

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

38



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 38	
Dossier	
Investigaciones en Humanidades:	
Lenguajes e imágenes	
Decana	M. Sc. Virginia Ferrufino
Facultad de Humanidades y	
Ciencias de la Educación:	
Directora a.i. del IEB:	Dra. Ana Rebeca Prada Madrid
Diseño y diagramación:	Diego Pomar
Editor y corrector de estilo:	Cleverth Cárdenas Plaza
Apoyo logístico:	Roxana Espinoza, Andrés Condori
Impresión:	Imprenta
Portada:	<i>El Yatiri</i> , Pintura al óleo de Arturo Borda 1918.
Editorial:	Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje:	150 ejemplares
Dirección institucional:	Av. 6 de Agosto N° 2080, 2º Piso ieb@umsa.bo www.ieb.edu.bo
Depósito legal:	4-3-97-07
ISSN:	2078-0362

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Junio de 2024

Directora a.i. del IEB
Dra. Ana Rebeca Prada Madrid

Editor
Dr. Cleverth Cárdenas Plaza

Comisión de publicaciones

Dra. María Luisa Soux
Dra. Magdalena Cajás de la Vega
Dr. Cleverth Cárdenas Plaza

Consejo editorial

Dr. Andrés Ajens
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
agonzalezwa@yahoo.com

Dra. Elizabeth Monasterios
University of Pittsburgh, Estados Unidos
elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta
The Ohio State University, Estados Unidos
unzueta.1@osu.edu

Dr. Hugo Rodas Morales
Universidad Nacional Autónoma de México
hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas
University of Tennessee, Estados Unidos
orivera@utk.edu

Índice

Presentación Ana Rebeca Prada	7
Dossier Investigaciones en Humanidades: Lenguajes e imágenes	
Prólogo Cleverth Cárdenas Plaza	11
La concepción cultural aymara del tiempo y personificación de elementos naturales en el contexto del modelo andino Ignacio Apaza Apaza	13
Análisis histórico y gramatical del verbo “ <i>hacer</i> ” y su empleo en el castellano de la ciudad de La Paz Mirta E. Martínez Salvatierra	31
Aproximaciones a los mecanismos textuales cohesivos y vocablos mestizos en la narrativa minera boliviana Juan Marcelo Columba Fernández	53
Narrativas y testimonios visuales desde la colonialidad. Un análisis comparativo entre la fotografía de Julio Cordero y Martín Chambi Sergio Barnett Vargas	81
Avances de investigación	
Travesía de retorno al origen creacional del pueblo Tsimane' Fernando Vladimir Álvarez Burgos	111

¿Fue una transformación real? Isabel Ortega, un timón femenino en las aguas turbulentas de la COB Danny Edwards Ugarte Marica Rosa Fernández Choque	135
--	-----

Crónicas de investigación

La ineficaz súplica de Tiwanaku: Breve evaluación a veinte años del descubrimiento arqueológico de Pariti Jédu Antonio Sagarnaga Meneses	159
--	-----

Reseñas

<i>Entre música y política: El rock de la nueva ola en La Paz.</i> Yelitza Pomacosi. La Paz: Rincón Ediciones, 2024. Aquim Edmundo Cruz Antelo	173
---	-----

<i>El periodismo en tiempos de dictadura.</i> Harold Olmos Mercado, Fernando Salazar Paredes y Juan Carlos Salazar: La Paz: Plural Editores, 2021. Carlos Alberto Bustillo Sánchez	177
--	-----

<i>Dos disparos al amanecer: Vida y muerte de Germán Busch</i> (2da ed.). Robert Brockmann. La Paz: Plural Editores, 2017. Fidel Cossio Zapata	181
---	-----

<i>Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú.</i> María Luisa Rendón Puertas. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, 2017. Vanya Gómez García Krust	185
---	-----

<i>Perfil sociolingüístico del aymara en el departamento de La Paz.</i> Ignacio Apaza Apaza. La Paz: IEB UMSA, 2016. Nicanor Gonzalo Huanca Camargo	189
--	-----

<i>Vibra aún el arpa muda: (la crítica y el poeta: poesía del siglo XIX)</i> antología. Mónica Velásquez Guzmán (Coord.). La Paz: Instituto de Investigaciones Literarias; Plural Editores, 2019. Adriana Pacheco	195
---	-----

Sobre la Revista Estudios Bolivianos	201
--------------------------------------	-----

Presentación

En este número 38 de la revista *Estudios Bolivianos* del Instituto de Estudios Bolivianos encontramos una diversidad de iniciativas de investigación, correspondientes a profesionales y estudiantes de las Humanidades y de las Ciencias Sociales. Esta vez, más que presentar una temática que cohesione las reflexiones, se ha trabajado más bien con la diversidad de emprendimientos investigativos en las mencionadas áreas. Emprendimientos que, por otro lado, vemos que trabajan en la interdisciplina o tienden a ella, enriqueciendo sus indagaciones de manera muy fluida.

Ignacio Apaza, Marcelo Columba y Mirta Martínez vienen originalmente del área de la Lingüística, pero como se verá, cada uno ha especializado esa formación de base hacia zonas de exploración muy distintas. Apaza, profesor en Lenguas Nativas e investigador de nuestro Instituto, ha dedicado una vida estudiando la lengua aymara. Columba evidentemente, y de acuerdo a lo que revela su formación postgradual, tiende al análisis del discurso, acercándose en este caso a la lengua literaria con los instrumentos de esa zona de especialidad y de la indagación lingüística. Martínez, enriqueciendo su análisis lingüístico con el estudio de las hablas urbanas y su historia, aporta con un muy específico sondeo del uso de un verbo preciso en la zona.

La formación en Filosofía de Sergio Barnett le permite indagar en zonas artísticas y discursos distintos al de la letra y el habla: se acerca al discurso de la imagen, nada menos que a la producida con inigualable maestría por Julio Cordero y Martín Chambi, artistas que dejaron –para usar el término de Barnett– testimonio visual de un tiempo, de ciertas zonas sociales del siglo XX boliviano y peruano. Colonialidad y narrativa son dos instrumentos de lectura que se utilizan para acercarse a los maestros.

De la Filosofía viene también Fernando Álvarez, quien –ya al final de su formación universitaria– explora la mitología del pueblo tsimane y el fascinante tema del retorno al origen creacional, demostrando, como de hecho lo hace Barnett, la plasticidad con la que una formación en Filoso-

fía puede entrelazarse con otros saberes y con zonas temáticas diversas.

Danny Edwards Ugarte y Rosa Fernández proceden académicamente de Historia y desde ella se adentran en el análisis político, en la explotación de un vida –de una historia de vida–, así como en la consideración del tema de género en el complejo mundo sindical boliviano; en este caso, todo ello referido a Isabel Ortega, dirigente de origen campesino, y su trabajo al interior de la Central Obrera Boliviana.

Jedu Sagárnaga, que proviene de otra zona disciplinaria: la arqueología, es el único investigador que trabaja en Ciencias Sociales. Experimentado explorador y arqueólogo, escribe acerca del descubrimiento de Pariti luego de 20 años de su importantísimo hallazgo.

Las reseñas son diversas y particularmente interesantes: recorren no solo la Literatura y la poesía decimonónica en Bolivia, sino el rock paceño, el periodismo y la dictadura, la muerte de Germán Busch, el tema del *Qhapaq Ñan* en Perú y Ecuador y la sociolingüística aymara en La Paz. Este recorrido nos permite leer sobre una amplia variedad de importantes libros recientemente publicados en nuestro medio o leídos por destacados investigadores.

He revisado con sincero interés todas estas investigaciones y reseñas y, como siempre, constato la calidad de la investigación en la UMSA, en la Facultad de Humanidades –y en algunos colegas de otras zonas académicas–, deseando que este aporte circule, se conozca, se discuta. Ese es el rol, precisamente, de nuestra revista, lograr este cometido.

Dra. Ana Rebeca Prada M.
Directora a.i. del IEB

DOSSIER
Investigaciones en Humanidades:
Lenguajes e imágenes

Prólogo

El Instituto de Estudios Bolivianos publicó una convocatoria que buscaba identificar y reunir las inquietudes de la investigación en humanidades y ciencias sociales en Bolivia, indudablemente se abría la posibilidad a un vasto campo de estudio. Con el tiempo y las respuestas recibidas a la convocatoria este dossier fue tomando cuerpo y la forma que finalmente presentamos. Se trata de un dossier que ofrece un recorrido por la preocupación por el lenguaje o los lenguajes -desde una perspectiva postmoderna- involucrando reflexiones sobre la lengua aymara, la lengua castellana, el léxico “mestizo”, y añadiendo a la reflexión lingüística una exploración acerca del lenguaje visual. Este conjunto de textos explora el lenguaje en el área andina de Bolivia, a la que se añade el área andina peruana en el caos de la fotografía; con un contexto temporal que abarca principalmente desde el siglo XX hasta principios del XXI.

Es interesante notar que cada estudio, a su manera y dependiendo de su respectiva preocupación, combina enfoques de lingüística, antropología, historia y estudios culturales. A partir de su énfasis en la expresión y representación, ya sea a través del lenguaje o la imagen, los ensayos exploran cómo se expresan y representan las realidades culturales andinas. Se trata, pues, de cuatro miradas al mundo andino desde la perspectiva del lenguaje. Aunque son aún exploraciones preliminares, es importante reconocer que este camino avanza en una dirección prometedora. Es interesante percibirse de que este espacio requiere y demanda una exploración más profunda de lo que aquí se muestra. Es importante que se busque trascender lo cuantitativo y se pase a la exploración cualitativa, y de allí a la interpretación, pero estos trabajos son una muestra de que se va por buen camino.

Este dossier, denominado “Investigaciones en Humanidades: Lenguajes e imágenes”, presenta cuatro artículos que exploran diversos aspectos de la cultura y el lenguaje en la región andina. Los estudios abarcan desde análisis

lingüísticos hasta interpretaciones visuales, ofreciendo una perspectiva multifacética de la expresión cultural en estos países.

El primer artículo examina la concepción cultural del tiempo en la cosmovisión aymara, destacando cómo se personifican los elementos naturales en el modelo andino. El segundo se centra en el uso y la multifuncionalidad del verbo “hacer” en el castellano paceño, revelando la riqueza expresiva de esta variante lingüística. El tercer estudio analiza los mecanismos textuales cohesivos y los vocablos mestizos en la narrativa minera boliviana, utilizando herramientas lexicométricas para explorar la representación literaria de la vida minera. Finalmente, el cuarto artículo ofrece un análisis comparativo de las obras fotográficas de Julio Cordero (Bolivia) y Martín Chambi (Perú), interpretando sus imágenes como narrativas visuales que reflejan las dinámicas sociales y culturales de principios del siglo XX en Bolivia y Perú.

En conjunto, estos artículos proporcionan varias visiones del modo cómo el lenguaje, la literatura y las imágenes sirven como vehículos para expresar, representar y, en algunos casos, desafiar las realidades socioculturales de la región andina. El dossier destaca la importancia de las perspectivas interdisciplinarias en el estudio de las humanidades, combinando enfoques lingüísticos, antropológicos, comunicacionales e históricos para ofrecer una comprensión más profunda de las complejidades culturales de la región. En tal sentido, nos queda ofrecer este dossier a la comunidad académica para que evaluemos los avances de la investigación en esta rama del conocimiento.

Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
IEB UMSA

La concepción cultural aymara del tiempo y la personificación de elementos naturales en el contexto del modelo andino

Ignacio Apaza Apaza¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: iapaza@umsa.bo

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1789-3493>

Resumen

En este trabajo se describe y analiza la concepción cultural del tiempo en aymara desde la visión del modelo cultural andino y la perspectiva de la lingüística cognitiva, un paradigma de estudio del lenguaje de desarrollo reciente. El tiempo, en esta visión, adquiere ciertos atributos otorgados por los usuarios del aymara y puede ser objetivado siendo una entidad abstracta. Asimismo, puede tener movimiento, dirección, ruta y meta o ser concebido como recintos contiguos donde se puede ingresar, permanecer, salir, etc. En la visión aymara del mundo, los fenómenos naturales y algunos cuerpos celestes son personificados y adquieren rasgos humanos,

1 Licenciado en Lingüística e Idiomas, Diplomado en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación Superior de la UMSA. Maestría en Lingüística Indoamericana realizado en México, D. F., Doctorado en Lingüística de la Universidad de Concepción, Chile. Docente ‘Emérito’ de la Carrera de Lingüística e Idiomas e investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y de la UMSA.

Fue condecorado con tres medallas: Mérito Docente por la Universidad Mayor de San Andrés, Mérito al Doctor por la Universidad de Concepción (Chile) y por Años de Servicios a la Ciencia Lingüística por la Asamblea Plurinacional de Bolivia.

Es el principal impulsor en los estudios e investigaciones de las lenguas y culturas indígenas. Son numerosas sus publicaciones entre libros y artículos científicos en las áreas de sociolingüística, dialectología y lingüística cognitiva.

pudiendo actuar con características bondadosas o malvadas. Sin embargo, en el contexto de un diálogo mutuo, estos fenómenos se suavizan por las atenciones de los seres humanos, siempre, dentro del marco de la convivencia, reciprocidad y solidaridad entre los seres de la naturaleza, los animales y los hombres.

Palabras clave: Cultura, lengua aymara, tiempo y personificación.

The aymara cultural conception of time and personification of natural elements in the Context of the andean model

Abstract

This work describes and analyzes the cultural conception of TIME in Aymara from the perspective of the Andean cultural model and cognitive linguistics, a recently developed paradigm for language study. TIME, in this view, acquires attributes granted by Aymara speakers and can be objectified as an abstract entity. Likewise, it can have movement, direction, route, and goal, or be conceived as contiguous enclosures where one can enter, stay, exit, etc. In the Aymara worldview, natural phenomena and some celestial bodies are personified and acquire human traits, capable of acting with benevolent or evil characteristics. However, in the context of mutual dialogue, these phenomena are softened by the attentions of human beings, always within the framework of coexistence, reciprocity, and solidarity among the beings of nature, animals, and humans.

Keywords: Culture, Aymara language, time and personification.

Fecha de recepción: 1 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2024

Introducción

Los pueblos andinos se autodefinen en estrecha relación con su hábitat, donde el tiempo y el espacio forman parte de su ser. Desde tiempos anti-

guos, los aymaras han configurado una visión del mundo a partir del medio geográfico natural con sus diferentes pisos ecológicos. Este modelo andino de la concepción del tiempo, espacio y fenómenos naturales dio origen y bienestar a la convivencia armónica tanto dentro como entre las comunidades. Esta es la base natural de su cosmovisión, ya que la ecología constituye los elementos con los que construyeron su visión del mundo físico, inmaterial y sobrenatural. A partir de esta forma de concebir el mundo, se organiza y se realiza el trabajo productivo, dándole sentido y significado, más allá de la simple subsistencia económica y la reproducción biológica.

En este contexto, los aymaras se comunican e interactúan en su lengua, para comprender los contenidos lingüísticos y culturales como las tradiciones, costumbres, la concepción del tiempo y espacio, los fenómenos naturales, la religión, etc. La lengua permite la comunicación mediante el uso de diversos recursos lingüísticos, como las expresiones metafóricas, que hacen posible generar la creatividad lingüística por parte de los usuarios de la lengua, de acuerdo al contexto cultural y el mundo que los rodea. En este sentido, el uso de las expresiones figuradas en el aymara es abundante; estas representan la forma de vida, el pensamiento, la acción y la realización de la vida cotidiana. Las metáforas conceptuales, desde el enfoque de la lingüística cognitiva desarrollado, principalmente, por G. Lakoff y M. Jonhson (1995: 39-42) están relacionadas con varias estructuras conceptuales. En este trabajo, me ocuparé de la concepción del tiempo y la percepción de algunos fenómenos naturales por medio de expresiones metafóricas relacionadas con la corporeización de elementos abstractos, la personificación de elementos naturales entre otros.

Función de las metáforas en la concepción de fenómenos naturales

Desde la visión cognitivista según G. Palmer (2000), las expresiones metafóricas constituyen un centro de atención, al estar relacionadas no solo con nuestro lenguaje, sino con nuestro pensamiento y acción. Por lo tanto, en esta corriente, se entiende por ‘metáfora’ la transposición de significados y designaciones basadas en las similitudes de aspecto externo, función y uso, mediante la comparación implícita o la interrelación de las connotaciones. Con este recurso lingüístico, se amplía el marco significativo de una palabra y se refuerza su contenido expresivo (2000: 51-57).

En este sentido, la metáfora, resulta ser un fenómeno lingüístico presente en la comunicación humana. Para G. Lakoff y M. Johnson (1995), la metáfora es un recurso de la imaginación poética, mediante la metáfora se contempla y se caracteriza como un rasgo no solo del lenguaje, cosa de palabras más que de pensamiento o acción (1995: 39). De acuerdo con los autores mencionados, la metáfora impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Por lo tanto, nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica.

Por lo tanto, los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asuntos de la inteligencia humana; también rigen nuestro fundamento cotidiano, hasta los detalles más profanos. Muchos conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, cómo concebimos el tiempo,² los fenómenos naturales y la manera en que nos relacionamos con otras personas. De esta manera, nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas, según el modelo determinado por la cultura. En la figura metafórica, según J. Rivano, utilizamos nombres de una cosa para dar significado a otra. Por ejemplo, en español, cuando digo ‘fuerza de voluntad’, la palabra ‘fuerza’ puede tener un sentido físico, relacionado con la gravedad, con el peso, etc. Sin embargo, en ‘fuerza de voluntad’ el significado de ‘fuerza’ se ha extendido a otra cosa que no tiene nombre, o se puede explicar mediante otras palabras (Rivano, 1986: 57-63). Existen muchos otros ejemplos de este tipo que ilustran la situación de expresiones metafóricas, en la que un término teniendo un significado limitado y específico puede extenderse a otras cosas, como ‘el peso de la vida’, cargar pena’, ‘atacar con argumentos’, etc.

En aymara, expresiones como *Illiman Achachila* (una montaña) utilizan el término *Achachila* (abuelo), extendiendo su significado a otra cosa que no tiene nombre, es decir, a algo sagrado que no es posible llamar de otra manera. Todas las lenguas poseen este recurso y tienen la capacidad de usar expresiones metafóricas de maneras distintas, activando las metáforas propiamente dichas. Así, en aymara surgen expresiones relacionadas con el ‘tiempo’, como *machaq mara* (año nuevo), *qhipa mara* (año atrás), *nayra mara* (año delante) y otras como *Tata inti* (padre sol), *jaqiñax jutir saririwa* (la vida viene y va), etc. En estas expresiones metafóricas,

² En este trabajo el tiempo entendemos como el dominio conceptual en su totalidad y ‘tiempo’ como entidades de ciertos elementos específicos y centrales de tiempo.

algunas palabras toman otros atributos fuera del significado literal. Por ejemplo, a la palabra ‘año’ se le atribuye la cualidad de un ‘objeto’ que puede ser ‘nuevo’ o ‘usado’; al ‘sol’ se le atribuye la cualidad de ‘progenitor’; y a la ‘vida’ se le atribuye ‘movimiento’, pudiendo trasladarse en diferentes direcciones.

Por lo tanto, la metáfora es un tipo de fenómeno presente en la comunicación humana que, según I. Apaza (1988: 132), no es nada extraordinario, sino algo común en el lenguaje cotidiano. En los diferentes contextos lingüísticos, la palabra ‘metáfora’ es aceptable ya que, en el uso habitual de la lengua, empleamos dicho recurso para que la comunicación sea más inteligible entre los miembros de una comunidad lingüística. Según Lakoff y Jonhson, “La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (*ibid.*: 41). De esta manera, en la experiencia de nuestra vida cotidiana y en la interacción verbal, existen expresiones aymaras como las siguientes:

- (1) *Machaq marax niyaw purini* (Ya pronto llegará el año nuevo)
- (2) *Yapu llamayur niyaw mantañäni* (Ya ingresaremos a la época de cosecha)
- (3) *Uka jach'a urux jutaskiwa* (Está viniendo ese gran día)
- (4) *Aka marax niya tukuskiwa* (Este año ya se está acabando)
- (5) *Tata Intix usutawa* (El padre sol está enfermo)

Todas las expresiones anteriores se refieren al tiempo en sus diferentes formas y características como *machaqa* (nuevo), *jak'achaniwa* (se acerca), *jach'a uru* (gran día), *tukuskiwa* (se está acabando), *usutawa* (está enfermo), etc. En estas expresiones se advierte la alusión a dos dimensiones de la palabra que corresponden, también a dos usos, el significado literal y conceptual. En la primera expresión está la idea de que el ‘año’ es nuevo, tiene movimiento y puede llegar, por lo tanto, es un ser y objeto en movimiento. En la segunda, la ‘época de cosecha’, es un recinto al que ingresamos. En la tercera, el ‘día’ es un objeto que tiene tamaño y se mueve en diferentes direcciones. En la cuarta el ‘año’ se concibe como un recurso que, puede ser continuo o tiene una duración limitada. Finalmente, al ‘sol’ no solo se le atribuye vida, sino el carácter de progenitor y su salud puede ser vulnerable y como tal se enferma.

En las expresiones metafóricas de 1 al 4, el tiempo se concibe como un objeto o un recinto en movimiento ya que puede trasladarse en diferentes direcciones. Asimismo, desde la visión cognitivista, el tiempo

puede ser nuevo o usado, tener tamaño y ser grande o pequeño y como cualquier objeto o recurso, puede ser duradero o acabarse rápidamente. La última expresión se refiere al ‘sol’ y, mediante el proceso metafórico, ha sido personificado o corporeizado, concibiéndose como si fuera un progenitor paterno. En estas expresiones anotadas existen, por lo menos, dos significados: uno que va más allá del significado literal y otro que posee el significado propiamente literal.

Sin embargo, para D. Davidson (1978) citado en J. Rivano (1986), la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso y no tiene ningún sentido, significado, o contenido cognoscitivo implícito, sino que obra su prodigo mediante el llano sentido literal de las expresiones que la forman. Sobre este antecedente, J. Rivano señala que “Las metáforas serían criaturas falsas, paradojales, contradictorias absurdas o imposibles...” (J. Rivano, 1986: 65). Superada esta visión tradicional, Lakoff y Jonhson, señalan que “Nosotros hemos llegado a las conclusiones que las metáforas, por el contrario, no solamente son parte del lenguaje, sino también del pensamiento y la acción” (*ibid.*: 39). Los avances en los estudios del lenguaje se han extendido y se comprende que las metáforas son recursos que, mediante el significado literal, obran a través de la imaginación, orientándonos hacia un hecho, relación o contenido en las cosas. Las expresiones metafóricas pueden ser infinitas en todas las lenguas, pero en ningún caso serán arbitrarias, sino que siempre tendrán su base en la experiencia y en las necesidades de cada cultura.

La concepción cultural aymara del tiempo

Desde la visión del modelo cultural andino, la realidad se concibe a partir de un pensamiento simbolista, de manera que el espacio y el tiempo no le son ajenos, sino que ambas entidades están copresentes. La cultura aymara posee una manera particular de concebir la realidad y tiene un modelo propio de leer su universo como resultado de una totalidad. A partir de esta visión, el tiempo es concebido como un objeto ubicado en su mundo desde una perspectiva holística. Esta visión, no solo es una representación cognitiva, sino también una presencia viva que está junto con la experiencia cotidiana de las comunidades andinas. Por consiguiente, en la cosmovisión aymara, toda actividad humana se realiza a partir de la visión del mundo en la que la vida está establecida a partir del ordenador cósmico que, a su vez, es el indicador de la vida sociocultural y lingüística.

En la perspectiva de H. Van Den Berg, dentro del espacio vivencial de los aymaras, además de los seres humanos, se encuentran los seres sobrenaturales y las almas de los difuntos. Este espacio está dividido en *Akapacha* (espacio terrenal), *Alaxpacha* (cielo) y *Manq^bapacha* (espacio de adentro). En el *Akapacha* está *uraqi* (tierra), que es el espacio vital del hombre, de los animales y de las plantas. Este es el hábitat de la *Pachamama*³ (Madre Tierra) y de los *Achachilas* (seres protectores) y de otros espíritus del mundo aymara. *Alaxpacha* es el espacio superior donde se encuentra el *inti* (sol), *p^baxsi* (luna) y *wara wara* (estrellas). *Manq^bapacha* es el mundo de adentro, es decir, el subsuelo, morada de los espíritus maliciosos (1992: 141).

Asimismo, *Pacha*⁴ (espacio y tiempo) se concibe como una entidad sagrada y se experimenta en relación con los ciclos agrícolas y la reproducción, como *jallupacha* (época de lluvia), *awtipacha* (época seca), *juyp^bipacha* (época de helada), etc. Esta es la razón por la cual la cultura andina divide el ‘tiempo’ según los ciclos agrícolas y las actividades reproductivas. En distintas etapas del ciclo productivo (siembra, aporque, crecimiento de plantas y cosecha), el hombre andino ejecuta ritos importantes para la convivencia armónica entre los seres protectores y los miembros de la comunidad. De esta manera se establece un vínculo íntimo entre el espacio cósmico, el hombre y los animales.

En aymara, todos los elementos del *akapacha*, el *alaqpacha* y el *manq^bapacha*, el hombre y la comunidad como partes de estos universos, dependen unos de otros y están estrechamente relacionados entre sí. La realidad es una totalidad donde las partes y el todo están en una relación inseparable. En esta totalidad y complementariedad de los seres humanos (*chacha/warmi*), los elementos de la naturaleza y las actividades de agricultura y ganadería, según las consideraciones de F. Layme (1984: 110), están presentes en el culto, la danza, el canto, el trabajo, el vestido, la alimentación y la vida misma. En esta relación, el individuo como sujeto y eje principal de la comunidad, cuando contrae matrimonio, recién adquiere el valor de *jaqi* (gente), convirtiéndose en miembro activo del *ayllu* o de la comunidad. Esta situación se concibe como una relación complementaria entre lo grande y lo pequeño, lo de arriba y lo de abajo, lo humano y lo sobrehumano, etc. No hay contrariedad en la cultura aymara; uno se con-

3 Es la divinidad femenina principal de los aymaras. Junto a los *Achachilas*, la *Pachamama* (‘madre tierra’) es la protectora y la benefactora que proporciona alimentos para la subsistencia de los hombres, animales y plantas. Es el espacio-tiempo en que vivimos.

4 El término ‘pacha’ en aymara en función sustantiva es bivalente, significa tiempo y espacio.

cibe para formar una unidad, un todo. De ahí la razón de la convivencia entre los elementos de la naturaleza, los hombres y los animales.

En la cosmovisión andina, la vida se concibe como profundamente sagrada, según estudiosos de la temática como el de E. Grillo y otros (1991), la percepción del mundo se realiza desde una visión holística en la que perviven el diálogo y la reciprocidad. Todas las actividades están estrechamente ligadas a la conservación de tierras de cultivo y a la crianza y el cuidado de animales. Las épocas de siembra y cosecha son especialmente significativas, mientras que en otras épocas se reducen las responsabilidades agrícolas, lo que no implica descanso sino, los hombres se ocupan de otras actividades como el intercambio o la venta de productos, viajes a los valles o yungas, visitas a centros mineros o a ciudades para trabajos temporales.

Sistema conceptual del tiempo en aymara

Desde la perspectiva cognitivista, el tiempo se concibe como ubicado en el espacio, lo cual no es exclusivo de la cultura aymara, pues puede haber coincidencias en otras culturas. Según Lakoff y Johnson (1995), en el mapeo del tiempo en inglés, los ‘tiempos’ futuros están frente al observador y los ‘tiempos’ pasados están detrás del observador, lo cual también es válido en el idioma español. Sin embargo, según los estudios de R. Núñez, V. Neumann y M. Mamani, algunas expresiones aymaras sugieren que la orientación del observador es inversa con respecto a la cultura occidental; es decir, el observador está frente al pasado y de espaldas al futuro (1997: 52). Esta observación coincide también con los estudios realizados por A. Miracle y J. de Dios Yapita (1981), quienes hablan de la metáfora *qhipa* y *nayra*. Evidentemente, existen expresiones aymaras muy usuales como *qhipa mara* (año atrás), *akat qhiparu* (de aquí para atrás), *qhipürkama* (hasta día atrás) y otras que conceptualmente significan ‘tiempo futuro’. Asimismo, las expresiones *nayra pacha* (tiempos pasados), *nayra mara* (años pasados), *nayra uru* (día antes) y otras conceptualmente significan ‘tiempos’ pasados, lo que sugiere que en aymara el pasado está ubicado delante del observador, activando la metáfora “el pasado es conocimiento y visión”.

