemas y/o pisos ecológicos. Generalmente se la divide en cuatro macroecorregiones: Altiplano (norte, central y sur); valles interandinos y transandinos; Amazonía; Oriente (transición entre Amazonía y Chaco); y, Chaco Platense.

Cuenta asimismo con 36 espacios socioeconómicos y agroecológicos (PDGDES 1997), que corresponden a un ordenamiento histórico; cultural; a la vocación y la aptitud productivas; a un orden ecológico, por ende climatológico, hídrico, geológico; a un plan de uso de suelos; a la cercanía al mercado, etc.

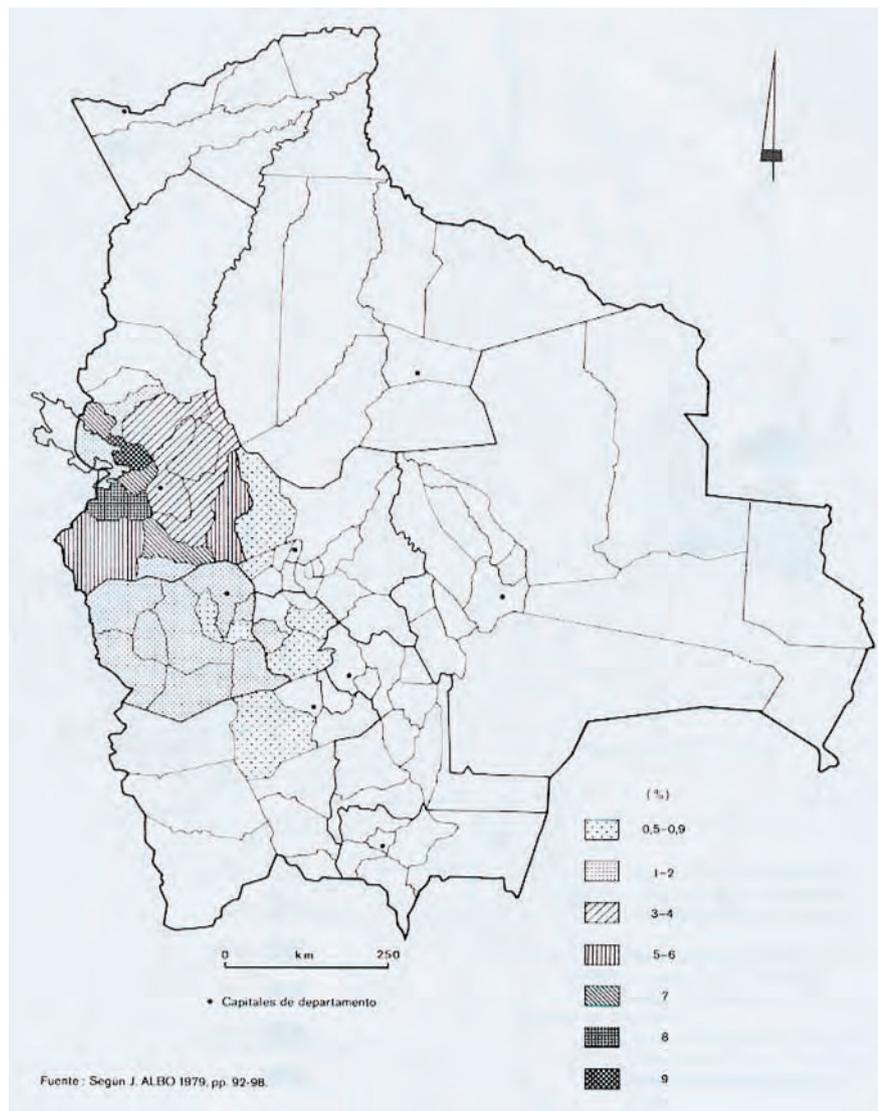
También debe ponerse énfasis en el número de culturas diferenciadas que existen en el territorio boliviano y que son 36 y se sitúan en los espacios antes mencionados, si bien no coinciden plenamente con ellos.

Desde esa perspectiva, el presente trabajo está concebido como un estudio de caso ya que cada espacio tiene su propia complejidad ecosistémica, razón por la cual los ciclos productivos son disímiles como lo son, por ello mismo, los ciclos y calendarios festivos. Las similitudes que presentan se sitúan a nivel agroclimático.

Nos hemos tomado la libertad de ejemplificar el calendario agro-eco-productivo climatológico y, por ende, festivo del norte del Altiplano boliviano en un estudio de caso realizado en las provincias de Omasuyo, Ingavi y Los Andes, cuyos diagnósticos coinciden con los que realizamos entre 1993 y 1996.

Así, la muestra que tomamos para el presente estudio coincide con nuestro conocimiento inductivo y empírico de la región, que para un mejor tratamiento se dividió en tres zonas. Las provincias y comunidades elegidas para el efecto son:

### Zona aymara en Bolivia



**Cuadro 8 - Zonas priorizadas**

Zona 1 Provincia de los Andes e Ingavi	Zona 2 Provincia de los Andes	Zona 3 Provincia Omasuyo
1. Chambi Grande	12. Cohana	21. Lojrocachi
2. Pequiri	13. Calasaya	22. Llojlata Belén
3. Kasa Achuta	14. Iquiaca Grande	23. Llojlata Laimini
4. Quiripujo	15. Mucuña	24. Lacaya Totorani Castillom
5. Lacaya	16. Chuijipata Alta	25. Lacaya Whito Esperanza
6. Chojasivi	17. Cutusuma	26. Ispaya Este
7. Pillapi	18. Quenacagua	27. Lacaya Castilloma
8. Cala Cala	19. Jahuira Pampa	
9. Achuta Grande	20. Aygachi	
10. Chiripa		
11. Queruni		

De las comunidades escogidas alrededor del 30% son circunlacustres, un 65 % tienen cerros, ladera y pampa, y un 35% solo pampa.

## B. AGRICULTURA

Para comprender los factores que intervienen en el desarrollo de los campesinos aymaras andinos debe entenderse su relación con la tierra, la *pachamama*, que es una relación entre espacio y tiempo<sup>55</sup>. Se trata de una necesidad antes que de un «ideal» (Boysse-Cassagne y otros 1987) pues los campesinos han encontrado en el «control vertical» —ahora manejo de microclimas— el manejo paralelo de una serie de ciclos de la rotación de la producción agraria y de diferentes tipos de especies de un mismo cultivo, especialmente de la papa.

Hay que mencionar también el manejo de cultivos asociados, que favorece la plena utilización de los nutrientes del suelo y permite ejercer un mayor control de las plagas propias de los monocultivos. Todo esto supone una estrategia para enfrentar la naturaleza desfavorable que limita notablemente la productividad. Manejar varios microclimas, establecer diferentes tipos de ciclos paralelos, variedad de productos y diferentes asociaciones entre ellos proporciona a los campesinos aymaras andinos la posibilidad de aprovechar al máximo los recursos agrícolas.

Además, es necesario concebir a la actividad agrícola como la parte de un todo, es decir en forma holística, y como parte principal de la estrategia de sobrevivencia. De ahí que la experimentación de nuevas formas de producción será debidamente medida. No obstante, esto se distorsiona cuando los campesinos reciben réditos inmediatistas como los derivados de adoptar un determinado rasgo o elemento cultural de transferencia a cambio de algún tipo de ayuda.

### 1. Las estaciones climatológicas

Los aymaras, como pueblos agrícolas que son, tienen su propia división del tiempo, que se relaciona con su ecosistema y su actividad económica productiva.

Basándose en el año solar, dividen al año calendario en dos porciones: la primera empieza en el solsticio de invierno (junio-julio) y dura hasta el

---

<sup>55</sup> El espacio está constituido por las áreas o lugares donde se siembra determinado cultivo al mismo tiempo o en forma paralela: en la planicie, cerca de las orillas de los lagos o los ríos, al pie de la ladera, en la ladera, en la parte alta de la ladera, etc. Esta estrategia corresponde a la necesidad de proteger los cultivos de las condiciones climáticas agrestes en el altiplano y pone de manifiesto el manejo que se hacía de los diferentes pisos ecológicos (es decir en forma macro) y que va desapareciendo paulatinamente.

El tiempo marca los diferentes momentos o meses en los que se debe sembrar. Por ejemplo, en las partes altas se puede empezar desde agosto y en las planas hasta diciembre, dependiendo de las lluvias y de si se cuenta con otras formas de acopio y uso de aguas.

solsticio de verano (diciembre-enero), y la segunda se inicia con el solsticio de verano y termina con el de invierno, momento que marca, al mismo tiempo, el fin del año solar y el comienzo del siguiente (Van den Berg 1987b, 1990).

La segunda división importante se basa en el ciclo climatológico y se distinguen tres estaciones: 1) la de época fría con sol, *thaa pacha - lupi pacha* o *auti pacha* (de mayo a septiembre); 2) la seca y relativamente calurosa, *lapaka pacha* (de septiembre hasta fines de noviembre); y, 3) una época lluviosa o húmeda, *jallu pacha* (de diciembre a marzo). Estas estaciones corresponden a las tres grandes etapas del ciclo anual agrícola: la siembra, el crecimiento y la cosecha de las plantas.

1) El *auti pacha*:

- a. empieza con el *jach'a auti*, por Corpus Christi y hasta dos meses después;
- b. luego viene *auti*, mes de agosto o cerca, cuando no suele llover y hay mucho viento;
- c. finalmente el *jisk'a auti*, desde comienzos de septiembre hasta la tercera semana, cuando pueden caer las primeras lluvias (Bertonio 1612).

2) El *lapaka pacha*:

- a. septiembre, no tan seco: *jisk'a lapaka paksi*;
- b. octubre, cuando la sequía va intensificándose: *lapaka paksi*;
- c. noviembre, el más caluroso y seco: *jach'a lapaka*.

3) El *jallu pacha*:

- a. diciembre, en que las lluvias son intensas: *jallu chucha*;
- b. de mediados de enero a mediados de febrero, cuando se «vacía la lluvia»: *jach'a uma chucha - hallu warta*;
- c. de mediados de febrero hasta marzo, en que la lluvia disminuye: *jisk'a jallu pacha*.

## 2. Calendario agrícola en la zona de estudio

El calendario resumen presentado, que es general para la zona de estudio y el Altiplano norte, puede ser completado y especificado con fechas de siembra y cosecha que se manejan en las comunidades mencionadas.

**Cuadro 9 - Calendario agrícola de las zonas priorizadas**

Enero	La mayoría de los cultivos sembrados en septiembre y octubre se encuentran en etapa de inicio de floración y algunos en floración siendo vulnerables al granizo y las heladas.
Febrero	Aún hay peligro de granizadas, a la vez que se incrementan las lluvias que pueden provocar erosión en las laderas y anegamiento de los cultivos en tierras bajas. A fines de este mes e inicios de marzo comienza la preparación de la tierra: <b>qhulli-kutija</b> (roturación y rastreo) <sup>56</sup> .
Marzo	Máximo riesgo de heladas y granizadas. Se requiere de precipitaciones para que la tierra no esté dura y se pueda realizar la aradura (roturación y rastreo) de los terrenos que están en descanso.
Abril	Disminuye el peligro de daños causados por granizadas y heladas debido a que los cultivos están casi completamente maduros. De abril a junio corresponde el periodo de recojo o cosecha: <b>achu aphapi</b>
Mayo	Mes de cosecha y menores riesgos climáticos.
Junio	Se aprovechan las heladas para la deshidratación de los tubérculos; hay peligro de nieve que puede destruir los productos en fase de deshidratación. Selección y procesamiento de tubérculos para el mercado y «muda» para semilla, para ch'uño y qhati: <b>ajlli-ch'uñucha</b> .
Julio	Trilla y venteo de granos; los vientos fuertes pueden impedir su realización. La ocurrencia de nevadas humedece el suelo facilitando la preparación de tierras y una posible siembra temprana en agosto; recojo para la conservación. Este periodo es la finalización de las actividades agrícolas, los productos están distribuidos de acuerdo a la selección: granos y ch'uño, tunta y kaya, munda y semillas en silos o kayrus: <b>aphtapi</b> y <b>pinwa</b> .
Agosto	La ocurrencia de lluvias posibilita una siembra temprana. Desde agosto hasta principios de noviembre se realiza la siembra y hay tres alternativas: de adelantada, intermedia y retrasada.
Septiembre	Época de siembra temprana (haba y trigo de primavera). El riesgo es la sequía.
Octubre	Principal mes de siembra de la papa. El riesgo mayor sigue siendo la sequía.
Noviembre	Último mes de siembra temprana. La falta de lluvias puede dañar las siembras ya hechas y limitar las que se hagan en este mes. Desde noviembre hasta enero se realizan las labores más extensivas, el aporque y el deshierbe: <b>yapu picha</b> .
Diciembre	Cultivos en desarrollo, deshierbe y primer aporque; hay riesgos de daño si faltan lluvias. Comienza el peligro de las granizadas.

Fuente: Diagnóstico socioeconómico T.D.P.S. 1993 y Yampara 1992

La época de siembra se concentra en los meses de septiembre y octubre, con una leve diferencia a favor de septiembre que por ello resulta ser uno de los meses principales para esta actividad. Esto plantea una cierta diferencia con lo que se desprende del resumen anterior en el que octubre aparece como el mes más apto, pero en esta región circunlacustre ambos meses son de vital importancia. Cabe señalar que cuando las lluvias se adelantan, la siembra se efectúa en septiembre.

Siempre respecto de la siembra, cabe señalar que en la región existen diferencias según se siembre en planicie o ladera. En el primer caso, la actividad se realiza en septiembre y octubre, con una leve diferencia a favor de octubre y, en el segundo, se concentra notablemente en septiembre.

Lo mismo sucede con la cosecha: se efectúa en abril, a diferencia de la generalidad del Altiplano norte (mayo), y además existe un rango de época de cosecha que comprende desde enero hasta mayo. Por otro lado, las diferencias entre ladera y planicie son significativas pues se observa que en la primera la época de cosecha comienza en enero para terminar en mayo, concentrándose en el mes de abril, mientras que en la segunda empieza en marzo y acaba igualmente en mayo, nuevamente concentrándose en abril que, como se puede ver, es el principal mes para esta actividad. Esto último resulta lógico puesto que si la época de siembra es más temprana en esta zona, dada su cercanía al lago, igual sucederá con la de cosecha.

### **Ciclos y sistemas de descanso y rotación**

El manejo de los ciclos en forma paralela y su correspondiente rotación por espacio (planicie, pie de ladera, ladera, etc.) resulta posible por la existencia de instituciones que regulan formas complejas de cooperación (*ayni*, *minka*, *jayma*, etc.) entre un gran número de unidades domésticas.

Su significativa variedad impide muchas veces advertir la vinculación con el manejo paralelo de varios ciclos agropecuarios. La necesidad de mantenerlos y su correspondiente rotación por

---

<sup>56</sup> Se efectúan varias roturaciones. La labranza con el arado de palo se realiza en tres etapas: la primera roturación tiene lugar después del Carnaval; la segunda se hace luego de Pascua y si no al final del periodo de lluvias, puede prolongarse hasta el invierno, aprovechando una nevada para cruzar los surcos; y, la tercera se hace en el momento de la siembra de la papa, de octubre a diciembre, con las primeras lluvias.

Quienes pueden alquilar tractor roturan entre marzo y abril, y a veces en invierno después de una nevada y en una sola pasada de discos.

espacios obedece a criterios de racionalidad: en los Andes, dada la baja productividad —por la naturaleza agreste y la existencia del minifundio— el monocultivo resulta poco probable, salvo raras excepciones. Los agricultores dedicados a un solo cultivo difícilmente podrían sobrevivir, por lo que se ven obligados a completar el ciclo de reproducción con tareas productivas adicionales (trabajos realizados en las ciudades, como consecuencia de sus migraciones temporales o perennes).

Ahora bien, la peculiaridad de los suelos altioplánicos de ser nuevos y delgados no permite que sean usados por los mismos cultivos. Además, en su mayoría necesitan regularmente un periodo de descanso —lo que supone adaptarse a esa circunstancia— por lo que los campesinos aymaras del lugar desarrollan la estrategia de los ciclos de rotación en forma sistemática.

La duración de los ciclos dependerá del sitio donde se encuentran sus parcelas (planicie, pie de ladera, ladera, etc.), de la fertilidad, de la composición misma de los suelos y también de la dimensión y número de las parcelas (Van den Berg 1990).

Las técnicas en sus diversas formas de asociación y rotación de cultivo, de utilización de tierras de distinta productividad y formas de trabajo comunitario desembocan en distintos tipos de trabajo comunal (véase cuadro 10).

### **Aynuqas y descanso**

El sistema de *aynuqas* debe ser analizado bajo diferentes aspectos interrelacionados no disociables: agroecológicos, económicos, sociales, jurídicos, simbólicos y sobre todo culturales. Este sistema es el soporte de un conjunto de representaciones, que siempre será parte y auxiliar de un todo.

Hace parte de la memoria (historia corta y larga) de la comunidad y es uno de los elementos constitutivos de su identidad. La sucesión y rotación de las parcelas funcionan como una referencia espacial y temporal que conserva recuerdos de las cosechas pasadas y cuan malas o buenas fueron, de los fracasos o éxitos en las relaciones establecidas por el grupo y asignadas/mediatizadas por las autoridades, yatiris y achachilas. Estos últimos «garantizan» las condiciones climáticas necesarias para una buena cosecha.

También hay consecuencias en las prácticas y dinámicas, que se expresan en las tensiones, las rupturas, las innovaciones cuyas causas son endógenas y exógenas. El sistema de *aynuqas* hace referencia a

**Cuadro 10**  
**Ejemplos generales de ciclos de rotación de cultivos**

Año		
	Tierras planas ricas en humus	Tierras planas comunes
1	Papa ( <i>Solanum tuberosum</i> )	Papa
2	Quinua ( <i>Cheoponium quinoa</i> )	Quinua
3	Cebada en berza ( <i>Hordeum vulgare</i> )	Cebada en berza
4	Cebada en berza	Descanso
5	Cebada en berza	Descanso
	Tierras planas ricas en humus	Tierras en colinas comunes
1	Papa	Tubérculos (papa, oca: <i>Oxalis tuberosa</i> ; isañu: <i>Tropaeolum tuberosum</i> )
2	Papa	Habas, arveja o quinua
3	Cebada en berza	Cebada en grano
4	Cebada en berza	Descanso
5	Cebada en berza	Descanso
6	Cebada en berza	Descanso
	Tierras planas ricas en humus	Tierras en colinas ricas en humus
1	Papa	Tubérculos (papa, oca, isañu)
2	Quinua	Habas (Vicia haba), arvejas o quinua
3	Cebada en berza	Cebada en berza o en grano (sin descanso)
4	Cebada en berza	
5	Descanso	
6	Descanso	
7	Descanso	
8	Descanso	

Fuente: Carter y Mamani 1982

una concepción de cómo y en qué forma organizar el «mundo» (la naturaleza, la fertilidad, el espacio, el tiempo de la siembra, etc.) (Rivière 1994).

El sistema consiste en una agrupación de parcelas continuas que son cultivadas individualmente por la mayoría o todas las familias residentes de la comunidad, es decir que la apropiación del producto ocurre por las relaciones culturales de producción y no por la tenencia privada de los medios de producción.

Después de cuatro o cinco años de labranza, el distrito integrado entrará en concentraciones de aproximadamente 10 a 20 ha que abarquen de 100 a 200 parcelas separadas, lo que permite que grandes extensiones de tierras en descanso sean accesibles al pastoreo de ganado. De esta manera la *aynuqa* permite a la comunidad proteger de manera adecuada sus cultivos de los rebaños de ovejas y otros animales de pastoreo.

Se puede apreciar entonces un arreglo social muy conveniente, que permite consolidar el uso de la tierra en unidades de explotación más adecuadas, independientemente del excesivo fraccionamiento individual de las parcelas. Es una práctica que en conjunto permite un uso racional y económico de los recursos tierra y agua.

La otra modalidad importante es la distribución de los cultivos en parcelas múltiples en distintos pisos ecológicos, aunque lo correcto sería hablar de distintos estratos con diferentes microclimas (planicie, pie de ladera y ladera) dentro del piso ecológico correspondiente al altiplano. Esta modalidad busca reducir los riesgos por diferente productividad de los suelos y particularmente por variaciones climáticas (existencia de lugares con condiciones microclimáticas más favorables para un cultivo que para otro). Obviamente, esta capacidad de manejo de los distintos niveles está en función de la ubicación de los terrenos que posee la comunidad.

A la práctica de parcelas múltiples y *aynuqa* se añaden también formas de uso más eficiente del recurso tierra mediante la rotación de cultivos. Existen actualmente muchas comunidades en el altiplano que hasta hace solamente una generación solían mantener periodos de descanso de la tierra de 8 a 10 años o más, pero ahora tales periodos son apenas de 2 a 3 años.

A su vez, a medida que los periodos de descanso se acortan, la duración de las rotaciones de cultivo subsiguientes también se reduce. No es raro encontrar tierra de labranza que debe retornar al

periodo de descanso después de solamente 2 o 3 años de cultivo, ya que el actual promedio en las tres zonas es de 2,3 años, con lo cual el rendimiento de la parcela disminuye.

Finalmente, en la zona estudiada se puede usar como variable, para hacer una priorización de tipo social, el elemento tiempo de descanso del suelo, puesto que el mismo nos da una idea general del grado de minifundio o bien de la presión sobre el factor tierra, que puede influir sobremanera en la viabilidad de cualquier proyecto de desarrollo. En efecto, aquellas comunidades que tengan un período de descanso reducido se verán imposibilitadas de experimentar con esta tecnología redescubierta, ya que la superficie de que disponen es aprovechada al máximo para su subsistencia. Si se cruza esta variable con alguna de tipo económico, puede dar una clara idea de la situación socioeconómica de una comunidad.

### **Rotaciones de cultivos**

En general los periodos de descanso equivalen a los de cultivo, con el resultado antes indicado de tener aproximadamente la mitad de las tierras en descanso. La práctica del descanso es tradicional y está relacionada con el propósito de conservar los suelos.