Esta suposición estaría ratificada por los trabajos de Núñez, et al. (2005), en los que se afirma que el tiempo en aymara puede ser caracterizado como producto de un mapeo mediante el cual se hacen inferencias temporales a partir de los conceptos espaciales. Estas afirmaciones están

respaldadas por innumerables expresiones que se refieren al tiempo en términos de objetos y entidades en movimiento. Asimismo, existen locuciones que sustentan dichas suposiciones mediante las expresiones verbales aymaras que indican acción, movimiento y dirección, como: *saraña* (ir), *jutaña* (venir), *puriña* (llegar), *jak'achaña* (acercar), *jayst'aña* (alejar), *mantaña* (entrar), *ukankaña* (permanecer), *mistuña* (salir), etc. En estas expresiones están presentes las nociones de tiempo-espacio e implican algunas propiedades de su concepción, como: punto de partida, ruta, trayecto, meta, etc. Por lo tanto, coincidimos con los estudios mencionados en el sentido de que las expresiones metafóricas aymaras que manifiestan el concepto del tiempo no son arbitrarias; por el contrario, forman procedimientos coherentes dentro del sistema conceptual en la lengua y cultura aymara.

Un dato ya recurrente en aymara es, por ejemplo, que el ‘futuro’ está detrás del ego, todavía no visible; y el ‘pasado’ está delante de los ojos, visible. Otro criterio característico es la división del tiempo en la distinción del futuro y no-futuro, y existen varias expresiones mediante las cuales el futuro se concibe como ubicado detrás del observador como en:

- (6) *Akat q^biparux kunsa uñjchiñäni*
[De aquí *para atrás* qué veremos]⁵
Qué veremos en el futuro
- (7) *Q^bipa maranakanx pachax mayjt'xaniwa*
[En los años de atrás cambiarán los tiempos]
En el futuro cambiará el tiempo

Estas expresiones indican que el observador se encuentra con ‘vista’ al ‘pasado’ y de ‘espalda’ al ‘futuro’. Esto resulta así porque el pasado en la cultura aymara es visible, representa todo lo experimentado y es conocimiento, mientras que el ‘futuro’ corresponde a los tiempos no realizados que están fuera de la experiencia; por lo tanto, no son visibles. Esto significa que el observador aymara se encuentra “invertido” con respecto al ‘tiempo’, en comparación con el observador occidental.

En aymara, los enunciados referidos a las distintas formas de concebir el tiempo requieren también del empleo de la deixis temporal o espacial como recurso lingüístico de la comunicación. La deixis temporal señala el momento en el cual el emisor produce sus enunciados. Así, *jich^ba* (ahora)

⁵ Las expresiones entre corchetes [] corresponden a una traducción literal.

será el ‘tiempo’ en el cual el enunciador está produciendo el enunciado que contiene *jich^ba*, y se opone a *q^baruru* (mañana), a *masüru* (ayer), etc. Tomando el día como una unidad de ‘tiempo’ de acuerdo con E. Rivano (1997: 75), se tiene un conjunto de términos referidos a las unidades de ‘tiempo’ y al conjunto de relaciones entre dichos conceptos como: *jich^ba* (ahora), *q^baruru* (mañana), *masüru* (ayer), *aruma* (noche), *uru* (día), *jayp’u* (tarde) y otros. También existen formas deícticas genéricas y complejas como: *alaya mara*, (aquellos años), *nayra* (ojo, antes), *jaya* (antes, lejos), *jaya pacha* (tiempos antiguos), *k^buri* (antes, lejos), entre otras. Estos elementos lingüísticos reflejan las formas de concebir el tiempo y las diferentes unidades específicas, la ubicación, la orientación y la distancia entre las unidades temporales, entre otras.

Personificación de fenómenos naturales

Para G. Lakoff y M. Johnson (1995), existen varias clases y tipos de metáforas, en nuestro caso faremos referencias a las metáforas ontológicas que son aquellos en las que los objetos físicos se especifican como entidades o personas. Las expresiones metafóricas de este tipo son utilizadas ampliamente, no solo para describir objetos físicos, sino también algunos fenómenos naturales como: *jallu* (lluvia), *juyphi* (helada), *chhijchhi* (granzo), *q’ixu* (rayo) y otros, que se especifican como personas, en un proceso denominado como ‘humanización de fenómenos naturales’. En este tipo de expresiones, se explicitan los modos de ser, sus principios y las formas de actuar de estos fenómenos. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, producto de la imaginería, sus características y actividades, como si fueran seres humanos.

Estos fenómenos adquieren voluntad, fuerza y carácter, y pueden actuar como benefactores, o presentarse como malignos o como justicieros que castigan a los malvados. Las expresiones de este tipo caracterizan una serie de cualidades y actividades de estos seres personificados. Para ello, abundan expresiones como:

- (8) *Q’ixuw katjatayna* (agarró el rayo)
- (9) *Chhijchhix yapu k’utsuwayi* (el granizo destruyó el cultivo)
- (10) *Wayraw mantani* (ingresa el viento), etc.

Inti (sol), *Phaxsi* (luna), también poseen atributos de personas que protegen y conviven con el hombre, compartiendo la vida cotidiana. Por esta razón, existen expresiones como *Tata Inti* (padre sol), *Mama Phaxsi* (madre luna) y otras.

- (11) *Tata Intix usutawa* (el padre sol está enfermo)
- (12) *Mama Phaxsix mantxiwa* (ya entró la madre luna), etc.

De esta manera, a algunos cuerpos celestes se les atribuyen vida, acciones o cualidades propias de los seres racionales; se otorgan rasgos animados a lo inanimado, etc. Estos conceptos no parecen ser suficientes, ya que cada uno de estos elementos naturales posee un significado en el contexto cultural del mundo andino. Por lo tanto, la personificación no es un proceso único, sino que varía según los aspectos de las personalidades que son escogidas, de acuerdo a los modelos culturales vigentes.

La personificación entonces, según Lakoff y Johnson (1995), nos permite dar sentido a los fenómenos del mundo en términos humanos. A partir de esta visión, “... podemos entender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas” (*ibid.*: 72). La personificación puede presentarse no solo con fenómenos naturales, sino que es una categoría general que cubre una gama amplia de metáforas, cada una de las cuales escoge diferentes aspectos de una persona, o formas de ver a una persona. Lo que tienen en común son las extensiones de metáforas ontológicas relacionadas con el concepto del ser, sus modos, sus principios, etc. Esto nos permite dar sentido a los fenómenos del mundo en términos humanos. Por ejemplo, ver a *inti* o *willka* (sol) y a *phaxsi* (luna) como nuestros progenitores es la única forma de explicar que estos cuerpos celestes tienen sentido, poseen una función y son elementos vitales en la visión del modelo cultural andino.

Entonces, los elementos de la naturaleza en aymara adquieren una significación más compleja al estar relacionados con la fertilidad de la tierra, la producción, los estados del ‘tiempo’, los seres sobrenaturales, etc. Por esta razón, los aymaras ofrecen, en los meses que siguen a la siembra, ofrendas a los espíritus protectores y a la *Pacha Mama*, para que intervengan ante el espíritu de la lluvia y favorezca el crecimiento de los cultivos. Cuando ya no hay lluvia, en época de sequía, ejecutan ritos especiales: sacan sapos o ranas del lago o de lugares húmedos, los llevan a sitios altos y los exponen al sol. A poco rato, los animales empiezan a croar, lo cual es interpretado como un clamor a los espíritus para que se compadezcan de

ellos y manden lluvia. También llevan agua de lagos y lagunas más bajas y la desparraman sobre las chacras, como muestra de que la lluvia caerá sobre los cultivos. *Uma* (agua) es un elemento líquido considerado como una persona y un envío del más allá, que a su vez es visto como peligroso, ya que puede arrasar con las cosechas y los ganados.

Esta concepción está plasmada por expresiones como.

(13) *Uma w yapu q'ala apasxi* (El agua se lo llevó todo el cultivo)

Juyphi (helada) igualmente es considerada peligrosa, ya que puede destruir los cultivos. Antiguamente, para evitar que la helada cayera sobre los cultivos, solían ejecutar una serie de ritos denominados *Wulkan llupaña* (tapado de volcán), ya que se creía que las entrañas de la tierra se abrían, ocasionando que los cultivos se congelen. *Q'ixu* (rayo) es considerado como una de las tres manifestaciones del espíritu del *Illapu* (trueno). Los lugares donde ha caído el trueno son considerados sagrados, y se presentan ofrendas para armonizar la convivencia con los espíritus del trueno. *Wayra* (viento) es una de las fuerzas principales controladas por la divinidad del trueno. Por ejemplo, los vientos remolinados son considerados como la presencia de los espíritus malignos y se cree que pueden traer enfermedades, epidemias y otras tragedias. *Chhijchhi* (granizo) es considerado como los espíritus acompañados por las almas de los niños muertos sin haber recibido nombre. Existe la creencia de que estos niños amasan las bolitas de hielo y estos caen sobre los cultivos, por esta situación, el granizo es visto como un espíritu maligno. Por ejemplo, la expresión:

(14) *Chhijchhix yapu k'utsuwayasax sarxiwa* (el granizo ya se fue, después de destruir los cultivos)

Expresiones como las anteriores demuestran que los fenómenos naturales tienen rasgos de seres que actúan con maldad o enojo. A partir de la concepción del modelo cultural andino, los fenómenos naturales se conciben como entidades, objetos o seres que poseen movimiento; por lo tanto, pueden realizar acciones como atrapar, correr, entrar, destruir cultivos y pueden ser bondadosos o malvados. A partir de dichas cualidades racionales otorgados a los fenómenos naturales, podemos establecer la existencia de innumerables expresiones de la vida cotidiana. La personificación de algunos fenómenos atmosféricos y climáticos resulta más clara e interesante en las expresiones empleadas por los aymaras como:

- (15) *Jalluw thakkin katjitu* (La lluvia me agarró en el camino)
- (16) *Umaw uywa aparxitu* (El agua me quitó el ganado)
- (17) *Aka maranx juyphiw q'ala yapu apasxi* (En este año la helada se lo llevó todo el cultivo)
- (18) *Q'ixuw utar puritayna* (El rayo llegó a la casa)
- (19) *Wayraw uta apasxatayna'* (El viento se lo había llevado la casa)
- (20) *Chhijchhiw khä quillut saraqani* (La granizada viene bajando de aquel cerro)

Los fenómenos atmosféricos y climáticos aquí implicados actúan como seres humanos; por lo tanto, adquieren cualidades racionales, a pesar de ser irracionales e inanimados. Por ejemplo, en (15) *jallu* (lluvia) agarró a la persona, en (16) *uma* (agua) puede quitar el ganado, en (17) *juyphi* (helada) se llevó el cultivo, en (18) *q'ixu* (rayo) llegó a la casa o sobre la casa, en (19) *wayra* (viento) igualmente puede llevarse la casa y finalmente, en (20) *chhijchhi* (granizo) puede destruir los cultivos con algún instrumento, etc. Sobre los imaginarios impulsados en nuestra mente nos permite activar metáforas como: el viento y el agua son adversarios, o son entidades en movimiento. Asimismo, podemos activar otra metáfora genérica que incluye a las anteriores como: los fenómenos atmosféricos y climáticos poseen rasgos humanos.

Asimismo, estos fenómenos naturales poseen: un punto de partida, una dirección, una ruta y una meta. Estas características de movimiento están marcadas por ciertos sufijos como /-ni/, que señala la orientación hacia el 'ego'. Por otra parte, el 'ego' en muchos casos puede actuar como una entidad que se mueve hacia estos fenómenos, como en:

- (21) *Umar mantaña* (entrar al agua)
- (22) *Jallupachar mantaña* (entrar a la época de lluvia), etc.

Para Lakoff y Johnson (*ibid.*), cada una de estas expresiones selecciona aspectos diferentes de una persona o formas de mirar a una persona, ya que algunos fenómenos como la helada, el granizo y el viento pueden actuar como adversarios o malignos al ocasionar daños, mientras que otros fenómenos pueden ser bondadosos. Lo común de estas expresiones es que todas están ligadas a las metáforas ontológicas que nos permiten dar sentido a un fenómeno del mundo en términos humanos.

En este contexto, en aymara, el mundo se concibe como la coexistencia del hombre, el animal y la naturaleza, y debe existir armonía entre

los fenómenos naturales como la lluvia, el viento, el sol y los espíritus de los antepasados para vivir en reciprocidad con los seres sagrados y sobrenaturales. Las ceremonias y ritos realizados con sacrificios de animales, como una forma de agradecimiento por las bendiciones recibidas de la *Pachamama* y otros seres, permiten vivir en armonía con los seres sobrenaturales y el hombre, asegurando así que no habrá tiempos malos. Asimismo, cuando se presenta algún tipo de desequilibrio entre el hombre y la naturaleza, suelen realizar algunos ritos como la *t'aqara* o *ch'iqara*, que significan arrancar o alejar a los espíritus malos y las fuerzas negativas que pueden causar daños como enfermedades, la merma en la producción y la pérdida de los ganados.

Estos fenómenos climáticos, como conjunto de elementos atmosféricos que caracterizan a una región, tienen su razón de ser para el hombre andino. Todos tienen su importancia, por lo que ninguno de estos fenómenos climáticos y atmosféricos puede ser considerado como innecesario o completamente dañino en su totalidad. De esta manera, estos fenómenos aparecen personificados, tienen movimiento, atacan, actúan, pueden perseguir o atrapar, poseen fuerza e instrumentos para llevarse los ganados o destruir los cultivos. Sin embargo, en el contexto de la reciprocidad andina, estos seres sobrenaturales se dejan ablandar con la retribución del hombre.

El sol y la luna como progenitores de los miembros de la comunidad

Inti (sol) y *Phaxsi* (luna) y *Warawara* (estrella) en aymara, igualmente comparten el espacio cósmico y se conciben como elementos de una totalidad. Por esta razón, al sol se le asigna con reverencia el nombre de *Tata Inti* (padre sol) y a la luna *Mama Phaxsi* (madre luna), de ahí que sean considerados como progenitores de los aymaras que están presentes en todas las actividades de la vida cotidiana. Las siguientes expresiones son muy usuales, especialmente en el contexto de labores agrícolas, en los ritos y ceremonias importantes.

- (23) *Mama Phaxix jiwasamp chikäskiwa* (La madre luna está junto a nosotros)
- (24) *Tata Intix mistunxiwa* (ya salió el padre sol)
- (25) *Mama Phaxisx mantxiwa* (ya se entró la madre luna)

El ‘sol’, la ‘luna’ y las ‘estrellas’, por el proceso de personificación, adquieren la cualidad de seres humanos y son considerados como seres benefactores que poseen movimiento para venir, salir, entrar, irse, etc. A partir de las expresiones anteriores se activa la metáfora: los astros son seres con cualidades humanas. Teniendo cualidades humanas, el sol puede enfermarse, y esta situación se manifiesta cuando aparece con un círculo nebuloso; a su vez, puede estar relacionado con alguna desgracia o calamidad.

(26) *Tata intix usutawa* (El padre sol está enfermo)

En la concepción andina, la enfermedad del sol es causada por un fuerte desequilibrio en la sociedad humana y se interpreta como un presagio de calamidades, como una revolución o la muerte de muchas personas. A partir de estas experiencias vivenciales, podemos activar la metáfora: el estado anómalo del sol es enfermedad.

Por último, en la concepción andina, *Tata Inti* (padre sol) es masculino y *Mama Phaxsi* (madre luna) es femenina por lo que, en el contexto de la complementariedad, se constituyen como los progenitores de los aymaras. En el mundo andino, no solo el sol y la luna pueden distinguirse como masculino y femenino, sino que muchos otros elementos de la naturaleza poseen estas cualidades. Por ejemplo, *qala* (piedra) puede ser *urqu* (macho) y *qachu* (hembra), y otros elementos como el río, las plantas y otros elementos, pueden tener estas cualidades de sexo. Asimismo, *quillunaka* (montañas) pueden ser hombres como *Tata Sabaya* o pueden ser mujeres como *Mika Tayka*, y también pueden ser jóvenes como *Wayna Walu* o viejos como *Awki Qullu*. Los seres protectores, igualmente, pueden ser *Achachila* (abuelo) o *Awicha* (abuela), respectivamente. A su vez, pueden ser sagrados o peligrosos y, como tales, requieren de la atención y veneración del hombre, según las necesidades y circunstancias.

Conclusiones

Hemos realizado una revisión rápida de las expresiones metafóricas relacionadas con la concepción del tiempo y la personificación de algunos fenómenos naturales desde la perspectiva aymara del mundo. En esta revisión de los aspectos lingüísticos y culturales se concluye que las expresiones metafóricas –relativas a la concepción del tiempo y la percepción de algunos fenómenos naturales y sobrenaturales– permiten entender la

relación entre las actividades de la vida cotidiana y la convivencia con los fenómenos naturales y sobrenaturales. Por lo tanto, las metáforas son herramientas cognitivas humanas que facilitan comprender y experimentar conceptos abstractos y complejos a través de términos más concretos, revelando significados profundos en el lenguaje cotidiano.

Por otra parte, la personificación de los fenómenos naturales se entiende como una proyección de nuestras propias motivaciones presentes en nuestro lenguaje, pensamiento y acción. En este contexto, los fenómenos como la lluvia, el granizo y la helada adquieren cualidades humanas y pueden actuar como seres benignos o malignos. Sin embargo, suelen dejarse blandar por los humanos y en el marco de la reciprocidad andina pueden actuar como protectores o benefactores.

El sol, la luna y las estrellas, a través de procesos metafóricos, también adquieren atributos humanos y coexisten con el hombre, compartiendo las actividades cotidianas del mundo imaginario percibido por la cultura andina. De acuerdo a esta percepción, estos cuerpos celestes poseen movimientos propios como: salir, entrar, irse, ocultarse, subir, bajar, etc. Al tener cualidades humanas pueden enfermarse y su enfermedad se relaciona con algunas adversidades como la guerra o las muertes, etc. Los atributos más importantes otorgados al sol y a la luna son los de progenitores. El modo cómo se ven algunos fenómenos abstractos en términos humanos suele ser la única forma de explicar que todo tiene sentido o está relacionado en la cultura aymara. De esta manera se pueden entender las necesidades e interpretar las funciones de los diversos usos metafóricos a los que acuden los usuarios de la lengua. Finalmente, éste tema invita a profundas reflexiones para comprender plenamente la visión aymara del mundo desde el modelo cultural andino.

Bibliografía

Apaza, Ignacio (2008). *Estructura metafórica del tiempo en el idioma aymara*. La Paz: IEB-UMSA-ASDI-BRC

Davidson, Donald (1978). *What metaphor mean*. The University of Chicago Press: In Sheldon Saks (ed).

Grillo, Eduardo & Rinfijo, Grimaldo (1990). *Agricultura y cultura en Los Andes*. La Paz: Hisbol; PRATEC.

Lakoff, George y Johnson Mark (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra-Teorema.

Layme, Félix (1984). “La concepción del tiempo y la música en el mundo aymara”. s/a: (separata).

Miracle, Andrew & J. De Dios Yapita (1981). “Los aymaras y su sorprendente visión del tiempo”. Recuperado de: <https://aymarani.blogspot.com/2005/07/los-aymaras-y-su-sorprendente-visin.html>

Núñez, Rafael & Sweetser, Eve (2005). *Aymara, where the future is vend you: Convergent evidence from language and gesture in the croslinguistic comparison of spatial construals of time*. USA: University of California.

Núñez, Rafael & Neumann, Vicente & Mamani, Manuel (1997). “Los mapeos conceptuales de la concepción del tiempo en la lengua aymara del norte de Chile”. (SL). Bol. Educ. 28: 47-55.

Palmer, Gary B. (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

Rivano, Emilio (1997). *Metáfora y lingüística cognitiva*. Santiago: Bravo Allende Editores.

Rivano, Juan (1986). *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago: Editorial Universitaria.

Van Den Berg, Hans & Schiffers, Norbert (Compiladores) (1992). *La cosmovisión aymara*. La Paz: Hisbol/UCB.

Van Den Berg, Hans (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Análisis histórico y gramatical del verbo “hacer” y su empleo en el castellano de la ciudad de La Paz

Mirta E. Martínez Salvatierra¹

Carrera de Lingüística e Idiomas UMSA

Correo electrónico: mirtaemartinezs@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/00000003-2653-8151>

Resumen

La presente investigación estudia el verbo “hacer” y la multifuncionalidad que asume en la variante o realización del castellano paceño (Bolivia): este verbo no solo señala una acción en general, sino que también asume distintos significados según el contexto en el que se utiliza. Este trabajo permite entrever la riqueza expresiva de los hablantes del castellano de La Paz e identifica el aporte de cada variación a la actualización del castellano en general. La metodología aplicada es descriptiva y de corte sincrónico, con un enfoque cuali-cuantitativo.

Palabras clave: verbo hacer, multifuncionalidad, castellano paceño, riqueza expresiva, sincrónico

1 Mirta Martínez Salvatierra, Mg. Sc. en Ciencias de Educación Superior, y Lic. en Lingüística e Idiomas, Mención Castellana, por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Estudios de post-grado en la Universidad de Salamanca-España, Diplomado en Educación Superior en el CEPIES-UMSA, Diplomado en Estrategias de Enseñanza-Aprendizaje de la Universidad Pinar del Río Cuba y la Carrera de Cs. de la Educación de la UMSA. Docente en la carrera de Lingüística e Idiomas (UMSA) desde el año 2000 a la fecha. Publicó *Historia de la lengua castellana* (2007), *Semántica castellana: Lineamientos didácticos* (2018) y *Redactar ¿Cómo? Manual teórico-práctico* (2020). Publicaciones de artículos académicos en varias revistas. Áreas de interés: Semántica, Historia de la lengua castellana, Lingüística Aplicada, Dialectología y Sociolingüística.

Historical and Grammatical Analysis of the Verb “Hacer” and Its Use in the Spanish of the City of La Paz

Abstract

This research studies the verb *to do* and the multifunctionality it assumes in the performance of the Spanish language of La Paz (Bolivia): this verb not only indicates an action in general but also assumes different meanings depending on the context in which it is performed. This paper allows us to glimpse the expressive richness of the Spanish speakers of La Paz and identifies the contribution of each variation to the updating of Spanish in general. The applied methodology is descriptive and synchronic, with a qualitative-quantitative approach.

Keywords: verb to do, multifunctionality, La Paz Spanish,
expressive richness, synchronic

Fecha de recepción: 15 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 30 de mayo de 2024

Introducción

En el transcurso del tiempo, la sociedad propicia cambios en la comunicación, en la interrelación con los demás; así también, se presentan cambios en los significados de las palabras y en la información vinculada a la pragmática y la semántica referida al acto de habla como tal. Registrar el estado actual de una lengua es una de las tareas del lingüista, por lo cual la investigación debe ser constante. El profesional en lingüística es “un vigilante del desarrollo de la lengua en una sociedad”. Está dedicado a registrar, identificar, analizar y explicar los fenómenos que concurren en la lengua castellana, en este caso, y en el contexto actual. Asimismo, cabe mencionar que los trabajos de esta naturaleza permiten entrever la riqueza expresiva de los hablantes hispanoamericanos, al mismo tiempo que identifica el aporte de cada variación a la actualización de la lengua castellana.

El verbo “hacer” es uno de los más interesantes para señalar una acción en general. Además, es uno de los verbos que más variedad de signi-

ficados puede adoptar según el contexto en el que aparezca. No obstante, existen coincidencias que permanecen y son vigentes a través del tiempo, es decir, que nunca dejan de ser empleadas, y otras desaparecen por diferentes motivos. Algunos de los ejemplos de los distintos usos que tiene el verbo “hacer” son:

- Hacer* con significado léxico pleno
- Hacer* con significado general de acción
- Hacer* como verbo de apoyo
- Cuando *hacer* no significa hacer

Se parte de un supuesto, el dinamismo lingüístico ocasiona cambios en el lenguaje. Estos cambios difieren de acuerdo con distintos aspectos, tales como edad, religión, sexo, nivel social, nivel de educación, nivel económico entre otros. Además, la influencia de otros idiomas, como el aymara, lengua en contacto con el castellano paceño, principalmente, transforma el uso y significado de las palabras.

Ante esta realidad, se pretende analizar las diferentes formas de uso del verbo “hacer” en el castellano de La Paz, en contextos reales de uso y de personalidades que trascienden su habla al exterior del país. Es decir, políticos, comunicadores, artistas, personas que destacan en las redes sociales, entre otros, para considerar el nivel sintáctico que se muestra en el exterior. En la primera parte se trabajarán temas conceptuales, los cuales darán el sustento teórico de la investigación; posteriormente, se expondrá la metodología empleada para el desarrollo de la misma. Finalmente, se procederá al análisis del corpus, obtenido de entrevistas a personalidades de la ciudad de La Paz. Este fue levantado sobre la base propuesta para el presente trabajo y las conclusiones reflejarán los objetivos propuestos.

Planteamiento del problema

Bolivia es un país que se funda en la pluralidad y el pluralismo lingüístico. Debido a ello, existen diferentes lenguas que cohabitan o están fusionadas por diferentes razones, como, por ejemplo: la migración o el contacto de lenguas. Esta unión de lenguas ocasiona en el castellano riqueza lingüística o anomalías sintácticas, motivo por el cual la comunicación se distorsiona al empleo del mencionado verbo.

El dinamismo lingüístico ocasiona cambios en el lenguaje. Estos cambios difieren de acuerdo a la pragmática y al significado. Queda sobreentendido que todos trasiegan un cúmulo de cultura diferente en una conversación. El desconocimiento de la sociedad acerca del pasado socio-cultural puede ocultar cuestiones históricas, lo cual obstruye la comprensión del desarrollo y evolución de una sociedad, su cultura y su lengua. Asimismo, no prevé, no apunta y no predice un futuro. Se distingue que, para enriquecer el patrimonio y conocimiento interno de la historia, se debe entender el pasado y dejar pruebas tangibles de la evolución cultural.

La Real Academia Española relaciona 58 definiciones al verbo “hacer” en su diccionario, entre las que se destacan los sinónimos: producir, fabricar, formar, ejecutar, realizar, construir... El usuario es proclive a acomodar “hacer” en casi todos los casos o contextos posibles, sin tomar en cuenta que otras palabras podrían entrañar un significado más preciso. Se trata de usar el verbo más adecuado, evitando así confusiones, redundancias y anomalías lingüísticas que se transmiten por el uso excesivo de este verbo.

Formulación del problema

- ¿Cuál es la situación sintáctica del verbo “hacer”, en el castellano del departamento de la ciudad de La Paz?

Objetivo general

- Analizar la situación sintáctica actual del verbo “hacer”, en el castellano del departamento de La Paz.

Objetivos específicos

- Identificar los usos divergentes del verbo “hacer” que se presenta en el habla representativa del castellano.
- Contrastar la frecuencia de uso del verbo “hacer” de manera general, considerando la variedad sociolectal del castellano.
- Describir el uso del verbo “hacer” en el contexto oracional, en el habla representativa del castellano.

Justificación del proyecto

La importancia del registro del castellano de manera sincrónica y su posterior estudio diacrónico se justifica por tres razones: primero, permite conocer algunas de las características importantes y actuales del castellano paceño y la influencia de otras lenguas, como el aymara. Segundo, se espera coadyuvar a la sintaxis castellana dentro del contexto pragmático y semántico. Tercero, con este tipo de estudios se identifica el uso sintáctico y variaciones sociolingüísticas del castellano de la ciudad de La Paz.

El castellano paceño coexiste principalmente con el aymara desde hace muchos años, a partir de la etapa colonial (Mendoza, 1992: 33), y con otras lenguas en menor grado. Por lo tanto, presenta algunos rasgos de la lengua aymara. En este sentido, la investigación se dirige al ámbito educativo escolar, estudiantes, profesionales, investigadores y personas interesadas en estudiar la sintaxis castellana y las variaciones sociolingüísticas del castellano de la ciudad de La Paz. Es necesario e importante conocer la problemática en la comunicación de los hablantes paceños y el uso actual que practican, así como enseñar a la población paceña, especialmente a los niños, sobre las “formas del castellano”. Se trata, entonces, de informar y guiar a los hablantes del castellano paceño para que eviten distorsiones cuando emplean la forma verbal “hacer”, por ejemplo. De esta manera, el proceso de comunicación es pleno, claro y preciso, y se reencamina el desarrollo de la lengua.

Se reflexiona cómo emplear, por ejemplo:

Hacerme hacer un traje > hacerme confeccionar un traje

Hacerme hacer un cuarto > hacerme construir un cuarto

Hacerte hacer la tarea > ayudarte a hacer la tarea > ayudar con la tarea

Método de investigación

La investigación se enmarca en un enfoque cuali-cuantitativo y se trata de un estudio descriptivo de corte sincrónico lingüístico. Se analiza un conjunto de elementos lingüísticos que coexistieron en un momento dado, en discursos orales de personalidades representativas del castellano paceño.

Los diseños transeccionales descriptivos tienen como objetivo indagar la incidencia y los valores en que se manifiestan una o más variables (dentro del enfoque cuantitativo), para ubicar, categorizar y proporcionar una vi-

sión de determinada comunidad, evento, contexto, fenómeno o situación. En palabras de Hernández: “Busca especificar propiedades, características y rasgos importantes de cualquier fenómeno que se analice. Describe tendencias de un grupo o población” (Hernández, *et al.*, 2010: 80).

Siguiendo con el enfoque cualitativo, se tiene la transcripción de archivos de videos de entrevistas a personalidades representativas del castellano paceño actual como método. Transcribir implica traducir de un lenguaje oral a un lenguaje escrito. Toda investigación que incluya la realización de grabaciones también conlleva la transcripción de la conversación para facilitar el proceso de análisis y exponer los datos a los lectores. Hernández indica al respecto: “Es el registro escrito de una entrevista, sesión grupal, narración, anotación y otros elementos similares. Es central para el análisis cualitativo y refleja el lenguaje verbal, no verbal y contextual de los datos” (Hernández, *et al.*, 2010: 447).

Instrumento

La investigación cualitativa presenta características basadas en una amplia gama de métodos de recolección, análisis e interpretación de datos. Estos métodos permiten asegurar el rigor científico, el análisis de fiabilidad y el análisis de validación de cualquier estudio. Dentro de esta descripción metodológica debe incluirse la recolección de datos, que, entre otras vías, puede realizarse de forma oral. El instrumento utilizado y más adecuado para la obtención de datos en este estudio es la transcripción de archivos audiovisuales de entrevistas. Consiste en que una persona (entrevistador) solicita información de otra (entrevistado, informante) para recabar información sobre un problema determinado (Rodríguez, *et al.*, 1996: 167).

Población

Se puede señalar que el universo o población: “...es el conjunto de todos los casos que concuerdan con una serie de especificaciones...” (Hernández, *et al.*, 2006: 238). Por lo tanto, y basándose en lo planteado anteriormente, el universo de este estudio está constituido por los hablantes de la ciudad de La Paz.

Muestra

El presente estudio necesita representantes de la lengua paceña nacidos en la ciudad de La Paz o que radican en la misma por más de 20 años. Por esta razón, se utiliza un tipo de muestreo no probabilístico, ya que se necesitan participantes distintivos del habla de la ciudad de La Paz, como políticos, comunicadores, artistas o personas que destaque en las redes sociales y que sean representantes de la lengua castellana en el exterior del país. Según Hernández, la muestra no probabilística es: “La muestra dirigida, supone un procedimiento de selección informal. Se utiliza en muchas investigaciones y, a partir de ello, se hace inferencias sobre la población” (Hernández, 2003: 326).

Sobre el corpus

El corpus está compuesto por 10 transcripciones de entrevistas a personalidades representativas del departamento de La Paz.

1. Mónica Eva Copa Murga

Alcaldesa de la ciudad de El Alto, Bolivia. Estudiante de trabajo social de la UPEA y política boliviana, fue la presidenta de la Cámara de Senadores de Bolivia desde el 14 de noviembre de 2019 hasta el 3 de noviembre de 2020.

Nacimiento: 3 de enero de 1987 (edad 36 años), El Alto.

Cargos anteriores: Presidenta del Senado de Bolivia (2019–2020), Senadora de Bolivia (2015–2020).

Duración de la entrevista 18 min.

URL: https://www.youtube.com/watch?v=9gmL_qMOaBI

2. Héctor Enrique Arce Zaconeta

Abogado y político boliviano, que desde el 11 de junio de 2021 es el embajador de Bolivia ante la Organización de los Estados Americanos.

Nacimiento: 10 de febrero de 1971 (edad 52 años), La Paz.

Cargo anterior: Ministro de Justicia y Transparencia Institucional de Bolivia (2017–2019).

Educación: Universidad Mayor de San Andrés.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pppEMD9yWpU>

3. Iván Arias Durán

Nacimiento: 8 de agosto de 1958 (edad 65 años), La Paz.

Cargo: Alcalde del Municipio de La Paz desde 2021.

Educación: Universidad Católica Boliviana “San Pablo” y Universidad Mayor de San Andrés.

Duración de la entrevista: 16 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-wJk2I8t0Rw>

4. John Arandia

Nacimiento: 24 de junio de 1972 (edad 52 años), El Alto.

Cargo: Es periodista, locutor, profesor universitario y actual gerente general del Canal F10.

Duración de la entrevista: 21 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tXCZSbjB9vk&t=991s>

5. Lenka Nemer D'pric

Modelo, influencer y exreina de belleza boliviana.

Nacimiento: La Paz, 1 de marzo de 1997.

Miss Bolivia 2020 y representó a Bolivia en el Miss Universo 2020.

Duración de la entrevista: 20 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=E8zaEtwyCVQ&t=1702s>

6. Mónica Ergueta Romero

Cantante boliviana de música tropical fusionada con género rock.

Nacimiento: 17 de septiembre de 1977 (edad 45 años), La Paz.

Padres: Reynaldo Ergueta; Beatriz Romero.

Duración de la entrevista: 10 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0WK4UCTbAhk>

7. Nadia Alejandra Cruz Tarifa

Abogada boliviana que se desempeñó en el cargo interino de defensora del Pueblo Boliviano desde el 30 de enero de 2019 hasta el 23 de septiembre de 2022.

Nacimiento: 10 de diciembre de 1982 (edad 40 años), La Paz.

Cargo: Viceministro de Igualdad de Oportunidades de Bolivia desde 2022.

Educación: Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Universidad Mayor de San Andrés.

Duración de la entrevista: 11 minutos.

URL: https://www.youtube.com/watch?v=NAc6BBR_mGI

8. Samuel Jorge Doria Medina Auza

Político, empresario, ex ministro y candidato presidencial boliviano, actual presidente del Frente de Unidad Nacional, partido de orientación socialdemócrata.

Nacimiento: 4 de diciembre de 1958 (edad 64 años), La Paz.

Partido: Frente de Unidad Nacional.

Organizaciones fundadas: Frente de Unidad Nacional, Democratic Unity.

Cargo anterior: Ministro de Planificación y Coordinación de Bolivia (1991-1993).

Duración de la entrevista: 24 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eZ-QSMWjhwU>

9. Waldo Albarracín Sánchez

Reconocido defensor de derechos humanos con una larga trayectoria en Bolivia. Fue Presidente de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia (APDHB) de 1992 a 2003 y el Defensor del Pueblo boliviano de 2004 a 2010.

Fecha de nacimiento: 1957.

Educación: Universidad Mayor de San Andrés.

Duración de la entrevista: 7:40 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kXMPPZDzyxs>

10. David Castro Olmos

Cantante y guitarrista boliviano de música tropical, música cumbia y mariachi.

Nació en el barrio de San Pedro de la ciudad de La Paz.

Fecha de nacimiento: 25 de octubre de 1961.

En diciembre de 2020, la agrupación política Jallalla La Paz presentó a David Castro como candidato a la alcaldía.

Duración de la entrevista: 17:54 minutos.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=mRpBgrdQNu8&t=456s>

Revisión de literatura y estado del arte

Las variaciones regionales en el uso de una misma lengua están presentes en toda comunidad lingüística y en casi todas las lenguas. Se pretende investigar estas variedades en el castellano paceño, en particular. Para ello,

se propone realizar un estudio sobre el verbo “hacer”. Concita la atención escuchar la plurifuncionalidad que ha asumido este verbo. Los usuarios de la ciudad de La Paz lo emplean en todo contexto y, para formular dos acciones diferentes, lo repiten consecutivamente: “hacer hacer...algo”.

La lengua

La lengua es vital, vulnerable y sujeta a cambios constantes; de ahí que muchos hablen de lenguas vivas. La lengua crea, constantemente, nuevas formas de expresión y nuevas designaciones para todo aquello que desea expresar y significar. Esto se puede ilustrar mejor con una frase de E. Coseriu, citado por P. Lloyd, que dice: “La lengua cambia justamente porque no está hecha, sino que se hace continuamente por la actividad lingüística” (1993: 118). Esta frase traduce lo mencionado anteriormente, la lengua se hace porque los hablantes son imaginativos, cambian y sus manifestaciones son variadas.

Por otro lado, surgen interrogantes sobre los aspectos mencionados: ¿Por qué cambian las palabras? ¿Por qué algunas palabras dejan de emplearse? ¿Cuál será la historia de alguna palabra que concita atención? Varias pueden ser las respuestas; sin embargo, se puede indicar que las palabras tienen una historia, una etimología y una repercusión en determinados momentos de la historia y de la vida misma. Una palabra surge en determinada época, se emplea y comprende perfectamente, pero en determinado momento deja de ser usada hasta que llega a un punto en que es incomprendible para los hablantes.

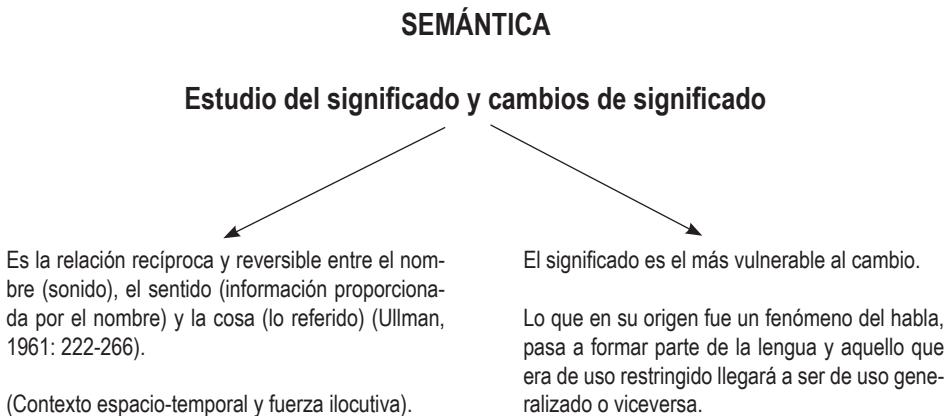
Causas lingüísticas y causas extralingüísticas

Dentro de los estudios en semántica lingüística se ha designado con el término de causas lingüísticas y causas extralingüísticas a aquellas que permiten los cambios semánticos de las palabras: vienen a ser las razones de los cambios producidos en el significado de las palabras. El modelo teórico de estudio para el presente análisis está dado por S. Ullmann (1961), Baylon y Fabre (1991) y Martínez (2018). La sistematización y los campos semánticos, en los que estos teóricos centran su estudio, reflejan de manera general los cambios de significado en las formas de tratamiento cortés lingüístico. Estos cambios de significado se refieren, por una parte, a aquello que en su origen fue un fenómeno del habla y que pasa a

formar parte de la lengua y, por otra parte, aquello que en su momento fue de uso restringido y que eventualmente alcanza un empleo generalizado, y viceversa.

La semántica

Viene a ser el estudio del significado de las palabras, las oraciones y otras estructuras mayores como el texto. Está íntimamente relacionada con el léxico, ya que este constituye la fuente para su estudio. Es una rama importante dentro de la ciencia lingüística, porque genera el fondo o la coherencia de un texto a través del sentido. Se puede ilustrar de la siguiente manera:



La sociolingüística

El comportamiento social de los seres humanos y el lenguaje establecen una relación que es estudiada por la sociolingüística. En este sentido, la sociolingüística se ocupa de la descripción de las normas sociales que determinan el comportamiento lingüístico, las variaciones lingüísticas y los contextos comunicativos. Para tener una idea cabal, se acude a Jiménez, quien indica: “La sociolingüística surge de la relación de la lingüística y la sociología, estudia las relaciones entre el lenguaje, el individuo y los grupos sociales con el objetivo de establecer principios de sistematización de la variación lingüística en relación con el contexto social considerando las variaciones que se dan en el habla” (Jiménez, 2001: 400).

La dialectología

Se ocupa del estudio de todas las variaciones relacionadas que implantan y practican los usuarios de una lengua y, a la vez, es un hecho social. La dialectología, por tanto, reconstruye en detalle la evolución lingüística de una lengua en particular. Existen tantos tipos de habla como diferentes colectividades que emplean una lengua y cuantos hablantes la usan (Ducrot y Todorov, 2003: 74).

La dialectología trabaja e investiga todas aquellas variedades que se presentan en una lengua, las numerosas poblaciones que manejan una misma lengua, y de las modalidades que emplean en una comunidad lingüística. De todos estos fenómenos y variaciones de habla se hace cargo la dialectología.

La pragmática

Es considerada una rama de la lingüística que se ocupa del estudio del lenguaje en su relación con los hablantes y con los contextos. Desde un punto de vista interdisciplinar, se ocupa de aquellos aspectos del significado nacidos de la acción comunicativa que no son abordados por la semántica ni la sintaxis. Considerando un punto de vista empirista, la pragmática estudia el funcionamiento del contexto en la interpretación de los enunciados. Por último, desde un punto de vista epistemológico, estudia aquellos aspectos comunicativos y sociales del lenguaje en su uso (Jiménez, 2001: 404).

Por su parte, Hymes (Citado por Jiménez, 2001: 404) considera que la pragmática estudia las interacciones comunicativas, que son: situaciones de habla, acontecimientos de habla y actos de habla.

El verbo en el español

Se trata de una categoría gramatical igual que el verbo en latín; también es una categoría gramatical con significado pleno o palabra llena. A diferencia de otras categorías gramaticales (artículo, pronombre, conjunción, adverbio, preposición e interjección), posee carga semántica plena. En la misma palabra, en la parte final, es decir, en el sufijo, expresa información adicional como, por ejemplo, el modo, el tiempo, el aspecto, el número, la voz y la

persona. El verbo es una palabra que por sí sola comunica acción, proceso o estado y es susceptible de establecer un diálogo (Martínez, 2019).

El verbo ostenta la categoría aspectual, tiene contenido semántico, es decir, asume significación. Por tanto, un verbo conjugado denota significado: se dirige a un yo, un tú o un él o también en sus formas plurales. Generalmente, indica si la acción fue finalizada o no. Marca una etapa en su significación, indica dónde se encuentra el proceso, es objetivo y muestra si la acción ha sido lograda en su perfectividad o finalizada (Mendoza, 1992: 108).

El verbo “hacer”

El verbo “hacer” es de extensa aplicación dentro del ámbito de la transitividad agentiva que da lugar a la creación de algo. No ofrece restricciones en cuanto a la selección de los objetos efectuados o creados (Sánchez, 2020). “Hacer” es un verbo amplio porque, alejado de su espacio significativo central (como verbo de la creación agentiva), es capaz de asumir, como resultado de desplazamientos semánticos de distinto signo, otros significados. Odriozola (2020) indica 10 significados del verbo “hacer”:

1. Ejecutar una acción. Ejemplo: Tú haces tortas.
2. Reemplazar acciones ya mencionadas. Ejemplo: –*¿Has cerrado la puerta?*– Sí, ya lo he hecho.

El verbo “hacer” es de extensa aplicación dentro del ámbito de la transitividad agentiva que da lugar a la creación de algo. No ofrece restricciones en cuanto a la selección de los objetos efectuados o creados (Sánchez, 2020). Donde, “hacer” es un verbo amplio porque, alejado de su espacio significativo central (como verbo de la creación agentiva), es capaz de asumir, como resultado de desplazamientos semánticos de distinto signo, otros significados. Odriozola (2020) indica 10 significados del verbo “hacer”:

Ejecutar una acción, ejemplo: *Tú haces tortas.*

Puede reemplazar acciones ya mencionadas, ejemplo: –*¿Has cerrado la puerta?*– Sí, ya lo he hecho.

Para el tiempo transcurrido, ejemplo: *Hace tres años que salgo de vacaciones.*

Para expresar el tiempo atmosférico, ejemplo: *Hace buen tiempo*.

Hacerse para cambios voluntarios y externos, ejemplo: *Juan se hizo pobre prestando dinero*.

Para actividades físicas, ejemplo: *Me gusta hacer pesas*.

Cuando alguien cumple una edad, ejemplo: *Julia hace 25 años en marzo*.

Para creer o suponer sobre una realidad, ejemplo: ¿Ese es Pedro? Lo *hacía más gordo*.

Hacer + que para simular que se hace algo, ejemplo: *Lucas hace que estudia, pero solo hojea el libro*.

Hacer + con para apropiarse de algo, ejemplo: *Pablo y María se hicieron con el dinero*.

Hacer + el +adj./sust. Comportarse de una forma determinada, ejemplo: *Me gusta mucho hacerme el interesante*.

Marco referencial a nivel internacional

Al respecto, se indagó acerca de investigaciones del verbo “hacer”. Por ejemplo, se dispone de un trabajo en Chile, titulado: “El verbo hacer en el español de Chile: tipos y combinación es frecuentes en el género ensayo” (Castillo, 2015). El estudio se centra en las realizaciones y combinaciones frecuentes del verbo <hacer> en ensayos chilenos contemporáneos. Se determina que, en el género de ensayo, <hacer> se realiza preferentemente en tercera persona, número singular, tiempo presente y modo indicativo. Asimismo, la autora continúa diciendo que, del análisis por *clusters ‘topic cluster* o *clúster de contenido*’, que significa una ‘agrupación de conceptos, elementos u objetos que tienen un mínimo común denominador’ (Castillo, 2015), se desprende que el verbo se combina con complementos, frases y cláusulas sustantivas y con adjetivos. Al incorporar el análisis por concordancias, se aprecia su combinatoria con frases adjetivas e infinitivos, así como usos impersonales con valor temporal.

Otro estudio que refrenda el análisis desde el punto de vista conceptual y de investigación es el de Castillo Fadic (2012b) de la Pontificia Universidad Católica de Chile. El investigador indica lo siguiente: “con vistas a nuevas aplicaciones en lingüística computacional, orientadas por ejemplo a clasificación automática de textos, sería relevante precisar si la distribución de las conjugaciones de <hacer> se reproduce en otros verbos de ensayo”.

Finalmente, concluye que, en la conjugación de *<hacer>* en un ensayo, se presenta una preferencia marcada por la 3^a persona singular, el tiempo presente y el modo indicativo. Se confirmó la escasa permeabilidad del verbo a restricciones léxicas y se abstrajeron siete estructuras sintácticas frecuentes que se combinan con este verbo.

También, se consultó una investigación sobre el verbo “hacer”, desarrollada nuevamente en el país de Chile, titulada: “Una nota sobre la combinatoria del verbo hacer en español”. Su autor, Serra concluye indicando que “En definitiva, los distintos usos de una palabra están posibilitados por su semántica, y en el caso concreto de los verbos nos preguntamos si tiene sentido hablar de verbos plenos o de soporte. En ambos contextos (hacer un pastel de manzana versus hacer un resumen), “hacer” conserva su significado básico, elemental, invariante (Serra, 2016).

Se continuó indagando sobre otra investigación reciente, titulada “Hacer: un verbo que sirve para casi todo” de Santiago U. Sánchez Jiménez (2020) investigador del Instituto de Investigación R. Lapesa (RAE) en la Universidad Autónoma de Madrid. En sus conclusiones señala lo siguiente: Los verbos como hacer (tener, dar, poner...) presentan índices elevados de frecuencia, están perfectamente instalados en el sistema lingüístico y se caracterizan por su amplitud semántica. “Hacer” es un verbo de extensa aplicación ya que, dentro del ámbito de la transitividad agenteiva que da lugar a la creación de algo, no ofrece restricciones en cuanto a la selección de los objetos efectuados o creados. Esta permisividad en la selección de los argumentos es consecuencia de su escasa intensión: es un verbo vago, significa demasiado poco, y esta condición le permite asociarse con clases léxicas diferentes. Además, “hacer” es un verbo amplio porque, alejado de su espacio significativo central (como verbo de la creación agentiva), es capaz de asumir, como resultado de desplazamientos semánticos de distinto signo, otros significados. En este trabajo se ofrece una propuesta sistemática de segmentación del significado del verbo “hacer”, partiendo de la idea de que el léxico de un idioma cuenta con unidades de predicción –como es el caso de “hacer” en muchos contextos– cuya proyección léxica se manifiesta en la secuencia discursiva.

Esta vez la investigación se dirige hacia la región del norte, concretamente en la ciudad de México, se presenta un estudio titulado “Gramaticalización del verbo “hacer” en expresiones del tipo: ‘Hace mucho tiempo’” de autoría de Francisco Ongay González (2017) investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México. El verbo “hacer” en expresiones de temporalidad experimenta, efectivamente, un proceso de

gramaticalización, sobre todo en las expresiones del tipo mencionado, cuando el segmento introducido por “hacer” se yuxtapone a la oración. En estos casos, existe una controversia respecto a su naturaleza oracional. El presente estudio se inclina más por un análisis no oracional, en el cual el verbo “hacer” experimenta una descategorización que limita sus posibilidades de análisis como verbo y lo acerca a otro tipo de palabra, como la preposición (aunque, de todas formas, tampoco llega a ser una preposición prototípica, por lo cual, más bien, hablamos de una posible transición hacia la preposición). El hecho de que una forma verbal (el presente de indicativo hace) se esté especializando y extendiendo a los contextos que corresponderían a otras formas verbales apoya este análisis, pues, en efecto, el verbo “hacer”, al limitar sus opciones de flexión (de por sí ya limitadas por la naturaleza impersonal de estas construcciones), pierde características morfosintácticas verbales.

Marco referencial a nivel nacional

En cuanto a estudios realizados el ámbito nacional, específicamente en la ciudad de La Paz, se pudo identificar una tesis de grado, un estudio realizado por el lingüista Jhonny Christiam Cerruto Blanco (2016), titulado *Análisis sintáctico de los verbos ser y estar en el castellano de la ciudad de La Paz*. Se llega a las siguientes conclusiones:

Se efectúa un estudio contrastivo sobre la frecuencia de uso de los verbos “ser y estar” de manera general, considerando la variedad sociolectal”. Asimismo, los verbos “ser y estar” son considerados elementos invulnerables y normados; sin embargo, en el habla presentan usos, en ocasiones, diferenciados y homogéneos, lo cual hace que adquieran características interesantes. Ante esta situación, el presente estudio tiene como objetivo conocer la situación sintáctica actual de estos verbos en el castellano de la ciudad de La Paz en dos sociolectos (popular y culta) y así describir su variabilidad, de modo que se pueda aportar a la descripción de la estructura sintáctica del habla empleada en esta región. En cuanto a la metodología de la investigación, ésta es de carácter descriptivo, apoyado en los enfoques cuali-cuantitativo con un diseño transversal; el método empleado es el analítico, en el que se utiliza como instrumento para la recolección de datos la entrevista grabada. El universo se conforma por todos los hablantes de la ciudad de La Paz, y se realizó un muestreo por cuotas, dando como consecuencia la elección de 30 informantes, cantidad

dividida en dos variedades sociolectales, culta y popular, con 15 informantes en cada variedad.

Resultados

En un promedio de 17.5 minutos de entrevista a los diferentes informantes de la ciudad de La Paz se obtuvo los siguientes datos:

Tabla 1
Apariciones del verbo “hacer” en el corpus

	E. Copia	H. Arce	I. Arias	J. Aran-dia	L. Ne-mer	M. Er-gueta	N. Cruz	S. Doria	W. Al-barra-cin	D. Cas-tro	Tota-les
Producir o Ejecutar algo	8	33	20	13	8	10	7	11	3	12	125
Puede reemplazar acciones ya mencionadas		3								1	4
Para el tiempo transcurrido		6			2						8
Hacerse para cambios voluntarios y externos	1			1				2		1	5
Para creer o suponer sobre una realidad				1							1
Totales	9	42	20	15	10	10	7	13	3	14	143

Fuente: Elaboración propia.

En todas las entrevistas se presenta el uso del verbo “hacer” en diferentes conjugaciones y con significados semánticamente diferentes en algunos casos. En total, se registraron 143 apariciones del verbo en el corpus. En la mayoría de las veces, el verbo se utiliza en su significado principal de “ejecutar una acción”, representando el 87% del total. Le

sigue el uso “para el tiempo transcurrido” con un 6%. Otros significados incluyen “hacerse para cambios voluntarios y externos” con un 3%, “reemplazar acciones ya mencionadas” con un 3%, y “creer o suponer sobre una realidad” con un 1%. No se encontraron otros usos del verbo con significados como: para “expresar el tiempo atmosférico”, “actividades físicas” o “cuando alguien cumple una edad”. Tampoco se consideraron usos del verbo como sustantivo (“hacer”) o adjetivo en algunos casos.

Discusión

El verbo “hacer” reemplaza a muchos otros verbos que serían más precisos en la comunicación, funcionando como un comodín al emitir enunciados.

Producir o ejecutar algo

Es muy común el reemplazar el verbo construir, edificar, realizar, ejecutar, consumar, cometer y otros verbos con “hacer”.

Ejemplos:

Hacer algo desde su ministerio. (Copa, E.)

Asistir a un evento que hemos hecho en la misma hora. (Arce, L)

Toda la obra grande que se está haciendo en el estadio. (Arias, I.)

Vamos a hacer un nuevo POA. (Arias, I)

Tenemos que hacer cosas no solo llorar. (Arias, I)

Vamos a hacer todo un plan de contingencia. (Arias, I)

Puede reemplazar acciones ya mencionadas

El reemplazar otros tipos de verbos fuera de su significado, ya mencionado con anterioridad, es común en el castellano paceño, por ejemplo:

Es ahí donde el presidente toma la decisión de renunciar y no lo hace ahí. (Arce, H)

El presidente Evo ganó las elecciones más allá de las valoraciones que se hayan podido hacer. (Arce, H.)

Hacerse para cambios voluntarios y externos

Hacerse como verbo pronominal tiene como significado el apoderarse o apropiarse de una cosa material o alcanzar un objetivo que se persigue.

Por ejemplo:

Nuevamente hacerse del gobierno. (Copa, E.)

Te invitan a probar de qué realmente estás hecho. (Arandia, J)

Para el tiempo transcurrido

El político Héctor Arce utiliza el significado de un tiempo transcurrido haciendo referencia a lo acontecido en el año 2019 con el supuesto golpe de estado al expresidente Evo Morales. Por ejemplo:

Bolivia tiene un gran respeto a partir de lo que se vivió hace muchos años.

La violación a los derechos humanos ha ocurrido hace dos años.

Para creer o suponer sobre una realidad

Te invitan a probar de qué realmente estás hecho. (Arandia, J)

Conclusiones

El verbo “hacer” presenta índices altos de frecuencia, es decir, está bien instalado en el sistema lingüístico paceño y sus usuarios lo integran en su comunicación cotidiana.

1. El análisis sistemático marca su utilización con su principal definición, que es “producir o ejecutar” algo.
2. También es muy utilizado, pero en menor medida, para indicar el tiempo transcurrido. Se utiliza la forma “hace” en presente de indicativo en segunda persona.
3. Al ser un verbo transitivo, necesita de un conjunto de palabras para una denotación entendible por los receptores. Es decir, debido a la

amplitud de su significado, debe comprenderse en el contexto lingüístico en el que se menciona el predicado de este verbo.

4. Al usuario que utiliza las formas verbales no le interesa el significado aislado de la palabra, sino el conjunto de la oración y las relaciones de palabras en su discurso.

Las estructuras con el verbo “hacer”, como representación de un tiempo transcurrido, presentan dificultades si se las quiere analizar como oraciones, a pesar de la existencia del verbo conjugado. Se presenta una gramaticalización, argumentando que el verbo experimenta una descategorización en la extensión y especialización del presente de indicativo “hace”. Por ejemplo: “*Hace tiempo que no te veo*”. “Hacer” experimenta un cambio lingüístico que podría alejarlo de la categoría gramatical de verbo; así, el segmento que encabeza tampoco podría ser analizado como una oración.

Bibliografía

- Baylon, Ch. y Fabre, P. (1994). *La Semántica*. Madrid: Editorial Paidós.
- Carrillo, F. (1987). *Cartas y cronistas del descubrimiento y la conquista*. Lima: Editorial Horizonte.
- Fadic, Natalia Castillo (2015). “El verbo hacer en el español de Chile: tipos y combinaciones frecuentes en el género ensayo”. *E-Aesla*, no 1, p. 50. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/39882>
- Cerruto, J. (2016). *Análisis sintáctico de los verbos ser y estar en el castellano de la Ciudad de La Paz*. [Tesis para optar el título de licenciatura, UMSA] Universidad Mayor de San Andrés. <https://repositorio.umsa.bo/bits-tream/handle/123456789/8100/CBJC.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ducrot, O. y Todorov, T. (2003). *Diccionario encyclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Hernández, R.; Fernández, C. y Pilar, L. (2003). *Metodología de la investigación* (Tercera edición, cuarta edición y quinta edición). México: McGraw-Hill / Interamericana Editores, S.A. de C.V.