No obstante, se considera que actualmente el uso del descanso no cumple con sus objetivos normales por el pastoreo intensivo y el correspondiente pisoteo a los cuales están sometidas las tierras y por la ausencia de cobertura vegetal, que deja el terreno expuesto a la erosión hídrica y eólica.

Un aspecto que se debe señalar en el caso de las rotaciones es que varían según el lugar sea seco o húmedo —como se pudo constatar en campo— pues dentro de la generalidad mencionada anteriormente hay aspectos específicos como el ya citado en el que se observa lo siguiente:

**Cuadro 11 - Rotación de cultivos**

	Lugares secos	Lugares húmedos
1 <sup>er</sup> año	papa	papa
2 <sup>o</sup> año	oca	haba
3 <sup>er</sup> año	arveja	quinua
4 <sup>o</sup> año	cebada o avena	cebada
5 <sup>o</sup> año	descanso	descanso

Fuente: Encuesta Socioeconómica CIDES/PROSUKO 1995

Cabe destacar las asociaciones de cultivo, que es otra práctica importante, siendo posible observar las de avena con cebada, haba con quinua, arveja con cebada.

Una mirada diferenciada pero complementaria como la del estudio de Liberman y otros (1985) refleja que la agricultura que se practica está basada en la utilización de múltiples recursos, dispersos en diferentes áreas, cada una con sus microclimas: las condiciones existentes no son constantes ni consistentes. Este hecho aclara la distribución y la frecuencia de los cultivos en las distintas comunidades.

Se observa que un microclima constituye un recurso específico limitado a una área del territorio y algo irregular en su uso anual. Por esta razón los campesinos utilizan varias áreas microclimáticas cada año con la esperanza de asegurar una producción mínima.

### ***Dinámica de descanso propiamente dicha***

El «descanso» implica en sí mismo una actividad de recuperación y también puede manifestarse como un respiro, descanso, absorción de alimentos, recreación, etc. En la agricultura el concepto de descanso tiene que ver con la reconstitución del suelo a fin de prepararlo para la siembra, con el crecimiento de pasto en los terrenos eriazos, el abono que recibe del ganado, las lluvias, el barbecho, etc., todo lo cual forma parte constitutiva del descanso. El descanso, por tanto, no implica una pasividad. Por el contrario, es una etapa esencial de activo fortalecimiento, del cual dependerá en última instancia la cosecha (Tapia 1994).

La mayoría de las investigaciones sobre lo que supone la actividad del «descanso» versan sobre la renovación de la masa vegetal, la restauración de la fertilidad, el aumento de la diversificación de la producción. Sin embargo, cuando intentamos explicar «otras» relaciones socioculturales tierra-hombre debemos considerar que no es seguro que todas las sociedades perciban los sistemas de «descanso» desde ópticas de pausa o reposo. Al pensar de esta manera se corre el riesgo de caer en un etnocentrismo reductor, recortando la realidad en categorías no pertinentes para las comunidades investigadas.

Subyacente a este concepto de descanso encontramos una representación de la tierra como un ser animado, que al ser trabajada desgasta fuerzas y necesita tomarse un respiro o descanso, restituir energías, lo que al mismo tiempo es aprovechado por otro subsistema, el ganado, que además de beneficiarse de especies palatables, también fertiliza. Por esta razón la relación ya no será sujeto objeto, sino sujeto sujeto. Las relaciones del «tiempo y del espacio» están vividas e interpretadas de tal modo que

asocian una concepción del tiempo a la vez cíclica y cronológica pero también mítica, que habla de lo real sin ser siempre su imagen y que es aceptada colectivamente (Rivière 1994).

### **Factores determinantes de la roturación y del descanso**

La experiencia del campesino y el conocimiento que tiene del medio le van a dictar ciertas normas de trabajo y condiciones de intervención, por lo cual deducimos que los objetivos de la roturación son siempre, en primer lugar, remover la tierra en profundidad, especialmente para la papa, y mezclar la vegetación natural del descanso con la tierra. De este modo disminuirá los riesgos climáticos pues el suelo se mantendrá húmedo, lo que protegerá a los cultivos de las heladas.

El campesino elegirá el periodo de roturación en función del suelo, el clima, la capacidad financiera, las herramientas y la gestión o duración del descanso. Este periodo es relativamente fijo y depende de la cantidad de lluvia que cae entre los meses de febrero y marzo pues la primera roturación necesita suficientes precipitaciones para que sea posible abrir con mayor facilidad los surcos, y a la vez requiere que la tierra se seque un poco a fin de que no se formen terrones. Para la segunda roturación es preciso que las lluvias sean poco abundantes para evitar los riesgos de apisonamiento pues si llueve la tierra se aplasta y se forma una costra dura en la superficie que vuelve la roturación más difícil e impide la infiltración de agua.

En adelante el campesino aymara decidirá el orden de la roturación de sus parcelas, determinado por el modelo de desecación, según el clima y los terrenos y la localización de las parcelas en *aynuqa* o en su *sayaña*. En el caso de la primera roturación dependerá de la desecación, mientras que para la segunda, la localización influirá más toda vez que la tierra ya está húmeda. Este orden de roturación determinará, en cierto modo, qué parcelas no pueden trabajarse por falta de tiempo.

La elección de los días de trabajo se hará en función de los criterios climáticos y de indicadores de la humedad del suelo.

Los dos niveles de decisión —unidad de producción y parcela— interfieren y determinan el número de días disponibles para la roturación, lo que resulta en la cantidad y calidad de trabajo realizado.

La profundidad de la roturación dependerá de los medios disponibles y de los días en que se la puede practicar. Esto también tendrá que ver con las sequías, que influyen en el número de animales ya que se los vende para suplir la falta de productos agrarios, y en la dureza del suelo.

## Reducción del periodo de descanso

La conservación y/o la reducción del descanso de las tierras agrícolas no dependen solamente del conocimiento empírico del campesino aymara, sino además de factores históricos externos, ecológicos, de los estratos sociales, de la racionalidad y de la voluntad de cambio de los productores campesinos.

**Cuadro 12 - Calendario, climatológico, agrícola e instrumental**

Clima	Subdivisión	Ant	Inst	Meses	Actividades agro
JALLU PACHA	Jallu chucha: lluvias intensas	W A Y N A  A N A T A	T A R K A  P I N Q U I L L O	Diciembre	Cultivos en desarrollo, deshierbe y primer aporque; hay riesgos de daño si faltan lluvias. Comienza el peligro de las granizadas.
	Jach'a uma chucha, hallu warta: se vacía la lluvia			Enero	La mayoría de los cultivos sembrados en septiembre y octubre se encuentran en etapa de inicio de floración y algunos en floración, siendo vulnerables al granizo y a las heladas.
	Jisk'a jallu pacha			Febrero	Aún hay peligro de granizadas a la vez que se incrementan las lluvias que pueden provocar erosión en las laderas y anegamiento de los cultivos en tierras bajas. A fines de este mes e inicios de marzo comienza la preparación de la tierra, <b>qhulli-kutija</b> (roturación y rastreo).
				Marzo	Máximo riesgo de heladas y granizadas. Se requiere de precipitaciones para que la tierra no esté dura y se pueda realizar la aradura (la roturación y el rastreo) de los terrenos que están en descanso.

Clima	Subdivisión	Ant	Inst	Meses	Actividades agro
THAA PACHAM LUPI PACHA O AUTI PACHA	Jach'a auti: poco antes de Corpus Christi y hasta dos meses después	A C H A C H I  A N A T A	S I K U  Q U E N A  Q U E N A	Abril	Disminuye el peligro de daños causados por granizadas y heladas debido a que los cultivos están casi completamente maduros. De abril a junio corresponde el período de recojo o cosecha, <b>achu aphapi</b> .
				Mayo	Mes de cosecha y menores riesgos climáticos.
				Junio	Se aprovechan las heladas para la deshidratación de los tubérculos; hay peligro de nieve que puede destruir los productos en fase de deshidratación. Selección y procesamiento de tubérculos para el mercado y «muda» para semilla, para chuño y para qhati, <b>ajlli-ch'uñucha</b> .
	Julio			Trilla y venteo de granos; los vientos fuertes pueden impedir su realización. La ocurrencia de nevadas humedece el suelo facilitando la preparación de tierras y una posible siembra temprana en agosto; recojo para la conservación Este período es la finalización de las actividades agrícolas, los productos están distribuidos de acuerdo a la selección: granos y chuño, tunta y kaya, munda y semillas en silos o kayrus, <b>aphapi</b> y <b>pirwa</b> .	
	Agosto			La ocurrencia de lluvias posibilita una siembra temprana. Desde agosto y hasta principios de noviembre se realiza la siembra, que corresponde a tres alternativas: de adelantada, intermedia y retrasada.	
	Jisk'a auti: donde podrían llegar las primeras lluvias			Septiembre (15)	Época de siembra temprana (haba y trigo de primavera). El riesgo es la sequía.
ALPACA PACHA	Jisk'a lapaka pacha	W A N A Y A N T A A	T A R K A  P I N Q U I L L O	Septiembre (30)	Época de siembra temprana (haba y trigo de primavera). El riesgo es la sequía.
	Lapaxa Paksi			Octubre	Principal mes de siembra de la papa. El mayor riesgo sigue siendo la sequía.
	Jach'a lapaka			Noviembre	Último mes de siembra. La falta de lluvias puede dañar las siembras ya hechas y limitar las que se hagan en este mes. Desde noviembre hasta enero se realizan las labores más extensas: el aporque y el deshierbe, <b>yapu picha</b> .

### **3. Prácticas tecnológicas**

Entendemos tecnología como el uso del conocimiento necesario para la producción de bienes o para la prestación de servicios. La tecnología está presente en todas las actividades económicas de una sociedad, desde las más elementales hasta las más complejas. Por tanto, habrá tecnología en la producción artesanal como en la producción en serie de las grandes industrias (Tellería 1996). Es decir, la tecnología es la praxis en la rama de la producción de la ciencia.

Para el área que nos toca desarrollar debemos especificar que de ahora en adelante se hablará de tecnología aymara, con elementos y rasgos socioculturales particulares e insertos en la economía globalizante u homogenizante del mercado.

Entenderemos el concepto de tecnología aymara como el sistema tecnológico «originario» practicado desde tiempos precolombinos y heredado por los actuales pobladores de nuestra área en cuestión (Ingavi, Los Andes y Omasuyo), además de la casi totalidad del altiplano boliviano y peruano. La cosmovisión aymara, su ética y su mitología, así como la percepción indígena del medio ecológico, determinan la coherencia y la lógica del sistema tecnológico. Además, el sesgo sociocultural del ayllu y la cultura aymara le entregan su carácter único e inconfundible. El sistema tecnológico es andino no solamente porque se refiere a la región, sino además porque está sintonizado con el medio ecológico y también porque es un legado de los antepasados precolombinos de los pobladores de esta región. (Van Kessel 1990). Sin embargo, esta tecnología evidentemente sufre un estancamiento pese a la adopción de nuevos elementos traídos por los pobladores europeos.

«Sin embargo, la realidad histórica es que, desde hace mucho tiempo, el sistema social aymara ya no constituye un sistema cerrado, sino que está muy abierto hacia afuera. Lo que es más: por su posición periférica y dependiente, el sistema aymara está controlado e invadido, violentamente y en forma múltiple, por el sistema dominante de la metrópolis nacional e internacional...» (Van Kessel 1992: 216).

No obstante, se debe aclarar que esta tecnología no puede ser entendida como un sistema independiente sino como parte de un todo: una concepción holística que está relacionada con la ecología, la economía, la organización social y cultural.

La tecnología aymara debe visualizarse como el conjunto de conocimientos y técnicas de producción, es decir la viabilidad y realización y/o la praxis del conocimiento «científico». Además, es el

resultado de los condicionamientos ecológicos y los objetivos económicos que se persiguen, de modo que mientras más adaptada esté a estas dos variables (lo ecológico y lo económico) más adecuada será (íd.).

Asimismo, la tecnología aymara está estrechamente relacionada con la organización social y cultural de la sociedad que la practica, porque tiene que ver directamente con la función económica-productiva (la infraestructura), es decir que se valida en cuanto es útil, material e idealmente (en ese orden).

### **La ciencia y la tecnología en los Andes prehispánicos**

En la historia de las civilizaciones la mayoría de los investigadores coinciden en que la astronomía emergió como la primera ciencia. Este hecho se relaciona con el desarrollo de un sistema matemático que permite explicar y deducir las regularidades del sistema celeste.

En los Andes, las menciones cíclicas del Sol y la Luna ejercerán influencias determinantes sobre los ritmos bioecológicos de la vida terrestre. En el mundo andino esta astronomía estuvo directamente relacionada con el sistema productivo, vigente en diversas partes del Estado a juzgar por la comparación de las estructuras registradas por los Incas en los *quipus*, que indudablemente cifraban datos en relaciones numéricas.

En los Andes nos hallamos frente a una situación socioeconómica y cultural sin parangón con otras áreas del mundo. La correspondencia entre las matemáticas, las regularidades celestes y los ciclos bioecológicos no es factible en ninguna distribución temporal en otras culturas.

Un factor muy importante en el desarrollo de las culturas precolombinas es la densidad demográfica ecológica por km<sup>2</sup>, mayor que en ninguna parte del orbe.

La historia andina<sup>57</sup> material es estudiada principalmente por la arqueología. Los restos materiales generalmente se refieren a las piezas líticas, cerámicas, metalúrgicas, construcciones (de centros ceremoniales, viviendas, acueductos, caminos, etc.), pinturas rupestres, textiles, etc. (Choque 1992).

---

<sup>57</sup> Nótese que no se habla de prehistoria, sino de historia, que no solo es privilegio de los pueblos que tienen escritura fonológica, ya que las formas de escribir o la mnemotecnia colectiva son diversas y pueden ir desde la historia oral hasta la escritura lítica.

Las culturas andinas Chavín, Paracas, Mochicas, Nazca, Tiwanacu y Chimu, principalmente, han desarrollado una variedad de manifestaciones materiales y espirituales. Muchas de ellas se conservan todavía por razones estructurales, especialmente por el creciente empobrecimiento que les impide implementar sus propias técnicas de desarrollo. Sus principales logros se encuentran sin duda en la astronomía, hidráulica, arquitectura, vialidad, alfarería, medicina, lítica y estatuaria, textilera, metalurgia, y sobre todo en el gran avance en el área superestructural, expresada en las relaciones de producción, etc. (Huidobro 1986).

Es en estas manifestaciones donde pueden evidenciarse los logros tecnológicos alcanzados por el hombre andino. Las construcciones con materiales líticos muestran claramente el desarrollo en el tratamiento de la piedra. El esculpido de las piedras con motivos astronómicos y religiosos ponen de manifiesto, además de las concepciones ideológicas, la organización del trabajo<sup>58</sup>. La tecnología del uso del agua, la construcción de andenes que permitió al hombre andino desarrollar todo un complejo estratégico en la producción de alimentos y asegurar la manutención de la población.

El incremento de la población plantea el reto de lograr una producción alimentaria cada vez mayor. Ello se traduce en la necesidad de domesticar plantas y en la exploración de mejoras técnicas del cultivo: irrigación artificial, terrazas de sembrar, abonos e instrumentos agrícolas. Esta presión demográfica engendra un estadio de belicosidad entre grupos por el dominio de las aguas que requieren los campos de cultivo y la ampliación de las áreas mismas necesarias para la agricultura. (Estamos hablando de la ampliación de las zonas agrícolas pero el elemento limitante en nuestro caso es el agua, cuya restricción puede dar lugar a conflictos sociales, regionales y comunales que es necesario tener en cuenta).

En lo que toca al arado los antiguos pobladores no podían desarrollarlo a falta de animales de tracción como el buey o el caballo y el sustituto fue una especie de pala evolucionada para remover la tierra, accionada con manos, pies y la fuerza del cuerpo: la *chaquitacla*.

La zona fue el centro de domesticación de un sinnúmero de cultígenos y escenario de obras de riego monumentales y de complejos sistemas de gobierno.

---

<sup>58</sup> Este tema estuvo mucho tiempo en discusión: es cómo se organizaba la superexplotación de la fuerza del trabajo sin que exista necesariamente una organización piramidal, es decir en sociedades sin clases. La respuesta parece ser la solidaridad orgánica y mecánica, en ausencia de la apropiación del excedente, que mueve formas obligatorias de trabajo (Rasnake 1989).

Entre los instrumentos de producción utilizados en la agricultura dentro de la cultura Tiwanaku destaca indudablemente la azada. Así, Ponce manifiesta que «la herramienta básica para roturar los predios fue la azada lítica de hialobasalto».

En los estudios relacionados con la azada se llega al postulado de que la profundidad que se necesita para plantar un determinado producto alimenticio de tipo agrícola debe ser diez veces el diámetro de la semilla que se va a cultivar.

Huidobro (1986) indica que Tiwanacu tuvo dos sistemas de cultivo: a secano, durante su estadio aldeano, y riego artificial, lo cual le permitió disponer de grandes excedentes económicos.

Por sistema a secano se entiende el aprovechamiento de las lluvias en beneficio de la agricultura. Los especialistas altioplánicos crearon un sistema hidráulico a secano (control y manejo de las aguas de lluvia), como los canales afiliados a la época I de Tiwanacu y los sistemas de cochas ubicadas y estudiadas en la zona de Pukará (ubicada en el altiplano norte).

En su estadio aldeano Tiwanaku sólo poseía el sistema hidráulico a secano, por lo que no tuvo una economía de dominio —con abundancia de excedentes económicos como para pasar a ser urbe— pues su producción agrícola podía destinarse únicamente al sustento diario y autosostenido. Además, siempre se corría el riesgo de sufrir prolongadas sequías.

### ***Tecnologías prehispánicas***

En términos generales, es posible abordar este tema partiendo de la preservación del territorio y la ingeniería agrícola anterior a la Colonia. Lo que queda de la infraestructura precolombina —terrazas, andenes, camellones, cochas, etc.— evidencia un alto grado de vinculación con el ecosistema. La ingeniería ecosistémica es bastante sofisticada, como se deduce del uso y manejo de la ingeniería hidráulica<sup>59</sup> (Araujo 1990).

Tal infraestructura guardaba relación con la preservación del territorio y la optimización productiva equitativa. El manejo y control de las laderas dan fe del uso sustentable, que permite controlar sistemáticamente el espacio y el territorio manejando las vertientes de las cuencas.

---

<sup>59</sup> Según Karl Wittfogel ésta sería la característica principal de los modos de producción hidráulicos.

Sin duda que las obras de ingeniería agrícola prehispánica forman parte de una cosmovisión que plasma un manejo y un control holísticos, en concordancia con el espacio y el tiempo y su correspondiente manejo ecosistémico: no se consideraba a la actividad agrícola en forma aislada (íd.).

Sin embargo, pese a los estudios que se han efectuado todavía existe un gran vacío de información sobre los principios científicos y tecnológicos que mantuvieron y sustentaron la construcción y manejo de las obras de ingeniería (agrícola, civil, hidráulica, etc.) y del acondicionamiento sustentable y equitativo del territorio.

### Sistemas de cultivo con riego artificial

Entre los sistemas de riego artificial se pueden citar:

- a) sistema de camellones
- b) sistema de andenería
- c) campos de cultivo

Respecto de los camellones, hay un sinnúmero desperdigados por toda el área altiplánica. En la región del lago Titikaka cabe mencionar:

- a) los camellones de Santiago de Huata
- b) los de Tambo Kusi
- c) los de Kohani Pata y Wila Jawira
- d) los de Kiripujo
- e) los de Chokapaccha
- f) los de Huata-Puno; y, todos los ubicados alrededor del lago.

Según Hugo Boero Rojo, «mucho se ha especulado en torno a las abundantes cosechas que permitían que solo un tercio del tiempo de los Tiwanakotas se dedique a la agricultura y dos tercios a la tarea de engrandecer la urbe; hasta el presente solo cabía dicha posibilidad atribuyendo a la época de Tiwanaku el goce de un mejor clima con precipitaciones pluviales adecuadas. Los camellones de Kohani Pata poseen 5,70 m de ancho separados por canales de cerca de tres metros y un largo de más de 200 m.

«Asimismo, podemos apreciar en Kohani Pata los restos que nos hablan sobre las inundaciones periódicas del lago sobre porciones de terrenos preparados para tal fin, es decir los consabidos camellones. También se hacía desviar al río Catari hacia zonas elevadas con el fin de provocar inundaciones controladas de grandes extensiones de planicies aptas para la agricultura».

Estas aseveraciones revelan que el manejo del clima relativo a las precipitaciones (cultivos o camellones pluviales) y el manejo hidráulico del agua son factores a tomarse en consideración muy seriamente para analizar, con un enfoque adecuado, la inserción de las tecnologías en las condiciones actuales.

Los canales de los camellones también sirvieron para conservar la humedad e irrigar los campos —función especialmente importante durante los periodos de lluvia irregular—, para producir estiércol vegetal en forma de plantas acuáticas, atrapar sedimentos fértiles y almacenar el calor del sol que era liberado durante la noche. El líquido que cubría los canales era filtrado por la tierra acumulada en el campo elevado, permitiendo así que las plantas absorbieran la humedad necesaria para su normal crecimiento. Es lo que se conoce como «riego por humedad». Lógicamente, también se aprovechaban las lluvias y la napa freática propia de la altiplanicie circunlacustre.

Según estudios de otros arqueólogos, se va comprobando que los campos elevados «servían para prevenir o minimizar los daños de las heladas», es decir que se enfrentaba este riesgo con una respuesta tecnológica. La forma de olas en la superficie del suelo dio lugar, como en el caso de las terrazas, a una turbulencia más fuerte y una mezcla de las capas de aire frío y caliente, lo que contribuía a mejorar el microclima. Con el tiempo se formaba en los canales materia orgánica fácilmente reutilizable para abonar las plantas. Posiblemente los canales hayan contenido también peces, totora y otros recursos valiosos.

Una extensión de 82.000 hectáreas cubiertas de camellones evidencia la grandiosa potencialidad agrícola. Es necesario señalar, no obstante, que tal potencialidad debe dividirse por dos, toda vez que una parte era cultivable y la otra no (canales).