- Jiménez, J. (2001). *Iniciación a la lingüística*. Alicante: Editorial Club Universitario.
- Mendoza, José G. (1992). *Gramática castellana con referencia a la variedad hablada en Bolivia*. La Paz: Imprenta Papiro.
- Lloyd, P. (1993). *Del latín al español: I Fonología y morfología histórica de la lengua española*. Barcelona: Gredos.
- Martínez, M. (2018). *Semántica castellana: Lineamientos didácticos*. La Paz: Producción Clon.
- Martínez, M. (2019). *Redactar... ¿Cómo?* La Paz: Producción Grafic Printer.
- Odriozola, B. (2020). *10 formas de usar el verbo hacer*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=w629HufLA58&t=288s>
- Ongay González, F. (2017). “Gramaticalización del verbo hacer en expresiones del tipo Hace mucho tiempo”. *Signos Lingüísticos*, 13(25).<http://orcid.org/0000-0002-5614-9299>
- Real Academia Española (2023). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [Recuperado el 10 de febrero de 2023].
- Sánchez J., S. (2020). “Hacer: un verbo que sirve para casi todo”. En *Fronte-
ras de un diccionario: las palabras en movimiento* (pp. 195-232). Cilen-
gua. Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española.
- Serra, S. (2016). “Una nota sobre la combinatoria del verbo hacer en
español”. En *Onomázein*, (33), 202-205. [https://doi.org/10.7764/ono-
mazein.33.13](https://doi.org/10.7764/ono-
mazein.33.13)
- Tusón, A. (1997). *Análisis de la conversación*. Barcelona: Ariel.
- Ullmann, S. (1961). *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. Ma-
drid: Editorial Aguilar.

Aproximaciones a los mecanismos textuales cohesivos y vocablos mestizos en la narrativa minera boliviana

Juan Marcelo Columba Fernández¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: jmcolumba@umsa.bo

Orcid: 0000-0003-3319-1694

Resumen

El presente trabajo de investigación, presentado en el IX Congreso Nacional de Lingüística e Idiomas, busca aproximarse –desde una perspectiva lexicográfica y textual– al estudio de vocablos mestizos y al funcionamiento de mecanismos cohesivos presente en textos narrativos de autores bolivianos quienes desarrollaron su obra alrededor de la temática minera durante el siglo XX. El corpus de estudio está conformado por obras pertenecientes a la narrativa minera boliviana: *Metal del diablo* de Augusto Céspedes (1946), *Socavones de angustia* de Fernando Ramírez Velarde (1947) e *Interior mina* de René Poppe (1986), conjunto al que se incorporó la novela *El oro negro* de Julián Céspedes (1921). Esta aproximación se ha formulado, por una parte, preguntándonos qué vocablos mestizos figuran en los textos estudiados y cómo se utilizan en dicho corpus y, por otra, cómo se usan ciertos mecanismos lingüísticos de cohesión, notablemente la repetición léxica y el uso de conectores, en los textos narrativos. La presente exploración lingüística se desarrolla, metodológicamente, empleando procedimientos lexicométricos y herramientas informáticas orientadas

1 Lingüista. Docente y editor. Miembro numerario de la Academia Boliviana de la Lengua. Máster en Ciencias del lenguaje, especialidad en Discursos, textos y comunicación (Université de Franche Comté). Magíster en Filosofía y ciencia política (Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés – UMSA). Licenciado en Lingüística e Idiomas (UMSA).

al tratamiento estadístico de una base de datos textuales de naturaleza literaria, para propiciar interpretaciones fundamentadas, empíricamente, en la materialidad lingüística. La sección conclusiva del trabajo destaca la clasificación macroestructural de los términos híbridos en relación a los universos literarios del interior y del exterior de la mina, aspecto que permite comprender la vivacidad de las representaciones literarias relativas a los trabajadores del subsuelo en Bolivia.

Palabras clave: Bolivia, cohesión, léxico mestizo, lexicometría, narrativa minera.

Approaches to Cohesive Textual Mechanisms and Mestizo Words in Bolivian Mining Narrative

Abstract

This research work, presented at the IX National Congress of Linguistics and Languages, seeks to approach—from a lexicographic and textual perspective—the study of mestizo words and the functioning of cohesive mechanisms present in narrative texts by Bolivian authors who developed their work around mining themes during the 20th century. The study corpus is composed of works belonging to Bolivian mining narrative: “Metal del diablo” by Augusto Céspedes (1946), “Socavones de angustia” by Fernando Ramírez Velarde (1947), and “Interior mina” by René Poppe (1986), to which the novel “El oro negro” by Julián Céspedes (1921) was incorporated. This approach has been formulated, on the one hand, by asking ourselves which mestizo words appear in the studied texts and how they are used in said corpus, and on the other hand, how certain linguistic mechanisms of cohesion, notably lexical repetition and the use of connectors, are used in the narrative texts. This linguistic exploration is methodologically developed using lexicometric procedures and computer tools oriented towards the statistical treatment of a textual database of a literary nature, to promote interpretations empirically grounded in linguistic materiality. The concluding section of the work highlights the macrostructural classification of hybrid terms in relation to the literary universes of the interior and exterior of the mine, an aspect that allows

understanding the vivacity of literary representations related to underground workers in Bolivia.

Keywords: Bolivia, cohesion, mestizo lexicon, lexicometry, mining narrative.

Fecha de recepción: 3 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 15 de junio

Introducción

La investigación en el contexto universitario local, particularmente, en el ámbito de las ciencias del lenguaje constituye un factor decisivo en el conocimiento de la cultura y la sociedad boliviana. Así, presentamos el siguiente trabajo de investigación que busca aproximarse a los vocablos mestizos y al funcionamiento de mecanismos cohesivos presente en textos narrativos de autores bolivianos quienes desarrollaron su obra alrededor de la temática minera durante el siglo XX. La base documental sobre la cual se realiza esta investigación exploratoria está conformada por obras consagradas en la narrativa minera boliviana: *Metal del diablo* de Augusto Céspedes (1946), *Socavones de angustia* de Fernando Ramírez (1947) e *Interior Mina* de René Poppe (1986), además de la novela *El oro negro* de Julián Céspedes (1921).

El campo cultural de la literatura boliviana, desde inicios del siglo XX, ha venido institucionalizándose, fundamentalmente, a partir de la acumulación de tres movimientos literarios: el indigenismo, el costumbrismo mestizo (incluyendo como subgénero la narrativa de la Guerra del Chaco) y la narrativa minera. Esta última veta está conformada por un conjunto de obras sobre la temática del trabajo en los socavones andinos, caracterizadas por una perspectiva realista al interior del relato en un momento en el que la extracción de estaño en Bolivia tomó notoria importancia a inicios del siglo XX. Tradicionalmente, la narrativa minera boliviana se caracterizó como una literatura de denuncia social que buscaba revelar la precariedad de las condiciones de vida del minero. La lucha política, la organización obrera, la manifestación y la masacre llegan a constituir los rasgos temáticos más notorios de la narrativa minera; se trata de una lucha contra los patrones por mejores condiciones laborales de los trabajadores, en la etapa previa a 1952, y posteriormente contra

el Estado que asume un rol patronal. Los campamentos mineros se representan como territorios llenos de tensiones que concentran conflictos sociales en formas intensas y extremas. Las injusticias cometidas contra los trabajadores mineros desencadenan demandas, reivindicaciones, huelgas y manifestaciones que muchas veces son acalladas por la llegada de la milicia y la masacre, conformando así, “un amplio texto de denuncia, testimonio, crítica, reclamo y condena sociales” (Antezana, 2002).

El realismo lingüístico² expresado en la narrativa minera boliviana busca aproximarse con verosimilitud a la manera en que hablan los mineros. Este efecto discursivo se va construyendo a partir de la enunciación de un lenguaje propio que caracteriza a los trabajadores del subsuelo. El lenguaje minero, a nivel narrativo, emplea variados préstamos idiomáticos del quechua y del aymara pues los personajes mineros son caracterizados como provenientes de comunidades rurales bilingües en el occidente del país, una oralidad donde las lenguas nativas e hispana se entremezclan. Este tipo de vocabulario es utilizado para otorgar mayor fuerza y verismo a los relatos, un habla tradicional, acumulada y moldeada en el habla de millones de mineros, que preservaría el intercambio simbólico y de relaciones sociales de vieja data (prácticamente remontable hasta los inicios de la explotación de los yacimientos argentíferos de Potosí). En este sentido, el conjunto de vocablos mestizos presentes en la narrativa minera boliviana incluirá diferentes préstamos lingüísticos incorporados funcionalmente en la lengua castellana, o bien, a aquellas voces en cuya composición se advierte, a nivel morfológico, combinaciones interlingüísticas (Columba, 2023).

Las lenguas, en analogía con otros sistemas vivientes, no son ajenas a los fenómenos de continua hibridación que comprenden sus distintos niveles, tal vez, de manera más ostensible, el ámbito de sus unidades léxicas. Desde finales del siglo XV, llegaron a confluir en la lengua castellana voces provenientes del taíno, náhuatl, quechua, aymara, entre otras lenguas amerindias que enriquecieron su acervo. El registro de estos americanismos forma parte de una tradición que comenzó al menos desde la primera mitad del siglo XVI y, a nivel académico, el registro de estas voces se ha

2 La noción refiere, en el presente trabajo, al efecto estilístico-narrativo que va construyéndose a partir de la enunciación lingüística de un vocabulario que busca reproducir con verosimilitud las maneras de hablar propias a los personajes caracterizados como pertenecientes a una región o grupo social específico en una época determinada; en nuestro caso, *grosso modo*, el habla de los trabajadores mineros de la región andina boliviana durante el siglo XX.

plasmado en el notable *Diccionario de americanismos* que alberga un vasto conjunto de más de 70.000 voces y 120.000 acepciones (Coello, 2009).

Si bien el estudio de los textos literarios puede emprenderse a nivel del vocabulario mestizo que produciría determinados efectos narrativos en los relatos mineros, también resulta viable concentrarse en otra veta de análisis: las formas de cohesión textual empleadas en los relatos, es decir, la manifestación de fenómenos de relación interoracional, relaciones que pueden ser observadas tanto en el nivel micro-estructural o local, como en el nivel macro-estructural o global del texto. Se trata de un análisis de los mecanismos lingüísticos de recurrencia (donde la repetición de lexemas o sintagmas en las oraciones siguientes remite al mismo referente), o bien, mediante mecanismos explícitos de conexión que incluyen los conectores causales, consecutivos, adversativos, concesivos, entre otros (Álvarez, 2001). Es así que, mediante el empleo de categorías propias a la lingüística textual y las teorías de la enunciación, incluyendo elementos formales y gramaticales a manera de marcadores lingüísticos presentes en la redacción textual, es posible realizar el análisis de obras literarias en diferentes géneros (Maingueneau, 2015).

En este marco, el problema de investigación se ha formulado, por una parte, preguntándonos qué vocablos mestizos figuran en los textos estudiados y cómo se utilizan en dicho corpus y, por otra, cómo se usan ciertos mecanismos lingüísticos de cohesión, notablemente la repetición léxica y el uso de conectores, en los textos narrativos.

La presente aproximación formula el problema de investigación mediante las siguientes interrogantes:

- A nivel narrativo ¿cuáles son los principales vocablos mestizos presentes en las obras estudiadas?
- A nivel textual ¿de qué manera se emplean mecanismos cohesivos como la repetición léxica y el uso de conectores en los relatos estudiados?

El interés por el vocabulario mestizo y los mecanismos de cohesión textual nos permitirá esclarecer el funcionamiento de los textos estudiados en dos niveles solidarios y complementarios de análisis de textos: el análisis de la corteza verbal presente en el corpus estudiado y el estudio del nivel tectónico donde se estructuran cohesivamente los contenidos de los textos.

Como objetivo general, se busca explorar las modalidades léxicas y cohesivas presentes en textos narrativos sobre temática minera en Bolivia.

Para ello se pretende: constituir un corpus documental de obras contemporáneas pertenecientes a la narrativa minera boliviana; identificar, a nivel narrativo, vocablos representativos del léxico mestizo empleado en el corpus constituido; y describir, a nivel textual, el uso de marcadores formales de recurrencia y de conexión que permiten la cohesión en los relatos mineros.

El presente trabajo se justifica por el aporte a la cultura boliviana que supone el estudio y la descripción de recursos léxicos propios a la escritura narrativa de temática minera en Bolivia. Este tipo de análisis puede brindar luces en torno a la diversidad de manifestaciones culturales bolivianas además de explicar las modalidades lingüísticas de cohesión textual y de vocabulario mestizo que singularizan la narrativa minera del país. Asimismo, se considera importante proponer una metodología de análisis de textos pues, mediante la conjunción de categorías lingüísticas y métodos de estadística léxica aplicados al estudio de obras que forman parte de la narrativa minera boliviana, se podrá propiciar la apertura a nuevos campos de estudio interdisciplinario y nuevos trabajos de investigación.

Marco teórico

Esquemáticamente, entre las diferentes clasificaciones especializadas que se han venido realizando al respecto (Antezana, 1986: 111; Antezana en Wietuchter *et al.*, 2002: XI-XIV, XVIII; Souza, 2017: 47-48) podríamos apuntar que el campo cultural de la literatura boliviana, desde inicios del siglo XX, ha venido institucionalizándose, al menos, alrededor de ciertos “movimientos” o, tal vez, “pulsiones” literarias insoslayables como:

- a) El “indigenismo”, notablemente a partir de la publicación de la novela *Raza de bronce* de Alcides Arguedas (1919).
- b) El “costumbrismo mestizo” o “narrativa del encholamiento” presente, por ejemplo, en el corpus de “Las Claudinas” de Salvador Romero Pittari, conformado, entre otros textos, por obras como *En las tierras de Potosí* de Jaime Mendoza (1911), *La Miskki Simi* de Adolfo Costa du Rels (1921) o *La Chaskañawi* de Carlos Medinacleli (1947), novelas publicadas durante la primera mitad del siglo XX en Bolivia (Romero Pittari, 1998: 13, 75).
- c) La “narrativa de la Guerra del Chaco” que comprende obras como *Sangre de mestizos* de Augusto Céspedes (1936), *Prisionero*

de guerra de Augusto Guzmán (1937), *El martirio de un civilizado. Episodios de la guerra del Chaco* de Eduardo Anze Matienzo (1936), *Losavitaminosos* de Claudio Cortez (1936), *Repete: diario de un hombre que fue a la guerra del Chaco* de Jesús Lara (1938), *Aluvión de fuego* de Oscar Cerruto (1935), *Chaco* de Luis Toro Ramallo (1936), *Laguna H.3* de Adolfo Costa du Rels (1967) entre otros textos en los que resuenan los ecos de la aciaga contienda bélica, desde perspectivas más vivenciales, algunas, y más literarias, las otras (Diez de Medina, 1980: 304, 329, 330; Guzmán, 2013: 85, 90, 178; Finot, 1955: 366, 369).

- d) La “narrativa minera”, un conjunto de obras sobre la temática del trabajo en los socavones andinos que, mediante una perspectiva realista al interior del relato, se aproxima referencialmente a un momento en el que la extracción de estaño en Bolivia tomó notoria importancia a inicios del siglo XX. La narrativa minera recoge las experiencias de los trabajadores del subsuelo en este periodo y, tradicionalmente, se caracterizó como una literatura de denuncia social que buscaba revelar la precariedad de las condiciones de vida del minero, conformando un complejo tejido textual de denuncia, testimonio y crítica social. De hecho, obras como *En las tierras de Potosí* de Jaime Mendoza (1911), *Metal del diablo* de Augusto Céspedes (1946), *Socavones de Angustia* de Fernando Ramírez Velarde (1947), *El precio del Estaño* de Néstor Taboada Terán (1960), entre otras, asumieron funciones propias a las ciencias sociales de la época, registrando las vivencias de los autores en los centros mineros y expresando la problemática social del medio mediante la función realista-mimética inscrita en los relatos (Sanjinés, 2017: 173).

A nivel lexicográfico, nuestro interés gira en torno a los vocablos mestizos del castellano boliviano, es decir, préstamos lingüísticos (fundamentalmente, indigenismos) incorporados funcionalmente a la lengua de Cervantes, o bien, aquellas voces en cuya composición se advierte, a nivel morfológico, combinaciones interlingüísticas, resultantes, en muchos casos, de un prolongado contacto de lenguas remontable hasta el siglo XVI.³ Voces híbridas cuya combinatoria de elementos lingüísticos

3 Estas voces hibridas, como expresiones singulares de la cultura boliviana, formarían parte de una “lengua española regional, mestiza, que es la lengua que habla nuestro pueblo.

nativos y peninsulares incluye, por ejemplo, palabras con orígenes en idiomas nativos con determinantes y flexiones castellanas (la/s “chala/s” qu. ‘hoja del maíz’), con raíces nativas y sufijos castellanos (“jonazo” chiq. Oñi ‘piedra’ + esp. _azo aumentativo = ‘pedrada’), con prefijos y sufijos castellanos, pero con raíz nativa (“encapachado” esp. en_+ qu. q’apichay apretado/envuelto + esp._ado), con raíces de un idioma nativo y sufijos de otra lengua nativa (“pichiri” qu. pichay ‘barrer’ ai. -iri), además de otras modalidades de palabras compuestas (“cochayuyo” qu. qocha ‘laguna’+ qu. yuyo ‘hierba’).⁴

El lenguaje empleado en la narrativa minera presenta variados préstamos idiomáticos del quechua y del aymara pues los personajes mineros son caracterizados como provenientes de comunidades rurales bilingües en el occidente del país, una oralidad donde las lenguas nativas e hispana se entremezclan. Este uso produce un efecto estilístico de realismo verbal que busca aproximarse, con verosimilitud, a la manera en que hablan los “hijos de la mina” (expresión de Víctor Villegas y Mario Guzmán en su novela *Canchamina* de 1956); un efecto estilístico-narrativo que va construyéndose a partir de la enunciación lingüística que caracteriza a los trabajadores del subsuelo personificados en el relato.

En lo concerniente a los mecanismos de cohesión, la lingüística textual ha privilegiado el estudio de relaciones inter-oracionales, analizando elementos verbales perceptibles que producen unidad informativa a nivel global en el texto. La cohesión textual (metáfora proveniente del ámbito de la física, pues refiere a la unión entre las moléculas de un cuerpo) se alcanza mediante principios como los de recurrencia, progresión e interconexión oracional (Álvarez, 2001).

En relación con el principio cohesivo de interconexión oracional, corresponde señalar que este permite la vinculación de oraciones mediante mecanismos lingüísticos explícitos como conectores gramaticales (causales, consecutivos, adversativos, concesivos, etc.) y organizadores textuales (indicadores de progresión, de reformulación, etc.). Por otra parte, el principio de recurrencia señala que ciertos referentes en los textos reaparecen, persisten y se mantienen a manera de un anclaje semántico-cognitivo.

Este importante hecho se encuentra documentado en Bolivia desde la segunda mitad del siglo XVI, con la autobiografía de Tito Yupanqui [...]” (Siles, 1975: 10).

⁴ Alvarado, T., Arze, J. R. y Villegas, E. (2021); Coello (2009). Sobre la conceptualización del “léxico mestizo” o la hibridez léxica, véase también Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española (2023), Columba (2023), Muysken (2017), entre otros.

nitivo de la información presentada. Entre los mecanismos lingüísticos de recurrencia, puede señalarse la repetición simple, consistente en un lexema o un sintagma que reaparece, bajo la misma forma, en las oraciones siguientes remitiendo invariablemente al mismo referente. Complementariamente, el principio de progresión en los textos señala que otros elementos oracionales aportan constantemente información nueva a los referentes ya “anclados” cognitivamente.

Para estudiar los mecanismos de recurrencia y sus indicadores apelaremos a la noción de ‘palabra-tema’ que refiere a las palabras más utilizadas en un corpus, es decir, aquellas que reaparecen en múltiples oportunidades y en el análisis estadístico ocupan los primeros lugares en el índice jerárquico de frecuencias léxicas (Chiss, Filliolet y Maingueneau, 2013; Leblanc, 2017). Esta noción resulta especialmente útil para estudiar las unidades léxicas que manifiestan el principio de recurrencia textual y los tópicos o temas centrales desarrollados en las obras estudiadas. Asimismo, recurriremos a la noción de coocurrencia, vale decir, un vocablo que aparece frecuentemente junto a otro en un mismo contexto lingüístico, para vislumbrar algunas representaciones o figuraciones verbales⁵ que resultan de las relaciones semánticas establecidas entre los términos frecuentemente vecinados, ello como una forma de expresión de la progresión textual.

Metodología

Desde un enfoque cualitativo, la estrategia metodológica esbozada para emprender el trabajo de investigación es de orden documental y presenta dos etapas características: una heurística (entendida como el hallazgo y sistematización de documentos) y otra de tipo hermenéutico (centrada en la interpretación de textos sistematizados), ambas efectuadas a través de la técnica de fichaje.

La estrategia está basada en la opción metodológica denominada “investigación documental o documentación” (Valles, 2000) como expresión de trabajos realizados con material de archivo. El corpus conformado para la presente investigación incluye, inicialmente, tres reconocidos autores bolivianos cuyas obras se adscriben a la narrativa minera boliviana:

5 Consideraremos estas figuraciones o imágenes como ‘representaciones socio-discursivas’, vale decir, mecanismos lingüísticos que construyen significados a través de discursos narrativos o argumentativos. Al respecto véase Charaudeau (2007) y Columba (2022).

Metal del diablo de A. Céspedes (1946), *Socavones de angustia* de F. Ramírez (1947) e *Interior mina* de R. Poppe (1986); narraciones a las que se sumó, en el desarrollo de la exploración, la novela *El oro negro* de Julián Céspedes (1921).

La extensión total de las obras consideradas alcanza, actualmente, una talla de 229.245 palabras, haciéndola susceptible de un tratamiento lexicométrico⁶ que, recurriendo a instrumentos informatizados, coadyuve el análisis de los vocablos mestizos y las marcas formales de cohesión léxica presentes en los textos estudiados, ello desde una perspectiva lingüística, lexicográfica y textual iniciada en un trabajo preliminar (Columba, 2023). De esta forma, la presente exploración busca aproximarse al estudio del léxico mestizo y de mecanismos cohesivos, mediante el empleo de la estadística léxica y herramientas informáticas (Lexico, versión 5.13.) orientadas al tratamiento de datos textuales, cuya aplicación pueda tender puentes entre letras y guarismos, enfoques cualitativos y cuantitativos, literatura y nuevas tecnologías, de manera que se pueda constituir bases de datos textuales generadoras de interpretaciones fundamentadas, empíricamente, en la materialidad lingüística.

Resultados

La exploración estadística realizada en el corpus de estudio ha permitido obtener, a partir de un análisis preliminar de los índices de frecuencias, un listado de vocablos mestizos que, al igual que las piedras preciosas, se caracterizan por su rareza cuantitativa en los textos. Estos no se encuentran entre los rangos de las altas frecuencias de empleo de palabras en las obras estudiadas, sino en el cómputo de las escaseces léxicas, tal como puede apreciarse en la Tabla 1, donde se presentan algunos casos ilustrativos de los términos híbridos y sus apariciones. Dicha tabla también señala la obra del corpus en la que se hallan los vocablos listados según la siguiente codificación: AC: Augusto Céspedes, RV: Ramírez Velarde, JC: Julián Céspedes, RP: René Poppe.

6 Sobre la metodología lexicométrica y sus procedimientos véase Columba (2021); Leimendorfer y Salem (1995); Mayaffre (2008); Née (2017).

Tabla 1
Vocablos mestizos y escasez léxica en el corpus de estudio

Nº	Vocablo	Ocurrencias	Corpus
1	accallantu	1	AC
2	aculicar	7	RP1,RV6
3	apircar	1	AC
4	apiri	8	AC1,JC6,RV1
5	callapear	5	AC2,RV3
6	ccara-chaqui	1	AC
7	chagllacha	2	RP
8	chanquear	1	AC
9	chaskañahui/sita	2	RP,RV
10	chasquiri	6	AC2,RP3,RV1
11	chilijchi	1	RV
12	chucear	8	RP7,JC1
13	chupila	1	RP
14	ckalincha	1	RV
15	ckockahui	3	RV
16	ckoí	1	RV
17	condor-sayana	1	JC
18	huallpachaqui	1	RP
19	juquear	27	RP
20	jurcuta-nahui	3	RV
21	jusccu-ppuñu	3	AC
22	khara-ullu	4	RP
23	khenchachear	1	RV
24	kuyuna	3	RP
25	llijitta	1	RV
26	laikear	1	RV
27	moyer	7	JC1,RP6
28	palliri	28	AC10,JC4,RP1,RV13
29	pijcheare	48	RP45,RV3
30	ppurmuchiña	1	AC
31	rescatiri	1	RP
32	saliycuchir	1	RP
33	sayaña	5	AC4,JC1
34	ttola	2	JC, RV
35	taquear	4	AC3,RV1
36	tustun-siqui	3	AC
37	ullu	2	RP
38	usa-ppahuachi	2	AC

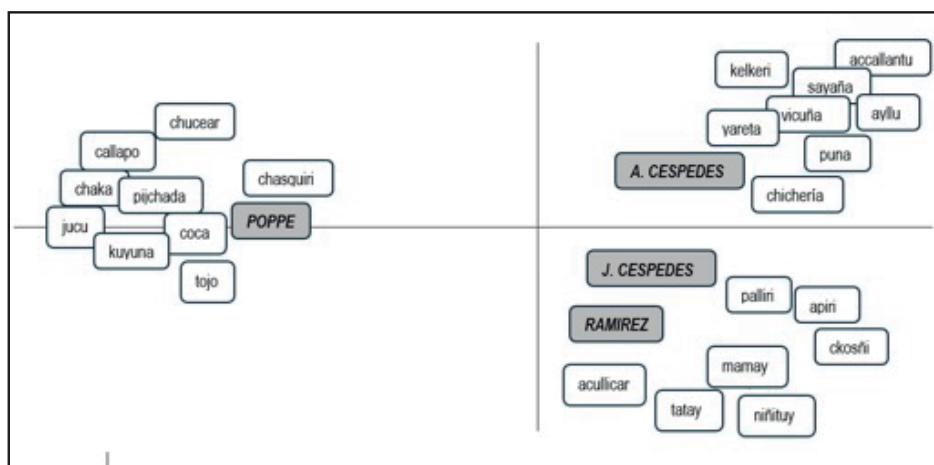
39	<i>yaraví</i>	1	JC
40	<i>yareta</i>	1	AC

Fuente: Elaboración propia. El análisis más extendido permite extraer el siguiente conjunto léxico que supera el centenar de polícromas voces híbridas (ver Tabla 5).

El análisis más extendido permite extraer el siguiente conjunto léxico que supera el centenar de polícromas voces híbridas (ver Tabla 5).

Asimismo, un análisis factorial de correspondencias (AFC) –que muestra la cercanía o lejanía de las obras en función del vocabulario utilizado en cada texto– permite aproximarnos a las estructuras léxicas y también apreciar el empleo estilístico del vocabulario según las elecciones realizadas por los autores. Así, por ejemplo, puede apreciarse, en la Figura 1, la preferencia en el uso de determinados vocablos mestizos que, además, permite vislumbrar estructuras semánticas de vocabulario y la oposición de contenidos en las obras estudiadas.

Tabla 2
Distancias léxicas entre las obras estudiadas en el corpus
según los vocablos mestizos que las caracterizan.



Fuente: Elaboración propia a partir del programa Léxico (v. 5.13.).

En contraste con el análisis de la escasez léxica, que caracteriza a los vocablos mestizos en las obras estudiadas, resulta posible aproximarse al estudio de las altas frecuencias léxicas, en particular, aquellas relativas a las palabras-tema y los conectores en el corpus constituido. A continuación,

presentamos en la Tabla 2 el resultado del análisis estadístico de las altas frecuencias de empleo léxico en el corpus de estudio.

Tabla 3
Inventario de las altas frecuencias léxicas
en el corpus de estudio

Nº	Ocurrencias	Forma	Nº	Ocurrencias	Forma
1	12462	de	21	972	le
2	8291	la	22	893	es
3	7030	y	23	887	El
4	6101	que	24	884	como
5	5842	el	25	862	lo
6	4948	a	26	855	más
7	4915	en	27	660	me
8	3765	los	28	595	La
9	2907	se	29	497	Omonte
10	2739	con	30	483	hasta
11	2525	las	31	469	había
12	2426	un	32	463	En
13	2149	del	33	450	o
14	1953	por	34	445	—
15	1895	su	35	442	sin
16	1861	no	36	431	pero
17	1667	una	37	421	era
18	1570	al	38	413	mina
19	1353	para	39	409	dos
20	1119	sus	40	389	Y

Fuente: Elaboración propia a partir del programa Léxico (v. 5.13.).