Todo esto invita a hacer algunas reflexiones:

- Pese a haber evidencias físicas de la existencia de grandes depósitos o silos, queda por dilucidar en dónde se concentraban. Cabe señalar que si bien Pampa Wila jawira y las pampas adyacentes eran grandes extensiones de terrenos acamellonados, no hay rastros de silos ni siquiera en sus cercanías (Lukurmata).

- Esto guarda relación con los productos que se cultivaban en dichos campos. Todo hace pensar que en los camellones había variedad de especies alimenticias y que, a diferencia de lo que se pregona, no sólo producían diversas clases de papa.
- La enorme producción alimenticia de los camellones, además de la de los andenes, revela índices demográficos que hacen pensar en una población mucho mayor que la hasta ahora propugnada.

### Sistemas de andenería

Pese a las evidencias de que los andenes o *takanas* fueron utilizados con sistemas a secano, se han encontrado innumerables sistemas de andenerías supeditados a riego artificial intensivo.

Se puede decir con propiedad que si bien estos sistemas están presentes en todas las tierras, laderas e islas cercanas la Península de Copacabana —entre las cuales la más importante es la Isla del Sol— también existen en la zona de Tiwanaku y en los valles mesotérmicos. Estas tierras han sido utilizadas para trabajos agrícolas, mientras que las internas han estado dedicadas al pastoreo de ganado.

El riego artificial y el comercio a gran escala practicados gracias a la concentración de camélidos y a la acumulación de grandes excedentes fueron los pilares básicos para que Tiwanaku se posesionara de grandes valles alejados de su hábitat primigenio por medio de las mitas. Asimismo, gracias al riego artificial se inició el cultivo de alimentos básicos como el maíz, dentro y fuera de ese hábitat.

El conocimiento del riego artificial y, lo que es más importante, su adecuada y científica aplicación están a la base de la invención del calendario, la complejidad de las matemáticas y el surgimiento de la arquitectura monumental.

La aparición de la ingeniería hidráulica (revolución hidráulica) permitió la producción de excedentes en la cultura altiplánica y favoreció a las comunidades segmentarias. En otras palabras, al descubrirse el riego artificial y todas las demás técnicas hidráulicas que ese sistema suponía, se consolidó la fisonomía del *ayllu*.

Estos descubrimientos marcaron el paso de la sociedad aldeana a la urbana ya que a partir de ese momento se estableció «una nueva división del trabajo, en la que, por un lado, una mayoría seguía atada a las labores manuales de la tierra y el manipuleo artesanal y, por otro lado, una minoría

consumidora del plus producto asumió la responsabilidad histórica de una serie de servicios no productivos tales como guerras, gobernar, planear ciudades, etc.» (Astesano).

La pérdida de estas tecnologías, desarrolladas en el transcurso de miles de años, es atribuible a múltiples razones (íd.):

- 1) La conquista de los Andes fue realizada por una etnia (españoles) totalmente distinta a la nuestra, tanto en su desarrollo tecnológico como en la concepción del mismo. Además tenían un sistema de representaciones, de codificaciones y de manejo de la información, muy disímil, que privilegiaba la violencia. Por el desprecio al «conquistado» intentaron borrar toda su memoria científica y tecnológica, por lo que el manejo tecnológico pasa a formar parte de la memoria colectiva a través del inconsciente: ya no existe la totalidad de la praxis de estos conocimientos, pero quedan gramas estructurales (vestigios materiales, plasmados en el territorio) y superestructurales (plasmados en la territorialidad, memoria espacial del tiempo social).

« Actualmente, el “saber-operar” de los campesinos con los artefactos forma parte del “sentido común” que cada cultura perenniza con más o menos cambios en su “tradición”, pero que es profundamente afectado en la comprensión de sus principios, cuando ocurren procesos de conquista y dominación por pueblos de cultura diferente. La reapropiación consciente de dichos principios por parte de los campesinos y su conocimiento y manejo por los investigadores, técnicos, funcionarios, gobernantes, etc., es el reto que tenemos que enfrentar al mismo tiempo que su construcción y puesta en producción.» (Araujo 1990: 90)

- 2) Una lógica social general de producción y reproducción diferente se implantó con la «conquista»: se privilegió principalmente la extracción del oro y la plata, en desmedro de las demás actividades. A partir de entonces nuestras políticas agrarias se concibieron y ejecutaron sin tomar en consideración nuestros recursos naturales y sus formas de manejo y explotación. El posterior «olvido» y poco respeto por la sabiduría de los campesinos aymaras sin duda tienen que ver con la prolongación del colonialismo, que los considera como sujetos sin pericia frente a la «nueva» ciencia y a la tecnología.
- 3) No hay que negar, sin embargo, que en los últimos años se ha reconocido la magnitud del conocimiento de los pobladores andinos prehispánicos —expresado en obras de

ingeniería tendientes a implementar y mejorar la producción a fin de garantizar buenos niveles de nutrición a una población similar a la actual– y su capacidad para generar excedentes que permitieron disponer de alimentos en momentos en que la producción bajaba debido a heladas, sequías y otros factores de carácter socioeconómico.

«(...) pero en lugar de buscar aprender la lección en nuestra propia historia, desentrañando la tecnología y la organización social que las hicieron posibles, nos contentamos con señalar que se trató de una formación social diferente, eludiendo así el problema». (í.d.: 92)

- 4) En el otro extremo está la concepción de que todo debe (re)construirse, reproduciendo no solamente lo tecnológico sino también las relaciones sociales de producción que lo hicieron posible, con lo que se ignora que su carácter depende de la tenencia de los medios de producción. En la época precolonial las relaciones de producción eran comunales (no sociales, puesto que la socialización de los medios de producción viene de otra realidad): se priorizaban los trabajos que beneficiaban a la comunidad (como ahora), lo cual no significa que solo estaban movidos por intereses comunales, sino sobre todo particulares (no individuales, ya que el individualismo es más bien una lógica del ser occidental<sup>60</sup>).

Ahora bien, no es posible reeditar las relaciones sociales de producción –profundamente alteradas por efectos de la Colonia y la República– pero sí se pueden (re)construir la tecnología y su praxis, tomando en consideración la práctica cotidiana de los campesinos aymaras, es decir mecanismos de adaptación, difusión, innovación de los elementos que conforman su estrategia de sobrevivencia.

Si ellos adoptan una (re)transferencia tecnológica (e.g. Suka kollos) en forma individual (e.g. Chi'jipata Bajo, Ancoraimes) y aceptando los riesgos que supone emplear más fuerza de trabajo en un sector en desmedro de los demás, no es que pierdan el «espíritu» del trabajo y la

---

<sup>60</sup> Es propio de nuestra concepción occidental regirnos por paradigmas típicos de las sociedades de Occidente. Así lo demuestra la reducción de socialismo versus capitalismo, como si no existieran concepciones no occidentales que no tienen por qué moverse necesariamente entre dos posiciones maniqueístas.

mancomunidad solidaria que demandaban las megaconstrucciones. Más bien, se apropian de elementos o rasgos que aporten a su propósito de sobrevivencia. El campesino aymara no es un ente acultural que no cambia y que mantiene su cultura sólo por su grandeza. La mantiene sobre todo por su efectividad. Y es que la cultura no es una entelequia ni es teleológica: se crea y recrea en forma permanente.

### ***Ramas de la tecnología***

En su mayoría, los campesinos aymaras se concentran en la agricultura y la ganadería, que son el sustento de su economía. Cuentan adicionalmente con los ingresos que generan las migraciones temporales que hacen a las ciudades como parte de la estrategia de sobrevivencia.

Hacen parte de la tecnología relacionada con la construcción y el mejoramiento de la infraestructura los andenes; los sistemas de riego y el manejo hidráulico; las pircas; la fertilización; el manejo de pastos y vegetación; la selección y mejoría de variedades de cultivo y ganado; el uso y la adaptación de los cultivos al clima agreste en contra de las heladas, granizadas, etc.; el control de los excesos de calor y frío, humedad sequía; y, el control patológico (id.).

Las técnicas de producción directa son de inmensa variedad local y se complementan con las de conservación, almacenamiento y transporte mediante sistemas organizados de trabajo, intercambio y distribución y redistribución del producto.

Son actividades complementarias a la agropecuaria y a los recursos provenientes de las migraciones, la pesca y la caza en la zona circunlacustre (Yapu 1996) en las que se aprecia una gran variedad de técnicas y de conocimiento.

En las ramas de la economía figuran la construcción, la cerámica, la textilería, la platería, el comercio, etc., muchas de ellas conservadas y desarrolladas, y otras en retroceso y deterioro.

Otras actividades tecnológicas se refieren a la medicina y la nutrición, que constituyen todo un campo por investigar.

## Tecnología empírica

### Ergología agrícola

En el estudio realizado por Urioste (1986) y en el informe del Proyecto Omasuyos se señala que cuanto más atrasada o tradicional es la tecnología agrícola empleada, mayor es la proporción de emigrantes que dejan el altiplano para buscar trabajo. No se puede considerar esta afirmación como concluyente, por dos razones. Veamos:

Las familias que no pueden migrar a las ciudades son generalmente las más pobres de las comunidades y carecen de los recursos necesarios para incursionar en esta actividad o para invertir en la mejora de sus tierras y elevar los niveles de producción, y entran, por tanto, en un proceso de pauperización mayor. En cambio, las familias de recursos medios y altos hacen migraciones temporales y generalmente no llegan a romper su lazo con el uso de las tierras. Retornan a sus comunidades como transportistas o comerciantes, especialmente en las épocas de siembra y de cosecha, y recurren a la mano de obra de las familias más pobres para que realicen esas labores en sus terrenos.

Por otro lado, con el mayor uso del tractor para la preparación de las tierras en algunas zonas, la necesidad de mano de obra se reduce, lo que coadyuva a una migración de la población y a la profundización de la pobreza de las familias más desposeídas.

Pese a que en el transcurso de las últimas décadas se ha intentado transferir tecnología «moderna», la mayoría de los campesinos aymaras de las zonas en cuestión siguen utilizando las herramientas tradicionales<sup>61</sup>, que han demostrado una eficacia relativa para el trabajo agrícola.

Para la roturación se emplea una herramienta precolombina llamada *uysu* o *wiri*, además del arado tirado por una yunta, técnica introducida por los españoles en la Colonia.

El *uysu* tiene tres partes: una pieza de madera de más o menos dos metros de largo en cuya parte inferior se encuentra la reja, *wiri*, que tiene forma de barra o de flecha (la primera se usa en suelos duros y pedregosos, y la segunda en suelos blandos). La tercera parte del arado es la *takiña* o el pedal que está encima de la reja y consta de maderitas fuertemente asidas al madero principal.

---

<sup>61</sup> A excepción de algunos campesinos que alquilan tractor.

Con un primer impulso, el campesino introduce la reja en la tierra y con otro hace saltar los terrones (Van den Verg 1990).

El arado colonial, llamado *arma*, consta de una pieza larga de madera que forma la parte central; de una segunda, también de madera, amarrada a la parte inferior de la primera, que de un lado sirve como reja y del otro hace de asidero. Estas dos piezas se juntan mediante una tercera, de tal modo que forman el ángulo adecuado. Los bueyes van unidos con tiras de cuero a la pieza central.

El desterronamiento, tarea que realizan generalmente las mujeres al final del invierno o a comienzos de la primavera, se hace con un palo largo que tiene un extremo en forma de bola, *k'uphaña* (vocablo que también significa «desterronar»), con el nudo de la picota o con un palo grueso al que está atada una piedra dura, *ch'awa* (Bertonio 1990: 1612).

Después del desterronamiento se hace la segunda labranza con el *uysu* en forma de barra y una eventual tercera labranza se realiza con el *uysu* en forma de flecha.

Para el rastrillo se emplea un instrumento simple, hecho de un tronco que se ata a una yunta. En caso de un segundo desterronamiento luego del rastrillo, se usan la *k'uphaña* o la *ch'awa* ya descritas.

Por lo general la siembra se realiza abriendo surcos con el *arma*, que ha reemplazado al *uysu* en esta actividad.

Para el aporque se utiliza una herramienta precolombina llamada *liukhana* o *lijwana*, que consta de dos partes: una pieza de madera de dos brazos que forman un ángulo agudo, de los cuales el más corto está amarrado a la tercera pieza, que es una especie de azuela, usualmente de hierro.

En la cosecha los campesinos generalmente pasan con el *arma* (el arado) por el centro de las hileras y rompen las plantas. Después desentierran las papas con la *lijwana* (Van den Berg 1990).

### *El abono natural*

Uno de los preparativos más importantes para la siembra es la disposición del abono, tarea que se realiza durante el año entero. Se recogen regularmente la *taquia* (de ganado ovino, que a efectos de nuestra investigación solo tiene importancia en Omasuyos) y el guano de las vacas, que son acumulados uno encima de otro para armar pequeños morros de hasta un metro de altura por cuatro o cinco de

base. La preparación de este abono se realiza desde mediados de agosto, cuando los campesinos rompen la bosta con una barra de madera o de metal hasta deshacerla completamente para poder esparcirla en el terreno preparado para la siembra.

#### **4. La yapa: la pecuaria**

En casi toda la región andina la producción agrícola es alternada con la ganadera. En regiones de puna, sobre los 4.000 m, la economía es básicamente ganadera. Sin embargo, la agropastoril predomina en toda la zona (Lieberman y otros 1985).

En el altiplano existen hatos de ganado nativo parcial o totalmente sustituido por ganado ovino y vacuno. En esta zona los campesinos tienden a atribuir mayor importancia económica a la actividad ganadera, fuente de ingresos monetarios mayores que los de la agricultura, que cubre sobre todo la subsistencia familiar (íd.).

Desde el análisis sistémico e incorporando al sistema ganadero, se puede observar que la alpaca y otros camélidos ya constituían una fuente de poder económico en la fase aldeana de Tiwanaku. El aprovechamiento científico e industrial de su carne, cuero, lana y su uso intrínseco para el transporte ayudaron al tránsito de la cultura altiplánica de una formación social a otra, convirtiéndose así en un complemento adicional que aportó a la revolución hidráulica.

Además de la tenencia de camélidos (pastoreo y ganadería) y de una agricultura bien planificada, hay que mencionar la pesca en el lago Titikaka y la caza de distintas variedades de aves y algunos mamíferos pequeños. A esta conjunción Lumbreras acertadamente denominó «asociación indestructible animal-vegetal».

Podría decirse que la tecnología en el tratamiento del ganado es bastante precaria. En la zona del altiplano, la ganadería está considerada como un medio de ahorro. Esta actividad es muy generalizada en el área y es de vital importancia para el campesino. El 90% de la población posee ganado vacuno y ovino, con un hato de unas 4 cabezas vacunas y 27 ovinas, y alrededor del 60% cuenta con 2 ó 3 porcinos y 1 equino. El 92% de la superficie aprovechable del área provee alimentos al ganadocuya población es numerosa para dicha superficie. Se trata de ganado criollo, habiendo muy poca cría de ganado mejorado.

La ganadería se efectúa mayormente en forma extensiva, aprovechando las áreas de bofedales y pastizales individuales o colectivos, las tierras en descanso y los totorales en las riberas del lago. En general, el manejo de las áreas es inadecuado y muchos terrenos están expuestos a un sobrepastoreo y un pisoteo excesivo, lo que resulta perjudicial tanto para los bofedales y pastizales nativos como para las tierras de descanso.

Las instalaciones para el ganado son rudimentarias o prácticamente inexistentes y consisten casi exclusivamente en corrales rústicos para los ovinos a nivel individual y algunos baños antiparasitarios a nivel comunal, muchos de los cuales se encuentran abandonados. Por la falta de instalaciones adecuadas, como cobertizos, establos, apriscos, etc., el ganado está expuesto a la intemperie y desgasta gran parte de su energía en combatir las inclemencias del clima.

En la zona se advierte un creciente interés por el uso de medicamentos veterinarios y programas de sanidad animal en general, especialmente por las afecciones sufridas por la fasciola hepática.

De acuerdo a los cálculos realizados por el proyecto Omasuyos, la carga animal en ganado es de 1,16 unidad animal por hectárea.

### ***Producción***

Según Urioste (1986), para la década de 1970 la producción lechera era de 3 a 4 litros por día, los sistemas de producción ganadera rudimentarios y tradicionales. La atención al mejoramiento del ganado y al incremento de la producción era limitada, y la productividad baja.

En el ganado vacuno la monta es incontrolada y semicontrolada, y en el ovino por lo general incontrolada. Los índices de parición y los rendimientos de carne, leche y lana son bajos.

### ***Tipo de ordeño***

El ordeño se realiza habitualmente en condiciones del todo precarias. No existe un conocimiento adecuado de las técnicas de ordeño y por la pésima alimentación del ganado se lo practica una sola vez al día, la higiene es deficiente, no hay atención de partos y se procede a la curación de enfermedades solo cuando el animal ya está en estado de suma gravedad.

Los productos derivados de la producción agropecuaria y su destino, recogidos por el proyecto Omasuyos, son los siguientes:

- La producción proviene de animales criollos, con un promedio de 2 litros de leche, valor que con mejoramiento genético podría triplicarse.
- En general, las vacas son alimentadas con base en la producción familiar de cebada en berza, totora, avena y algunos pastos. Pocos son los campesinos que añaden algún alimento balanceado.
- Casi cada familia tiene un burro que sirve como animal de carga para el transporte de los productos de la chacra a la casa o a la feria, dos cerdos en promedio y unas pocas gallinas.
- La población de llamas es cada vez más reducida en el Altiplano Norte y al borde del lago prácticamente no existen.

## **5. Ritos agrícolas**

Pese a tratarse de un pueblo eminentemente agrícola y con una religión estrechamente ligada a la agricultura, los ritos aymaras que acompañan las actividades del agro han sido solo ocasionalmente descritos.

Encontramos referencias a ritos de la roturación, la siembra, la lluvia, la protección de las chacras y la cosecha, y alguna información fragmentaria sobre aquellos contra las lluvias y el rito de la cosecha, además de los ofrecidos a los difuntos, en Guamán Poma de Ayala (1534-1615) y en Cieza de León (1520-1554).

Esta escasez de datos imposibilita un mayor acercamiento a la historia de los ritos agrícolas. Teóricamente podemos distinguir tres períodos: preincaico, incaico y el de contacto entre el mundo aymara y el cristiano, este último con varios momentos.

Es evidente que con el transcurso de los años la práctica ritual de los aymaras ha sufrido cambios, no en cuanto a los ritos en sí sino respecto de la forma en que se los ejecuta, la intensidad con la que se lo hace, el nivel de participación y los destinatarios.

En lo concerniente a las modificaciones formales, en primer lugar se han introducido en los ritos elementos de las religiones de los pueblos que conquistaron a los aymaras (incas y españoles). Por otro lado, los ritos nunca han sido codificados sino que se los ha celebrado con bastante espontaneidad y capacidad de improvisación.

En cuanto a la intensidad, en la antigüedad la ejecución de los ritos era más grandiosa, como dan fe los testimonios de los ancianos, poseedores de la memoria colectiva.

Sin duda, también se han registrado cambios en cuanto a la participación, atribuibles al hecho de que el aymara debe su identidad en gran medida a su pertenencia a la comunidad (*ayllu*), por lo cual es dable suponer que los ritos siempre han sido de naturaleza preferentemente comunitaria. Sin embargo, hoy en día se ha producido un tránsito de lo comunitario a lo familiar, posiblemente por el tipo de propiedad establecido en las comunidades. No debe sorprendernos que actualmente los ritos que se practican en los cerros se celebren con un carácter comunitario: son espacios donde la Iglesia católica no podía intervenir.

### **Estructura del ciclo de los ritos agrícolas**

La base de la estructura está formada por las tres estaciones que caracterizan al altiplano: época seca, época de lluvias y época fría. A ellas corresponden determinadas actividades que se realizan en momentos concretos del ciclo anual: la siembra, el crecimiento de los cultivos y la cosecha. Dentro del mismo ciclo hay dos momentos cruciales: el paso de la época seca a la época de lluvias y el de esta última a la época fría.

El ciclo ritual anual tiene la misma estructura del climatológico y agrícola. En la época seca y en la época de siembra se inscriben los ritos de agosto, que marcan el comienzo del nuevo año agrícola. En la de lluvias, todos los ritos que guardan relación con la protección de los cultivos y con su crecimiento normal: los de fines de noviembre, aquellos para combatir la granizada, la helada y las lluvias excesivas, y los de la primera precosecha de comienzos de febrero. A la época fría corresponden los distintos ritos relativos a la cosecha, el almacenamiento de los productos, el festejo de la nueva producción y la preparación del chuño.

Finalmente, este ciclo ritual tiene dos momentos cruciales que corresponden al ciclo climatológico: la celebración de difuntos, a comienzos de noviembre, y la de la precosecha de la fiesta de *Anata* (carnaval).

## La estructura de los ritos

Si bien son numerosas las ocasiones en que los aymaras celebran ritos y amplias las posibilidades de improvisación, en particular en la composición de las ofrendas, la estructura básica es común a todos los ritos y proyecta, en el mundo religioso, lo social y lo económico, manteniendo la colaboración mutua como principio de la reciprocidad.

Lo dicho es fácil de ejemplificar con la mera descripción de las prácticas y acciones que los aymaras aplican cuando solicitan ayuda para la siembra, la cosecha o alguna otra actividad que demande mayor fuerza de trabajo que la familiar (*ayni*). Se ciñen a un protocolo que comienza con una manifestación de reverencia y de disculpas a quien se le pide colaboración; luego se le presenta la solicitud de ayuda ofreciéndole un presente; acto seguido se conversa y se *aqullika* la coca; y, finalmente, en la despedida se reitera la petición y se afianza el compromiso.

El mismo protocolo se sigue con las deidades, a quienes primero se pide disculpas por la molestia, luego se hace un ofrecimiento antes de pasar a una conversación en la que se *aqullika* y, finalmente, se reitera la solicitud y se afianza el compromiso.

## El rito de la roturación

Cuando el aymara inicia un ciclo rotativo de cultivos en terrenos que han descansado durante algunos años, se ejecutan ritos especiales antes de realizar la roturación, generalmente a fines de febrero o comienzos de marzo, es decir al término de la época de lluvias.