Como puede apreciarse, el sustantivo común más empleado en el corpus de estudio es “mina” (empleado 413 veces); la consideraremos “palabra-tema”, vale decir, una forma de contenido pleno frecuentemente utilizada. El análisis de coocurrencias, es decir, el análisis de las coapariciones frecuentes aplicado a esta forma, permite distinguir elementos concernientes a las representaciones socio-discursivas que hacen parte de la progresión informativa de este tema constante en el corpus de estudio, cuando coaparece, habitualmente, con las palabras “interior” (67 veces de

un total de 102 apariciones) y “exterior” (11 veces de un total de 42). Este aspecto puede apreciarse en la Tabla 3.

Tabla 4
Análisis de coocurrencias del sustantivo “mina” en el corpus de estudio.

Terme	F	f	S...
interior	102	67	***
mina	413	413	***
la	8291	597	34
dentro	79	19	10
de	12...	672	9
Formidable	5	5	8
sereno	11	6	7
ingresar	31	10	7
exterior	42	11	7
contador	5	4	6
accidentes	21	6	5
apiris	8	4	5
cancha	16	6	5
desde	245	24	5
oscuridad	39	8	5
rondaba	3	3	5
en	4915	271	5
minero	132	16	5
trabajo	332	31	5
capital	26	7	5
barretrós	23	7	5
colocadas	2	2	4
dueños	15	5	4
semana	41	7	4
maestranza	2	2	4
Chuquisaca	2	2	4
entusianmado	2	2	4
esclavitud	2	2	4
Ingenio	11	1	1
runa	2	2	4
barrancos	2	2	4
Amigos	2	2	4
labores	20	5	4
sanidad	2	2	4

Fuente: Elaboración propia a partir del programa Léxico (v. 5.13.).

Los resultados del análisis estadístico de las altas frecuencias de uso léxicos (Tabla 2) también evidencian el abundante empleo de la conjunción adversativa “pero”, 431 veces en el corpus de estudio. El análisis de coocurrencias aplicado a esta forma gráfica revela los términos que coaparecen en el contexto lingüístico próximo, revelando en la Tabla 4 algunas de las proposiciones que este conector puede vincular a nivel textual. Así, el conector “pero” se utiliza frecuentemente con sustantivos como “trabajo” en 33 oportunidades y “mujer” 26 veces, en contextos lingüísticos oracionales.

Tabla 5
Análisis de coocurrencias del conector
“pero” en el corpus de estudio.

Terme	F	f
pero	431	431
muy	359	46
no	1861	150
trabajo	332	33
mujer	241	26
infundía	3	3
éste	61	12
físico	12	5
realidad	31	8
tenía	150	19
negar	6	4
tranquilizado	2	2
obligaba	5	3
mediar	5	3
militar	11	4
debido	18	5
comprenden	4	3
esperanza	27	7
órgano	2	2
saldrá	2	2
jurado	2	2
pasajera	2	2
creemos	2	2
siempre	178	20
Tambaleó	2	2
víscera	2	2
viril	2	2

Fuente: Elaboración propia a partir del programa Léxico (v. 5.13.)

La presente sección ha presentado los resultados del análisis estadístico efectuado al corpus de estudio. Mediante los datos textuales aquí presentados se procura, en la siguiente sección, sistematizar dicha información, interpretarla y exemplificar mediante algunos fragmentos los usos lingüísticos señalados. En este sentido, se busca proponer una lectura analítica fundamentada en la materialidad lingüística y empírica del texto, delineando representaciones verbales a partir de los diferentes marcadores lingüísticos e indicadores narrativos estudiados.

Análisis e interpretación de los resultados

Al analizar y sistematizar el conjunto de los vocablos mestizos inventariados, podemos distinguir empíricamente ciertos campos semánticos o nacionales referentes tanto al universo literario del interior de la mina (p. ej. labor minera, creencias y mitos, lenguaje sexual e intimidad, etc.) como otros orientados a su exterior (p. ej. flora y fauna, tratamientos sociales, vida cotidiana, etc.), dejando entrever los sistemas cognoscitivos realistas y fantásticos presentes en las narraciones estudiadas:⁷

- a) Eventos, elementos, lugares e instrumentos concernientes al trabajo minero (“apircar” ‘superponer piedras sin argamasa’; “callapear” ‘poner madera en la bóveda’; “chaka” ‘agua mineralizada que gotea en interior mina’; “chagllacha” ‘andamiaje que se utiliza en una obra’; “chanquear” ‘triturar el mineral’);
- b) Oficios y ocupaciones de la mina (“apiri” ‘obrero que recoge el mineral en el paraje de trabajo para transportarlo hacia la superficie’; “palliri” ‘trabajadora encargada de escoger rocas mineralizadas del material desecharido por el ingenio’; “paray-quechi” ‘prostituta');
- c) Insultos, apodos, lenguaje obsceno, peyorativo y sexual (“ccara-chaqui” ‘pie desnudo’; “tinta-chaqui” ‘pies sucios’; “llama-chaki” ‘pies de llama, duros’; “muru-ullu” ‘falo mocho’; “quena-ullu” ‘falo como quena’; “khara-ullu” ‘falo pelado, blanco’; “ttalu-siqui” ‘nalgas duras, pesadas, perezoso’; “tustun-siqui” ‘nalgas baratas’; “chupila” ‘vagina’; “saliycuchir” ‘hacer el amor’);

⁷ En relación con la función cognoscitiva en la narrativa minera véase Sanjinés (2017: 174-5).

- d) Términos relativos a las creencias y mitos indígenas (“Tiu” ‘espíritu subterráneo’, “huajta” ‘ceremonia ritual andina’, “laikear” ‘hechizar’);
- e) Expresiones relativas a la flora y fauna de la región minera (chili-jchi, pacae; ckoi, jampatu, etc.);
- f) Fórmulas de tratamiento y categorizaciones sociales (llajta-massi, mallcu, mamay, tata, etc.);
- g) Términos vinculados a la alimentación y la vestimenta empleadas en el campamento minero (coca, jankaquipa, chicha; cayto, phu-lu, llijlla, etc.).

Estos campos conceptuales (Tabla 5), entre otros que conforman el universo literario minero en las obras estudiadas, pueden constituir una base macroestructural lexicográfica, es decir, una estructura organizada de contenidos para la elaboración de un glosario de vocablos mestizos de la narrativa minera boliviana. Asimismo, si consideramos la macroestructura conceptual de los relatos también pueden vislumbrarse contenidos globales específicos para los textos estudiados (Figura 1), así, el vocabulario de Poppe está más orientado a las condiciones de trabajo, costumbres y visión de los trabajadores en interior mina, mientras que Ramírez y Céspedes representan más un universo de exterior mina que refiere tanto al ámbito familiar, industrial o, incluso, paisajístico.

Tabla 6
Campos conceptuales relativos a los vocablos
mestizos en el corpus estudiado.

Interior Mina	acciones y técnicas relativas al trabajo minero	apircar pallar chanqueo kallar moyer pijcheo taquear	callapear chucear chanquear huallpachaqui mañacka ockeo acullicar tojear	callapeo chanquear huallpachaqui mita pijchear aculli juqueo
	instrumentos y materiales de trabajo	callapo miritata chúa combo	ppurmuchiña chagllachachoco chuzu guardatojo	
	oficios mineros, ocupaciones y actividades ilegales relacionadas con la mina	apiri khopa-kuro makipurita pongo	chasquiri kcepí mitayo khoya-runaparay-quechis	jucu kkepí kachu-apiris
	eventos y materia/minerales/lugares relativos al trabajo de (interior) mina	chaka kosñi pahuichi	kheta lluska khoya	llampu tojo
	sobrenombres/apodos		llama-chaki chaqui chascañahui muru-ullu usa-ppahuachi khola	tinta-ppuñu khara-ullu ttalu-siquis khoyancho jurcuta-nahui
	acciones censurables, lenguaje obsceno, tabúes, otros calificativos		ckalincheart ullu chichi	saliycuchir ckalincha khara
	términos relativos a las creencias/ espiritualidad indígenas		laikear	huajta khenchachear

Exterior Mina	flora / fauna	chilijchi pacae yareta	ckoi tarajchi vicuña	jampatu ttola condor
	palabras relativas a la música/entretenimiento	huayño	kena	
	tratamientos, relaciones/categorizaciones sociales, etnónimos, relativos al entorno familiar	huiraccocha llocalla mallcu camba guagua	imilla llajta-massi mastroy niñituy mamay	tuna huahua/ tatay
	otras expresiones locales/típicas o referentes a las lenguas o la comunicación	ari	aimara/aimará/aymará quechua/quichua	
	lugares y oficios relacionados al campamento minero	cancha khatu puna	ayllu piqui-huasisayaña palliri	khatería kelkeri
	terminos relativos a la alimentación/consumo de productos	api chicha chutu lahua/lagua pijcho chichería huillcaparu	coca chancaca ckockahui kuyuna tutuma accallantu tutumazo	jankaquipa charqui llijitta chuño tutumazo
	vestimenta y textiles	cayto chulu	polco chumpi	phullu llijlla

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, se presentan algunos fragmentos de las obras literarias estudiadas que incluyen vocablos mestizos de manera que se pueda apreciar, en su contexto lingüístico original, esta construcción verbal que busca otorgar realismo al relato minero:

Estos jóvenes decentes disputaban con los cholos la posesión de las cholas en las chicherías. La más renombrada de aquel tiempo era la chichería de la Tus-tun-siqui, que en sus años mozos había sido chola del coronel Lozada, a quien hizo fusilar Melgarejo (Céspedes, 1946).

Al salir por la extensa galería hacia la bocamina, se encuentran los obreros que se gritan: —Khoya loco —loco de la mina. —Khoya runa —hombre de la mina. —Quena ullu —pene como quena. —Cachudo —cornudo. —Matallo —campesino (Poppe, 1986).

Las mujeres intuían la causa del cambio de carácter de Severo: era aquella mujer, sin duda alguna. Seguramente le había laikeado para atraerle con sus maleficios. El abuelo de Casilda tuvo arraigada fama de brujo y aquel abuelo enseñó a la nieta sus muchos artificios (Ramírez, 1947).

[...] es allí, en la sala verde, donde se oyen los más variados comentarios, los dichos más agudos y picantes, los epigramas más hirientes y las frases más escandalosas. Al calor de un sólo afecto y del compañerismo más íntimo, todos se creen con derecho para relatar sus aventuras amorosas o para descubrir las flaquezas del compañero. Y en la boca de los mineros comienzan a danzar los nombres de las paray-quechis [prostitutas] y de las famosas kachu-apiris [trabajadoras que acarrean mineral], con todos sus vicios y con todos sus detalles más íntimos [...] (Céspedes, 1921).

En relación con el análisis de la cohesión textual, a continuación, presentaré algunos ejemplos que ilustran el fenómeno a partir del empleo del mecanismo de repetición léxica de la palabra-tema “mina” que, a manera de anclaje cognitivo del tópico, establece relaciones frecuentes con los adjetivos “interior” y “exterior” (Tabla 3):

[...] Y el Tucán sigue hablando, protestando contra los jefes, la vida miserable, de bestias en interior mina, la esclavitud [...]. No quisieron darle reposo. Traitaron, los médicos, que con su vendaje siga en interior mina todos los días, sin esperar que se restablezca. Los médicos son los alcahuetes más grandes de la Empresa [...]. Las mayores cifras de mortandad [...] corresponden a los hijos de los trabajadores de Cerro Azul, a los veneristas [de] interior mina y por último a los empleados [...]. El padre se sorprende y dice: —¿Pero acaso no ha muerto doctor? Y es que en interior mina le dicen: —Anda recoge a tu hijo del hospital. Y el obrero va pensando recibir el cadáver de su hijo (Poppe, 1986).

Para reducir las posibilidades de accidentes se acordó un plan técnico de trabajo: se distribuyeron los polvorines en aislamiento absoluto en el interior de la mina [...]. Los síntomas de neumoconiosis con que le obsequió la sanidad, no prosperaron con su trabajo de perforista en el interior de la mina (Céspedes, 1946). Riñeron también, el capataz Flores con el barretero Limache, debido a que este último deseaba cobrar represalias por abusos que cometió Flores en el interior de la mina. [...] la brusca transición climatérica que en muy pocos minutos, los sometía a fuertes variaciones de temperatura desde los treinta o treinta y cinco grados de calor en el interior de la mina hasta los cinco o menos grados en la superficie (Ramírez, 1947).

Ya es una caída en el interior de la mina o ya el desplome del metal, los que dan fin a la vida del trabajador [...]. Nuestros salarios son insignificantes y no guardan relación con el esfuerzo material que desplegamos en el interior de la mina [...]. Hay obreros que doblan y triplican su faena, permaneciendo voluntariamente 24 horas en el interior de la mina (Céspedes, 1921).

Las representaciones socio-discursivas en torno a la palabra “mina” refieren fundamentalmente, cuando esta se emplea acompañada del adjetivo “interior”, a las penosas condiciones del trabajo minero, los graves peligros, accidentes y las enfermedades que acechan constantemente a

los trabajadores del subsuelo. En cuanto a las coapariciones o vecindades léxicas recurrentes de “mina” con el vocablo “exterior”, como se podrá apreciar a continuación, los contenidos nos remiten a circunstancias donde se expresa la interdependencia de los dos ámbitos (interior/exterior) para el desarrollo de las actividades productivas, pero también se figuran percepciones subjetivas sobre el otro y sobre las transformaciones que sufren los personajes, el tiempo o la luminosidad en su tránsito entre el exterior de la mina y las entrañas del subsuelo:

[el minero] se olvida de lo que significa exterior mina y descanso. Siente que esa labor sería la infinita para todos los tiempos, si se considera, y sería mucho esfuerzo y casi una inauténticidad, que el tiempo existiese ahí adentro [...]. Cuando hay oscuridad en exterior mina, por muy profunda que ésta sea, se pueden mirar los objetos, se puede percibir el espacio [...]. Aún cuando cerramos los ojos dentro la oscuridad de exterior mina, podemos notar algo de luz [...]. En interior mina no hay ni partícula de algo que se asemeje a luz para indicar la oscuridad [...]. Era un hombre muy diferente del que conozco diariamente en exterior mina. Esa es la impresión que tengo al verlo por primera vez trabajando, saliendo después de haber trabajado [...], la transformación que ocasiona interior mina. [...] por el lado opuesto venía un joven. Me miró con sorpresa como auscultándome. [...] Sentí que ese instante tal vez tenía sentimiento de compasión [...]. No quise aceptar esa verdad falsa que tiene los de exterior mina ante el minero. [...] Dice que mañana sábado subirá a la punta que da a exterior mina, para juquear por ahí. [...] cuando lo pescaban a un obrero de jucu, le propinaban una golpiza a puntapiés y lo llevaban a las oficinas de exterior mina para hacerle su memorándum de despido [...]. En exterior me contaban que en tiempos de Barrientos los obreros al escuchar la sirena del sindicato, escapaban del campamento, se metían a interior mina [...]. En el exterior, fuera de la cantina, un poco de deporte, cada día al cine, no hay otra distracción, y si se anima a entrar a la mina, es porque de dos aburrimientos, es el más aguantable (Poppe, 1986)

Trabajaba doce horas, como las mujeres y los niños, como todos en el interior y exterior de la mina, y a veces, para ganar más, trabajaba 24 horas sin solución de continuidad [...]. Como el rajo era muy grande, Mac Nogan ordenó taquearlo, llenándolo de piedra y caja que se hubo de introducir desde el exterior de la mina (Céspedes, 1946).

En relación con el principio cohesivo de interconexión oracional, en esta oportunidad, nos concentraremos en el rastreo enunciativo de mecanismos cohesivos de frecuente uso como el conector “pero”, forma que se emplea 431 veces en el corpus. Veamos algunos casos en los que el uso literario y estilístico del conector permite contraponer adjetivos en las descripciones (principalmente masculinas, femeninas y paisajísticas, tanto en el interior como en el exterior de la mina), presentando matices con-

trastantes en las modalidades de representación verbal; un uso complementario al de la habitual función de contraposición argumentativa que cumple la misma forma en varios otros pasajes de la narración:

He estado viendo a las mujeres trabajadoras y a las mujeres de trabajadores de interior mina. Son mujeres firmemente exigentes pero humildes [...]. Al subir a Cancañiri todo estaba cubierto por el granizo [...]. Era un escenario hermoso pero triste, lleno de soledad [...]. Toribio es muy dulce y muy niño. Viejo - niño - adulto [...]. Su voz es delgada y entre rogativa y humilde pero viril, fuertemente viril [...]. El Oso parece que antes fue un campesino robusto y ahora en su flacura solo le queda, como muestra de su anterior estado físico, el esqueleto magnífico, pero ya sin carnes, sin músculos [...]. Ante la luz del día se lo ve enlodazado, con la boca verde, famélico y cansado, pero no carcomido, sarroso [...]. Después de tres días de falla el Trocis ha entrado a trabajar. Está morado, pero como siempre: muy gritón. [...] encontramos pijcheando a tres mineros. Todos tenían el rostro cadáverico como si solo hubiese piel encima los huesos de la cara pero con músculos enormes en los antebrazos. [...] encuentro a un obrero. Tiene la cara flácida pero membruda. [...] —Este es una Khola, se deja saliyuchir, oyes. [...] . Es un muchacho muy suave, dulce, con voz delicada pero con tonos breves y cantarinos. [...] se sentó el Chivo encima un callapo. Parecía un Tío saliendo del rajo. Un Tío rechoncho pero con un tamiz amarillo en su negra piel [...] sus bigotes hirsutos y recortados finamente pero que sobresalían a sus labios abultados (Poppe, 1986).

La mujer estaba flaca y con pecas, pero su grueso labio inferior era siempre tentador [...]. Trajo también consigo una mujer, alta y morocha, de ojos garzos, pero no tan sana como las cholitas más afamadas del lugar con las que se entretenía el minero [...]. Guardaba con Omonte un parecido carnoso de mejillas sanguíneas y de cabellos duros, pero sin la robusta petulancia y de los ojos desapacibles del millonario [...]. Su grueso cráneo de cabellos medio rapados infundía respeto, pero sus mejillas abultadas, con un encendido matiz de congestión, se asemejaban mucho a las de varios de los concurrentes, trasminados de chicha y picantes. [...]. Con su sombrero alón, su estatura y su cicatriz en la mejilla, ya infundía temor, pero además andaba armado rompiendo espejos y lámparas a balazos (Céspedes, 1947).

Penetró un hombre simpático, moreno como todos los de su raza, relativamente pequeño, pero de constitución atlética, con mirada inteligente y sonrisa amable. [...] estaban las mujeres en sus lechos, despiertas pero calladas [...]. En la obscura división posterior de la vivienda, encontraron a una mujer, joven aún y hasta bonita; pero cuyo gesto adusto y hosco era de los que no predisponen a la simpatía (Ramírez, 1947).

Nuevos edificios se presentan a mi vista, cual, si fueran testigos mudos, pero elocuentes, de los adelantos de Oruro [...]. Sencillamente vestida, pero con gracia, tenía el raro don de atraer a cuantas personas la conocían (Céspedes, 1921).

En otros casos, la función adversativa del conector “pero”, establecida a partir de sus coocurrencias (Tabla 4), cuando se emplea con el sustantivo “mujer” en el corpus estudiado, permite apreciar representaciones relativas a los conflictos y desavenencias intrafamiliares de los personajes, así como imágenes vinculadas a la desaprobación de ciertas conductas femeninas reñidas con la moral de estos. Dichos aspectos pueden apreciarse en los siguientes fragmentos:

[...] salió muy satisfecho con una copia de aquel documento, pero preocupado por la inevitable discusión que tendría que sostener con su mujer [...]. El hogar de los Lizarazu estaba muy bien avenido; pero frecuentemente se presentaban pequeños disgustos, debido a la resistencia de la mujer para acostumbrarse al especial carácter del marido [...]. Se puede concebir que una mujer tenga una falta; pero no muchas [...]. Está bien que una mujer tenga un hombre; pero, sólo las perras están cambiando de macho cada día! (Ramírez, 1947).

Asimismo, las coapariciones de este conector con el sustantivo “trabajo” presentan, en el corpus de estudio, imágenes que, por una parte, oponen la dureza de las labores a la satisfacción que produce su realización cuando estas alivian las necesidades de la vida cotidiana. Por otra parte, la dureza de las labores también se contrapone a las limitaciones reales de la fuerza física de los personajes. Los fragmentos siguientes, dejan vislumbrar dichas figuraciones:

[...] tenía que preparar ropa para el esperado primogénito, recoser las prendas de Chuquimia y tejer una llajlla primorosa que llevaría de obsequio a su madre; pero todo el trabajo le resultaba leve [...]. Era un trabajo largo y rudo, pero, ¡bienvenido sea el trabajo rudo y largo, cuando se ha sentido hambre! [...] Ellas eran fuertes y acostumbradas al trabajo físico, pero esta forma nueva las había rendido [...] el pobre hombre volvió a incorporarse al trabajo; pero la prueba no llegó a durar una sola jornada completa, porque al mediar la tarde y como consecuencia del esfuerzo realizado, sufrió un acceso de tos muy fuerte, un vómito de sangre y un largo desmayo (Ramírez, 1947).

El análisis presentado en la presente sección, por una parte, busca aproximarse a la sistematización y organización nocional del vocabulario mestizo recopilado, de manera que se pueda delimitar conceptualmente –además de los ámbitos de interior y exterior de la mina– ciertas estructuras léxico-semánticas a manera de constelaciones conceptuales conformadas por singulares conjuntos de vocablos híbridos que producen efectos realistas en la narrativa local (p. ej. oficios mineros: apiri, chasquiri, palliri, etc.). Por otra parte, el análisis de mecanismos de cohesión como la reite-

ración léxica y el uso de conectores, permite abordar, tanto las formas de anclaje cognitivo y progresión temática en el nivel macroestructural de las narraciones estudiadas, como los singulares usos de los mecanismos de vínculo interoracional presentes en el corpus estudiado.

Conclusiones

El presente reporte de investigación ha buscado dar cuenta de las posibilidades de estudio de textos narrativos desde una perspectiva lingüística, mostrando avances en el desarrollo de una problemática situada entre la lexicografía y la lingüística textual. Esta aproximación a textos inscritos en el ámbito de la narrativa minera boliviana, por una parte, los ha estudiado desde un ángulo léxico-semántico que gira en torno a la expresión de la interculturalidad boliviana y su expresión en la vivacidad de los vocablos mestizos. Por otra parte, la exploración de las obras desde una perspectiva lingüístico-textual nos ha permitido acercarnos al fenómeno de la cohesión a través de los mecanismos que brindan tanto unidad temática a los textos como aquellos que se emplean para propiciar formas de vínculo interoracionales en las narraciones mineras estudiadas.

A nivel de los contenidos macroestructurales de las narraciones, no es posible soslayar la omnipresente dicotomía planteada entre el interior y el exterior de la mina que se manifiesta, lexicográficamente, en los vocablos híbridos inventariados y en las coapariciones léxicas de la palabra-tema más frecuente en el corpus de estudio. En ambos casos, este desdoblamiento conceptual nos brinda un criterio macroestructural de clasificación léxica y de construcción de representaciones literarias que nos permite conocer el mundo minero a través de sus vocablos mestizos. Por otra parte, el trabajo desarrollado nos permite advertir particularidades en el empleo de mecanismos conectivos que revelan singulares asociaciones de sentido construidas en las narraciones.

La metodología empleada, a partir del uso de la estadística léxica y la utilización de herramientas informáticas, resulta eficaz al momento de estudiar tanto las altas frecuencias de aparición de vocablos, cuando se estudia la cohesión y la abundancia enunciativa de las palabras-tema, como cuando se estudia la escasez léxica, al concentrarnos en la singularidad del vocabulario minero cuya rareza polícroma viene inventariándose progresivamente en nuestro glosario de voces mestizas de la narrativa minera boliviana.⁸

8 Véase las acepciones inicialmente redactadas en <https://glossae.wordpress.com/>

Finalmente, cabe señalar, a manera de proyecciones, que tanto la ampliación del presente corpus como la conformación de otros *corpora* literarios circunscritos a conjuntos narrativos “costumbristas”, “indigenistas”, de “la guerra del Chaco” o, incluso, a obras reunidas de notorios representantes de las letras bolivianas, pueden estudiarse bajo miradas teóricas e instrumentales análogos a los empleados en el presente trabajo.

Bibliografía

- Alvarado, T., Arze, J., & Villegas, E. (2021). “La situación del español en Bolivia. Aproximación sociolingüística y estadística”. En *Crónica de la lengua española 2021* (págs. 354-368). Barcelona: Editorial Planeta.
- Álvarez, G. (2001). *Textos y discursos. Introducción a la lingüística del texto.* (s/l.): Universidad de Concepción.
- Antezana, L. (1986). “Rasgos discursivos de la narrativa minera boliviana”. *Revista Iberoamericana*, 52(134), 111-126.
- Antezana, L. (2002). “Umbral”. En B. Wiethüchter (Ed.), *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* (págs. IX-XXI). La Paz: PIEB.
- Charaudeau, P. (2007). “Les stéréotypes c'est bien, les imaginaires c'est mieux”. En H. Boyer (Ed.), *Stéréotypages, stéréotypes: fonctionnements ordinaires et mises en scène.* (s/l): L'Harmattan.
- Chiss, J., Filliolet, J., y Maingueneau, D. (2013). *Introduction à la linguistique française.* (s/l): Hachette.
- Coello, C. (2009). *Léxico mestizo. Diccionario de préstamos del quechua al castellano boliviano.* La Paz: Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos.
- Columba Fernández, J. M. (2021). *Tópicos e imágenes de sí y del otro en la política boliviana.* La Paz: CIDES - UMSA.
- Columba Fernández, J. M. (2023). Apuntes para el estudio del léxico mestizo en la narrativa minera boliviana. En *Crónica de la lengua española 2022-2023* (págs. 319-336). Barcelona: Editorial Planeta.

Columba, J. M. (2022). “Tópicos y disruptciones discursivas en las Naciones Unidas”. En E. Lopes, M. Dagatti y P. Gonçalves (Eds.), *Sudamérica en su laberinto. Análisis del discurso político sudamericano en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2019 y 2020* (págs. 48-71). (s/l): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

Diez de Medina, F. (1980). *Literatura boliviana. Introducción al estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea*. La Paz – Cochabamba: Los amigos del libro.

Finot, E. (1955). *Historia de la literatura boliviana*. La Paz: Gisbert y Cía.
Guzmán, A. (2013). *Panorama de la novela en Bolivia*. La Paz: GUM.

Leblanc, J. (2017). *Analyses Lexicométriques des voeux présidentielles*. Londres: ISTE Editions.

Leimdorfer, F., y Salem, A. (1995). “Usages de la lexicométrie en analyse de discours”. *Cahiers des Sciences Humaines*, 31(1), 131-143.

Maingueneau, D. (2015). *Manuel de linguistique pour le texte littéraire*. (s/l): Armand Colin.

Mayaffre, D. (2008). De l'occurrence à l'isotopie. Les co-occurrences en lexicométrie. *Syntaxe et Sémantique*, (9), 53-72.

Muysken, P. (2017), Multilingüismo y lenguaje mezclado en las minas de Potosí. *Lingüística*, vol. 33(2), 97-124.

Née, E. (2017). *Méthodes et outils informatiques pour l'analyse des discours*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española (2023). *Crónica de la lengua española 2022-2023*. Barcelona: Editorial Planeta.

Romero Pittari, S. (1998). *Las Claudinas: libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas.

Sanjinés, J. (2017 [1992]). *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Siles Guevara, J. (1975). *Las cien obras capitales de la literatura boliviana*. La Paz-Cochabamba: Los amigos del libro.

Souza, M. (2017). La narrativa boliviana reciente (1985-2010): veinte apuntes para la construcción de un manual de lectura. *Estudios bolivianos*, (26), 39-54.

Valles, M. (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. (s/l): Síntesis.

Fuentes:

Céspedes, A. (1974 [1946]). *Metal del diablo*. La Paz: Editorial Juventud.
Céspedes, J. (1921). *El oro negro*. La Paz: s/e.