Cuando llega a su chacra con su arado y sus bueyes, el aymara se quita el sombrero y hace la señal de la cruz levantando la vista al cielo y pronunciando en voz baja una oración. Después saca una botellita con alcohol y asperja el campo que va a roturar y también sobre los bueyes que habrán de tirar del arado para que vayan a hacerlo sin demasiado cansancio y molestia. Con frecuencia se hacen saumerios para espantar a los malos espíritus y a las fuerzas malignas que puedan perjudicar la labor. La misma función tiene la quema de arbustos situados cerca de la chacra.

Luego se presenta una ofrenda de *lapbeka* o *ayaka*, una *misa* (ofrenda dulce) compuesta de copala, coca, vino, alcohol y algunos otros elementos, que es quemada en un pequeño fogón o enterrada en la chacra a la que se va a disponer en barbecho.

En algunas zonas todavía se hacen sacrificios de sangre de llama u oveja y algunas veces de conejo, denominados *wilancha*. La sangre se asperja en las chacras y sobre los bueyes.

Una vez realizada la ofrenda, los participantes del rito se sientan y *aqullican* coca. Las hojas masticadas se depositan en un agujero que hacen en la tierra, como ofrecimiento a la *pachamama*.



Finalmente, los bueyes son adornados con pequeñas banderas en los cuernos y un espejo o media luna de plata (*parancha*) en la frente.

*La Wilancha*  
(Guerra, 1990)

## Ritos del mes de agosto

### Ritos de familia

En su mayoría los ritos de familia tienen lugar en los primeros días de agosto, comúnmente considerados como aciagos (suerte, finalización del año, comienzo de una época), pero también después y durante todo el mes. Se celebran en el patio de la casa o en algún lugar cercano a la comunidad llamado «virgen», que en el pasado fue un lugar sagrado.

A menudo se realiza una *ch'alla* (para agradecer a la *pachamama* por la cosecha recién concluida), una libación en honor de los productos obtenidos. Se escogen las mejores papas, ocas, etc., se las coloca en un tejido multicolor (*awayu*) y uno o varios miembros de la familia derraman bebida alcohólica sobre los frutos, a los que dan nombres rituales.

Posteriormente se preparan pequeñas ofrendas que se ponen sobre una piedra, llamada *wirgin nisa q'ala*, colocada en el patio para el efecto. Si la ceremonia se realiza en un lugar sagrado fuera de la comunidad, la piedra se acomodará sobre la tierra.

Los destinatarios de los ritos de agosto son la *pachamama* y los *achachila*.

Vale la pena mencionar que satisfacer a las fuerzas de la Naturaleza genera un particular estado de ánimo en el campesino aymara del altiplano, constantemente preocupado por su subsistencia, lo que suscita en él ansiedad y desesperanza. De ahí que lo que pueda observar en los actos rituales de agosto determina la dirección que tomarán sus inquietudes.

### Rito en los cerros

En el curso del mismo mes se ejecutan ritos a determinados cerros sagrados que trascienden el círculo familiar y tienen un carácter más bien comunitario. En ellos tienen un papel importante los ministros religiosos originarios llamados *yatiris*.

Cuando una comunidad peregrina al cerro sagrado de su región, contrata a un *yatiri* que le oriente en la preparación de *muxsa misas* (ofrendas dulces), que los comuneros llevarán al cerro a primera hora del día acordado. En la cumbre escogen un lugar sagrado marcado por una piedra especial envuelta con hilo rojo. El *yatiri* se ubica cerca de la piedra y los demás forman un medio círculo, con

los hombres de un lado y las mujeres del otro. El *yatiri* enciende incienso en una escudilla de barro, luego se dirige a cada uno de los participantes y la mueve trazando una cruz sobre sus cabezas y pronunciando alguna oración improvisada. A continuación les coloca alrededor del cuello un hilo que extiende hasta la piedra. Después de algunos instantes lo recoge y lo rompe en pedazos, simulando ira y gritando. Cuando ha despojado del hilo a todos los participantes echa los pedazos sobre la piedra, la asperja con alcohol. Finalmente se quita la chamarra o chompa y se la pone al revés, se queman las *muxsa* misas y los miembros de la comunidad se piden perdón por las ofensas que hubiesen podido inferir unos contra otros.

### El rito de la siembra (*sata*)

En aymara hay dos verbos para referirse a las actividades propias de la siembra: *ph'awuaña* y *sataña*. El primero corresponde a la siembra de la quinua, el trigo, etc., que se realiza desparrramando las semillas y el segundo, a la siembra de papas, ocas, etc., que se hace colocando las semillas en la tierra.

Toda vez que en el altiplano los ritos agrícolas se ejecutan principalmente con motivo de la siembra de la papa, hemos usado solamente la palabra *sata*.

Los aymaras ayunan uno o dos días antes de la siembra. Durante la mañana del día de la faena, hacen rezar a los niños de cuatro a siete años, que representan profetas y ángeles, pues serán escuchados mejor por el Señor. Las familias campesinas se presentan en sus chacras con ánimo festivo y el ofrecimiento de ritos se realiza en forma grandiosa y con la concurrencia de toda la comunidad.

Al igual que en la roturación, los animales de tiro son adornados y llevan en su lomo un *awayu* con monedas y billetes, sobre la frente un espejo y copos de lana, y en el yugo banderillas.

Al comienzo de la faena se quema una cierta cantidad de bosta para que el humo ahuyente a los malos espíritus y el fuego esté atizado a la hora de la ofrenda.

Mientras los hombres comienzan a abrir surcos con los arados, las mujeres se dividen en dos grupos: uno prepara las semillas y el otro la comida.

Las que preparan las semillas se colocan en el suelo formando un círculo y hacen una especie de pasta con grasa de llama o de alpaca, alguna planta aromática y el pelo del gato montés, que luego

untan a las papas que servirán de semilla. Esta acción de untar tiene un doble propósito: alimentar a la tierra con la grasa y proteger a la semilla ahuyentando a los malos espíritus con el *titi*.

Si está presente un *yatiri*, pronunciará una oración sobre las semillas para que den abundante fruto. Algunas de ellas serán decoradas con copos de lana de color, al igual que los sombreros de los participantes.

El otro grupo de mujeres, el que prepara la comida, enciende el fuego sobre la tierra para calentarla, estimulando su fertilidad, y para cocinar la *sata luxru* (sopa de la siembra) llamada también *pacha manka* (comida de la tierra). Sus ingredientes ilustran claramente que se busca garantizar la feracidad de las chacras y una producción abundante. El componente principal es la papa y otro ingrediente principal e indispensable, el conejo o cui (*wank'o*), que se caracteriza por su rápida procreación y cuya utilización en la sopa evoca la reproducción. Finalmente, se añade abundante ají (*wayk'a*), considerado como un estimulante de la sexualidad.

### **Día de los Difuntos**

Los primeros días de noviembre los aymaras celebran a sus difuntos con ritos relacionados con el ciclo agrícola. Estas celebraciones comienzan en el transcurso del mes de octubre, en especial la última semana, cuando se hacen compras en los centros de comercio situados en las urbes aledañas.

En la cosmovisión andina el universo se divide en tres planos: *alax pacha*, *akax pacha* y *manqha pacha*. Cada uno de ellos tiene un pasado, un presente y un futuro a los cuales corresponden seres específicos.

El ciclo ritual en sí está estructurado en torno al proceso agrícola y relacionado con los seres que habitan en el *manqha pacha*. Este rito marca el tiempo de aguas y siembra, para finalizar cuando las lluvias han cesado y se celebra el *Anata* (carnaval originario).

Ambos festejos (difuntos y carnaval) señalan la estación de lluvias y adquieren una importante significación, constituyéndose en las celebraciones anuales de mayor relieve.

El proceso puede presentar variaciones locales, pero habitualmente comienza el 31 de octubre y se prolonga hasta el 3 de noviembre y, en algunos casos, hasta el domingo siguiente, cuando bautizan a las *T'anta wuawua*.

En estas fechas las almas abandonan su hábitat y cumplen su visita anual a los vivos del *akax pacha*. Su llegada está establecida según un orden jerárquico y específico. Por lo general, día a día, diversos grupos de almas van reencontrándose con sus deudos, de ahí que se asignen momentos para las almas menores y para las almas mayores.

La recepción comprende una serie de ceremonias que dependen del número de difuntos, sobre todo si han acaecido recientemente. Así, las familias que tienen una cantidad importante de almas prolongan el rito durante todo el ciclo.

La celebración es motivo fundamental para comer, beber, ejecutar música y, por supuesto, bailar, además de jugar. Empero, el papel primordial corresponde a la comida y la bebida pues las almas, tras su largo recorrido, llegan hambrientas y con mucha sed. Una de las características de los habitantes del *manqha pacha* es un apetito tan voraz que a veces los obliga a comerse a la gente, de ahí que resulte un deber para los deudos preparar grandes ofrendas.

El aymara comenta que los muertos intervienen tanto en el bienestar como en la desgracia y por ello tienen temor de incumplir con los ritos. Se sostiene que la familia que postergue la atención de sus almas, durante los tres años siguientes al deceso sufrirán consecuencias funestas: malas cosechas, crisis económicas, enfermedades, etc.

Inicialmente llegan las «almas menores» la víspera de la fiesta, es decir la noche del 31 de octubre. Los jefes de familia, conducidos por sus mujeres, levantan en un lugar visible de la casa una mesa para recibir y hacer rezar a estos ocasionales visitantes. Las almas menores, niños y jóvenes, se hacen presentes en ese orden. El arribo de los primeros, con rezos y cantos, marca el comienzo de la recepción. Este acto busca apresurar la llegada de los niños, que tienen una gran capacidad de desplazamiento porque poseen alas, como ángeles que son.

En algún momento de la noche, el tono de los rezos se eleva anunciando la llegada de los muertos jóvenes, cumpliéndose con ello el segundo momento del recibimiento de las almas.

Hasta altas horas los participantes acompañan a los dolientes con plegarias para las almas, mientras de rato en rato los niños rezadores ingresan acompañados de música y coplas alusivas a la ocasión, y los deudos les ofrecen platillos con varios tipos de masas y dulces. Los adultos, mientras tanto, son convidados a masticar coca e ingerir alguna bebida que contenga alcohol. Los allegados

ayudan a realizar los brindis purificadores, derramando una porción del contenido por el suelo, en honor de la *pachamama*.

Familiares y allegados pasan la noche en vela. En la mañana del 1 de noviembre las mujeres participan en la elaboración de gran cantidad de comida exenta de ají. Después de cocinar con la ayuda de sus parientes, levantan la mesa y con los restos hacen un bulto (*kepi*) que trasladan al camposanto.

Ese mismo día se prepara el primer altar ritual para la llegada de las almas mayores. Se trata de una mesa sobre la cual generalmente se extiende una tela blanca recubierta por una negra. Está adornada con guirnaldas de flores y en su parte posterior se colocan obsequios que los difuntos llevarán a su destino: panes de harina de trigo, de distinta apariencia, y figurillas hechas de la misma masa, que tienen la forma de niños (*tan'ta wawas*).

Hay también llamas y caballitos hechos de azúcar que cumplen la función de cargar los alimentos sólidos de la ofrenda y figuras de aves o perros, que son los acompañantes de las almas. Asimismo hay piñas, cítricos, plátanos, etc., todos ellos comprados en algún centro de abastecimiento, pues son productos de otro piso ecológico.

En algunos lugares estas mesas se arman en tres niveles, simulando la *alax pacha*, la *akax pacha*, la *imaxka pacha*.

Cerca del mediodía todos se aprestan a esperar la llegada de las almas. Cualquier indicio puede anunciar su pronta presencia: el ladrido de un perro, el viento que empuja ventanas y puertas, algún ruido, la visita de alguna persona en esos precisos momentos, etc.

La familia procede entonces a pronunciar algunas oraciones y deja cuidadosamente servido un plato de comida, del gusto del difunto, para que el *ajayu* (el alma) comparta con los deudos. Seguidamente los acompañantes reciben varios platos de pan, frutas y bebida.

Al día siguiente, 2 de noviembre, la familia se alista para despachar al *ajayu*. Recogen lo que ha quedado de comida y lo trasladan al cementerio, donde se construye nuevamente la mesa pero esta vez encima del sepulcro. En la cabecera se colocan, en forma de trípode, cañas de azúcar de color morado, unidas a través de hilos ensartados con pasancallas (maíz dulce reventado) o simplemente con flores de ilusión.

En la parte inferior de la tumba, se ubican los panes, la fruta y la comida. El despacho de las almas se inicia a partir del mediodía y prosigue hasta las cuatro de la tarde aproximadamente, momento en el cual se escucha música y hay cierta algarabía.

A manera de conclusión podemos decir que el ritual de Todos los Santos es el acontecimiento más importante en el calendario aymara. Es el único día del año en que las almas regresan y los preparativos se hacen en función de una buena estadía, y la familia debe también prepararse moralmente para el recibimiento.

Las almas de los vivos y de los muertos deben estar predispuestas a reencontrarse, a dialogar y dirimir responsabilidades para asegurar la continuidad de la comunidad aymara. Ese reencuentro anual es una suerte de balance que permite la armonía de las reglas del juego. Cabe señalar, sin embargo, que esta relación entre vivos y muertos no solo se limita a estas fechas sino que existe la posibilidad de comunicarse en la vida cotidiana por medio de señales.

En este sentido la muerte es un hecho natural ineludible, pero es un elemento transitorio y necesario para que el alma siga su curso normal y asuma en el otro mundo un nuevo papel y otras responsabilidades.

## La Qhachwa

La *qhachwa* se celebra formal y periódicamente entre Todos los Santos y el comienzo de la Cuaresma y en ella participan todos los jóvenes solteros.

Durante la semana después de Todos los Santos, jóvenes de entre 18 y 20 años discuten la organización de la *qhachwa* y escogen la fecha para su realización, generalmente un miércoles por la noche. Se designa un grupo responsable de la fogata, destinada a atraer a la gente, y otro se encarga de conformar un conjunto de flautas. Si existe una amenaza de helada, la flauta será un *pinqillo* y si es de lluvia se usará una *tarqua*.

De 10 a 10 y media de la noche fijada, el responsable de la fogata va al campo tradicional de la *qhachwa*, generalmente un campo en descanso, alejado de los caseríos habitados, y enciende su fuego. Al divisarse las primeras llamas, otros jóvenes se acercan, cada cual con su flauta o tambor, y comienzan a tocar. Antes de transcurrida una hora el fuego se ha consumido y con las brasas aún ardientes,

empiezan a llegar las jóvenes acompañadas por hermanos o hermanas menores, primos hermanos, amigos o vecinos (Carter y Mamani 1989).

Se divierten hasta la madrugada cantando e interpretando bailes, de los cuales el más importante es el *qhachwa*, que consta de varios pasos.

La *qhachwa* termina más o menos a las 6 de la mañana y todos retornan a sus casas. Este rito no solamente simboliza la fecundidad humana sino también la fertilidad de la tierra, porque en esta ceremonia se forman las futuras parejas que seguirán garantizando la continuidad de la comunidad.

Es asimismo un rito de lluvia pues los músicos tocan los instrumentos para atraerla (*pinqillo*) o para alejarla cuando cae en demasía (*tarqua*). El *qhachwa*, como baile, hará florecer los campos y las flores se abrirán con alegría.

## El tinku

Este encuentro ritual, al parecer de origen aymara y que también se practica en las zonas quechuas, se realizaba con ocasión de la fiesta de los difuntos pero actualmente se celebra en San Sebastián, durante la Virgen de la Candelaria, en el Carnaval y sobre todo en la fiesta de la Santa Cruz. Hoy en día los aymaras rechazan esta costumbre por el uso de la violencia y solo se practica en el norte de Potosí, que es una zona predominantemente quechua aunque también se habla aymara.

El *tinku* se desarrolla normalmente entre dos grupos que toman posesión de un lugar asignado para el efecto y que puede ser una planicie, la plaza de un pueblo o finalmente una cancha de fútbol. Son grupos generalmente enemistados por litigios de senderos u otros, y también pugnas entre grupos de un mismo ayllu pues este se compone de parcialidades «de arriba» y parcialidades «de abajo».

El enfrentamiento consiste en lanzar piedras al grupo opositor, para luego entrar en un combate de cuerpo a cuerpo para el cual los participantes llevan guantes reforzados con hierro. El encuentro termina cuando uno de los ayllus o una de las parcialidades se retira.

El *tinku* no solo busca que uno de los grupos de combate se retire de la batalla, sino también que haya muertos y mucha sangre, considerada como buena para la *pachamama* y por ende para la agricultura. Este derramamiento de sangre es un verdadero sacrificio, un acto de abnegación y de ofrenda a las fuerzas de la naturaleza, que pueden ayudar a encontrar lo que se necesita y anhela.

Se considera asimismo que el *tinku* ayuda a la convivencia entre opuestos complementarios, como una catarsis luego de la cual las aguas volverán, apacibles, a su remanso.

### **Los ritos de fines de noviembre**

Son ritos relacionados con el ciclo agrícola, que generalmente coinciden con el día de San Andrés apóstol. Como en otras celebraciones, durante los días previos los participantes se preparan con ayunos o con algún tipo de abstinencia.

A primera hora de la mañana del 30 de noviembre los comuneros, guiados por las autoridades locales, empiezan a subir por los lugares sagrados que se encuentran en las cercanías de la ciudad. Un grupo sube a un cerro *mallku* (masculino) y otro a un *ʼalla*, (femenino), generalmente más bajo y que puede estar ubicado en la pampa. Según la distancia, los participantes se toman descansos para *aqullikar* y hacer libaciones.

Una vez alcanzada la cumbre acompañados por grupos de bailarines, algunos confeccionan figuras de papel y caña hueca que representan a la pareja, al *mallku* y la *ʼalla*. Luego los presentes se arrodillan ante estos protectores, los saludan solemnemente, les dirigen oraciones, agradecen por los bienes recibidos y solicitan sus favores.

A continuación se realiza el sacrificio de sangre (*wilancha*): las autoridades principales sacrifican una llama y una oveja en nombre de la comunidad. Reciben la sangre en platos, que contienen azúcar, y asperjan parte de ella sobre las figuras para luego derramar el resto orientándola a los otros cerros sagrados. Muchos participantes realizan su *wilancha* familiar con algún cordero, gallo o una gallina.

Los destinatarios de estos ritos son en especial las fuerzas de la naturaleza, mayores y menores, que habitan en los cerros y cumbres altas, particularmente deidades que brindan las lluvias y garantizan el principio fecundante de la *pachamama*, pero también está presente la *ʼalla*, principio femenino de la abundancia.

Cuando la temporada ha sido favorable a la agricultura, son ritos optimistas y ejecutados para celebrar más que para clamar por la presencia de las lluvias. También durante estos días se realiza el encuentro entre las fuerzas masculinas de arriba, presentes en las altas cumbres, y las fuerzas femeninas de abajo, presentes en la tierra, simbolizado en la pareja *mallku - ʼalla*, en la sangre (fuerza masculina) con que se rocía la tierra y en el combate pacífico entre hombres y mujeres.

## Ritos de la lluvia

En un año normal las lluvias comienzan a caer durante noviembre. Si septiembre, octubre e incluso noviembre han sido muy secos y a comienzos de diciembre aún no ha llovido, los campesinos recurren a ritos especiales para hacer venir la lluvia: *ch'uwa khuwxata* (llamada de la lluvia) o *jallu lu-raña* (hacer lluvia).

Puesto que la sequía y la falta de lluvias ponen en peligro el crecimiento de las plantas, amenazan el futuro del ser humano mismo. De ahí que con estos ritos se busque asimismo garantizar el normal desarrollo de lo sembrado.

En las zonas lacustres los campesinos empiezan sus celebraciones entrando al lago con un *yatiri*. Navegan hasta cierto lugar considerado sagrado, donde se colocan ofrendas y el *yatiri* quema incienso y esparce hojas de coca sobre las aguas. Luego se recogen ranas (*k'airas*) (género *Telmatobius*), plantas acuáticas, especialmente algas, llamadas *llachu* (*Cladophora*) y agua del lago que se depositan en recipientes.

En lugares donde no existen lagos el agua se toma de los ríos. Hay que aclarar que siempre debe ser corriente, es decir no estancada. Con los objetos reunidos los integrantes del grupo, acompañados por músicos, suben a un cerro sagrado —en cuya cumbre se encuentra una laguna, manantial o una vertiente— llamado *uma nayra* (ojo de agua). Muchas veces los campesinos de una región determinada y de otras comunidades van a un lugar sagrado alejado de sus tierras, un cerro de Achacachi, a donde incluso llegan visitantes del Perú.

Se colocan las ranas y las plantas acuáticas en un lugar expuesto al sol: ante la falta de humedad, las primeras comienzan a croar y las segundas se secan, apelando así a la compasión de la naturaleza para que haga llover.

Los ritos de la lluvia se realizan frecuentemente con música y baile. El instrumento preferido es el *pinquillo* que, como se dijo, es capaz de atraer lluvia. Las danzas son fundamentalmente la *chuqela* y la *chayllpa*.

Uno de los bailarines representa a una vicuña; otro personifica al cazador, que trae consigo una onda; otro de los ejecutantes es un anciano; y, una mujer protagoniza el papel de una anciana. La vicuña escapa, todos corren tras ella y la traen de regreso. Se hace el simulacro de matarla y esparcir su sangre en la tierra. Con este sacrificio se garantizará la presencia de la lluvia.

Finalmente, para obtener el favor de los dispensadores de la lluvia los campesinos se dirigen a otras fuerzas intermediarias: la *pachamama*, los *achachila*, los *aywiri* u otros protectores de las diferentes comunidades, o al espíritu del lago y de los ríos. A veces recurren asimismo a una virgen, a San Isidro, San Andrés o a los difuntos. También son intermediarios los animales, sobre todo las ranas y los sapos cuyo croar causa compasión entre los espíritus de la lluvia.

### **Ritos de protección de las chacras**

Durante el crecimiento de los cultivos el exceso de lluvia, las granizadas y las heladas constituyen las mayores amenazas, que los aymaras tratan de prevenir y, si pese a ello ocurren, las combaten y conjuran.

Para protegerse de ellas se designa a un encargado de escoger un lugar especial, en el centro de las chacras o en el punto más alto de la comunidad, desde donde ora y presenta ofrendas a los espíritus. Los ritos correspondientes reciben diferentes nombres: *jach'a chhij'chi tispachu* (gran despedida del granizo), *chhij'chi luraya* (ofrendas para el granizo), *chhijchhitaki masiya* (oración para pedir que no granice).

Al igual que en los ritos de las lluvias, en las oraciones contra el granizo y la helada se invoca a los *achachilas*, a la *pachamama* y a los espíritus protectores de la comunidad, además de a los santos y a las vírgenes, que no son destinatarios de los ritos sino más bien intermediarios.

### **Ritos contra las lluvias**

En caso de precipitaciones prolongadas los aymaras abren sepulcros y extraen de ellos calaveras que exponen al aire libre. La sequedad de los vestigios humanos ayuda a combatir la lluvia. Paredes Candia (1976) señala que acostumbran a descubrir túmulos antiguos o *chullpas*, para que las almas de sus antepasados hagan cesar las aguas.

Siempre respecto de las lluvias, vale la pena hacer notar que se recurre a los desentierros en dos ocasiones. En la fiesta de difuntos se festeja a las almas y se las alimenta abundantemente para que durante el año siguiente actúen en favor de sus familiares y se usan esqueletos o calaveras para pedir a los protectores que hagan llover. Es decir, en Todos los Santos las osamentas simbolizan la presencia de las almas. En cambio, en el rito descrito en este acápite, son utilizadas para pedir a los espíritus que cesen las precipitaciones.

## Ritos de la precosecha

A inicios de febrero, en la Fiesta de la Candelaria, tradicionalmente se realizan ritos sencillos que coinciden con la inspección de los cultivos. En Achacachi (provincia Omasuyos), por ejemplo, las autoridades junto a los yatiris hacen una *q'uwacha*, quemando *q'uwa*, un arbusto aromático que crece en el altiplano.

Durante la mañana del 2 de febrero, en un acto familiar, las mujeres visitan las chacras. Para lograr un ambiente festivo, colocan en ellas pequeñas banderas blancas o de distintos colores y, al centro de los campos de cultivo, cruces de madera envueltas en serpentinas.

Los destinatarios de estos ritos son los espíritus de los productos. Unos y otros tienen los mismos nombres rituales. Las celebraciones de comienzos de febrero tienen como objetivo procurar que las plantas logren un buen desarrollo, por lo que bien pueden llamarse «ritos de crecimiento».

## La Anata

Como en todos los ritos agrícolas, también en esta celebración ritual de precosecha la música es un elemento muy importante. Como ya se mencionó, los instrumentos que se ejecutan influirán sobre los fenómenos naturales, contribuyendo al crecimiento adecuado de las plantas.

Mientras antes de la época de lluvias y en caso de sequía prolongada el *pinqillo* es el instrumento más apropiado porque atrae a la lluvia, al final de la estación lluviosa y en especial de la fiesta de *Anata*, se toca con preferencia una *tarqa*, cuyo sonido alegre hace cesar las aguas y anima a los cultivos a seguir desarrollándose hasta el momento de la cosecha.

Algunas semanas antes de la *Anata*, en San Sebastián o en la Fiesta de la Candelaria los músicos sacan los instrumentos de donde los han guardado para que en ellos entren nuevas melodías, inspiradas por el espíritu de la música.

Como se ha visto a lo largo de este estudio, tocar música en el contexto de las actividades y ritos agrícolas no es un simple acto de esparcimiento sino, más bien, otro esfuerzo para garantizar una buena cosecha y una vida sin sobresaltos.

Durante este periodo también se realiza la segunda visita a las chacras, que consiste en encender un pequeño fuego en el que se quema la coca, el cebo de la llama y la *goa* en un círculo de estiércol abierto hacia el este.

En la *Jach'a Anata* se bebe y se come en abundancia. Los ahijados visitan a sus padrinos, a quienes honran con un collar de pan adornado y ofreciéndoles alcohol y obsequios con formas de productos agrícolas. Estos a su vez reciben de sus padrinos algún regalo que puede consistir en una oveja u otro animal. Los jóvenes aprovechan para visitar comunidades amigas pero alejadas, donde son recibidos con coca, comida y bebida.

La relación entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad humana se pone una vez más de manifiesto en estas celebraciones. Durante la semana de la *Anata*, una vez que se han cumplido las obligaciones con las chacras y sus cultivos, suelen realizarse matrimonios ficticios, administrados por personas disfrazadas de curas, entre solteros y solteras, y entre viudos y viudas.

Finalmente, la *Anata* se despide en la *kacharpaya* el Domingo de Tentación, enterrando los instrumentos musicales típicos de la fiesta: las *tarqas*. Como ya han desempeñado su función, todos esperan que la estación de lluvias haya llegado a su término.

### **Ritos de la cosecha**

Estos ritos son, en su mayoría, de carácter familiar y se realizan en los campos y en los hogares, coincidiendo con el almacenamiento de los productos y la deshidratación de los tubérculos.

Entre los más importantes figuran el que acompaña el inicio de las cosechas, el que se celebra cuando se almacenan los productos, el día de la preparación del *ch'uño*, y el momento en que los productos son enviados a sus destinatarios.

## **C. TRADICIÓN MUSICAL AYMARA**

### **1. Temporalidad y organología**

Una de las características principales de los aymaras es que en todas sus actividades cotidianas y rituales la música está presente. En el segundo caso, también la danza. El uso de instrumentos de viento es un factor relacionado con los ciclos climatológicos y agrícolas.

Las fiestas, que en general corresponden al calendario agrícola y climatológico, constituyen la matriz de la música y la danza. Los instrumentos de orquesta (tropa) se tocan según la época agraria y el clima correspondiente, para lo cual se organiza sistemáticamente la ejecución de instrumentos originarios —sin jamás mezclar el *siku* con el *pinqillo*— acompañados por uno o varios *wankara*. Característica de la ideología aymara, siempre se tocan colectivamente.

Si se entiende a la música aymara como una expresión cultural, en la más amplia acepción del término, no basta con describirla a partir de las maneras de fabricar o tocar los instrumentos, del diseño de los trajes, de la coreografía de las danzas, etc. Es necesario ubicarla en su correlación con los demás elementos y expresiones que intervienen en la causalidad de la cultura (tecno-eco-productivo, sociológicos, religiosos y políticos) y que responden al ecosistema y la producción (agrosilvopastoril) que en él se practica.

Un primer paso en esta dirección es la diferenciación de los instrumentos de acuerdo a la climatología, al ciclo agrario y a su lugar de procedencia. Esto a su vez remitirá a la interacción de los múltiples pisos ecológicos y a la dualidad complementaria de lo «de arriba» y lo «de abajo».

El instrumento más frecuentemente usado es el *siku*, que consta de varios tubos de caña, de longitudes diferentes, cuyo número varía según la ocasión y el lugar de la ejecución.

Se trata de una hilera de tubos abiertos en su extremidad superior por donde soplan los músicos. Entre un tubo y otro existe un intervalo de una tercera. En general, los *siku* son fabricados por artesanos especializados, que transmiten su técnica de generación en generación. Se utilizan cañas de gramíneas que crecen exclusivamente en las orillas de los ríos tropicales: *tokaru* (*Arundo Donax*), *chuki* (*Chusquea* sp), *phusa* (*Phragmites* sp). Dada la fragilidad de estos materiales, los instrumentos tienden a secarse y es necesario mojarlos continuamente (Schramm 1993).

**Cuadro 13**  
**Ejecución de instrumentos de acuerdo a la época, la actividad y la procedencia**

Siku/Quena	Pinkillu/Tarka
Época de sequía	Época de lluvias
Siembra, <i>ch'uño</i> , cosecha	Cultivos
Instrumentos húmedos	Instrumentos secos
Material de abajo	Material de arriba
Soplado sin pico	Soplado por pico

Fuente: Schramm 1993

Según la región, una tropa de *siku* puede presentar tamaños diferentes del instrumento, que constituyen el principio organizador de las voces. En la orquesta más completa, los sonidos forman una polifonía organizada: bajo, tenor, contralto y soprano. Los tamaños son *tayka* (madre), *sankha* (que sabe muchas melodías y dirige a los otros), *tuwana* (que defiende), *malta* (mediana), *ankuta* (hembra joven), *llikhu* (viuda) y, por último, *ch'uli* o *chuchuli* (muy pequeña). La longitud de los tubos se organiza de la siguiente manera: el tubo mayor de la malta mide en general la mitad del mayor de la *tayka* y el mayor del *llikhu*, la mitad del mayor de la malta. Las orquestas solamente entonan melodías de octavas paralelas, a veces de quintas o cuartas.

Otro principio organizador de las tropas es la disposición de los tubos de un instrumento por terceras. Así, un solo *siku* no puede tocar una escala completa, sino que necesita la cooperación de otro *siku*. Este principio básico de tocar en pares vale para todos los tamaños y además traduce la cosmovisión andina basada en la dualidad complementaria.

Otros instrumentos de viento importantes son la *quena* y el *pinqillo*, flautas fabricadas hoy en día del mismo material que los *siku* (Arundo donax). De acuerdo a Bertonio (1990), estas dos flautas se diferenciaban por el material utilizado en su fabricación. La quena no cambió de material pero el *pinqillo* dejó de ser hecho con huesos. Al parecer, las flautas también se distinguían. Cabe señalar que *quena quena* significa «muy agujereada» (íd.).

Actualmente existen varios tamaños de *quenas* y de *pinqillos* según las regiones donde son ejecutados. La diferencia más llamativa entre ambas flautas es la forma de tocar: mientras la *quena* no tiene canal de insuflación, sino una boquilla, el *pinqillo* en todas sus variantes dispone de un pico por donde entra el soplo que lo hace sonar.

Otra variante de flauta es la *tarqa*, instrumento muy difundido en el altiplano boliviano, en el Departamento de Perú, en el norte de la Argentina y en el norte de Chile. Aunque la palabra *tarqa* ya existió en la época de Bertonio, el instrumento solo fue desarrollado después de la conquista.

La *tarqa* es una flauta individual de los pastores pero sobre todo un instrumento que, al igual que el *siku*, se reparte en diferentes tamaños conocidos como *tayka*, malla o malta y *tikle* o *ch'uli*. El material utilizado en su fabricación es una madera dura de los árboles de naranja o granada provenientes de otra zona de los aymaras (Yungas).

**Cuadro 14**  
**Organología**  
**andina**

Categoría	Clasificación	Instrumentos	Características
Aerófonos	Flauta de pan	zampoña	Con percusión Flautas de diversos tipos y medidas confeccionadas con bambú, tocoro, cañahueca, etc.
		siku	
		kantu	
		sikuri de italque	
		sullaka sikuri	
		taquiles	
		siluris	
		suri sikuris	
		laquitas	
		peque (sicura)	
	jacha sicu		
	phusa (chipaya)		
	Flautas dulces	lichihuayo	Con percusión
huaykoli			
choquela			
quena-quena			
mukululu			
moqoni			
aruani			
chatre puli			
pusi pia			
chuto-chuyo (chipaya)			
phaqochi			
Flautas de pico	chusu pinquillo/charquena	Con percusión	
	moseño		
	traka		
	anata		
	j'acha hualata		
	waka pinquillo		
	kosko		
	p'hakochi		
	ch'ajje		
takas (chipaya)			
Flautas varias	pututu	Trompetas rústicas fabricadas de caña, cuerno, madera, etc. Silbadores, sopladores y ocarina	
	thoti (chipaya)		
	keko (chipaya)		
	clarina		
	erke		
	caña		
phulu			

Categoría	Clasificación	Instrumentos	Características
Membranófonos	Percusión	wankara	Instrumentos de percusión, tambores, cajas, bombos, etc., con membranas o parches de cuero a uno o ambos lados
		bombo	
		tambor	
		caja	
		phutu wankara	
		hunu wankara	
		jatun tinya	
		wankar tinya	
Cordófonos		charangos	Instrumentos de cuerda con caja de resonancia
		guitarrillas o anzaldo	
		guitarrón	
Ideófonos		ch'ajchas	Instrumentos de entreochoque, golpe, fricción o sacudimiento
		cascajeles	
		campanillas	

Las tropas de aerófonos antes mencionadas van, casi en su generalidad, acompañadas por la *wankara*, un membranófono que consta de una caja liviana fabricada con la corteza del sauce (*salix* sp.) y de dos membranas de cuero siempre tomado de animales rivales (la llama y el zorro). Tiene además cordones resonadores (*wiska*), también de cuero, a los que se atan tablillas o espinas grandes de cactus. Antes de terminar la fabricación se introduce en el interior del tambor un ají seco (*waika*) y un cuerpecito de colibrí (*chiru chiru*) o de *pichitanca*. Algunas veces los músicos tocan los tambores al mismo tiempo que el *siku*, con una baqueta que se llama *wajtana*.

Para la mejor caracterización del modo de ejecución de los instrumentos en las diferentes comunidades, se tendrá en cuenta la diferenciación estacional, climatológica y agrícola.

En la zona de Oruro el año agrícola se divide en dos partes sustentadas en un eje ritual común que es la *anata* (carnaval): *wayna anata* (carnaval joven), desde Todos los Santos hasta el domingo de Tentación; y, *achachi anata* (carnaval viejo), desde el domingo de Tentación hasta Todos los Santos. Durante el *wayna anata* se tocan exclusivamente la *tarqa* y el *pinqillo*. En la primera época, que es exclusivamente lluviosa, sólo la *tarqa* y durante la época seca, únicamente el *siku* y la *quena*.

Esta partición de instrumentos —un grupo para la época de las lluvias y del cultivo, y otro para la época seca y de elaboración de productos y siembra— da cuenta también de los materiales distintos

que se usan en su fabricación: madera dura para la *tarqa*, hueso (antiguamente) en el caso del *pinqillo* y caña para el *siku* y la *quena*.

La ocasión para tocar los instrumentos puede variar de comunidad a comunidad y de región a región. Por ejemplo, en Compi Omasuyos entre Todos los Santos y Carnaval se escuchan *pinqillo* y *tarqa* mientras que en la Cuaresma no se permite tocar ningún instrumento. Asimismo, la *quena quena* y el *siku* comienzan a ser ejecutados después de la Pascua y hasta terminada la época seca. Por otro lado, en Irpa chico (Carter y Mamani 1989) el ciclo de los instrumentos comienza en la fiesta de San Andrés con *pinqillos* (cuando amenaza la helada) y *tarqas* (cuando amenaza la lluvia). En el mismo lugar, dos semanas antes de la Candelaria y acompañando una cosecha simbólica de niños suenan por primera vez los *lakita siku*, de 11 y 12 tubos (*ira* y *arca*). Los *pinqillos* ya no se escuchan después del domingo de Ramos y las *tarqas* concluyen el domingo de Pascua.

La *quena quena* se empieza a ejecutar en los trabajos de la cosecha, especialmente de cebada y quinua. Al mismo tiempo aparece la *chugela*, flauta similar a la *quena quena* pero más pequeña, que se toca hasta septiembre. El día de la Santa Cruz entra el *julu julu*, un *siku* de tres y cuatro tubos, y el *ch'ili*, *siku* marca los primeros días de la cosecha de la papa. En julio y agosto los irpachiqueños tocan sobre todo los *sikus*. Por último aparece el *p'usi p'ia*, una variante de la *quena*, que se escucha el domingo de Rosario en octubre.

## 2. Festividades

Los primeros bailes, la *ch'awa* y la *anata*, fueron descritos en el anterior acápite, de modo que a continuación se abordan los de la Fiesta de la Santa Cruz, que varían de comunidad en comunidad y de región en región.

En Compi Omasuyos, por ejemplo, se baila el *quena quena* y la danza del *ku'sillo*, este último figura grotesca y bromista presente en varias danzas. La *quena quena* se llama también baile del jaguar, pues los ejecutantes llevan una pechera (*qh'awa*) que cubre el hombro y el pecho, hecha de materiales originarios de zonas más bajas, tropicales y subtropicales.

Poco después, aún en mayo, comienza la ejecución del *arachi*, que se acompaña simultáneamente con *sikus* largos (sostenidos en la mano izquierda) y *wankara* (en la derecha). El *arachi* también está presente en la fiesta de la Santa Cruz en Pentecostés y de la Virgen del Rosario (Ayo ayo y Puno respectivamente).

Otro baile con *siku*, poco conocido, es el del *loko palla palla* de la región de Coroico, provincia Nor Yungas, y de la provincia Camacho, y es ejecutado en la Santísima Trinidad, a inicios de la época fría. Los danzantes van a un río, siempre por la noche, con su vieja y oscura vestimenta, que lleva pintado un esqueleto con el zumo floreciente de un cactus. Al amanecer se desvisten y queman sus trajes, echando la ceniza al río para que se la lleve. El *palla palla* también está presente en un rito de los *kallawalla*, que tiene por objeto desterrar los efectos destructores de la tristeza causada en los miembros de una familia por la muerte repentina de uno de los suyos. Los dolientes salen por la noche hacia el río, se quitan la ropa para lavarse y al final de las acciones rituales se ponen vestidos nuevos y echan al agua todos los instrumentos utilizados en la ceremonia y que estaban en contacto con los ahora purificados familiares del muerto.

Otra danza que acompaña a la temporada de la cosecha hasta la siembra es la *lakita*. Hay referencias locales para Qolqencha (Aroma), para Lloco lloco (provincia Pacajes), para Viacha (provincia Ingavi), para Peñas (provincia los Andes), que coinciden con Corpus Christi, con Santiago Apóstol, con la Asunción y el nacimiento de Nuestra Señora respectivamente. El nombre *lakita* se deriva del verbo aymara *lakiña* que significa distribuir, y también se sugiere que hace referencia al uso de cuatro tamaños de *siku* que son ejecutados en Sorata (provincia Larecaja).

Respecto de la *lakita* hay que destacar dos detalles. Las espaldas de los actores están cubiertas por una tela en forma de media luna bordada con oro y plata o con piedras preciosas. El otro detalle tiene que ver con la función del pasante, el responsable organizador del conjunto: un inca con el cetro hacha y una onda en sus manos, que lleva lazo y látigo como signos de autoridad. Anteriormente llevaba en la espalda un cóndor disecado, cuyas alas extendidas le cubrían brazos y manos. Actualmente aparece solo con un traje negro, que lo distingue de la ropa multicolor de los músicos danzantes.

En la danza de los *kunturi* tres o cuatro personas se disfrazan de cóndores. El pico del ave les cubre la cabeza, su plumaje la nuca y la espalda y sus alas los brazos. Los músicos danzantes portan una tela blanca triangular y el penacho de *suri* (ñandú americano). Además actúan tres o cuatro jóvenes que cantan y bailan junto al conjunto que ha llegado a la plaza. Otro personaje extraño es el *k'usillo*, con vestido viejo, la cara tapada con careta de nariz muy larga, y en la mano derecha un látigo que hace restallar.

Otro baile se denomina *waka thuguri* o *waka waka* y puede ser acompañado por *sikus* o por *pinqillos*. Es una parodia de una corrida de toros, en la que actúan un toro y varios personajes típicos. Además aparecen dos o más *k'usillo* con campanillas y sables.

A primera vista este baile no parecería corresponder a la cultura aymara, excepto por estar referido a determinadas labores agrícolas. Por ejemplo, en Compi Omasuyos el *waka thuquri* guarda relación con el trillar y aventar la quinua, actividades que deben estar terminadas hasta el Corpus Christi: de no estarlo, los toros del *waka thuquri* podrían comerse los granos.

Esta danza, muy popular en las fiestas de las ciudades altiplánicas, se interpreta en Copacabana (provincia Mancokapac), Compi (Omasuyos), Irpa chico (Ingavi) y Moco moco (Camacho).

Para concluir esta reseña, cabe mencionar que la *chuqela*, cuyo ciclo comienza el 3 de mayo (Copacabana, Lloco lloco, Huancané, Moho y Caquiaviri), acompaña asimismo un sinnúmero de fiestas de cosecha y de invierno. Es la puesta en escena de una caza ritual de vicuñas o de zorros, por lo que los danzantes llevan ejemplares disecados de esos animales en sus manos y bailan al son del *siku*, y los músicos portan un penacho de plumas de *pariwuana*.

Otro personaje central de la chuqela es el *k'usillo*. Puede haber varios de ellos. Estos llevan una caja que toca a ritmo del *pinqillo*, su cara esta tapada con una careta con dos cuernitos y una nariz torcida hacia arriba. El *k'usillo* representa al zorro, enemigo de la vicuña, por lo cual lleva una piel de zorro en la espalda o un ejemplar disecado de este.

A manera de conclusión podemos indicar que la variabilidad de las fiestas tiene como ejes comunes el ecosistema, la climatología, el ciclo agrícola, y al interior de este último la aptitud productiva. Sin embargo y luego de rescatar estos ejes comunes debemos mencionar que una misma manifestación artística y religiosa puede variar de comunidad a comunidad a pesar de tener las mismas características estructurales descritas.

Esta riqueza de la heterogeneidad tiene que ver con otras variables que son más bien de índice socioeconómico e histórico cultural, tales como: proximidad al mercado, acceso a los servicios, educación, salud, infraestructura productiva, etc. Es por ello que sugerimos que se tome en cuenta la propuesta de dividir al territorio boliviano a partir de los 36 espacios socioeconómicos y agroecológicos, para que se pueda apreciar con mayor relevancia la pluriculturalidad de Bolivia.

## VI. POLÍTICAS ESTATALES Y GUBERNAMENTALES

### A. INTRODUCCIÓN

Las políticas culturales son en sí mismas un tema polémico abordado con alguna frecuencia en seminarios, coloquios, talleres, etc. Sin embargo, la inquietud por reflexionar sobre las formas de ejecución, gestión y cambio, es decir, el cómo, para quién y qué hacer para orientar políticas que estimulen la «cultura» está relegada a un grupo minúsculo, autodenominado de intelectuales. Vale decir que se discute y se dialoga sin la presencia del beneficiario y, lo que es aun más grave, en ausencia de quienes tienen en sus manos el destino del país.

La falta de políticas que conserven, impulsen, beneficien las actividades de esparcimiento artístico, de creación, denominadas culturales, es un mal endémico, más bien pandémico, de recurrencia cíclica, agravado en la actualidad por la aplicación poco ortodoxa del neoliberalismo ordenado a los gobiernos de turno por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Esta aplicación suicida no considera en absoluto la posibilidad de subvencionar estas actividades porque, en su criterio, en Bolivia no existe excepción en las normas tributarias y económicas para hacerlo con ningún sector<sup>62</sup> (ILDIS 1995).