Poppe, R. (2019 [1986]). *Interior mina y cuentos mineros*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

Ramírez, F. (1970 [1947]). *Socavones de angustia*. La Paz - Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Narrativas y testimonios visuales desde la colonialidad. Un análisis comparativo entre la fotografía de Julio Cordero y Martín Chambi

Sergio Barnett Vargas¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: sergio.barnett@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0792-1246>

Resumen

Este estudio se centra en las obras de dos destacados fotógrafos latinoamericanos: Julio Cordero y Martín Chambi. Sus imágenes capturan y trascienden la realidad sociocultural de principios del siglo XX en Bolivia y Perú. La investigación utiliza un marco teórico decolonial para analizar las fotografías como documentos, narrativas y testimonios visuales que reflejan dinámicas de poder, identidad y resistencia en sus correspondientes sociedades. A través de un análisis comparativo, este trabajo muestra cómo Julio Cordero y Martín Chambi utilizan la cámara fotográfica para narrar historias visuales que reflejan y/o cuestionan las estructuras socia-

1 Sergio Barnett es licenciado en Filosofía, con una Maestría en Filosofía Andina y Culturas, ambos grados obtenidos en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Actualmente, es docente universitario de la Carrera de Filosofía en la misma universidad y en la Universidad Salesiana de Bolivia (USB). Realizó investigaciones para el Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), para el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSA y para el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) dependiente de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Es coautor de la colección “Mapas de debate sobre el pensamiento boliviano”, publicado por la Vicepresidencia del Estado. También es coautor de la colección: *Cosmovisiones, filosofía y psicología* (6 volúmenes), textos de aula para educación secundaria publicado por la Editorial Don Bosco. Escribió diversos ensayos sobre temáticas relacionadas a la filosofía, la política y la cultura publicados en revistas nacionales e internacionales.

les existentes. Las imágenes analizadas no solo documentan realidades, también proyectan las perspectivas personales de los fotógrafos, revelando cómo sus influencias culturales moldean sus trabajos.

Palabras clave: Imagen fotográfica, testimonio, colonialidad, Julio Cordero, Martín Chambi.

Visual narratives and testimonies from coloniality: A comparative analysis between the photography of Julio Cordero and Martín Chambi

Abstract

This study focuses on the works of two prominent Latin American photographers: Julio Cordero and Martín Chambi. Their images capture and transcend the sociocultural reality of the early 20th century in Bolivia and Peru. The research employs a decolonial theoretical framework to analyze their photographs as documents, narratives, and visual testimonies that reflect dynamics of power, identity, and resistance within their societies. Through a comparative analysis, this paper demonstrates how Julio Cordero and Martín Chambi use the photographic camera to narrate visual stories that reflect and/or question the existing social structures. The analyzed images not only document realities but also project the personal perspectives of the photographers, revealing how their cultural influences shape their work.

Keywords: Photographic image, testimony, coloniality, Julio Cordero, Martín Chambi.

Fecha de recepción: 26 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2024

Introducción

La imagen fotográfica es un documento visual que retrata un acontecimiento y tiene la capacidad de transmitir múltiples significados al es-

pectador. Esto implica que la fotografía es capaz de trascender la simple representación icónica de un hecho, convirtiéndose en un objeto de investigación, pero también adquiere una forma narrativa. De esta manera, cada fotografía no solo expresa valores y significados que pueden ser analizados desde diversas perspectivas, sino que también cuenta una historia a través de su contenido visual.

Lo que hace único al documento fotográfico es su carácter testimonial del pasado, una huella de lo que ha sido y nunca volverá a ser. En este sentido, Roland Barthes sostiene:

La fotografía no rememora el pasado (no hay nada de proustiano en una foto). El efecto que produce en mí no es la restitución de lo abolido (por el tiempo, por la distancia), sino el testimonio de que lo que veo ha sido (2006: 128).

Al ser un testimonio, la fotografía no es producto de una perspectiva colectiva, sino, de una persona específica: el fotógrafo. Al capturar una imagen, el fotógrafo no sólo obtiene una imagen pintada con la luz de aquello donde ha apuntado con su cámara, sino también interviene tomando un sinnúmero de decisiones. Desde elegir tomar la foto en su gabinete o en un espacio público, colocar la cámara delante del sol o a contraluz, decidir si va a recortar el cuerpo del sujeto fotografiado o si realizará una toma de cuerpo entero, la fotografía permite advertir estilos artísticos, como espacios de interés y, muchas veces, una visión de mundo.

Por este motivo, las fotografías son un testimonio y una narrativa visual que no solo muestra a los sujetos y los objetos del pasado. En ellas podemos advertir una obra de arte visual que evidencia cómo ha sido el pasado desde el testimonio del fotógrafo, es decir, desde lo que ha decidido congelar en el tiempo, donde pueden advertirse sus propias aspiraciones, sus contextos y los prejuicios de la época.

Según Walter Sánchez: “una fotografía o conjunto de fotografías no tienen sentido en sí mismas, sino en las lecturas o interpretaciones (múltiples) que pueda hacerse de las mismas y que deben partir de preocupaciones teóricas” (2009: 16). De tal manera, esta investigación analiza el acervo fotográfico de dos grandes fotógrafos latinoamericanos, el boliviano Julio Cordero y el peruano Martín Chambi, a fin de deshilvanar sus narrativas y testimonios visuales de una época de grandes transformaciones: la primera mitad del siglo XX.

La fotografía como instrumento de conocimiento

La fotografía no sólo es un registro de la vida cotidiana o de momentos especiales, sino un instrumento de conocimiento, que hasta nuestros días no ha sido suficientemente estudiado. Los documentos fotográficos nos permiten conocer las diversas relaciones de poder que existen dentro las sociedades, las jerarquías dentro de los núcleos familiares, jerarquías étnicas, de clase, de sexo y género. En este sentido, las fotografías nos permiten un conocimiento de las identidades, a través del ordenamiento de los cuerpos. Por ello, es posible que a través del documento fotográfico se devuelen narrativas no lingüísticas, símbolos, gestos y emblemas visibles como testimonio de una época.

La fotografía no solo captura instantes en un momento dado, también sirve como un registro de la memoria, al punto de constituirse en documentos históricos. Funciona como un catalizador que facilita la comprensión y conexión de conceptos, ideas y experiencias. En la medida que se desarrolla este texto, se advierte que las fotografías de Julio Cordero y Martín Chambi ofrecen interpretaciones que a menudo se escapan de la narrativa histórica convencional. Esto nos da la oportunidad de relacionar la imagen fotográfica con la visión única de cada fotógrafo, su entorno y la realidad del contexto peruano y boliviano.

El análisis social de la fotografía

Toda fotografía es un complejo visual que denota símbolos y connota significados inscritos en contextos sociales y culturales específicos. En sus investigaciones sobre los usos sociales de la fotografía, Pierre Bourdieu sostiene que ésta no puede ser vista como un objeto en sí mismo, sino como el producto de una estructura social (2003: 101). De tal manera, la fotografía queda inevitablemente unida a grupos sociales que hacen usos específicos, como el caso de las élites de la sociedad paceña fotografiadas por Julio Cordero, donde se denota su aspiración por identificarse con modelos europeo-occidentales.

Para el análisis de la fotografía como documento, narrativa y testimonio se puede seguir los lineamientos de Hugo José Suárez (2008: 28):

- a. La fotografía es un producto social, porque responde a un agente social. Las fotografías manifiestan estructuras mentales ancladas

en los imaginarios colectivos. Hay que destacar que las fotografías no pueden ser imparciales, impersonales y totalmente objetivas. Toda fotografía tiene una intencionalidad, sugiere, delimita y finalmente impone una forma de ver el mundo.

- b. Las fotografías ordenan los cuerpos, reconstruyendo la realidad, donde cada personaje fotografiado ocupa una posición específica. A veces el fotógrafo reconstruye artificialmente la toma, la misma que legitima las posiciones de los personajes fotografiados. De igual manera, cuando se construyen historias, las fotografías tienen la capacidad de organizar posiciones a ciertos personajes por encima de otros. Así, las élites dominantes del siglo XIX y XX, aparecen casi siempre en la centralidad, mientras el pueblo, los marginados y los delincuentes aparecen sin identidad propia.
- c. Para comprender la fotografía es necesario comprender al fotógrafo, porque toda imagen fotográfica tiene una intencionalidad, ya sea para una persona o un grupo de personas en particular o cuando su destino es el público general.

Fotógrafos y contextos

Afirmar que los fotógrafos simplemente ofrecen una perspectiva del mundo sin intentar transformarlo sería subestimar la carga ideológica y política que puede impregnar su trabajo. Al manipular conscientemente su cámara (seleccionando el encuadre, ajustando el enfoque, definiendo la sensibilidad, entre otras muchas opciones) el fotógrafo no solo utiliza las capacidades técnicas del aparato para capturar imágenes, sino que también proyecta sus propios deseos, aspiraciones y significados, algunos de los cuales incluso pueden ser desconocidos para él mismo. Así, la fotografía se convierte en un acto mucho más complejo y profundo que la simple documentación visual; se trata de una expresión artística y comunicativa que puede influir y ser influenciada por contextos y percepciones cambiantes.

Los países latinoamericanos lograron su independencia durante el siglo XIX, pero, a pesar de haberse desvinculado formalmente de las estructuras coloniales de poder, persistieron formas de lo que algunos teóricos han denominado “colonialidad”, un fenómeno que subsiste más allá de la colonización misma. Según Aníbal Quijano (2014: 286), la colonialidad tiene sus orígenes en el mismo proceso de colonización, pero se extiende y se arraiga en los ámbitos cotidianos y subjetivos de los grupos

antes colonizados. Esto implica que, a diferencia de la colonización, la colonialidad se infiltra y se manifiesta en las prácticas sociales, culturales y cognitivas, perpetuando así una forma de dominación que trasciende la presencia física de los colonizadores. Debido a que sus raíces son profundas y se entrelazan con la identidad y estructura social de las naciones poscoloniales, erradicar la colonialidad presenta desafíos significativos, requiriendo un cambio consciente y crítico en la percepción y valoración de las culturas locales frente a los legados coloniales.

Aníbal Quijano desarrolla el concepto de “colonialidad del poder” (1992: 12) en el contexto latinoamericano. Se caracteriza porque en la sociedad se establecen relaciones de poder asimétricas que afectan los cinco ámbitos básicos de la existencia,² y que están en constante interacción con tres elementos del poder: la dominación, la explotación y el conflicto. A partir de estas relaciones, según este autor, la colonización española constituyó dos ejes de dominación definitivos: 1) relaciones intersubjetivas jerarquizadas bajo el patrón de la raza y 2) Un sistema de control que articula explotación-mercado mundial (Quijano, 2014: 304).

Esta investigación se centra en desentrañar las relaciones sociales jerarquizadas a través de las obras fotográficas de Julio Cordero en Bolivia y de Martín Chambi en Perú. A través del análisis de sus obras, este estudio busca iluminar cómo las estructuras de poder y dominación se reproducen y manifiestan visualmente en las sociedades poscoloniales, ofreciendo una crítica a las dinámicas de exclusión y marginalización perpetuadas a través del arte y la cultura visual.

La fotografía en Bolivia y la vida de Julio Cordero

Afirmamos que Bolivia se funda sobre las estructuras coloniales de poder y el fenómeno del mestizaje se produce de manera paulatina desde la llegada de los españoles. Aunque se podría hablar de dos tipos de mestizaje: unos de tipo biológico que provenían de la unión sexual entre españoles e indígenas y, los otros, mestizos culturales que provenían de la movilidad social del campo a la ciudad (Iñiguez, 2002: 24). Este fenómeno de migración lleva consigo el desarraigamiento cultural indígena, lo cual era muchas veces preferible, ya que sus nuevas condiciones los liberaban de las obligaciones que cargaban los indígenas en el campo.

² Quijano (2014) menciona los siguientes: el trabajo, el sexo, la subjetividad/intersubjetividad, la autoridad colectiva y la naturaleza.

En las ciudades se produjeron inexorablemente los fenómenos de aculturación, transculturación y simbiosis de procesos más acelerados, sobre todo en La Paz, donde aparecen rápidamente nuevos grupos sociales como los mestizos o cholos, debido a su propia dinámica socio económica y cultural (Iñiguez, 2002: 25).

El proceso de mestizaje en las ciudades latinoamericanas no sólo influyó en el crecimiento del comercio y las actividades artesanales, sino que también propició la introducción y expansión de nuevas tecnologías y formas de expresión cultural, como la fotografía. En este contexto histórico y cultural, a mediados del siglo XIX, llegó la técnica del daguerrotipo: “son los hermanos Charles y Jacob Ward quienes en su visita a Bolivia en 1848 cargaron, a lomo de mula, su equipo de daguerrotipia y tomaron varias fotografías en La Paz, Oruro y Chuquisaca” (Suárez, 2013, citado en Calatayud & Usnayo, 2014: 12). Sin embargo, se reconoce a Mariano Pablo Rosquellas como el primer fotógrafo aficionado boliviano, quien adquirió su propia máquina de daguerrotipo en 1849 (Buck, 1997: 52).

La consolidación de la fotografía en Bolivia se marcó definitivamente en 1856, cuando el fotógrafo William Helsby realizó una toma de la calle Yanacocha en La Paz. Esta imagen es considerada la más antigua conservada de la ciudad (Calatayud & Usnayo, 2014: 12).

La fotografía habría llegado a Bolivia recién en 1856, cuando el fotógrafo William Helsby realizó una toma de la calle Yanacocha en la ciudad de La Paz, imagen que aún es considerada la más antigua de esta urbe (Calatayud & Usnayo, 2014: 12). Esta fotografía se destaca no solo por ser el registro visual más antiguo de La Paz, también es un testimonio del avance tecnológico y cultural que acompañó el proceso de mestizaje en las sociedades urbanas de la época.

Figura 1
Julio Cordero Castillo: Retrato



Fuente: *Otro Arte. Revista internacional de arte contemporáneo* (2009).

En este contexto, surge uno de los más importantes fotógrafos bolivianos de la época: Julio Cordero Castillo (Figura 1). Cordero nació el 17 de agosto de 1877 en la provincia Los Andes, comunidad aymara de Pucarani del departamento de La Paz. Su propio devenir como individuo implicó un proceso de mestizaje cultural que se produjo por su movilidad de su comunidad a la ciudad de La Paz. Allí trabajó como ayudante en el “Estudio de pintura y Fotografía Luz y Sombra” (Sánchez, 2009: 23), que estaba a cargo de los hermanos Valdez, dos fotógrafos peruanos de quienes aprendió el oficio desde la práctica. Años más tarde, se independizó e instaló su propio estudio fotográfico:

Julio Cordero instaló su propio estudio en pleno centro de la ciudad, logrando gran popularidad y éxito económico entre 1900 y 1920. Pasó a trabajar como fotógrafo de la Policía Boliviana –lugar en el que se jubila con el grado de capitán– fundando la repartición de Identificación (*ibid.*).

Hugo José Suárez destaca la figura de Julio Cordero, a quien denomina el “fotógrafo del progreso” (2008: 49), subrayando su enfoque en las innovaciones tecnológicas de su tiempo. Cordero no solo capturó con su

lente el avance tecnológico, también se posicionó como el fotógrafo de las élites bolivianas. Fue el fotógrafo oficial de los funcionarios de los gobiernos liberales, Cordero estableció lazos de amistad dentro de este círculo, destacándose su amistad con Ismael Montes (*ibid.*: 55).

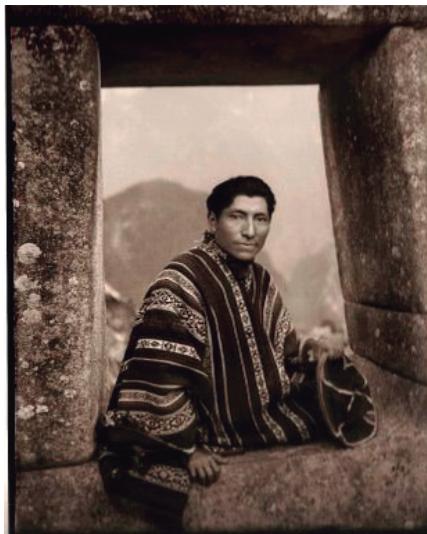
Esta cercanía con los círculos de poder no solo le permitió a Cordero acceder a los personajes y eventos más destacados de la sociedad, también influyó en la naturaleza de su obra, la cual refleja y perpetúa la visión de progreso y modernización enarbolada por las élites y seguida por el cholaje urbano. Así, su fotografía no solo se constituye en un documento histórico visual de una época, también moldea la imagen pública de las élites y el desarrollo nacional.

La fotografía indigenista de Martín Chambi

Martín Chambi (Figura 2) nació el 5 de noviembre de 1891 en el pueblo de Coaza, cerca del lago Titicaca en el departamento de Puno, Perú. Fue quechua-hablante de nacimiento y siempre reivindicó sus raíces indígenas. Esto, influenció notablemente la perspectiva de su obra. Su primer contacto con la fotografía ocurrió en un contexto inusual: mientras trabajaba junto a su padre en una mina de oro (Huayhuaca, 1991: 18). Aprendió el oficio de la fotografía en Arequipa bajo la tutela de Max T. Vargas, uno de los fotógrafos más renombrados de la ciudad de Arequipa durante ese tiempo (Gómez, 2020: 49). La influencia de Vargas fue decisiva en el desarrollo de sus habilidades y su aproximación al arte fotográfico.

Posteriormente, Chambi estableció su primer taller en Sicuani, capital de la provincia de Canchis. Aunque, su carrera alcanzó su verdadero florecimiento cuando se trasladó a Cusco en 1920. En Cusco, se convirtió en un cronista visual de su tiempo, dejando un legado fotográfico que es considerado como uno de los más importantes de la región andina. Sus imágenes son una ventana a un mundo que, aunque en constante cambio, permanece arraigado en tradiciones y valores ancestrales.

Figura 2
Martín Chambi: Retrato



Fuente: Archivo fotográfico Martín Chambi (Asociación Martín Chambi).

El contexto del Cusco en que vivió Chambi estuvo muy influenciado por las tendencias indigenistas. Según Andrés Garay:

la llegada de occidente fue el peor mal que recibió la cultura andina, porque ello originó la explotación del indio, el despojo de sus tierras, de sus dioses, y la consiguiente sumisión al poder colonial. Valiéndose de los medios de comunicación impresos y las clases universitarias, los indigenistas alentaban la idea de salvar al miserable indio peruano, víctima del colonialismo, sólo volviendo al pasado régimen inca del Tawantinsuyo (Asociación Martín Chambi).

En efecto, el indigenismo emergió como un movimiento de gran relevancia al evidenciarse la existencia de un ámbito social y cultural descuidado y marginado. Este movimiento se convirtió en un vehículo para dar voz y visibilidad a las comunidades indígenas, cuyas voces y realidades habían sido durante mucho tiempo ignoradas y negadas. El impacto del indigenismo en la propia identidad de Chambi y en la mirada que plasmó en sus fotografías es innegable. A través de su lente, Chambi capturó la riqueza cultural, la dignidad y la humanidad de las comunidades indígenas.

de los Andes, mostrando una realidad que contrastaba con las representaciones estereotipadas y marginadas que predominaban en la sociedad de su época.

Sin embargo, es importante destacar que Chambi, si bien fue influenciado por el movimiento indigenista y compartió su preocupación por la justicia social y cultural, nunca se adhirió completamente a las tendencias indigenistas de su tiempo. En lugar de limitarse a retratar a las comunidades indígenas como objetos de estudio o como símbolos de una lucha política, Chambi buscó capturar la autenticidad y la diversidad de las experiencias humanas en los Andes, mostrando un profundo respeto por la singularidad y la individualidad de cada persona que fotografiaba.

Fotografías de estudios científicos y fotografías de tarjeta postal

La fotografía sobre los y las indígenas ha sido un trabajo primordialmente de antropólogos, tomadas en ambientes controlados, como parte de su trabajo de campo. Los retratos de estudios estuvieron relacionados a investigaciones craneométricas, que tuvieron el objetivo de determinar el grado de “intelecto” de los indígenas. Así, Crequi-Confort y Senechal LaGrange realizaron estudios que determinaron la inferioridad de los indígenas quechuas y aymara bolivianos (Démelas, 1981: 65-66). Este tipo de fotografías consolidó lo que Frantz Fanon denomina un “racismo que se quiere racional, individual, determinado, genotípico y fenotípico” (1965: 39), que se pretende objetivo por tener un status “científico”. Por otro lado, las fotografías de trabajo de campo no tuvieron una clara intención taxonómica, aunque clasificaron las culturas en diversidades étnicas salvajes, frente a las sociedades occidentales civilizadas.

Ni la fotografía de Julio Cordero ni la de Martín Chambi corresponden a este tipo de estudios antropológicos, pues, como vimos en sus breves biografías, ambos fotografiaron principalmente por un interés personal, y ninguno de ellos con fines de clasificación social o como parte de algún tipo de investigación sobre las culturas andinas. Pese a que Chambi publicó en *National Geographic* no se evidencian otros intereses que los ya manifestados antes de trabajar para aquella revista. Por su lado, Cordero fue uno de los principales fotógrafos de la Policía boliviana, aunque su interés por la taxonomía era nulo.

Por lo tanto, de entre el extenso corpus fotográfico que poseemos de ambos artistas, seleccionaremos un número limitado de imágenes que nos permitan establecer puntos de comparación efectivos. Siguiendo la clasificación propuesta por Walter Sánchez (2009: 60), diferenciamos dos categorías principales para nuestro análisis. En primer lugar, las fotos de tarjeta postal, que se distinguen por ser capturadas en espacios públicos y frecuentemente reflejan escenas cotidianas o paisajes significativos, destinadas al consumo masivo como recuerdos o imágenes representativas de un lugar. Por otro lado, encontramos las fotografías de estudio, donde el fotógrafo tiene un papel activo en la acomodación de los sujetos y en la manipulación del contexto y la atmósfera de la toma. Este tipo de fotografía permite un mayor control sobre la composición y la iluminación, facilitando la creación de una imagen que puede ser tanto un retrato detallado como una escena cuidadosamente orquestada. Estas categorías nos ayudarán a explorar las técnicas, los temas y las intenciones artísticas detrás de cada fotografía seleccionada.

Fotografías de tarjeta postal

Las fotografías de tarjeta postal son más que simples imágenes, constituyen ventanas a imaginarios colectivos que evocan mundos lejanos y fascinantes. Estas postales visuales no sólo capturan momentos congelados en el tiempo, sino que también transmiten ideas arraigadas sobre las costumbres, tradiciones y vestimentas de una cultura específica. Son portadoras de narrativas visuales que, para las culturas foráneas, resultan exóticas y misteriosas, e invitan la exploración y a la reflexión sobre la diversidad y la riqueza de las culturas del mundo. Las fotografías de “tarjeta postal” no solo documentan la realidad tangible, sino que también moldean percepciones y construyen puentes entre distintas realidades culturales.

Martín Chambi es considerado el primer fotógrafo indígena latinoamericano. Su vasta producción consta de diversos escenarios en el campo en diferentes situaciones, no solo se interesó por la fotografía de indígenas, aunque estas son las más conocidas. Las características de este tipo de fotografía documentan los ambientes de trabajo, de fiesta, actividades rituales y de la vida cotidiana, como el p'ijcheo de coca o la ejecución de instrumentos musicales, como la quena.

Chambi también tuvo un gran interés por la arquitectura de los Incas y las tradiciones nativas de su tierra. Según Andrés Garay, el valor de su fotografía está en que “perenniza de modo asombroso la sencillez y la

espontaneidad en los grupos e individuos autóctonos, en sus celebraciones, cultos y costumbres, tal vez porque él era uno de ellos y porque se comunicaba en su lengua natal” (Asociación Martín Chambi). En efecto, las fotografías de Chambi no se concentran en las penurias de las comunidades indígenas, sino en su dinámica social.

Figura 3
Martín Chambi: *Indígenas en su jornada de trabajo 1*



Fuente: Archivo fotográfico Martín Chambi (Asociación Martín Chambi).

Chambi denominaba fotografías de difusión aquellas que no eran realizadas por encargo, sino expresiones de su interés artístico y exploración de la identidad cultural de su entorno que utilizaba para sus exposiciones (Asociación Martín Chambi). Un ejemplo es la imagen de dos campesinos en plena jornada laboral (Figura 3), donde se destaca la contraluz. Esta, convierte sus figuras en siluetas, una técnica que Chambi emplea con maestría para realzar la estética de la composición. El campesino con la pala se transforma en un símbolo de la labor agrícola, su silueta robusta y activa contrasta con la delicada figura de la niña a su lado, probablemente su hija, que sostiene una jarra, sugiriendo la contribución de todas las edades en las tareas del campo.

Ninguno de los personajes mira hacia la cámara, su atención está dirigida hacia algo fuera del cuadro, lo que intensifica la sensación de que estamos presenciando un momento auténtico y espontáneo. Este detalle enfatiza que ellos no están posando, sino inmersos en su entorno y tareas.

No hay una conexión visual directa con el observador, lo que puede interpretarse como un reflejo de la relación distante que a menudo existe entre la vida rural y los espectadores externos. La composición de la foto crea un diálogo visual entre los elementos naturales y humanos. La presencia del árbol y el monte nevado en el fondo enmarca la escena y también la dota de una dimensión simbólica, conectando la vida humana con la naturaleza.

Figura 4
Martín Chambi: *Indígenas en su jornada de trabajo 2*



Fuente: Archivo fotográfico Martín Chambi (Asociación Martín Chambi).

Del mismo modo, se observan dos mujeres inmersas en la labor de cultivar la tierra (Figura 4). La mujer en primer plano, vestida con un atuendo a rayas y un sombrero de ala ancha, sostiene una herramienta de labranza con autoridad y gracia, a la vez que dirige su mirada hacia el suelo. Su postura y vestimenta reflejan un equilibrio entre la dureza del trabajo físico y su propia feminidad. La mujer en segundo plano, también con un sombrero similar, se inclina hacia la tierra, tal vez arrancando maleza o cosechando, en una postura que sugiere diligencia y concentración en su tarea.

El entorno fotografiado es vasto y abierto, los cerros al fondo sugieren que la escena se sitúa en el altiplano andino. La imagen transmite un sentimiento de conexión con la tierra y una tradición agrícola que se ha transmitido a través de generaciones. Al igual que la fotografía anterior, las mujeres parecen no percibirse de la presencia del fotógrafo, la com-

posición de la fotografía es tal que capta un momento auténtico de la vida rural, con una narrativa visual que habla del esfuerzo cotidiano y la relación intrínseca del ser humano con la naturaleza.

Figura 5
Julio Cordero: Paseo de la élite



Fuente: Suárez (2008: 56)

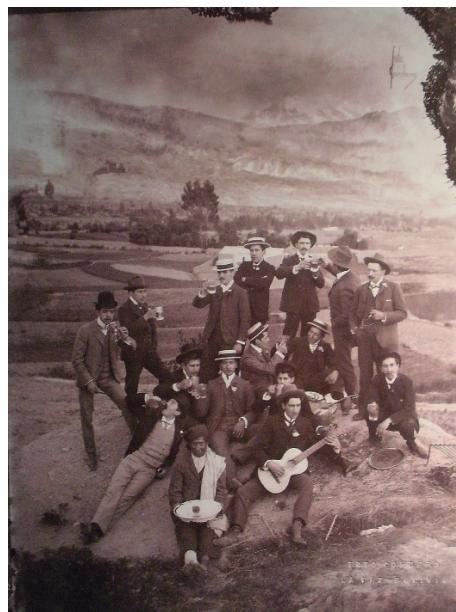
Julio Cordero, a diferencia de Martín Chambi, tiene un acervo fotográfico de exteriores muy distinto. Como afirma Hugo José Suárez a Cordero no le interesó la fotografía de campo donde grupos de indígenas estuviesen realizando trabajos productivos cotidianos o fiestas o rituales agrícolas. Su mayor interés se evidencia en la fotografía de las élites políticas y económicas de la sociedad boliviana (Suárez, 2008: 55).

Se expone una apropiación casi absoluta de la calle (Figura 5), por parte de las élites. Estos hacen gala de sus vestidos, sus trajes y sus sombreros de copa. Son pasivos un guardia, un señor mayor y un niño que observan ese espectáculo. Para Suárez, aquí se puede demostrar que incluso un lugar abierto como la calle puede concebirse como un espacio privado

al uso de unos cuantos privilegiados (2008: 57). Esta fotografía establece una disputa por el espacio entre los fotografiados, y es el testimonio visual de un ejercicio de poder a partir del estatus que algunos grupos sociales adquirieron en la ciudad de La Paz.

Bajo el patrón de la colonialidad del poder, se puede comprender que existe una disputa por los espacios. Como afirma Quijano, “la historia conocida, es la disputa por el control de todos y cada uno de aquellos ámbitos de la existencia social y el poder resultante –relaciones de dominación / explotación / conflicto- lo que da configuración al comportamiento social de las gentes es decir las ‘estructuras’” (2014: 813). En efecto, la fotografía de las élites ocupando el espacio público demuestra de forma plena la dominación / explotación / conflicto, que subordina a los indígenas de las urbes a “dar paso” o “hacerse a un lado” cuando algún miembro de la élite camina por las calles. El espacio público no lo es para el indígena, e incluso el mestizo, es un espacio privado, como afirma Hugo José Suárez (2008), ocupado plenamente por las élites paceñas.

Figura 6
Julio Cordero: *Fiesta en exteriores*



Fuente: Otro Arte. Revista internacional de arte contemporáneo (2009)

Julio Cordero es un fotógrafo que se autoidentifica como mestizo, pese a que su origen es rural e indígena como el de Chambi. No obstante, su interés está sobre todo por los objetos de la modernidad, los tranvías, los automóviles y otros tantos artefactos que fueron apareciendo en la urbe paceña. El campo solo reviste interés si le encargan una fotografía para una fiesta o una reunión que ocasionalmente se lleva a cabo por las élite o grupos mestizos.

Por ello, una de sus fotografías (Figura 6) nos muestra una escena contrastante de celebración y marginación social. En el centro, se ve a un grupo de hombres bien vestidos, posiblemente de la élite de la época, disfrutando de una fiesta al aire libre. Están acompañados de instrumentos musicales como guitarras, lo que sugiere que la música es parte central de esta celebración. Los trajes formales y las posturas relajadas de los hombres indican un ambiente de ocio y confort. En contraste, en la parte inferior de la imagen se observa la figura de un indígena sentado y separado del grupo principal. Su vestimenta es menos formal y su posición en la composición lo sitúa en la periferia de la escena principal de festejo. Esta ubicación en la fotografía puede simbolizar su posición en la sociedad en ese momento, al margen de las festividades y de la vida de los más privilegiados. La disposición de los personajes y su interacción con el espacio circundante cuentan la historia visual de una división racial.

Fotografía de estudio

Las fotografías de estudio se realizan en interiores, donde el fotógrafo recrea situaciones y escenarios realistas y fantasiosos. Estas fotografías fueron altamente requeridas porque generalmente se tratan de retratos que buscan eternizar momentos importantes como matrimonios, recuerdos de familia o personas que partían al campo de batalla, en el caso de las guerras del Pacífico y del Chaco, entre otras. Pero, cuando este tipo de fotografías no eran requeridas por terceros, tanto Julio Cordero como Martín Chambi optaron por este tipo de fotografía desde perspectivas muy distintas.

Figura 7
Julio Cordero: *El aparapita* (1920)



Fuente: Otro Arte. Revista internacional de arte contemporáneo (2009)

La imagen titulada *El aparapita* (Figura 7) de Julio Cordero destaca por su potente presencia del sujeto en primer plano, con un fondo neutro que podría ser una lona blanca. La vestimenta del hombre, tradicional y desgastada, junto con su sombrero característico, revela su identidad indígena y sugiere una vida de trabajo físico. Su mirada fija y directa hacia la cámara rompe la barrera entre el sujeto y el observador. El bastón que sostiene indica una posible dependencia debido a la ardua labor o a la edad avanzada, y a pesar de estar de pie, hay una sensación de fatiga en su postura.

Deliberadamente, se arranca al aparapita de su entorno habitual. En lugar de capturarlo en su entorno de trabajo, Cordero opta por presentarlo fuera de contexto, lo que pone de manifiesto la individualidad y la humanidad del sujeto. Esta fotografía trasciende la simple documentación del trabajo del aparapita para convertirse en un retrato íntimo y una representación simbólica de una clase trabajadora que, aunque es fundamental para la sociedad, a menudo se encuentra en los márgenes de ella.

Figura 8
Julio Cordero: *Enano*



Fuente: *Otro Arte. Revista internacional de arte contemporáneo* (2009)

Se observa una persona de pequeña estatura con características similares a la imagen del aparapita (Figura 8). Cordero utiliza una pequeña mesa para colocarlo a la altura de la cámara, pero no solo tiene una función práctica, también tiene una función simbólica. Fue decisión del fotógrafo incluir la mesa en la imagen para resaltar que aquella persona está encima. Por sus características, esta fotografía pertenece a una serie vinculada al mundo circense, por lo que Cordero busca mostrar a este personaje como un “fenómeno” opuesto a la normalidad social.

Rosario Aquim sostiene que “la colonialidad del poder tiene que ver con la exclusión de la alteridad. Y la cuestión del racismo se vuelve más específica. Lo que hubiese podido permanecer como simple afirmación de inferioridad de los otros, se vuelve discriminación” (2015: 25). En efecto, Cordero excluye dos formas de alteridad que no reconoce como cercanas. Tanto el aparapita como la persona de estatura pequeña aparecen como “fenómenos” exóticos para la fotografía de la época. Y como algo exótico es un espectáculo en sí mismo, no necesitan de un contexto que permita comprender su propia dinámica.

En este sentido, podemos afirmar lo siguiente: “Fotografiar personas es violarlas, pues se las ve como jamás se ven a sí mismas, se las conoce como nunca pueden conocerse; transforma a las personas en objetos que pueden ser poseídos simbólicamente” (Sontag, 2006: 31). La fotografía aparece como un acto de inmovilización de la persona, se la extrae de su flujo temporal y espacial habitual para convertirla en un sujeto estático, un “objeto” capturado. La imagen del aparapita, un hombre probablemente acostumbrado a ser ignorado o visto como un mero engranaje en la maquinaria productiva, se convierte aquí en el centro de atención, pero deshumanizado.

La fotografía del aparapita, yuxtapuesta con la imagen de la fiesta de la élite, encontramos un diálogo entre la visibilidad y la invisibilidad, entre quienes normalmente son observados y aquellos que estando ahí, son invisibles.

Figura 9
Martín Chambi: Joven mendigo



Fuente: Archivo fotográfico Martín Chambi (Asociación Martín Chambi).

Con la fotografía de Chambi en estudio para algo similar. Se observa un joven mendigo (Figura 9) con la ropa andrajosa sentado sobre una manta que probablemente quiere fundirse con el fondo oscuro. Al igual que el aparapita y la persona de estatura pequeña de Cordero, el joven mendigo aparece descontextualizado de su ambiente cotidiano. Se resalta, además que, si bien su rostro está frente a la cámara, su mirada se desvía hacia el lado izquierdo y su expresión, lejos de ser neutral, parece expresar miedo. No se siente cómodo, por lo que se trata de un ejercicio de poder del fotógrafo que cosifica y somete al sujeto fotografiado más allá de su propia voluntad.

Figura 10
Martín Chambi: *Mujer con su niño*



Fuente: Archivo fotográfico Martín Chambi (Asociación Martín Chambi).

Se observa una mujer indígena con su niño cargado en la espalda (Figura 10). No solo se denota su vestimenta indígena, también se observa una rueca con hilo que muy probablemente utiliza en su labor cotidiana. Si bien la mujer permanece aislada de su medio, la rueca que carga en las manos posibilita un contexto de su propia actividad.

Pese a que algunas fotografías tienen similitudes en su concepción, como la imagen del aparapita y del joven mendigo, las diferencias entre Julio Cordero y Martín Chambi no son pequeñas. En este sentido, presentamos a continuación dos fotografías muy parecidas en su estructura, pero abismalmente distintas en su concepción. Ambas fotografías no solo se constituyen en documentos históricos, también construyen narrativas muy profundas y son testimonios claros de la mirada que tienen ambos fotógrafos sobre su realidad.

Figura 11
Julio Cordero: *El quewa* (1930)



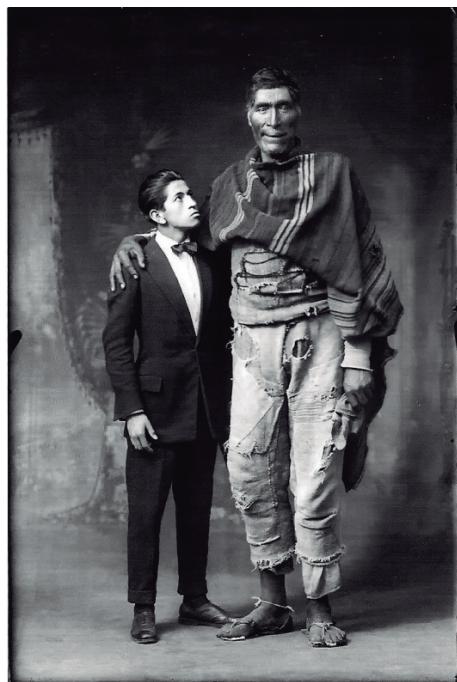
Fuente: Otro Arte. Revista internacional de arte contemporáneo (2009)

Podríamos afirmar que la fotografía democratizó los retratos, sin embargo, las clases altas y medias tuvieron el privilegio de hacerse fotografiar, mientras que los indígenas fueron obligados. En palabras de John Mraz: “Los ricos se hacían retratar: a los pobres el Estado se encargó de fotografiarlos cuando caían en sus garras como criminales, lunáticos o revolucionarios” (1992: 20). De tal manera, como cofundador de identificaciones de la policía, Cordero refuerza la mirada que tuvo respecto al mundo indígena. El indígena de Cordero es fotografiable siempre fuera de su ámbito cotidiano, siempre extirpado de su identidad y autonomía. En este sentido, los indígenas de Cordero fueron fotografiados por tres motivos principales: un interés exótico del fotógrafo, como el caso del

aparapita; servidumbre o pongueaje, cuando aparecen colados a las fotos de las élites dominantes y de las clases medias; y como delincuentes.

La imagen evidencia un delincuente apodado *el quewa*, un término despectivo en quechua para referirse a un individuo “desviado”, “homosexual” o “maricón” (Figura 11). Esta es una fotografía para registro policial que expone al indio de dos maneras como criminal y como un ser anómalo. La yuxtaposición de ambas fotografías resalta la transgresión, tanto del delito de robo cometido y la transgresión de género, ya que se disfrazaba de mujer para delinquir. Es una fotografía que alimenta los discursos darwinistas que subordinan al indio como un ser biológicamente inferior al resto de la sociedad urbana.

Figura 12
Martín Chambi: *El gigante de Paruro y Víctor Mendivil* (1929)



Fuente: José Carlos Huayhuaca (1991: 45)

En 1924 Chambi conoce a Juan de la Cruz Sihuana de 52 años, pesaba 125 Kilos y medía 2,10 metros. Se conocen dos fotografías del gigante,

la primera similar a la del aparapita de Cordero y la segunda donde evi-dencia una intencionalidad clara de su posición en el mundo. La fotogra-fía del gigante Sihuana junto al mestizo Víctor Mendivil (Figura 12), a primera impresión, la diferencia más evidente es la enormidad del indio frente al mestizo. Lo segundo, la vestimenta. El gigante tiene una ropa de uso cotidiano indígena: un poncho, ropa raída por el trabajo y abarcas, todo a su gran medida. La vestimenta de Mendivil se opone por la impe-cibilidad de su frac con moño de gato y zapatos.

A diferencia de Cordero, Chambi pone en diálogo a ambos personajes. El mestizo no parece estar muy cómodo al lado del gigante. El fotó-grafo le pidió a Mendivil que mire a los ojos del gigante, sin embargo, no hay un intercambio, puesto que el gigante Sihuana mira a la cámara. Su mirada es cándida, sonríe mientras abraza con confianza y cariñosamente a Mendivil. Es más, sus piernas están levemente flexionadas para acom-o-darse a la estatura del mestizo.

Esta fotografía establece una relación simbólica potente, en el sentido que presenta la inmensidad del mundo andino en un estado empobrecido, pero cándido y con valores profundamente humanos. Sin una intención consciente, Chambi retrata un asombroso contraste entre la sonrisa del gigante y la seriedad del mestizo. De alguna forma surgen las palabras de Frantz Fanon: “La lucha del inferiorizado se sitúa en un nivel indudable-mente más humano” (1965: 52), como el que manifiesta el gigante, ante la mirada fría de Mendivil.

A manera de conclusión

Julio Cordero, proveniente de una región rural, decidió mirar su pasado y reconocerse como un “mestizo modernizado” refleja el trauma social. como dice Fanon “El oprimido intenta, entonces, escapar, por una parte, proclamando su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos cul-turales, por otra parte, pronunciando una condenación irreversible de su estilo cultural propio” (Fanon, 1965: 47). La mirada de sí mismo (Figura 1), es la de un mestizo orgulloso de su relación con la tecnología. El au-to-retrato con su cámara dice más que el orgullo de ser fotógrafo, su con-cepción misma del mundo está relacionada al desarrollo moderno en que estuvieron encaminadas las ciudades durante el siglo XX. Su mirada sobre lo indígena es la mirada de lo otro, un contexto donde no se reconoce, pero encuentra cierta fascinación y por ello, fija su lente sobre ese objetivo.

Por otro lado, Martín Chambi se reconoce como indígena, es capaz de presentar la diversidad y riqueza del mundo quechua. Él mismo, se ve como un indio (Figura 2), con poncho indio en Machu Picchu. Este reconocimiento de lo que es, de donde proviene le da a su trabajo, según nuestro parecer, un aspecto más humano, una mirada más sincera de la realidad en que vivió. Aunque nunca se adhirió a esta corriente, el indigenismo seguramente le dio los insumos para poder mirarse sin ese desprecio del colonizado. Ello no le impidió tener un afán por el desarrollo moderno. En este sentido Aimé Césaire tiene razón cuando afirma que no tiene sentido la recuperación de una utopía muerta, sino el enriquecimiento de “la potencia productiva moderna” con esa “fraternidad antigua” (2006: 25) que caracteriza a las culturas de este continente. Esa fraternidad antigua expresada en el abrazo sincero y la mirada risueña del gigante Sihuana.

Bibliografía

Aquim, Rosario (2015). *Diversidades, sexo/género/sexualidad*. La Paz: Rincón ediciones.

Asociación Martín Chambi (2024). Recuperado de <https://coleccion.chambimartin.org/>

Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Madrid: Paidós.

Barthes, Roland (2006). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Berger, John (2016). *Modos de ver*. Barcelona: Editorial GG.

Bourdieu, Pierre (2003). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Buck, Daniel (1999). *Pioneer Photography in Bolivia: Directory of Daguerreotypists & Photographers, 1840s-1930s*. www.compuserv.com/dbuck

Buck, Daniel (1997). “El desarrollo de la fotografía en Bolivia en el siglo XIX”. *Memoria del 5to Congreso de la Historia de la Fotografía en la Argenti-*

na. Buenos Aires. Comité Ejecutivo Permanente para los Congresos de la Historia de la Fotografía.

Calatayud Criales, Oswaldo, & Usnayo, Juan Carlos (2014). Instantáneas del olvido. De la mirada icónica a la lectura fotográfica en Bolivia. *Revista Ciencia y Cultura*, vol. 18, núm. 33: 09-37.

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Demelas, Marie Danielle (1986). “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia 1880-1910”. *Historia boliviana. Revista*. (s/d), pp. 55-82.

Fanon, Frantz (1965). “Racismo y cultura”. En *Por la revolución africana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Gómez, Yuri (2020). *Luz y sombra en los Andes: imagen fotográfica y poder en Martín Chambi y Sebastián Rodríguez*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Huayhuaca, José Carlos (1991). *Martín Chambi: fotógrafo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Iñiguez Vaca Guzmán, Gonzalo (2002). *La chola paceña y su dinámica social*. La Paz: Ediciones CIMA.

Lara López. E. (2005). “La fotografía como documento histórico-artístico y etnográfico: una epistemología”. *Revista de antropología experimental*. Vol. 5, núm. 10, 1-28.

Mraz, John (1992). “Ver y controlar: la fotografía carcelaria”. *Jornada semanal*, núm. 177, 11-42.

Otro Arte. Revista internacional de arte contemporáneo (2009). La Paz. Editorial Camaleón rojo. Julio.

Pantoja Chaves, A. (2008). “Las fuentes de la memoria: la fotografía como documento histórico”. En *Ayer es en discusión: temas clave de Historia Contemporánea hoy*, p. 130.

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia históri-co-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Antología esencial). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29: 11-20.

Sánchez Canedo, Walter (2009). *Miradas. Ensayo sobre fotógrafos, fotografías y mentalidades en Bolivia*. La Paz: Ed. Gente Común.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” *Orbis tertius*, año 3, núm. 6: 175-235.

Sontag, Susan (2006) *Sobre la fotografía*. Madrid: Santillana.

Suárez, Hugo José (2008) *La fotografía como fuente de sentidos*. Buenos Aires: CLACSO.

Avances de investigación

Peregrinación de retorno al origen creacional del pueblo Tsimane'.

Por la mítica ruta espiritual de la ancestral sal de Pa'tsene

Fernando Vladimir Álvarez Burgos¹

Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Filosofía

Correo electrónico: f24xseg@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2751-8504>

Resumen

¡La identidad de un pueblo nace de su espiritualidad! Toda su cosmovisión, punto de vista y contacto con su mundo material y creencial, está elaborado por la naturaleza que le rodea, su forma de vivir, pensar y expresarse. Así se desarrolló la cultura del pueblo tsimane'. Este trabajo investigativo observó cómo el ancestral mito tsimane' de la sal (*Jicoy*) y la peregrinación que realizaban al mítico monte creacional Pa'tsene para conseguirla, influyen hasta hoy en lo cotidiano dentro el monte amazónico donde desarrollan su sistema de vida y (re)crean su espiritualidad. Los mitos son relatos que describen formas de ver la vida y su sistema de creencias antiguas y sobrenaturales. Este mito se consiguió porque tuve la fortuna de realizar esta travesía por el río Maniquí arriba hasta Pa'tsene de donde extraían tradicionalmente la venerada sal: fue cruzar el fantástico umbral de lo profano a lo mítico, donde pasado y presente se confunden en la reverencialidad y ritualidad que empeña el tsimane' al ingresar en el maravilloso mundo mítico del monte Pa'tsene.²

1 Egresado de la carrera de filosofía-UMSA. Guionista y Realizador del documental: “*A/ocaso del sol Tsimane’*”. Investigador en temas filosóficos, etnográficos y míticos de pueblos indígenas originarios amazónicos de Bolivia.

2 Este artículo está basado en la tesis de Pregrado en la carrera de Filosofía-UMSA (2024), que explica ampliamente el sistema creencial –clasificadores, indicadores, imágenes, ritos

Palabras claves: Tsimane'. Jicoj. Pa'tsene. Río Maniqui.
Pupujri'. Cocojsi'. Pupujri'tumsi'

Pilgrimage of return to the creational origin of the Tsimane' people

Along the mythical spiritual route of the ancient salt of Pa'tsene

Abstract

The identity of a people is born from their spirituality! Their entire world-view, perspective, and contact with their material world and beliefs are shaped by the nature that surrounds them, their way of living, thinking, and expressing themselves. This is how the culture of the tsimane' people developed. This research observed how the ancestral tsimane' myth of salt (*Jicoj*) and the pilgrimage they undertook to the mythical creation mountain Pa'tsene to obtain it still influences daily life in the Amazonian forest where they develop their way of life and (re)create their spirituality. Myths are stories that describe ways of viewing life and their ancient and supernatural belief systems. I was able to obtain this myth because I was fortunate enough to make this journey up the Maniqui River to Pa'tsene, where they traditionally extracted the revered salt: it was like crossing the fantastic threshold from the profane to the mythical, where past and present merge in the reverence and rituality that the Tsimane' engage in when entering the marvelous mythical world of the Pa'tsene mountain.

Keywords: Tsimane'. Jicoj. Pa'tsene. Río Maniqui.
Pupujri'. Cocojsi'. Pupujri'tumsi'

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2024

Fecha de aceptación: 1 de julio de 2024

y símbolos— sustentado teóricamente desde la Narratología, Mitología, Simbología y Estética del universo creencial tsimane' y su relación de fe con el monte mítico Pa'tsene como su génesis vital. Allí se comparan ritos de peregrinación con prácticas culturales cotidianas. El autor convivió monte adentro con los tsimane' entre 2014–2016, donde participó de ceremonias creenciales tsimane'.

La venerada sal

Los indígenas originarios tsimane' habitan la Amazonia en el departamento de Beni, provincia Ballivian, municipio de San Borja. Su territorio está reconocido como Territorio Comunitario de Origen-TCO por el Estado Plurinacional de Bolivia en la Constitución Política del Estado. Los tsimane', en tanto nación originaria, corresponden a una de las 36 naciones, culturas, identidades y pueblos indígena originarios que habitaban este territorio mucho antes que la existencia de Bolivia.

Para la Nación Indígena Originaria Tsimane',³ la venerada sal, otorgada en tiempos inmemoriales por los Padres creadores, es imprescindible en su alimentación, conservación de alimentos, curación de enfermedades y para prácticas de ritos mágico-espirituales. Es un elemento importante en la cohesión social e imaginario *creencial*.⁴ Antiguamente, se conocía un salitral en el monte mítico Pa'tsene, de donde extraían la ancestral sal sólida. Este sitio, ubicado en la cabecera del río Maniquí, después de atravesar el último río llamado "En la sal", es considerado el lugar donde fueron creados los tsimane' y toda la cultura Tsimane'.

En Pa'tsene, hoy sitio abandonado por los tsimane', solo habitan los Padres creadores, Antiguos, Espíritus guardianes de la naturaleza y Antepasados. Este lugar es considerado como el origen vital del universo tsimane', y es recurrentemente mencionado en mitos, cuentos o relatos de carácter protocolar, espiritual, educativo o anecdotico relacionados con el monte. Estos mitos se transmiten hasta la actualidad a las generaciones más jóvenes en la intimidad comunal, alrededor de una fogata nocturna, por los ancianos que conservan la cultura e historia tradicional. Los relatos generalmente enseñan historias de precaución contra amenazas de animales silvestres o instruyen sobre el cumplimiento de ancestrales reglas de respeto hacia los Seres sobrenaturales.

Los tsimane' afirman que en Pa'tsene fueron creados por los hermanos Dojity y Micha'. En el mito fundacional, Dojity, descrito como travieso, curioso, pícaro y entrometido, y Micha', caracterizado como civilizador,

3 El pueblo indígena originario Tsimane' tiene la aspiración que su organización social sea considerada nación para un mayor reconocimiento de sus derechos y oportunidades de desarrollo socio político.

4 N. E.: A lo largo del artículo, el autor hace referencia a un "sistema creencial" que, según sugiere, se originaría en los mitos y forma de vivir y actuar del pueblo Tsimane'. Sin embargo, esta afirmación se presenta sin un sustento teórico sólido ni argumentos internos que la respalden. A pesar de esta limitación, dado que el concepto es recurrente en el texto, hemos optado por preservarlo tal como lo desarrolla el autor.

prudente, perfeccionista, formaron –en continuo desacuerdo– el mundo incompleto de la naturaleza, a sus moradores y enseñaron los saberes.

La mitología tsimane' se basa en su *creencialidad* que está muy presente en sus actividades cotidianas. Mantienen vivas sus tradiciones espirituales y el contacto con sus Antiguos que habitan el monte profundo. Les ofrecen reciprocidad, respeto, prudencia y obediencia devocional para evitar ser embrujados con severos castigos que pueden ser mortales.

La sal de P'atsene, considerada mágica, la recolectaban de una montaña gigante de sal sólida ubicada en Pa'tsene. Actualmente, los tsimane' ya no peregrinan hasta el mítico salitral, olvidando su carácter *creencial*, se volvió más práctico comprar bloques de sal corriente traída desde las salinas de Uyuni en Potosí, al occidente de Bolivia. Esta sal es comercializada en pueblos próximos al territorio tsimane' como Yucumo y San Borja. Su precio es bastante bajo en relación a la sacrificada y larga travesía de navegación por el serpenteante río Maniquí arriba.

El pueblo tsimane' históricamente se asentó en comunidades familiares a orillas de ríos y afluentes. Es una cultura de agua y fuego, elementos usados en sus actividades domésticas, laborales, rituales y ceremoniales. Están acostumbrados a navegar con la familia en sus canoas por paseo, para cazar, pescar, cultivar, recolectar yerbas o plantas medicinas, o visitar a familiares con residencia alejada. Contrario a algunas percepciones erróneas, los tsimane' no son una tribu nómada como se los señaló epidérmicamente. Esta idea surgió de observaciones superficiales a sus chozas, que a menudo parecen casi abandonadas y sin objetos valiosos ni seguridad. Es un pueblo sedentario con domicilio fijo, también alterno. Después de ausentarse por temporadas, vuelven a su comunidad de origen. En el curso del río Maniquí, columna vertebral que atraviesa el territorio tsimane', hay asentamientos con determinados apellidos identificados como pertenecientes a una estirpe de clan regional.

Las parejas jóvenes se establecen en sitios cercanos a la ascendencia familiar, teniendo derecho a obtener chacos de agricultura tanto por parte de la familia del varón como de la mujer. Esto explica la movilidad de su estadía temporal y trabajo hasta establecer su residencia definitiva. Es poco habitual aceptar a una pareja habitar en un lugar neutral o neolocal, debido a las redes de movilidad social que incluyen la elección de pareja en línea cruzada.⁵ Las residencias temporales suelen estar condicionadas a trabajos específicos.

5 Ver detalles en investigación de Ellis, Daillant, Pérez Diez que tratan el tema a profundidad.

Emprender el peregrinaje en busca de sal era una aventura iniciática, un retorno espiritual a la atemporalidad mítica. Durante este viaje los tsimane' se comunicaban ritualmente con sus Antiguos sobrenaturales en un espacio mítico de diferente temporalidad. La peregrinación duraba semanas, atravesando diversos ecosistemas, cargaban los enseres necesarios: ollas, platos, merienda, perro de caza, arco y flechas, machete, hachas de piedra, y otros objetos tradicionales de trabajo. Los tsimane' no acumulan objetos fútiles para provecho privado. El valor de los objetos está en su funcionalidad de uso y duración. Debido al boscoso clima húmedo de su entorno conservan lo primordial para actividades domésticas, productivas de autoprovisión, recreativas y de trabajo manual. Son hábiles y creativos artesanos, capaces de fabricar objetos cotidianos utilizando materiales naturales como algodón, semillas, cortezas, madera, hojas, palmas y piedras, etc.

Secretos del monte

En el profundo monte tsimane' acontecen encuentros fortuitos con la fauna silvestre, donde estar atento o distraído definiría en un segundo el destino del cazador. Según la creencia, los Espíritus de los Antiguos protegen el monte y equilibran el futuro entre la vida y la muerte de los animales silvestres destinados al consumo. El tsimane' debe practicar las reglas *creencias* de respeto –dejar que la naturaleza viva se reproduzca y crezca– al cazar, pescar y recolectar, o tumbar árboles, sino lo embrujarían.

Los Antiguos proveen a los tsimane' con carne de monte porque los animales silvestres anteriormente fueron humanos, tienen conciencia y alma y volverán a ser humanos. Por eso mantienen racionalidad sin abusar en la cantidad de presas cazadas. Ante cualquier exceso su Espíritu tutelar mezquinaría a sus animales, ocultándolos en su corral sin dejar rastros, pisadas ni huellas visibles en el monte. Si un cazador hiere a una presa y la deja escapar agonizando, el Espíritu protector del animal se ofendería por el olor putrefacto del cuerpo abandonado. Como represalia, éste hechizaría al cazador, enviándole un animal peligroso para hacerle daño, o afectarlo con una enfermedad mortal. Por tal razón, el cazador debe ser certero con su flechazo para evitar el sufrimiento innecesario a la presa. Antes de tumbar un árbol, los tsimane' piden permiso a sus Espíritus protectores para extraer la madera necesitada, en silencio fuman tabaco y oran frente al árbol buscando la autorización. Durante el ritual, se expresa íntimamente lo siguiente “Necesito inevitablemente esta madera para

fabricar una canoa, construir una casa, etc.” (Álvarez) No se hace sufrir inútilmente a ningún ser viviente del monte, [el espíritu] embrujaría al que daña. Los tsimane’ también aseguran que existen Espíritus protectores en ciertos lugares del monte, como los pantanos, las serranías y las lagunas. Según su cosmovisión, bajo estos sitios viven otros tsimane’ iguales a ellos. Estos lugares son considerados sagrados y temen pasar por allí. Visitar estos sitios podría causar enfermedades, provocar locura al toparse con estos seres, o incluso la persona ya no regresar nunca.