«Para terminar, es muy importante hacer notar que la universalidad en el pago de los tributos es un elemento gravitante para buscar soluciones más adecuadas sin acudir a medidas de exención. Por eso, es preciso tratar de promover el conocimiento profundo de las normas tributarias vigentes y sus aplicaciones, y buscar otros caminos más novedosos que apoyen en forma decidida las actividades artístico-culturales en el país» (í.d.: 31).

Ese es el tratamiento que se brinda a las actividades relacionadas con la cultura en general y, de modo específico, con los artistas y los sectores que promueven la cultura que, no obstante, incluso generan réditos económicos (véase el capítulo III).

---

<sup>62</sup> Lo cual no es cierto pues se subvenciona a varios sectores, en especial agroindustriales e inclusive mineros, a los cuales se les condonó el pago de impuestos por 10 años.

De ahí que resulte difícil discernir qué sectores requieren de «impulsos» estatales que los «vigoricen», toda vez que no hay políticas y por ende tampoco estímulos.

## **B. CONSIDERACIONES GENERALES**

Un hecho que contrasta con la ausencia de políticas estatales es la presencia cultural diferenciada en nuestro país, es decir que a mayor presencia menor incidencia estatal. Se trata, por cierto, de una contradicción inherente al Estado republicano desde su creación.

Ya la Unesco señala que «[...] corresponde a cada Estado determinar su política cultural y sus métodos de acción con arreglo a su propia concepción de la cultura, su sistema socioeconómico, su ideología política y su desarrollo tecnológico». Es desde luego difícil aspirar a formular una política cultural ideal, que se ajuste por igual a todas las clases y culturas diferenciadas en su interior —aun dentro de un mismo país— dados los distintos sistemas económicos, ideológicos y políticos. Pero ello no justifica la carencia total de una política cultural.

Para ello es necesario ejercitar un diagnóstico previo, con la participación de los diversos sectores, a fin de generar acciones que correspondan a la base que es, finalmente, a donde debe estar orientada toda política estatal y gubernamental.

Como lo sugiere la Unesco, cualquier instrumento de análisis previo a la formulación y aplicación de una política cultural no puede rehuir al tratamiento de cuestiones tales como la correlación de las necesidades culturales del país, de sus culturas diferenciadas o étnicas, de sus clases sociales, de sus configuraciones antropológicas y sociológicas; de las estructuras y la gestión administrativa de los aparatos estatales que se involucran en los procesos culturales; del planteamiento y el financiamiento de todas las acciones culturales; de la organización político-administrativa de los recursos humanos y naturales; de legislaciones adecuadas; de la asignación de presupuestos acordes a la realidad, para la conservación, la promoción de la gestión, etc. del acervo cultural. Para ello se deben ampliar los poderes del Estado hacia la ciudadanía de tal forma que se sienta partícipe de su propio destino (Diez Astete 1990).

## C. TENDENCIAS DOCTRINARIAS DE POLÍTICA CULTURAL

Es necesario trazar un perfil histórico e ideológico de los diferentes modos de teorizar y aplicar las políticas culturales en América Latina y en Bolivia.

A manera de referencia general, a continuación se hace una breve síntesis de los diferentes paradigmas, modos de operación, de organización y de ejecución de las distintas políticas culturales reconocidas hasta el presente, muchas de las cuales, por no decir todas, quedaron en sendos decretos o leyes estatales, o en simples buenas intenciones de terceros, con honrosas excepciones (id.).

### 1. Mecenazgo cultural

Esta política ha privilegiado el cuidado y conservación de los bienes patrimoniales tangibles, de orden monumental, sean estos arqueológicos, arquitectónicos, urbanísticos, etc. Impulsa, además, la creatividad individual, especialmente en las artes, las letras y la música. El mecenazgo ha operado y opera en fundaciones, empresas privadas y personas individuales que, con sus aportes no gubernamentales, han permitido salvar verdaderos tesoros culturales de la humanidad.

### 2. Tradicionalismo patrimonial

Es una forma de concebir las políticas culturales, que en América Latina no tuvo mucho éxito<sup>63</sup>. Consiste en afianzar criterios de identidad nacional con el reconocimiento y revalorización de las tradiciones nativas y «folclóricas» como elementos de unificación y de alianza de clases, en nombre de la recuperación general de un pueblo. En la década de 1950, en Bolivia se pretendió emular la política indigenista de México<sup>64</sup> para consolidarla en función del Estado, intentando trascender lo gubernamental. La premisa era unificar al ser nacional a partir de lo pretérito, pero de una cultura de seres muertos, concretamente a partir del indígena muerto, por considerar que ya era mestizo y ciudadano nacional (Michel 1992).

### 3. El estatismo populista

Hoy en día, el estatismo populista o socialista solo tiene peso en Cuba como antes lo tuvo en los países de

---

<sup>63</sup> Excepción hecha de México y su política estatal indigenista.

<sup>64</sup> Liderada por Manuel Gamio y Alfonso Caso, promotores de la política indigenista con el Partido Revolucionario Institucionalista (PRI).

Europa del Este. Consiste en la reivindicación de las «culturas populares» bajo el control del Estado, como base para el desarrollo general de procesos de socialización, distribución socialista de la producción cultural u otros objetivos que trasciendan el ámbito mercantil. El populismo como corriente política ha sido un fenómeno común a varios países de América Latina, pero de una manera trunca o parcial. El fracaso de su concepción de política cultural es atribuible a una falta congénita de relación orgánica entre los propósitos culturales de la doctrina y los actores reales de la ejecución.

#### **4. Democratización cultural**

Ciertos Estados y/o gobiernos pugnan por difundir y popularizar los productos de la cultura de elite o de la «alta cultura», proclamando el acceso igualitario de los individuos y grupos sociales al disfrute de los bienes culturales. Esta mentalidad es inherente a los programas de gobierno desarrollistas y a Estados que auspician cambios sociales paulatinos (movilidad social) dirigidos por la clase política nacional, pero con marcada influencia de sectores extranjeros, también desarrollistas, que auspician la democracia y su aplicación a nivel mundial.

#### **5. Política de democracia participativa y progresista**

Esta corriente aboga por promover la participación política e ideológica de todos los sectores sociales en organizaciones autogestionarias. Reconoce la importancia de la(s) cultura(s) originaria(s) e indígena(s) en la formación de los complejos culturales del país, e impulsan modalidades autosostenibles y autogestionarias, para su «liberación».

Asimismo, interpela al Estado para que emprenda acciones en contra de la política homogenizadora de otros Estados más fuertes. Las diversas doctrinas resultantes de la democracia participativa han generado, a su vez, una amplia gama de concepciones sobre políticas culturales en las que cabe, simultáneamente, la confusión y la lucidez. Los instrumentos representantes son los partidos políticos «progresistas», los movimientos populares «independientes», las organizaciones no gubernamentales y las asociaciones de artistas, escritores y otros agentes culturales; es decir, la sociedad civil como partícipe de las políticas estatales. Uno de los objetivos de estas políticas es el desarrollo plural de las culturas a partir de sus propias necesidades.

## D. RESEÑA DE LA POLÍTICA CULTURAL EN BOLIVIA

### 1. Breve reseña del contexto histórico de la República

La población boliviana no se benefició, casi nunca, de las formulaciones sistemáticas y orgánicas de políticas culturales, aunque unos gobiernos se mostraran más proclives que otros a ofrecer espacios de atención preferencial a determinadas manifestaciones culturales, según su ideología, su origen de clase o, simplemente, el temperamento de los gobernantes.

«Las políticas culturales implícitas, no formales, que caracterizan a la vida de la República hasta la revolución del 52 fueron de una tendencia segregacionista, de negación y aplastamiento de las culturas nativas y de culto de todo lo extranjero. Al españolismo de la Colonia, sucedió el afrancesamiento de los pensadores de fines del siglo XIX, una amplificación europeísta y filonorteamericana» (Baptista Gumucio 1977).

En el período republicano el único reconocimiento cultural de los indígenas es el despojo sistemático de sus tierras por cuenta de los gobiernos de turno y la oligarquía, que se encontraba fascinada con el usufructo rápido y sin inversión, por lo que recurría al hurto y a la explotación.

Sin embargo, el carácter violento de esta política indigenofóbica produjo levantamientos con relativa frecuencia, pese a no contar los indígenas con medios logísticos para hacer frente al ejército. En la etapa posterior a 1866 y a raíz de las promulgaciones de Melgarejo, se produjeron levantamientos en Taraco, Ancoraimes, San Pedro de Tiquina, Puerto Acosta, todos aplacados sangrientamente por el ejército (Albó 1985). También las Leyes de Frías recibieron como respuesta rebeliones similares en Tunari (1882), Mohoza (1886), Jesús de Machaca (1890), Colque Chaca (1895), Ayopaya (1890), Tiwanacu (1898) y la gran rebelión de Zárata «El Temible» Willca (í.d.).

El odio de la oligarquía al indígena floreció durante la primera década del siglo XX y quedó plasmado en la obra de Alcides Arguedas *Pueblo enfermo* (1909). Ese aborrecimiento, sustentado en la convicción de que las raíces indígenas estaban al origen del subdesarrollo, se conoce con el nombre de «darwinismo a la criolla» (Demeles 1981 y 1984).

El abuso y la explotación eran la política del *misti* contra el indígena. El 12 de marzo de 1921, en Jesús de Machaca, los indígenas se alzan proclamando la igualdad y la justicia, y el presidente Juan Bautista Saavedra ordena arrasarlo como parte de su acción «civilizadora».

«Si una raza inferior colocada junto a otra superior, necesariamente tiene que desaparecer, como dice Le Bom, y si de consiguiente, hemos explotado a los indígenas aymaras y quechuas en nuestro provecho, o los hemos eliminado, porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente...» (Saavedra 1971: 146, en Rivera 1980: 218).

Ya para 1930 «[...] se puede decir que la hacienda se ha comido la mitad de lo que eran comunidades originarias a mitades del siglo anterior. Es decir, en cuestión de 50 años la hacienda republicana se comió tanta tierra de comunidades como se había comido la colonia, desde que llegó Pizarro hasta que los españoles se fueron» (Albó 1985:175).

La última rebelión antes de la Guerra del Chaco fue la de Chayanta, el 18 de agosto de 1927, lanzada contra los abusos de los terratenientes, personificados en Don Julio Berdeja, a quien apresaron y dieron muerte. Sin embargo, en vez de salir en defensa de los menos aventajados el Estado boliviano salió en defensa de los terratenientes y rápidamente sofocó el levantamiento, acusando a los indígenas de comunistas (Rojas 1989).

En la etapa posterior a la Guerra del Chaco era manifiesta la ausencia de una visión de la problemática cultural ligada a la pluriculturalidad de Bolivia. Para entonces empiezan a emerger partidos políticos considerados de izquierda: en 1934 el Partido Obrero Revolucionario (POR), de Tristán Marof (seudónimo de Gustavo Navarro); el Partido Socialista (PS), en 1936; y, el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) de José Antonio Arce en 1940. Estos tres partidos plantearon la Reforma Agraria, que se resumía en devolver las tierras ya no al indígena, sino al campesino, concepción de clase que alejó la posibilidad de un discurso cultural.

Sin duda, la Guerra del Chaco fue el punto de encuentro entre el indígena y el *kara*, este último de ingresos económicos bajos y medios. Se abrió una nueva etapa en la historia boliviana: del abatimiento y la derrota nació una conciencia de análisis autocrítico (Iriarte 1980). Un grupo de jóvenes militares nacionalistas tomó el poder (1936-1939) e implantó un «régimen socialista militar». Se creó el Ministerio de Trabajo y Previsión Social, y se dictaron decretos sobre la sindicalización obligatoria.

En 1936 el general Toro nombró a Elizardo Pérez como el primer director de Educación Indígena. Pérez tenía experiencia en este ramo ya que en 1931 creó en Warizata un centro educacional dotado de campos de cultivo con ganado, bibliotecas, internados, material sanitario, hornos para cocer

ladrillos, talleres de carpintería, etc., al puro estilo del indigenismo mexicano como el de Enrique Corona Morfin (creador de las «casas pueblo», inspirado en Vasco de Quiroga) o el profesor Moisés Sáenz (constructor del sistema educativo en la etapa posterior a la Revolución mexicana). No era mera casualidad: Pérez tenía asesores mexicanos (Bautista 1978). Fue sin duda el primer intento serio de educación indígena: Warizata recreaba la antigua Marca indígena con todas sus instituciones (íd.).

En octubre de 1936 el general Toro firma un decreto que obligaba a los terratenientes a instalar una escuela por cuenta propia que albergara a más de treinta niños (Iriarte 1980). El decreto no tardó en derogarse y en 1940 Quintanilla pone fin al proyecto de Warizata, cuyo único pecado fue el de nacer prematuramente.

El gobierno del coronel Gualberto Villarroel parecía preocuparse en alguna medida por los indígenas, bajo la consideración de que constituyen la mayoría de la población. Durante su período (1945) se promovió el Primer Congreso Campesino de Bolivia con carácter nacional (nótese que ya no se habla de indígena sino de campesino). Pese a que se realizaron dos congresos previos en Sucre, el primero (6 de agosto de 1942) de indígenas de habla quechua de Oruro, Cochabamba, Chuquisaca y Potosí, y el segundo el 19 de agosto de 1943, ninguno tuvo la importancia del Congreso de 1945.

Como consecuencia del Congreso, el 15 de mayo de 1945 el coronel Villarroel promulgó sendos decretos referidos a: 1. La abolición del pono y la mita; 2) Supresión de los servicios gratuitos; 3) Se obliga nuevamente a establecer escuelas rurales por cuenta de los hacendados, empresas agrícolas, mineros, etc.; 4) Se organiza una comisión para la redacción del Código General del Trabajo (íd.).

La *vendetta* de la oligarquía no se hizo esperar: no pararon hasta ver al coronel Gualberto Villarroel colgado de un farol.

Los gobiernos posteriores a Villarroel ignoraron los decretos y trataron de borrarlos de la memoria colectiva. Hubo matanzas en Topolcoco, Pucarani, Caquiaviri, Ayo ayo, Laza, Tarabuco, Ayopaya, Chayanta, etc. La oligarquía y los «barones del estaño» estaban más ocupados en mantenerse en el poder que en mejorar la situación nacional.

Sin embargo, no tardarían en irrumpir en la historia las masas populares e indígenas. En 1952 estalla la Revolución Nacional, cuyo protagonista principal fue el trabajador minero y fabril.

## 2. Aproximaciones de políticas culturales

Es importante reconocer al menos cuatro momentos importantes en los que se organiza y propone un pensamiento explícito, seguido de ciertas acciones coherentes, que permitiría hablar de aproximaciones a una política cultural, al margen de juzgar las razones intrínsecas o extrínsecas que la hicieron inviable (Diez Astete, 1990).

- a) El periodo de la Revolución de 1952.** Este periodo se inspiró en la recuperación de ciertos valores morales derivados de la reivindicación de las culturas ancestrales, en una fusión con medidas político-económicas —bajo presión de los aymaras y quechuas— como la promulgación de la Reforma Agraria, la presunta redención del indígena, el voto universal y la educación universal. La sustitución violenta de los gobiernos oligárquicos del pasado por la revolucionaria alianza clase media, obrera y campesina, se tradujo en la aparición y florecimiento de expresiones inéditas de cultura en el país y, por ende, de nuevos recursos culturales (í.d.).

Aunque el proceso de la revolución nacional no llegó a consolidar de modo explícito un cuerpo orgánico de principios y programas de política cultural, cabe recordar que el mayor énfasis puesto en la transformación de las estructuras educacionales en el país estaba ligado a una intención, muchas veces difusa y acrítica, de poner de manifiesto los valores culturales al alcance del «pueblo». La improvisación y el paternalismo fueron la tónica y, pasado el fervor revolucionario de los primeros años, los intentos terminaron por reducirse y luego desconocer sus propios alcances.

Entre los logros más importantes figuran: el Premio Nacional de Literatura, Pintura y Escultura; la creación de la Comisión Arqueológica Nacional y el Museo Municipal de La Paz; el Instituto Cinematográfico Boliviano; la Subsecretaría de Prensa, Información y Cultura. En este periodo también se auspició la publicación de folletos y obras importantes de autores bolivianos.

Hay que señalar con justicia que después se sucedieron disposiciones gubernamentales importantes para la reafirmación de la cultura en Bolivia. Se creó el Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanacu, el Museo Nacional de Arte, la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, y se dictó un Decreto Supremo de Protección del Patrimonio Cultural.

**b) El periodo del general Alfredo Ovando Candia.** En enero de 1970 se emitió la «Declaración del Gobierno Revolucionario sobre Política Educacional, Cultural y Científica». El gobierno nacionalista del general Ovando expuso un conjunto de principios que enmarcan la visión y la intención del gobierno en el campo cultural. Este documento menciona la desintegración social dualista de Bolivia entre poderosos y oprimidos. Denuncia el fracaso desarrollista y propugna una transformación revolucionaria que modifique las estructuras sociales y políticas, y el cambio del sistema de valores. En este marco se presenta el documento que, en la parte correspondiente a la cultura, afirma que llevará a cabo «una verdadera revolución cultural con sentido de autoafirmación y valoración del legado espiritual del pueblo boliviano, que contribuya a superar los decenios de sumisión colonialista y enajenación, de manera que Bolivia se fisonomice por su cultura enraizada en la tradición nativa, sin menospreciar el legado común de la civilización occidental y el aporte vivificante de otras culturas».

La importancia de este conjunto de principios y postulados radica en la pretensión de vivificar instituciones que velen por ellos. Después de cinco años se crea el Instituto Boliviano de Cultura (IBC). Se menciona una «Casa de Cultura Boliviana», el deseo de organizar el Instituto Nacional de Investigaciones Históricas, de instituir a Tiwanacu como la capital arqueológica de Bolivia, de revitalizar las lenguas indígenas (Quechua, Aymara, Guaraní, Arawak), de catalogar la riqueza arqueológica, artística e histórica, de incrementar los recursos museológicos de la difusión cultural, de fortalecer la Biblioteca y el Archivo Nacional, de organizar la Cinemateca Nacional. Esos fueron los postulados principales de esa «Declaración», que no se llegaron a completar durante ese gobierno por razones de orden político, pero que quedaron como ideas básicas para el futuro cultural del país por su importancia y su adecuada proyección (í.d.).

**c) La creación del Instituto Boliviano de Cultura (IBC).** El Instituto Boliviano de Cultura fue creado el 14 de marzo de 1975 (D.S. 12302). Su primera directora fue la doctora Julia Elena Fortún, quien redactó el texto «Política Cultural Boliviana», documento técnico de mejor estructura que los precedentes al que ciertamente el IBC debía su funcionamiento orgánico hasta su desaparición y fusión con el Viceministerio de Cultura.

El documento en cuestión se apoya en la reivindicación plena de los valores culturales originarios y reclama una mayor atención por parte del Estado. Fija criterios técnicos sobre lo que se entiende por cultura y diseña parámetros del desarrollo cultural. Propone la Estrategia del Desarrollo Cultural, que intenta dinamizar la cultura del país sobre la base de la «armonización de los altos valores de las culturas nativas, de la herencia del mestizaje y de la cultura universal».

Las consideraciones operativas de la Política Cultural tiene como base fundamental el organigrama del IBC, del que dependían el Instituto Nacional de Arqueología, el Instituto Nacional de Antropología, el Instituto Nacional de Patrimonio Artístico y Artes Visuales, el Instituto Nacional de Historia y Literatura, el Instituto Nacional de Música y Arte Escénico, y el Banco del Libro.

Por primera vez se plantean pautas metodológicas para comprender lo que es el desarrollo cultural y la conservación patrimonial. Se promueve la investigación del patrimonio cultural, el inventario, la catalogación y la conservación de los valores culturales patrimoniales y generales, la formación de recursos humanos para la acción cultural, la difusión de los valores culturales en los diferentes niveles sociales del país (í.d.).

**d) Período del Acuerdo Patriótico (1989-1993).** Durante la presidencia del licenciado Jaime Paz Zamora se logran coaliciones extrañas, en virtud de las cuales se alían para gobernar dos partidos políticos que pregonaban ser de dos corrientes antagónicas: Movimiento de Izquierda Revolucionaria-MIR (izquierda) y Acción Democrática Nacionalista-ADN (derecha). Este contexto de «tolerancia» dará como resultado un amago de política cultural que tiene un principio básico y tres pilares fundamentales.

El principio, como no podía ser de otra manera, es el reconocimiento de la pluralidad cultural como base para una identidad nacional, que respete y fomente las diferencias culturales al interior de nuestra nación.

Los tres pilares fundamentales son la Estrategia para el Desarrollo Cultural, la Integración Cultural y el Patrimonio Cultural.

- i) El Desarrollo Cultural está concebido como el sustento del desarrollo económico y social del pueblo, por lo que se basaría en la integralidad de políticas estatales cuyos principios básicos serían las relaciones entre cultura e individuo, entre cultura y pueblo, entre cultura y etnias, entre cultura y tecnología, entre cultura y medio ambiente y las relaciones internacionales a través de organismos específicos y creados para el efecto (III, ITACAB, IADAP, Unesco, etc.).
  - ii) La Integración Cultural es la política del IBC y es considerada como integradora, guía, mecanismo de canalización de acciones. Esta política permite adoptar y asegurar adecuadas decisiones y garantiza que éstas sean consistentes.  
En definitiva, se intentaba potenciar al IBC como una medida desesperada que a la postre no tuvo ningún resultado. Este pilar buscaba la integración, a través de la descentralización de las acciones, en pro de lo cultural. Se sugería crear organismos regionales y departamentales para una mejor administración y potenciación regional y departamental. Todo resultó en un tremendo fracaso: ni se crearon estas instancias y las que existen están agonizando.
  - iii) El Patrimonio Cultural aparece como uno de los temas principales de preocupación y tarea central de la política cultural, toda vez que, según el documento analizado, se protegerán y promoverán los bienes patrimoniales tangibles e intangibles, a través de la difusión de principios hacia la población en general.  
No merece la pena ahondar en el tema. Ninguno de los propósitos se cumplió pues obedecieron más bien a la desesperación de los directores del IBC por evitar que el Instituto, que ya ni siquiera existe en la actualidad, perdiera vigencia y temporalidad.
- e) **Políticas, programas, legislación y guía cultural.** Durante el gobierno del licenciado Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) se creó un nuevo ordenamiento en el Poder Ejecutivo, emitiéndose la LOPE (Ley de Ordenamiento del Poder Ejecutivo), en virtud de la cual se creaban superministerios. El IBC pasó a diluirse en la Secretaría Nacional de Cultura, que a su vez depende del (super) Ministerio de Desarrollo Humano. A esta Secretaría están adscritas dos Subsecretarías, la de Patrimonio Cultural y la de Promoción Cultural, cada una dividida en siete Direcciones y una Unidad.

El postulado de esta nueva «política» se sustentaba en dos pilares fundamentales: la defensa y preservación del patrimonio cultural, y su promoción en el ámbito nacional e internacional. Las dos subsecretarías ya mencionadas debían tomarla a su cargo.

Para llevar a bien estas políticas se elaboró un Plan que preveía la investigación «a fondo» de las áreas patrimoniales, llámense monumentos arquitectónicos, bienes inmuebles, literatura, archivos, obras de arte pictórica, escultórica o museológica, etc. En resumen, todo lo concerniente al patrimonio histórico, artístico y natural de la nación. Era también propósito del Plan encontrar canales adecuados para su divulgación y promoción en el medio, y velar por su cuidado y preservación. Todo ello era el precinto de las políticas culturales de la Secretaría Nacional de Cultura (Secretaría Nacional de Cultura 1997).

El mencionado Plan habría de operativizarse de la siguiente manera:

- i) Meta global 1996-1997.* Preservar y fortalecer las expresiones de la cultura nacional, promoviendo y difundiendo sus diversas manifestaciones de acuerdo a la Constitución Política del Estado que define el país como pluricultural y multiétnico. Para ello se deberá impulsar un programa integral de defensa, revalorización, mejoramiento y relevación del patrimonio histórico de la nación; promocionar las expresiones de la cultura nacional a nivel internacional a través de una nueva y vasta política de planificación y políticas culturales; reorganizar y fortalecer las gestiones públicas del país dotándolas de recursos, infraestructura y un nuevo marco legal; proyectar líneas de acción de políticas culturales en el marco de las leyes de Reforma Educativa y Participación Popular.
- ii) Intervenciones prioritarias.* Preservación y fortalecimiento de la cultura popular; difusión de las manifestaciones de la cultura popular; impulso a programas de defensa, revalorización, mejoramiento y valoración del patrimonio; coordinación con las Prefecturas y Gobiernos locales para la preservación de los Derechos de Autor y Propiedad Intelectual; promoción internacional de la cultura; reorganización y fortalecimiento institucional; dotación de infraestructura y recursos; desarrollar una política de apoyo y promoción artesanal; promoción de políticas culturales en la Ley de Reformas Educativas y formación popular.

*iii) Metas instrumentales.* Desarrollar acciones inmediatas para la relevación del Patrimonio Histórico cultural; promover acciones de concientización en favor de la preservación y resguardo del Patrimonio Cultural Boliviano; aplicar el Sistema de Registro Nacional de obras de autores, compositores, artistas y escritores de Bolivia; capacitar a promotores y gestores culturales en áreas urbanas y rurales; incorporar políticas departamentales y municipales a una política cultural nacional; institucionalizar y fortalecer los grandes eventos culturales como: el Festival Internacional de Cultura en Sucre y Potosí, el Festival de Música Barroca y Renacentista en las Misiones de Chiquitos, el Debate Nacional de la Cultura Boliviana, Semanas Culturales Bolivianas en el Exterior, «Abril en Tarija» y el «Festival de Teatro Peter Travesi»; fomentar la cultura popular a través de las Organizaciones Territoriales de Base y los gobiernos locales; difundir la acción cultural gubernamental por los medios de comunicación social.

*iv) Acciones estratégicas.* En lo institucional: instrumentar y gestionar la aprobación de la Ley General de Cultura y la Ley de Patrimonio Cultural; realizar y ejecutar proyectos de preservación y restauración del Patrimonio Cultural (mueble, inmueble arqueológico, bibliográfico, artístico, histórico, fotográfico, cinematográfico, archivístico, etc.); desarrollar la Red Nacional de Cultura para la Difusión de las Expresiones Artísticas y Culturales; coordinar con las Secretarías dependientes del Ministerio de Desarrollo Humano las políticas globales de cada área en el marco de la cultura.

En lo general: promover la investigación en las diferentes ramas de la cultura nacional; promover a través de los municipios la conservación y restauración del patrimonio arquitectónico y monumental; editar la Revista Nacional de Cultura que difunda las manifestaciones culturales bolivianas en sus diferentes áreas; apoyar la realización de las semanas culturales en el exterior, en coordinación con las representaciones diplomáticas del país; realizar muestras de arte colonial y contemporáneo nacional en el país y en el exterior; coordinar con los Gobiernos Municipales y universidades la preservación de los sitios históricos y monumentos urbanos y rurales; coordinar con la Secretaría Nacional de Educación tareas de concientización a nivel escolar, con respecto a la preservación del

Patrimonio Cultural; promover y organizar mesas redondas, seminarios, talleres, cursos, debates, simposios, reuniones, encuentros y otros sobre la temática cultural boliviana; promover cursos de formación en bibliotecología, en museología, restauración, diseño artesanal, música y danza, antropología cultural, arqueología y otros; fomentar el turismo cultural en el territorio nacional, a través de guías turísticos; realizar acciones para la preservación del Patrimonio Folclórico Nacional; fomentar proyectos de arte popular que preserven los valores tradicionales de la cultura boliviana; impulsar y desarrollar la difusión del arte y la cultura nacional, a través de los medios de información.

## **E. RECOMENDACIONES**

### **1. Antecedentes**

Por lo expuesto anteriormente podemos colegir que, en la práctica, las políticas culturales en general y en especial las relativas al folclore y a las festividades son un mero conjunto de enunciados. Con honrosas excepciones, las acciones concretas en torno al fortalecimiento, la gestión y el acceso al folclore y la danza no son promovidas en ninguna de las instancias gubernamentales, sean nacionales o municipales, y se deciden de acuerdo al temperamento de las autoridades.

Si bien es cierto que en la generalidad de países de América Latina el apoyo a las manifestaciones culturales, en especial del ámbito del folclore y la danza, es todavía insuficiente, en Bolivia simplemente no existe. Realidad paradójica en un país cuyas manifestaciones folclóricas y festivas son de tradición secular en muchas regiones, departamentos, ciudades, pueblos, comunidades, fraternidades.

### **2. El arte y la danza como expresiones del movimiento social**

El contraste que existe entre la riqueza de los movimientos sociales y societales en Bolivia y la ausencia de políticas estatales y gubernamentales mueve a reflexionar acerca del nivel de participación de los ciudadanos comunes. El Estado carece de políticas concretas para el arte y la música porque está separado de la sociedad y esta, a su vez, no se siente representada en él.

Puesto que el Estado no tiene una participación efectiva en las actividades culturales, son los ciudadanos los que emprenden acciones concretas, como se puede constatar en las apoteósicas festividades

del Carnaval de Oruro, del Señor del Gran Poder, del Corso de Corsos, del Festival del Chutillo, de la Entrada Universitaria en la ciudad de La Paz, sin mencionar una serie de eventos que se realizan en todo el territorio nacional.

Las festividades mencionadas rebasan toda expectativa de las autoridades nacionales. Pese a que los ediles del lugar ponen su empeño, este no es suficiente pues los movimientos sociales que se expresan a través del arte, lo hacen a partir de una estructura racional y no puede dejárseles a la suerte de esfuerzos aislados.

El número de festividades es tan grande como el de los municipios (314) y las comunidades que los integran. Y no sólo eso: hay tantas fiestas como días tiene el año e inclusive superan el calendario anual para convertirse en festividades trienales, quinquenales, decenales, etc.

De ahí que constituya una necesidad urgente orientar y apoyar desde el ámbito institucional y profesional a quienes tienen entre sus manos el destino del país, tarea en la cual tienen un papel fundamental los centros de educación superior, secundaria y primaria, que permitirían establecer sinergias con las instituciones nacionales e internacionales.

No obstante, son prioritarias la colaboración y la orientación que provengan de nuestras instituciones y nuestras disciplinas. Es y debe ser con las organizaciones de base, en este caso concreto fraternidades, conjuntos, grupos, asociaciones, confederaciones, etc., con quienes habrán de diseñarse las políticas pertinentes ya que son los genuinos representantes del arte y de la danza entendidos como manifestaciones de los movimientos sociales y societales.

Para resumir, sin interferir en las actividades propias del Estado y del gobierno de turno, es necesario que esas instancias establezcan lazos de reciprocidad con las organizaciones de base, fuente del saber de los científicos sociales y sector del que procedemos como profesionales.

### **3. El nivel conceptual**

Sin duda, uno de los principales obstáculos para efectivizar estrategias y planes estatales orientados a favorecer a las organizaciones de base en su papel de protagonistas directos de las festividades, es el marco teórico y metodológico con el que se abordan las políticas culturales.

El más controvertido de los conceptos es precisamente el de cultura. Hasta hoy en día el Estado, como lo demuestran todos sus documentos en la materia, no logra desligarse del apriorismo de la

Ilustración. El concepto de cultura es utilizado como sinónimo de acumulación de saberes, pero además restringido a un logocentrismo europeo, es decir que cultura es la acumulación de conocimiento occidental. Así, quien haya recibido instrucción en instituciones formales de enseñanza y obtenido un mayor número de reconocimientos formales (títulos de graduación), es el más culto, acumula mayor capital simbólico y por ende se separa del común de la gente.

Esta concepción burguesa de la cultura deja de lado al sujeto cognoscente que realiza sus actividades manualmente, es decir que el artesano es inculto, a diferencia del profesor universitario. Se desprecia, pues, todo el potencial cognitivo que posee el artesano. Es lo que se conoce como etnoclasismo, mal endémico en las políticas estatales.

Lo paradójico es que el etnoclasismo se ha construido sobre la base de un imaginario colectivo europeísta y filonorteamericano. Las políticas se diseñan como si Bolivia fuese un país de blancos y hubiese, de vez en cuando, que ser tolerante con el indígena «para dar una buena imagen del país».

Otro concepto muy controversial es el de folclore, también desarrollado en nuestra propuesta teórica y metodológica del primer capítulo, que nos remite a un saber popular —no formal, no institucionalizado y no científico—, es decir opuesto a lo docto. Esta dualidad sirve para construir la identidad marcando diferencias entre unos y otros, entre una cultura y otra.

No es necesario abundar demasiado en que son considerados como doctos los occidentales y nosotros, los que provenimos de culturas diferenciadas, somos los no científicos. Dicho esto, cabe señalar que puesto que el concepto de folclore ya fue desarrollado, nos limitaremos a recomendar que, por tener una carga subjetiva, debería ser cambiado por el de arte, danza, música y, sobre todo, de modo émico. Ello redundaría en una dimensión empírica e inductiva, que al final representará a la sociedad en cuestión.

Asimismo, se debe trabajar con socios estratégicos como los municipios, más aún teniendo en cuenta que en virtud de la Ley de Participación Popular (1994), constituyen la unidad ejecutora privilegiada de recursos económicos, de servicios, de salud y de educación.

#### 4. Vigorización cultural e identidad

Como se puede apreciar en el marco teórico y metodológico, la propuesta en esta materia tiene que ver con la elaboración, para el caso de Bolivia, de una tipología de las festividades. (cuadro 15)

**Cuadro 15**  
**Tipología de las festividades y priorización**

Conglomerados/calidad	Exposición ferial (1)	Agrícola y productiva (2)	Patronales (3)	Autos colectivos (4)	Políticas (5)	Social e integradora (6)	Estado de la cuestión (7)
Grandes ciudades	x	x	x	x	x*	x*	0 - 4
Ciudades intermedias	x	x	x	x <sup>(1)</sup>	x*	x*	0 - 4
Markas/Tenta Guasu		x		x	x	x	0 - 4
Ayllus		x		x	x	x	0 - 4
Pueblos/Tenta	x	x	x	x	x	x	0 - 4
Comunidades		x	x	x	x	x	0 - 4
Familia extendida/Tentami		x		x	x	x	0 - 4
Familia		x		x		x	0 - 4

\*: Festividades por estratos; <sup>(1)</sup>: importancia internacional

x: sentido de apropiación y pertenencia de importancia local; xx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia regional; xxx: sentido de apropiación y pertenencia de importancia nacional

0 = «Ningún» tratamiento; 1 = Tratamiento casi inexistente; 2 = Tratamiento medio; 3 = Tratamiento alto; 4 = Tratamiento óptimo

El cuadro permite determinar, por ejemplo, que una de las festividades más importantes es el Carnaval de la ciudad de Oruro, que es la sexta en población pero identifica a la de todo el país, a la andina de Bolivia y a sus propios pobladores.

Debería corresponder a la columna 6 por tratarse de una fiesta patronal dedicada a la Virgen de la Candelaria. Tendría tres x por su sentido de apropiación y pertenencia local (ciudad), por su apropiación y pertenencia regional (Altiplano) y por su sentido de apropiación y pertenencia nacional (véase el Marco Teórico y Metodológico). Asimismo, estaría en la columna 4, por ser una festividad agrícola dedicada a la precosecha que corresponde a la *Anata*, y aparecería marcado con una doble x, por su sentido de pertenencia y apropiación local (comunidades) y porque su sentido de pertenencia y apropiación es también regional.

Esta matriz deberá ser llenada una vez que se corrobore el diagnóstico heurístico que se realizó para el presente estudio. Podemos establecer líneas de acción para hacer sugerencias y emprender acciones concretas orientadas a futuras investigaciones.

Pero el *quid* de este acápite radica en que además de sugerir políticas para la recreación turística, estas deben servir para la reafirmación identitaria (dialéctica de la empatía, simpatía, diferenciación y la complementariedad), sin excluir la «vigorización de lo turístico regional».

Para el efecto habilitamos una columna 7, en la que se expone el nivel de tratamiento que se da a la festividad mencionada, con un valor de 0 a 4, donde 0 corresponde a una festividad de la que no se tiene casi ninguna referencia y peor tratamiento, el 1 incluiría a aquellas fiestas de la que se tiene alguna información y tratamiento, y así sucesivamente. Para nuestro ejemplo, el Carnaval de Oruro aparecería con un 3, dado el sinnúmero de monografías que se le han dedicado, pero todavía no tiene un nivel 4 (óptimo) de tratamiento pues hasta el momento no se ha sistematizado lo escrito y tratado, es decir que no se dispone de un marco teórico y metodológico que permita abordar la temática del modo más adecuado.

Los rangos propuestos deben completarse con el número de publicaciones e investigaciones o, por lo menos, con un mapeo de participantes y no participantes, para que sea posible realizar entrevistas en profundidad, estudios de caso, etc. (véase el Marco Teórico y Metodológico).

Es asimismo importante el grado de reconocimiento que logran las festividades. El Carnaval de Oruro, por ejemplo, fue declarado por la Unesco «Obra Maestra e Intangible de la Humanidad», por lo que registra un mayor avance que otras festividades de menor importancia relativa. Por ello, en el diagnóstico previo sería dable introducir una variable sobre el estado actual del reconocimiento, de la sistematización de las investigaciones, de las publicaciones, el apoyo estatal, regional, departamental, municipal, local, etc.

La descripción correspondiente a las comunidades aymaras consta en el capítulo V como estudio de caso en el que se pormenoriza la fiesta como ritual.

Cada uno de los eventos que se han incluido tiene una característica particular y general, que se trató de resumir en los cuadros 3, 4 y 5 del capítulo II (p. 84, 85 y 86 respectivamente).

## EL MÉTODO ETNOGRÁFICO

### I. INTRODUCCIÓN

La etnografía es la ciencia que se ocupa de la recopilación de las pautas, rasgos, patrones (hechos sociales, para la escuela funcionalista) en concomitancia, forjados en la secularidad y en la interacción con lo económico e ideológico, toda vez que la interacción institucional (económica, social e ideológica) y su producto (conocimientos, actitudes, prácticas, percepciones y representaciones) imponen a los/as hombres/mujeres reglas de vida que marcan un mismo código gestual, actitudinal y práctico que se manifiesta en ciertos momentos y en ciertas circunstancias, lo cual genera una norma dinámica pero repetitiva.

Además, la etnografía es una ciencia cuya especificidad se sitúa en la descripción de elementos y pautas culturales. En ella se apoyan diversas disciplinas, tales como la botánica —con la etnobotánica—, la zoolo- gía —con la etnozoolo- gía—, etc.

Inicialmente esta ciencia estaba designada a la descripción de comportamientos de culturas diferenciadas, es decir no occidentales. Sin embargo a partir de la década de 1940, con los estudios de Robert Redfield, se abre la posibilidad para el estudio de sociedades complejas, con vinculación al valor de cambio, con lo cual se rompe el estigma de la etnografía y se amplía su ámbito de estudio.

### II. OBJETIVO

El objetivo de la etnografía consiste en proporcionar datos del entorno que apoyen a las investigaciones en cuestión. Esas descripciones serán pormenorizadas sin omitir detalles, es decir que se describirán rasgos, elementos o pautas culturales, tanto materiales como ideológicas, que interactúan de manera directa o indirecta con el objeto de la investigación. Para nuestro caso, la cobertura de datos alrededor de la (re)construcción de las festividades como rituales, aun en la modernidad, y su relación e interrelación con lo económico, lo sociológico y lo ideológico.

#### Tecnológico, económico y productivo

- a) **Productivo.** Debe considerarse el calendario productivo y de ingresos. En el área rural el ciclo estaría ligado a la ganadería y la agricultura, en algunos casos los recursos del bosque y el territorio (caza, pesca y recolección, en pueblos indígenas). Además, teniendo en cuenta la proximidad al mercado, deberíamos considerar la venta de fuerza de trabajo (emigración temporal). Para el caso de las urbes, donde los ingresos provienen de la venta de la fuerza

de trabajo (empleado dependiente) o de la venta de productos (comercio) o servicios, habría que tomar en consideración los circuitos formales e informales de la mercancía, llámese esta fuerza de trabajo o producto. También deben tenerse cuenta los participantes con actividades mixtas, es decir con presencia productiva en el área rural y con ingresos mayoritarios en las urbes (migraciones perennes con circuitos rurales). Todo el ámbito productivo está relacionado con las festividades.

- b) **Económico.** La relación con el ciclo productivo en general, es decir con ingresos y egresos. Por ejemplo, las migraciones para la venta de fuerza de trabajo o la infraestructura para la producción, su gestión y mantenimiento de las festividades rituales. En nuestro caso se describirían e interpretarían las interfaces directas entre las festividades y la activación de lo económico.
- c) **Tecnológico.** En la producción, la descripción de la utilización de técnicas y herramientas (ergología) en función de las festividades. Para nuestro caso, los artesanos y todo el circuito tecnológico a partir de un evento ritual festivo.

### **Sociológico**

- a) **Social.** Se relaciona con la presencia de servicios básicos en la ciudad, en la comunidad y en las viviendas familiares. Datos demográficos relacionados con el género, etarios, acceso a la educación, etc. de los participantes.
- b) **Parentesco.** Familias nucleares o extendidas, que se infieren principalmente por los circuitos familiares que participan en los eventos festivos.

### **Ideológico**

- a) **Religión.** La relación del ser humano con su entorno ecosistémico, tanto en recursos vegetales como animales. La religión formal y no formal que profesan a nivel comunal, regional, departamental y nacional.
- b) **Educación.** La forma de transmisión de los conocimientos formales (colegios escuelas, etc.) y no formales (familia, comunidad y sociedad nacional), relacionada con nuestro objeto de estudio (festividades).
- c) **Género.** Relaciones de género en los aspectos generales mencionados, partiendo de lo económico, pasando por lo sociológico, para llegar a la forma del ethos en relación con este tema.

## **III. PROBLEMA**

La dificultad de la etnografía se puede manifestar al momento de describir la relación del objeto de la investigación (festividades) con los otros elementos, además de determinar si su relación es directa o indirecta.

La elección ideal partiría de una «pureza inductiva», es decir que debería ser objetiva, por no decir sin prejuicios o «apriorismos».

Lo anterior está planteado desde lo ideal. Sin embargo, también se debe considerar la posición del investigador frente a la tenencia de los medios de producción y el lugar que este ocupa en las relaciones sociales de producción. Es necesario además tener en cuenta a qué «cultura» se representa o se pertenece. La primera representación tendría una carga clasista y la segunda una etnocéntrica, que podrían desembocar en concepciones prefiguradas.

Esta reflexión hermenéutica nos sirve para partir del supuesto de que no existe la descripción pura pues lleva la interpretación de lo «dado», lo cual es el dato. Si bien esto parecería un contrasentido respecto del objeto de la etnografía, deja de serlo cuando el investigador parte desde el autorreconocimiento de su realidad.

Además, se considerarán otros «puentes metodológicos» que evitarán este tipo de sesgo, por ejemplo «trabajar en equipo», que nos ayuden a ver desde diferentes ópticas el objeto de trabajo (la cultura). En este ámbito, trabajar con equipos multidisciplinarios es de mucha ayuda para la elección, como lo es la posibilidad de trabajar con una visión femenina y otra masculina, e inclusive con una visión etaria.

Finalmente, está la posibilidad de recopilar el dato «desde adentro», es decir que el propio actor sujeto de la investigación efectúa la descripción (heurística deductiva).

Ninguno de los «puentes metodológicos» antes mencionados es excluyente sino más bien complementario de los demás.

#### **IV. MARCO ETNOGRÁFICO PARA LA PRESENTE INVESTIGACIÓN**

Para no dispersarnos en la descripción etnográfica, que puede ser una descripción del todo y su relación entre las partes, debemos ordenar la recolección del dato de acuerdo a la demanda y oferta de tecnología, de lo social y lo ideológico objeto de apropiación en la (re)construcción de las festividades.

## TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DEL DATO INSTRUCTIVO PARA LAS ENTREVISTAS COLECTIVAS (EX ANTE)

### I. INTRODUCCIÓN

Los grupos focales constituyen una técnica desarrollada casi hasta niveles metodológicos propios. Sin embargo, es en realidad una técnica de entrevistas colectivas cuya especificidad es la recopilación de información cualitativa. Tiene como marco teórico la «pantalla gigante» de R. Benedict, que considera que la conciencia de un individuo refleja las principales pautas socio-culturales (económicas, políticas, ideológicas, sociales, etc.) de la sociedad y/o de la cultura<sup>1</sup> a la cual pertenece, razón por la que podemos indagar el quehacer cotidiano o la «realidad» de una determinada sociedad, a través de grupos de individuos que estén enmarcados en cotidianidades comunes o casi comunes de esa sociedad.

Podemos inferir sus relaciones eco-tecno-productivas, sociológicas (relación entre instituciones de parentesco, con lo religioso, lo político, etc.) e ideológicas. Estos tres elementos, en constante interacción, darán el ethos, que es el tono emocional y factual de una determinada sociedad frente a la (re)construcción de los ciclos festivos.

Su riqueza estará dada por la cualificación del dato deseado o seleccionado previamente, es decir que se otorgará la posibilidad de profundizar en el tema en cuestión, a partir de la lectura de la cotidianidad del/la propio/a involucrado/a, toda vez que se trabajará con el supuesto de que el mejor lector de la temática es el/la propio/a actor/actriz involucrado/a en los grupos focales, lo que supone, en el área de desarrollo humano, que el individuo pasa de ser un objeto pasivo a un sujeto activo cognoscente, con derechos y obligaciones históricas.

La posibilidad de trabajar en grupo nos permitió aglutinar varias «pantallas gigantes» al mismo tiempo, lo cual permite reducir el error de la percepción individual. Sin embargo, lo anterior está condicionado cultural y/o socialmente. Esta interacción grupal nos es útil para la generación del conocimiento, la percepción, la representación, etc., a partir de la realidad individual y colectiva o grupal.

Finalmente, no está por demás aclarar que en la presente tarea los grupos focales trabajaron exclusivamente

---

<sup>1</sup> Dentro del marco de la dialéctica, que supone cambios, transformaciones y secularidad de los elementos e individuos que componen una cultura.

con comunarios de base, dado que nos interesa cualificar la información desde la vivencia y cosmovisión del/la protagonista.

## **II. GUÍA TEMÁTICA**

Para llevar a cabo los grupos focales es necesario elaborar una guía temática, lo cual supone un conocimiento previo del tema en cuestión. La guía establece el guión de las preguntas que habrán de orientar el desarrollo del grupo focal que, para nuestro caso, estaría determinado por la (re)construcción del ciclo festivo, relacionado integralmente con los otros elementos interactivos de la cultura: tecno-eco-productivo, sociológico e ideológico.

La guía temática determina el tipo de información y el grado de especificidad al que se quiere llegar, ya que el grupo focal es sobre todo investigativo-empírico, es decir que no es meramente investigativo-teórico (que es solamente una parte de la investigación), sino que se refiere principalmente a la praxis de la realidad. Esto implica que la guía nos proporcionará la posibilidad de construir el dato, acompañarlo e interpretarlo.

Hay que tener en cuenta que no debe existir valoración en las repuestas, es decir que no deben buscarse respuestas malas o buenas, correctas o incorrectas. Hacerlo puede entrañar un presupuesto o muchas veces un prejuicio sobre determinados aspectos de la temática. Si bien no es posible ser asépticos, se intenta mantener en la guía y en la conducción del grupo la mayor objetividad y neutralidad posibles.

### **Composición**

Con los recaudos anteriores el grupo focal estará conformado básicamente por informantes e investigadores entre los que se podrá elegir a los moderadores.

#### ***Los informantes***

Serán seleccionados en comunidades donde se (re)construyen los ciclos festivos, con familias que han implementado esta tecnología y familias que no lo han hecho, es decir de acuerdo al municipio, la comunidad y la familia.

#### ***El moderador***

El moderador del grupo focal tendrá la responsabilidad de llevar a buen efecto la tarea, manteniendo la objetividad necesaria como para no direccionar al grupo. Además, no debe perder el eje temático y habrá de ceñirse continuamente a las metas y objetivos de la investigación.

Debe tener experiencia en conducción de grupos, además de un adecuado conocimiento de la realidad local y del tema de las festividades en desarrollo humano.

## Dimensión del grupo focal

De acuerdo a las recomendaciones emanadas por expertos en la presente técnica, la dimensión (deseada) de los grupos debería ser de ocho a diez personas, con una tendencia hacia grupos más pequeños o minigrupos. Estos preceptos metodológicos deben ser adecuados a los grupos, por varias razones:

En primer lugar este constructo técnico-metodológico fue elaborado para otras realidades, que difieren en gran medida de la nuestra, es decir que fueron diseñados para grandes conglomerados de personas, lo cual no se compadece con la dispersión poblacional del área rural boliviana.

Por otro lado, si se considera el área rural, de ninguna manera se puede limitar la participación de los/as involucrados/as pues esto generaría susceptibilidad y animadversión hacia los organizadores de los grupos focales y por ende hacia la investigación. Por ello no es dable restringir la metodología al instructivo en sentido estricto, sino que debe permitirse una libre asistencia en función del local o la localidad.

Esto último tiene que ver con la forma de manejar la información. En las ciudades de construcción cultural occidental esta suele ser selectiva, por lo menos el acceso a ella; en cambio, en las comunidades rurales, de culturas diferenciadas, la información, como poder, es redistribuida a través de reuniones comunales. La no participación implicaría, justamente, una práctica ajena a su comportamiento cultural.

Esta cosmovisión entra en franca contradicción con la rigidez de los grupos focales, por lo que esta técnica de entrevistas cualitativas debe adecuarse a la cultura con la cual se trabajará.

## Duración

La duración dependerá de la disponibilidad de tiempo de los/as involucrados/as, es decir considerando sus actividades cotidianas, por lo cual la rigidez temporal depende del interés y de su costo-oportunidad.

## III. CONCLUSIONES

Si bien los grupos focales son un excelente puente metodológico que coadyuva a aminorar tiempos en las investigaciones, este debe ser replanteado de acuerdo a las realidades de los diferentes lugares. De ahí que más que grupos focales deberían llamarse entrevistas interactivas colectivas horizontales.

## HEURÍSTICA DEDUCTIVA GUÍA GENERAL PARA LA RECOPIACIÓN DEL DATO POR CUENTA DEL/LA CAMPESINO/A

### I. ANTECEDENTES

Para el desarrollo de la presente teoría, metodología e instrumento partimos del supuesto de que la información más adecuada en cuanto a la (re)construcción del o de los ciclos festivos, es la del/la propio/a involucrado/a al cual se dirigen estas políticas de (re)generación cultural.

Además, implícitamente trabajamos con el/la sujeto/a cognoscente con derecho a la réplica y hacedor/a y participante de su propia historia, es decir que rompemos el paradigma de objeto inerte al cual estaban dirigidos los proyectos y las investigaciones de desarrollo humano, para el caso, de la festividad.

### II. TEMA

De lo que se trata es de capacitar al/a involucrado/a en la investigación como parte de un trabajo etnográfico mayor, es decir que será el/la propio/a involucrado/a quien recolectará la información requerida para esta investigación, sin perder de vista la articulación del objeto de la investigación con los demás elementos o pautas culturales que incidieron al momento de (re)construir el o los ciclos productivos de la festividad: educación formal<sup>1</sup>, no formal, lo político, económico, etc., dado que la etnografía tiene que ver con la cotidianidad, además de con los elementos históricos que ella entraña.

### III. PROBLEMA

Sabemos que en un inicio los proyectos y/o programas relacionados con las culturas diferenciadas subestimaron el conocimiento y la práctica del indígena u originario/campesino, en el área rural como en las ciudades.

Entre otras razones, por el desconocimiento de la «otredad»; es decir, no se reconocía su posición cultural diferenciada, económica-productiva, sociológica e ideológica.

---

<sup>1</sup> Llamamos educación formal a la que se imparte en colegios, escuelas, centros de enseñanza, etc., es decir a todo lo relativo a la «solidaridad orgánica». En cambio, la educación no formal tiene que ver con la impartida en el proceso de socialización o de endoculturación, enculturación, transculturación, aculturación, etc., es decir con la «solidaridad mecánica».

Esta racionalidad auspició muchos desencuentros entre la buena voluntad de los proyectos de rescate cultural y la buena voluntad de los destinatarios de esos proyectos.

Sin embargo, y gracias a la reivindicación del propio individuo y la emergencia de movimientos culturales heterogéneos, se fue reconociendo paulatinamente el valor de esta cosmovisión producto de la praxis. Esto inicialmente involucró al protagonista en el círculo hermenéutico del investigador, pero sin llegar aún a reconocer el derecho a la propia historia.

#### **IV. OBJETIVO**

Dentro de nuestro marco teórico-metodológico pretendemos que sea el/la propio/a involucrado/a quien reconstruya todo el proceso histórico del Programa, pero en forma holística<sup>2</sup>, vale decir como parte de un todo.

En otras palabras, la investigación se hará desde adentro, desde la visión del el/la propio/a involucrado/a, lo cual nos permitirá la comparación con la investigación desde el interior del círculo hermenéutico y probablemente nos dará más luces, inclusive nuevas, que desde fuera del círculo no estábamos en capacidad de reconocer.

Seguramente en un futuro no muy lejano las investigaciones tendrán un orden invertido, es decir que será el involucrado quien reclame y el guía en la investigación, y nosotros actuaremos como involucrados en el proyecto desde adentro, lo cual hace parte del proceso de autogestión al cual estamos direccionando nuestras disciplinas en ciencias sociales.

#### **V. METODOLOGÍA**

A través de seminarios y talleres se ordenará la intuición del involucrado en el método etnográfico y en la investigación en general.

Los instrumentos que se emplearán en la investigación serán los mismos que los de los investigadores, es decir que se deberá otorgar al futuro investigador toda la información «desde adentro», que pueda serle útil al momento de ordenar el dato.

Además, deben considerarse los elementos transversales a esos instrumentos, por ejemplo el componente ideológico de la cultura y su correspondiente *ethos* de género, es decir describir en qué medida componentes como este inciden, desde una acción holística, en los ejes temáticos delimitados.

Por esta razón, se efectuará una recopilación etnográfica de las pautas y elementos culturales que tengan relación con los ejes temáticos, lo que significa que debe considerarse la influencia de estos elementos al interior de instituciones no formales y formales. Por ejemplo, cómo inciden en las organizaciones políticas tradicionales y si se han creado nuevas; en las organizaciones económicas establecidas y si han surgido nuevas alrededor de los ejes; en la educación; en lo ideológico; etc.

---

<sup>2</sup> Pensamos que la concepción holística es más adecuada que la sistémica, toda vez que involucra al individuo como parte del todo, es decir de la «comunidad natural». En cambio, la concepción sistémica lo involucra como administrador del sistema y no como parte de él (Michel, Freddy 1996).

## BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X., Barnadas, J. M., 1985, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas.
- Albó, X., Greaves, T.; Sandoval, G., 1981, **CHUKIYAWU, La cara aymara de La Paz I, El paso a la ciudad La Paz**, en *Cuadernos de Investigación* N° 20, La Paz, CIPCA.
- Albó, X., Greaves, T., Sandoval, G., 1982, **Una odisea buscar «pega»**, en *Cuadernos de Investigación* N° 22, La Paz, CIPCA.
- Albó, X., Greaves, T., Sandoval, G., 1983, **Cabalgando entre dos mundos**, en *Cuadernos de Investigación* N° 24, La Paz, CIPCA.
- Albó, X., Greaves, T., Sandoval, G., 1987, **Nuevos lazos con el campo**, en *Cuadernos de Investigación* N° 29, La Paz, CIPCA.
- Albó, X., Preiswerk, M., 1986, *Los Señores del Gran Poder*, La Paz, Centro de Teología Popular.
- Alvarsson, J. A., 1990, **Ethnicity-Some Introductory Remarks**, en *Ethnicity in Latin America*, Sweden, Uppsala University.
- Archondo, R., 1992, **El mestizaje, una bala enloquecida**, en *Autodeterminación* N° 10, La Paz, Bolivia.
- Arguedas, A., 1979, *Pueblo enfermo*, La Paz, Editorial ISLA.
- Barragán, R., 1992, Identidades indias y mestizas: Una intervención al debate, en *Autodeterminación* N° 10, La Paz, Bolivia.
- Bastide, R., 1971, *Antropología aplicada*, Argentina, Amorrortu Editores.
- Baptista Gumucio, M., 1976, *Historia contemporánea de Bolivia (1930-1978)*, La Paz, Editorial Gisbert y Cía. S.A.
- Bertonio, L., 1990, *Vocabulario de la lengua aymara (1612)*, Juli, Francisco del Canto.
- Bouysse-Cassagne, T., 1987, *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, HISBOL/IFEA.
- Carter, W., Mamani, M., 1982, *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
- Cazorla M., M., 2002, **Desarrollo histórico de la danza de la Diablada**, en *Carnaval de Oruro I (Aproximaciones)*, Oruro, Casa Municipal de la Cultura.
- Chapman, M., McDonald, Tonkin, E., 1989, *History and Ethnicity in Latin America*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Cohen, A., 1974, *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications Ltd.
- CIDES, 1995, **Encuesta socioeconómica básica de las provincias Omasuyos, Los Andes e Ingavi**, La Paz, CIDES, mimeografiado.
- Epstein, A., 1978, *Ethos and Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications Ltd.

- Demeles, M. D., 1981, **El Darwinismo a la Criolla. El Darwinismo Social en Bolivia, 1810-1910**, en Joseph Barnadas (Resp.) *Historia de Bolivia*, I/2, Cochabamba, p. 55-82.
- Demeles, M. D., 1984, **El Sentido de la Historia a contrapelo: el Darwinismo de Gabriel René Moreno, 1836-1908**, en Joseph Barnadas (Resp.) *Historia de Bolivia*, IV/1, Cochabamba, p. 65-80.
- Díaz-Astete, A., 1987, **Acerca de la antropología boliviana**, en *Reunión Anual de Etnología*, Tomo IV, La Paz, MUSEF.
- Díaz-Astete, A., 1990, **Bases de la política cultural boliviana**, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.
- Escobar, T., 2002, **Un estudio de las fiestas populares tradicionales en los países del Convenio Andrés Bello**, Quito (documento de trabajo.)
- Foster, G. M., 1966, **Las culturas tradicionales y los cambios técnicos**, [1962] (trad. Andrés M. Mateo), México, Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N., 1990, **Culturas híbridas**, México D.F., Editorial Grimaldo.
- Geertz, C., Clifford, J. y otros, 1998, **El surgimiento de la antropología posmoderna**, España, Editorial GEDISA.
- Guerra, A., 1990, **Folclor boliviano**, La Paz-Cochabamba, Editorial Los Amigos del Libro.
- Gumucio, A., 1978, **La nueva historia de Bolivia**, La Paz, Editorial La Juventud.
- Gutiérrez, R., 1990, **Nuevos aportes y tendencias etnomusicológicas en los últimos 10 años en Bolivia**, en *Reunión Anual de Etnografía y Folclor*, Tomo I, La Paz, MUSEF.
- Heine-Geldern, R., 1974, **Difusión cultural**, en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 3, p. 686-683.
- Heynig, K., 1982, **Principales enfoques sobre la economía campesina**, en *Revista de la CEPAL*, abril de 1982.
- Harris, M., 1985, **El desarrollo de la teoría antropológica**, Colombia, Editorial Siglo XXI.
- IDIS, 1995, **Políticas culturales: la promoción estatal de la cultura**, La Paz, IDIS, Comisión de Cultura del Honorable Concejo Municipal.
- Iriarte, G., 1980, **El Movimiento «Iglesia aymara» (Características y opciones pastorales)**, Bolivia, mimeografiado.
- Lara, G., 2002, **Rituales del tiempo de lluvias: la estructura agrícola, base del Carnaval de Oruro**, en *El Carnaval de Oruro I (Aproximaciones)*, Oruro, Casa Municipal de la Cultura de Oruro.
- Leach, E. R., 1974, **Estructura social. Historia del concepto**, en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 4, p. 592-598.
- Lévi-Strauss, C., 1965, **El totemismo en la actualidad**, México, FCE.
- Lévi-Strauss, C., 1986, **Las Mitológicas. Lo crudo y lo cocido**, México, Editorial Siglo XXI.
- Marzal, M., 1986, **Historia de la antropología indigenista: México y Perú**, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mayorga, F., 1991, **La política del silencio: Max Fernández**, Cochabamba, ILDIS-UMSS.
- Medina, J., 1989, **Pensar la revuelta**, en *Temple*, La Paz, HISBOL.

- Michel, F., 1992, *El interés de clase y el etnocentrismo en la ciencia del Hombre*, tesis de grado UMSA, Facultad de Ciencias Sociales, Carreras de Antropología y Arqueología.
- Michel, F., 1996, *Etnicidad e interculturalidad en el PROCADE, Conocimientos, actitudes, prácticas, percepciones y representaciones, (CAPR) del Chagas*, 2000 y 2001.
- Michel, F., 1997, *Enfoque e indicadores de interculturalidad y etnicidad en los proyectos de desarrollo: un estudio de caso*, en *Identidades* N° 19, Quito, IADAP-CAB.
- Michel, F., 2000, *Guía metodológica: para la sistematización, Retrospectiva en la experiencia del PROCADE*, La Paz, UNITAS-PROCADE.
- Michel, F., Mendoza, F., 2000, *Sistematización del sistema bovino lechero en el altiplano boliviano*, La Paz, UNITAS-PROCADE.
- Michel, F., Chilón, E., 2000, *Sistematización de la base productiva en el altiplano boliviano*, La Paz, UNITAS-PROCADE.
- Michel, F., Fernández, D., 2000, *Sistematización del cultivo de la papa en el altiplano boliviano*, La Paz, UNITAS-PROCADE.
- Guamán Poma de Ayala, F., 1993, *Nueva crónica y buen gobierno del Perú*, México, FCE.
- Paredes Candia, A., 1976, *Fiestas populares de Bolivia*, Tomo I: Antología de fiestas populares de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, La Paz, Editorial ISLA.
- Paredes M., R., 1976, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia, 1920*, La Paz, Biblioteca Sesquicentenario de la República de Bolivia.
- PGDES, 1997, *Plan General de Desarrollo Económico y Social de la República de Bolivia*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1958, *El Método de la antropología social*, en *El desarrollo de la teoría antropológica*, Harris, M., 1985, Colombia, Editorial Siglo XXI.
- Rasnake, R., 1989, *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*, La Paz, HISBOL.
- Redfield, R., 1944, *Yucatán: una cultura en transición (1941)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Revollo F., A., 2001, *El arcángel San Miguel y génesis del Carnaval de Oruro*, en *Textos Antropológicos*, Vol. 12, Número 1, La Paz, Bolivia, Carreras de Antropología y Arqueología, UMSA.
- Rivera Cusicanqui S., 1980, *La antropología y la arqueología en Bolivia: límites y perspectivas*, en *América Indígena*, Vol. XL, N° 2, Abril y Junio 1980.
- Rivera Cusicanqui, S., 1987, *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la Historia*, en *Temas Sociales*, N° 11, La Paz, Bolivia, Carrera de Sociología, UMSA.
- Rivière, G., 1994, *Cultura y cultivos. El sistema de aynuqa: memoria e historia de la comunidad (Comunidades aymara del Altiplano Boliviano)*, en *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, Editorial El Mismo, La Paz, ORSTOM-IBTA.
- Rojas, O., 1999, *Creadores de la música: Bolivia*, La Paz, CIMA.
- Stavenhagen, R., 1964, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, en *Política Independiente*, Año I, N° 1, Río de Janeiro.

- Temple, D., 1986, *La Dialéctica del don ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas*, La Paz, HISBOL.
- Turner, V., 1974, **Mito y símbolo**, en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 7, p. 150-154.
- Turner, V., 1980, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- Sandoval, G., Saravia, J., 1991, *La ciudad comprometida: pobladores y organización social en El Alto*, La Paz, HISBOL.
- San Martín, H., 1990, **El Palenquismo: Movimiento Social Populismo Informalidad Política**, tesis maestría FLACSO, La Paz.
- Secretaría Nacional de Cultura, 1977, *Políticas, programas, legislación y guía cultural*, Bolivia, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Cultura.
- Tapia, M., 1994, **Rotación de cultivos y su manejo en los Andes del Perú**, en *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, La Paz, ORSTOM-IBTA.
- Tylor, E. B., 1958, *Primitive Culture*, Nueva York, Harper Torchbooks.
- Tylor, E. B., 1977, *La cultura primitiva*, Madrid, AYUSO.
- Urioste, M. F. de C., 1986, *La segunda Reforma Agraria en Bolivia*, La Paz, CEDLA.
- Van den Berg, H., 1990, *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos*, La Paz, HISBOL-UCB/ISET.
- Van den Berg, H., 1987, **Calendario ritual litúrgico aymara: muestra de identidad conservada**, *Reunión Anual de Etnología*, Tomo IV, La Paz, MUSEF.
- Van den Berg, H., Schiffers, N., 1993, *La cosmovisión aymara*, La Paz, Hisbol-UCB/ISET.
- Vogt, E. Z., 1974, **Cambio cultural**, en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 3, p. 320-323.
- Wallace, A.F.C., 1964, **Cultura y personalidad** [1963] (trad. Emma Kestelboim), Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Wallace, A. F. C., 1974, **Nativismo y revivalismo**, en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 7, p. 325-329.
- Wallman, S., 1979, *Ethnicity at Work*, Londres, The Macmillan Press.
- White, L., 1949, *The Science of Culture*, Nueva York, Grove Press.
- White, L., 1959, *The Evolution of Culture*, Nueva York, Macgraw-Hill.
- White, L., 1974, **Culturología**, en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 3, p. 314-317, Madrid, Siglo XXI.
- Zabaleta M., R., 1966, *El desarrollo de la conciencia nacional en Bolivia*, La Paz, Editorial La Juventud.