La piedra de sal en Pa’tsene tiene, según el mito de la sal, un temible guardián, llamado Pupujri’. Este león mitológico, descrito como grande y poderoso, cuida celosamente la sal como si fuera su madre. Aunque se refieren a un “león”, es la representación del jaguar amazónico de tierras bajas. Las características atribuidas a Pupujri’ son increíbles, porque encarna múltiples apariencias a la vez. Por tal razón los indómitos felinos de monte son sumamente respetados, admirados, amados y temidos por su capacidad de mimetizarse entre árboles, ramas y follajes. En la cultura Tsimane’, todo cazador pide permiso para ingresar al monte, porque los animales silvestres son sus ancestros, pues de los animales aprendieron estrategias y tácticas de caza y camuflaje. ¡Son sus maestros de vida! El tsimane’ aprecia a los jaguares por su impresionante instinto y habilidad en ataque, ya que monte adentro solo existe una implacable ley de vida: “O eres cazador o eres presa. ¡No hay más!” Inadvertidamente podría pasarse de ser cazador a ser cazado. Hay que estar siempre alerta, no existe segunda oportunidad de sobrevivencia. Los tsimane’ entienden fatal el feroz enfrentamiento por sobrevivir entre jaguares, humanos y reptiles que comparten el mismo hábitat: podría decirse que, hay una lucha sin tregua entre estos tres astutos depredadores por ser el patrón del monte profundo.

Pa’tsene es monte selvático donde numerosos jaguares campean en libertad. Esta característica ha llevado a la designación del enorme Pupujri’ como guardián de la sal en este sitio de creación en el imaginario socio-ancestral tsimane’. Los jaguares tienen cuevas debajo del nivel de la tierra o encima las ramas de los árboles, de donde acechan silenciosos, agazapados y ocultos, esperan el preciso momento para saltar sobre sus desatentas presas. En el mito de la sal, la guarida de Pupujri’ está debajo de la gigante piedra de sal. Su misión es permitir o impedir que los tsimane’ obtengan la venerada sal, dependiendo de si cumplen o no con las reglas ancestrales.

Las culturas amazónicas, incluida la Tsimane’, desconocen deidades o divinidades jerárquicas supraterrenales asociadas a conceptos de paraí-

sos o infiernos. La relación familiar con sus difuntos no se rompe con la muerte. Aunque los cuerpos son enterrados como objetos sin vida, creen que sus espíritus pasan a habitar el monte adentro como Antepasados, uniéndose a los Antiguos y asumen la misión de resguardar animales, árboles, ríos y espacios reverenciales para evitar sean lastimados. Así, los muertos se (re) espiritualizan en la naturaleza, convirtiéndose en Espíritus protectores. Los tsimane' entienden su relación con la naturaleza –considerando el monte como su casa grande– de forma horizontal. Para ellos, la naturaleza es su igual, un ser viviente con el que mantienen una relación de paridad. Hay tres tipos de Espíritus tutelares terrenales en la creencia tsimane': los Antiguos o Dueños de la naturaleza viva que tutelan la vida en el monte y no permiten que se haga daño innecesario. Por esta razón es crucial que el cazador sea certero con su flecha. También se encuentran los Espíritus protectores del monte, habitan en los árboles y los protegen para evitar su tala indiscriminada. El tercer tipo son los Antepasados con raíz humana que cuidan a los tsimane' de peligros inesperados, los protegen, alimentan y también los corrigen por sus acciones, influyendo en su comportamiento ético. Además de estos, Dojity y Mi-chá' son considerados Padres creadores, ocupan una categoría superior en esta pléyade espiritual.

Ofrenda valiosa

El nacimiento de un bebé tiene mucho valor en la cultura Tsimane'. Para recibir al nuevo ser se realizan ritos de purificación en la comunidad utilizando el humo de bejuco, que evita que el bebé sea poseído por espíritus mágicos o el embrujo de malos espíritus. A los recién nacidos les colocan amuletos o "secretos", plumas, huesos, semillas, piedras guardianas y colmillos que servirán para protegerlos de la posesión por malos espíritus y les ayudan a crecer con energía, coraje, fuerza cósmica y sabiduría. Asimismo, estos amuletos sirven para rituales sobrenatural de comunicación con los Espíritus sobrenaturales.

En los últimos días antes de parir, las matronas custodian a la embarazada en su casa, en un espacio cubierto. Se evita el contacto directo con su esposo y se impide la visita de hombres. Le alcanzan su comida en su estera hasta el nacimiento. Existe una prohibición expresa que nadie puede presenciar el parto por lo íntimo del momento. Cuando nace el bebé, después de recibirla, le pintan el cuerpo con resina roja de árbol,

una goma resina también usada como pegamento para fabricar la base de las flechas. Posteriormente, con polvillo negro de árbol de hoja grande, le trazan finas líneas negras en la cara, así protegen al recién nacido de embrujos y se evita que los Espíritus se lleven su alma.

Cuando los tsimane' necesitaban sal, según el mito tradicional, llevaban al temible Pupujri' una ofrenda valiosa para acceder al salitral. Esta reciprocidad era de igual valor en lo *creencial*: se ofrecía una nueva vida tsimane' a cambio de la ancestral sal de Pa'tsene. Una condición ancestral era que el recién nacido no debía ser bañado desde su nacimiento; la tradición indicaba que se lo llevara aún con el "salado" líquido amniótico en su cuerpo. Este ritual representaba un intercambio reciproco de sales: la sal orgánica de un recién nacido por la mágica sal del monte mítico Pa'tsene.

En el pueblo tsimane' existe la poligamia, un hombre puede vivir con dos o tres esposas en el mismo hogar, aunque la monogamia también es una opción por decisión propia. A menudo, las esposas adicionales son hermanas menores de la primera. La reputación de buen cazador es muy valorada por el suegro, ya que asegura que el hombre no hará pasar hambre a su familia. En este tipo de familias, las esposas comparten las actividades domésticas como limpiar la casa, cocinar, cultivar, preparar chicha o tejer. Si las esposas no fuesen hermanas, la relación comenzaría de manera conflictiva, por lo que, cada una realiza actividades específicas, aunque todas participan en el cultivo del chaco. Es notable ver que el cuidado de los bebés es una responsabilidad familiar compartida, en la que todos los miembros, sin distinción de madres o hermanos, los cuidan y asisten. Sin embargo, en tiempos recientes estas prácticas experimentan cambios por intromisión de instituciones ajenas a la cultura.

Existen casos *sui generis* en los matrimonios tsimane', en los cuales una mujer convive con dos esposos, aunque esta práctica cultural es cuestionada socialmente. Sin embargo, se suele dar el caso tradicional en el que los esposos también sean hermanos, principalmente porque el marido mayor tendría dificultad para mantener a la familia; por lo que, el hermano menor podría asumir –por arreglo familiar– la responsabilidad de proveedor. En estas situaciones, la mujer podría también darle hijos al esposo menor, aunque lo natural es que los primeros hijos sean del esposo principal. Entonces, hay actividades metafóricas que cumplirían cada uno de los esposos en el hogar: "el viejo cuida el fuego mientras el joven provee el alimento".

Se educa a los niños sin discriminación privilegiada de sexo, sin embargo, la diferenciación se manifiesta en el ejercicio de roles en el hogar y

la reproducción. Las mujeres –madres y abuelas– reafirman los principios culturales, no les gusta apartarse de la comunidad y se rehusan a tener contacto con “otros”, peor aún para compromisos matrimoniales. Enseñan jugando a niñas y niños sus responsabilidades. Las niñas aprenden a tejer, teñir y diseñar bolsones en algodón y pequeñas bolsas para los hombres, donde cargan sus objetos auxiliares de cacería; elaboran chichas de distintas variedades, trenzan palmas de jípijapa y tejen paños de jatata, etc. Los varones son adiestrados en la cacería, aprenden a fabricar su propio arco y flechas a medida, afinan la puntería, pulso y visión en juegos y competencias. Luego son llevados al monte por su padre –como guía instructor– para enseñarles los secretos de caza: reconocer huellas, pisadas, rastros, recorrer rutas, sendas, atajos y espiar rutinas de las presas: desplazamientos, apariciones, métodos de camuflaje, formas de fuga, sitios de acecho, escondrijos, etc. Los tsimane’ en general, tienen hijos sanos por la nutritiva dieta alimenticia. Niños y adultos comen lo mismo, abundantes productos naturales cosechados de sus chacos entre frutas y carbohidratos: plátano, yuca, arroz. También, es fuente de calorías y proteínas la carne de animales silvestres como tatú, chancho tropero, venado, monos, ciervo, anta, etc. Los pescados de río son el principal alimento, acompañado de maíz, arroz, plátano, yuca o camote. Disfrutan de preparaciones fritas, cocidas en olla o asadas en parrillas hechas de ramas verdes. Su comida habitual no incluye verduras, y el consumo de frutas varía según la temporada de cosecha.

El umbral a Pa’tsene

Cuando una familia tsimane’ emprende largas travesías o caminatas de varios días, lleva consigo utensilios de cocina. Durante el viaje, pescan y ahúman pescado, y se adentran en el monte para abastecerse de carne o recoger yuca, camote y plátano, entre otros alimentos. Pernoctan en desampados de playas desiertas, donde construyen refugios provisionales con ramas cruzadas tapados con helechos de motacú. Encienden el fuego para la fogata frotando una varilla contra otra madera seca base. Cuando son viajes cortos, la pesca comunitaria por ejemplo, navegan a pozas y bancos de peces. Suelen pescar con distintas técnicas: arco y flecha, envenenamiento de peces con hojas machucadas, anzuelo con gancho curvo de chonta, red con plomos alrededor, trampa de dique cerrado con palos y palmeras, y la última técnica es la malla trenzada. La familia entera

colabora en el proceso, realizando tareas secundarias como recoger los pescados, machetearlos, destriparlos, ahumarlos y cocinarlos.

A medida que se acerca a las últimas comunidades rumbo al monte mítico Pa'tsene, la naturaleza se torna paradisiaca, ese monte está habitado por tsimane' netos en forma, pensamiento y vestimenta; mantienen auténticos protocolos de comportamiento tradicional, son cautos y directos al relacionarse con otros. Hablan un antiguo y ancestral idioma tsimane', elegante y atento sin tergiversaciones. Los tsimane' que habitan río abajo se sorprenden al escuchar esta "vernácula" pronunciación, rica en vocablos. Ciertas palabras ya no las entienden, debido a la incesante degradación lingüística que sufre la lengua tsimane' por la adopción de palabras, onomatopeyas y recursos fonéticos occidentales. ¡La alienación cultural del pensamiento viene detrás del lenguaje!

Sacrificada es la subida. Al final del río Maniquí, monte despoblado, allí se cruza una serie de caudalosas cachuelas con riscos que obstaculizan avanzar. Los tsimane', con precisos movimientos corporales, empujan hacia arriba las largas canoas por medio de rocas atravesadas en el río y una violenta contracorriente. Con cálculos geométricos bien aplicados, guían sus rectas embarcaciones para continuar su peregrinaje espiritual en busca de la venerada sal. Luego, se entra a una pasividad reflejada en el calmo y cristalino río Pa'tsene. Un rincón atemporal donde parece no hubiese vida. Todo se confunde en la luminosidad del colorido amazonas. La belleza natural es salvaje con ecos arcaicos. Aunque el monte parezca abandonado y silencioso, en realidad es ruidoso y perturbador, revelando su habitabilidad silvestre. ¡Un idílico paisaje de soledad fantasmal!

Orillar anuncia el ingreso al maravilloso mundo mítico del monte Pa'tsene. Los tsimane' se bañan, tal como aconseja la regla *creencial* de respeto ante la presencia de los Antiguos. Es de suma importancia permanecer en Pa'tsene con la ropa limpia y el cuerpo aromatizado, es parte de la purificación corporal y espiritual. En Pa'tsene existen otros tabúes temporales que deben obedecerse: abstenerse del contacto sexual, ya que la debilidad de sucumbir al deseo ensuciaría la espiritualidad ritual para extraer la sal. Es importante para esta peregrinación que la abstención comience al dejar su casa, considerada como una fortaleza física y emocional. De esta manera, cumplirán los acuerdos de reciprocidad con los Espíritus tutelares del monte.

El tsimane' tiene especial cuidado con la buena fragancia. Su contacto con el agua y el aseo corporal es significativo para la interacción social. Se

enorgullecen de ser limpios y no toleran estar sucios ni transpirados. Después de trabajar, se bañan en ríos o vertientes encontrados a su paso. La prohibición de relaciones sexuales se refuerza en la práctica de la cacería. El cazador evita el contacto sexual a vísperas de una expedición de caza. Previo al ingreso al monte, se baña y se come una abundante ración para afrontar la laboriosa jornada. De no hacerlo, se considera una afrenta a los Espíritus, por lo que, éstos ocultarán sus animales.

Es (casi) imposible que las mujeres entren al monte profundo. Aquí, la definición entre la vida y la muerte es categórica y el olor menstrual, considerado inaceptable para los Antiguos, podría alterar el destino del cazador. La cacería es una actividad exclusivamente masculina que se realiza en solitario o, en ocasiones, acompañados de familiares o hijos. Si la cacería implica una larga caminata en busca de presas excepcionales, la esposa del cazador puede acompañarlo –siempre y cuando no esté menstruando o embarazada– para ayudarlo en el campamento. Sus tareas serían acopiar leña, deshuesar la carne y ahumarla para evitar que se pudra y ofender al dueño del monte.

Entre los tabúes más arraigados se encuentra el olor menstrual. Las mujeres están vetadas de elaborar chicha durante esos días, al igual que las parturientas y las enfermas. La chicha elaborada por una mujer en estas condiciones podría envenenar a quien consume. La chicha, además de ser un cohesionador social, cumple un papel fundamental en ritos de hechicería, reverencia y magia. Por lo tanto, consideran que el Espíritu de esta bebida “podrida” embrujaría a quien la consume.

Al atardecer, un ruido incesante de zumbidos invade el ambiente. Mosquitos, mariguíes, cigarras, hormigas, tábanos y una gran variedad de insectos irrumpen la escena en el momento más fresco del día. Este concierto de insectos es el audio principal del monte, el aparente silencio está copado por estos sonidos de presencia de vida. El monte virgen Pa'tsene se caracteriza por su exuberante vegetación crecida caprichosamente y presenta una gran diversidad de flora. En un afán por otorgar un valor *creencial* adecuado a este imponente lugar *creacional* de origen, se creó el mito de la ancestral sal que hace referencia a la ética de comportamiento y el respeto *creencial* con las cuatro leyes filosóficas de vida tsimane': reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional a los Seres sobrenaturales que rigen los valores de la comunidad. La mayoría de las historias míticas comienzan allí, donde los Padres creadores aparecieron. Un viaje familiar en busca de la venerada sal se eleva a la categoría de peregrinación épica, con el fin de narrar los ritos de obediencia que los

tsimane' deben cumplir para obtener la venerada y mágica sal del monte mítico Pa'tsene.

La gigante piedra de sal está cruzando dos veces a pie el mismo río Maniquicito entre colinas separadas. Desde la playa de ingreso para subir a Pa'tsene, también conocido como El camino del creador, se encuentran evidencias de la existencia de los Antiguos. Una huella gigante de pie está grabada sobre una piedra plana, según la versión tsimane', fue dejada por Dojity al pasar. Se sube al salitral por un sendero primitivo que conduce a una angostura abierta entre dos serranías. A mitad del camino, se encuentran grandes piedras labradas con sobredimensionadas vulvas. Hay un dibujo de una pareja con su pequeño hijo, vestidos con típicas túnicas tsimane'. Los tsimane' aseveran que es la figura de Dojity, su esposa robada a su hermano Micha', y su hijo, quienes habitaron en Pa'tsene. Sin embargo, los tsimane' de la actualidad olvidaron cómo descifrar estos símbolos ancestrales en los petroglifos escritos por los Antiguos, estas son evidencias tangibles de su existencia. Antes de pasar por el lugar, en rigurosa reverencia, limpian suavemente con la mano estas vulvas y piden a los Antiguos les concedan sal, por eso fueron hasta allá.. Este lugar representa el umbral de acceso al santuario mítico de la sal tsimane'.

Tener palabra

Pa'tsene está más allá del último extremo del mundo. Al atravesar este lugar –si se es sorprendido por la implacable tormenta amazónica– se siente como si el cielo repentinamente se acercara para aparearse apasionadamente con la tierra, fenómeno sexual que se advierte al llover copiosamente. El torrente aguacero literalmente se expulsa a cantaros, y el espeso fango se desliza lentamente por la marcada ranura desde monte arriba, cerrándose la senda a cualquier resquicio de penetración, otra razón porque se desaconseja peregrinar en cualquier época. Súbitamente el día se nubla hasta oscurecerse, amenazantes relámpagos centellean mostrando visiblemente que el cielo y la tierra se juntan salvajemente en erótico acto sensual aplastando a los atrapados. Sus ensordecedores truenos dan la sensación de excitación y gemido vivo –pícaro y castigador– de sus creadores.

La cosmovisión antigua de los tsimane' veía la tierra como un disco plano, y ellos eran el centro de la vida. Pensaban que Pa'tsene estaba fuera del mundo profano, en un alejado mundo mítico donde habitan los Antiguos. Navegaban hasta salir el último extremo del mundo, donde chocan incesantemente el cielo y la tierra. Cruzar el lugar estrecho de

rocosas cachuelas era ingresar al mundo espiritual tsimane' para llegar a la venerada sal.

En el monte mítico Pa'tsene, los tsimane' consagraban una ofrenda, un recién nacido gordo, rebosante de salud y sin enfermedad, es decir, una prenda cultural de gran valor. Era la costumbre para obtener el permiso de Pupujri' para cortar pedazos de sal de la ancestral piedra. Para los tsimane', la limpieza, la buena alimentación y la salud perfecta están estrechamente ligadas a la felicidad. La fuerza, en su concepción, equivale tanto para la fortaleza física como la determinación psicológica. Por eso cumplían tres imprescriptibles reglas ancestrales de respeto a los Espíritus para obtener sal. 1. Llevaban un recién nacido para ofrendar a Pupujri'. 2. Antes de pisar el maravilloso mundo mítico del monte Pa'tsene se bañaban en el último río como una forma de limpieza corporal y purificación espiritual, pues es la frontera entre el mundo profano y el mundo mítico sobrenatural. 3. La familia que realizaba la expedición debía abstenerse de tener relaciones sexuales desde antes partir de sus casas y durante toda su estancia en Pa'tsene para mantener la pureza espiritual.

Los tsimane' respetan su palabra, se los conoce por la firmeza al empeñar su palabra: su opinión es su verdadero sentir, es única, por lo que, seriamente se la toma en cuenta. En reuniones comunitarias, decir "esta es mi palabra" es confirmar su asistencia, empeñar su compromiso y validar su punto de vista. Son cautelosos al ofrecer su palabra, saben que dar su palabra es un compromiso como deuda, cuando afirma "he dicho, esta es mi palabra", la responsabilidad adquirida es total y contundente; comprenden que así lo hicieron siempre los Antiguos. Por estos principios los tsimane' son muy respetados, su palabra es importante en convenios, pactos e intercambios. Entre tsimane' la palabra tiene mucho valor, si no cumpliesen existe reprobación comunitaria por no cumplir lo que se dijo. Un punto importante del mito es enseñar obediencia a sus ritos y remarca con observancia de las sanciones. ¡La palabra de los tsimane' está altamente relacionada a la reciprocidad!

Delante de Pupujri'

La joven familia tsimane' que peregrinó por sal, se instaló con sus barbechos en una planicie despejada, próxima a la roca de sal. Acamparon allí el tiempo que duró su labor. Armaron su curiche, donde cocinaron y durmieron. Buscaron en el monte productos para comer: pescan exquisitos peces que no bajaban el río Maniquí y cazaban presas de especies escasas

río abajo, pero abundantes en Pa'tsene. Así se prepararon para la tarea de cortar con hacha la piedra gigante de sal.

Al amanecer, llevaron al salitral al recién nacido. Fueron recibidos por los bramidos del temible Pupujri', que vigilaba atento, verificando si se cumplían las imprescriptibles reglas. La familia, unida y con respeto, ofreció su bebé, dejándolo en la entrada de la guarida de Pupujri'. Según el mito, Pupujri' observaba atento desde su cueva, desde donde custodia la piedra de sal. La familia le pidió humildemente el favor de permitirles extraer la sal.

Los viejos tsimane' aseguran que, desde tiempos inmemoriales, en el monte Pa'tsene se practicaba magia y hechicería de forma natural. Transformaciones, reverencias, embrujos, manejo de energías y diálogo con la naturaleza eran experiencias comunes en este lugar envuelto de poderes sobrenaturales. Estar en Pa'tsene era convivir entre la realidad y lo sobrenatural en un mismo espacio que trascendía sin límites el tiempo. Al iniciar un nuevo año mítico de abundancia, el 3 de mayo, se llevaban a cabo ceremonias para invocar a los Espíritus del monte. Por varias noches los Cocojsi', espiritistas tsimane', recibían a los Espíritus de los Antiguos, Guardianes, Protectores y Antepasados. Estos descendían materializados en humo e ingresaban a la choza de culto ceremonial para compartir con ellos chicha, tabaco y comida.

Satisfacción del Dueño

Pupujri' apareció al escuchar los ronquidos del recién nacido a la entrada de su guarida, cayó encantado por su balsámico sabor salado, procedió a lamerlo, la ofrenda fue aceptada: Pupujri' permitió a la familia extraer la venerada sal. De ese modo, cumplieron devotamente el pacto de reciprocidad temporal: justo en valor. El recién nacido sería recogido una vez culminado el trato por la sal. ¡Tenían derecho a disfrutar del don concedido por los Antiguos al pueblo tsimane'!

Existe una fisura en el mito de la sal: dos versiones diferentes, aunque no contradictorias, se complementarían una detrás de otra. La versión ancestral y oral cuenta acerca de una piedra de sal, de donde los tsimane' cortaban sal sólida. Sin embargo, actualmente, cuando se llega a Pa'tsene, la fuente de sal es un rudimentario pozo del cual se extrae sal líquida. El primer paso en el proceso de extracción después de dirigirse a la salina, es limpiar con la mano la boquilla del manantial en el suelo, retiran hojas,

ramas, palos o cualquier desperdicio podrido que pueda contaminar el líquido salado. Mientras limpian esperando éxito, repiten íntimamente la frase “limpiaré toda la basura que usted tiene” hasta que el depósito quede pulcro. El olor que emana del pozo es apestoso.

Proceso de transformación

Se introduce a la estrecha boquilla del pozo un cántaro de arcilla limpia para extraer un espeso líquido oscuro. Las ollas llenas se acarrean con cuidado por el intrincado monte hasta el campamento. Abajo espera una fogata encendida a leña, donde la transforman a sal sólida. El líquido se filtra cuidadosamente a través de hojas de motacú evitando el mínimo contaminante. Luego se coloca la olla sobre el fuego, controlando la cocción. Con movimientos suaves, se remueve incessantemente el líquido, con un palo limpio hasta evaporar el agua por completo, sin quemar el residuo sólido, lo que queda son pequeñas cantidades de arenisca cristalina: la sal. Al culminar el proceso de secado, se separa en porciones y son envueltas cuidadosamente en hojas de plátano, formando paquetes. Al atardecer, estos paquetes se entierran bajo la fogata apagada, aprovechando el tibio calor de la ceniza que solidificará la sal como si fueran piedras.

El trabajo familiar se distribuía equitativamente. Los tsimane' actuaban en tres espacios del proceso: extraer sal líquida de la poza y llevarla al campamento; mantener el fuego prendido y abastecerlo con leña, proceso que requería tiempo dependiendo la cantidad de sal que se deseé; y atender el campamento con comida, buscar cultivos, ir de cacería al monte por carne y pescar. Además, debían conocer ese monte profundo y, si llevaban niños, enseñarles técnicas de sobrevivencia en Pa'tsene y las historias de los ancestros.

Aprovechar el don

El mito cuenta que una familia joven, compuesta por la mujer con dos esposos, aprovecharon la subyugación de Pupujri' respecto al recién nacido para cortar la dura piedra de sal. Con mucho esfuerzo recolectaron pequeños pedazos, iniciando la cansadora rutina de extracción, solidificación y empaquetado. Mientras Pupujri', encantado, lamía al salado bebé. El monte Pa'tsene ofrecía su generosidad: la sal extraída crecía mágica-

mente, pero se volvía cada vez más pesada, dificultando su acarreo. La iban dejando a medio camino, y antes de irse la cargarían en su canoa. Aun así, imprudentemente quisieron obtener mayor cantidad de sal. Podría inferirse que Pupujri' los favoreció con un regalo "envenenado". Los tsimane' son ingeniosos para encontrar soluciones sagaces a la adversidad. Su victoria decisiva no se basa en la fuerza, sino por el inteligente ardid y la capacidad de aprovechar las debilidades del oponente. Esta admirable picardía también es su fragilidad, ya que la confianza excesiva en su ingenio los lleva a ser inconsistentes en sus propósitos que requiere seguir un proceso, tienen poca perseverancia. Aunque en el momento de la cacería muestren lo contrario, su concentración fija el momento de flechar, su capacidad de medir movimientos y calcular las velocidades precisas de sus presas. La rutina los cansa: les gusta aventurarse en monte profundo y curiosear. Ese su encantamiento por trajinar y la fascinación por descubrir puede hacerles perder atención y obviar cautelas de seguridad.

Fiesta de la fecundidad

El mito de la sal está estrechamente ligado a la idea de la fecundidad. Los viejos recuerdan escuchar a sus abuelos decir que en Pa'tsene se agradecía la recolección de la mágica sal con una fiesta de hierogamia o celebración a la fecundidad en honor a los Antiguos con música, cantos y bailes. Para festejar estos eventos los tsimane' elaboran una chicha especial. La música era autóctona de rítmica continua y danzas en ronda y en marcha. No eran danzas de pareja, aunque se bailaba emparejado en columnas grupales. La coreografía se desarrollaba en círculo: al interior se representaba –en su cosmovisión– la relación con el mundo profano, y al exterior del círculo, lo mítico y sobrenatural.

Todos se ataviaban, para honrar el rito, con sus mejores galas. Adoraban la vestimenta con coloridas plumas y picos de aves y collares de semillas, muchas de ellas alusivas a la fertilidad. Los amazónicos eran expertos en la fabricación de instrumentos sonoros que reproducían acústicas del monte, utilizando calabazas, entrañas y pieles de animales. Estos instrumentos reproducían voces de cualquier animal: rugidos, gruñidos, silbidos, graznidos, aullidos, etc. Su uso servía para llamar a los animales, quienes, al escuchar los sonidos, se acercaban apresurados por dos motivos: defender su territorio en pelea o aparearse. Muchos aspectos del mito hacen referencia a la sexualidad, lo femenino y la fecundidad: emba-

razarse antes de emprender el viaje, llevar un recién nacido; limpiar suavemente con las manos las vulvas de los petroglifos, que el cielo y la tierra se unan en el último extremo del mundo, grabados en los petroglifos de una pareja de Antiguos con un niño; que Pupujri' cuide celosamente la sal como si fuese su madre, y la extracción de sal líquida de la poza profunda. El mito que narra la historia de esta inexperta familia, se presenta con la trasgresión de la tercera regla de prohibición expresa en Pa'tsene por parte del esposo menor al tener relaciones sexuales con la mujer.

El pacto roto

Al día siguiente, llevaron al recién nacido a la base de la roca de sal con la esperanza de que Pupujri' no se diera cuenta de la falta que cometieron. Cuando Pupujri' sintió su aroma impuro, descubrió la transgresión, error que desencadenó el trágico desenlace del mito. Los tsimane' basan sus relaciones sociales en el olor, tanto el propio, como el de los demás y el de los objetos: el buen olor está asociado al respeto. Pupujri' despertó a su encantamiento, salió de su guarida gruñendo como perro y devoró al recién nacido, pues la ofrenda ya no servía. Se sintió traicionado. Fue el principio de la incontrolable ira al romperse la confianza de reciprocidad. Hizo desaparecer mágicamente toda la sal recolectada.

Al descubrirse el grave error cometido en el monte mítico Pa'tsene, la familia tsimane' infractora intentó escapar, pero fueron devorados. El mito de la sal es una aventura iniciática que enseña sobre la reciprocidad, el respeto, la prudencia y obediencia devocional a los Espíritus sobrenaturales del monte. La ira de Pupujri' fue extrema, bramó tan fuerte que se escuchó hasta el río abajo, donde los tsimane' se aterrorizaron. Les hizo pagar su falta con todo el rigor de su ley.

La traición se paga

Para los tsimane' el enojo no está permitido socialmente. La ira no forma parte de su naturaleza y la consideran una debilidad. Enojarse es una terrible posesión maligna de Espíritus que lo embrujan y puede llevarlos a dolorosas consecuencias, como una enfermedad o la muerte. Enfurecerse es como un hechizo sobre el alma del enojado, reflejado en sus emociones y expresado por su cuerpo. Pupujri', encolerizado y flanqueado por los Espíritus de animales mitológicos del monte –tigres, londras y capigua-

ras transformados en feroces fieras–, atravesaron súbitamente al mundo profano tsimane'. Bajaron por el río Maniqui rugiendo como trueno y devorando a todo tsimane' encontrado al paso.

Por eso, cuando los tsimane' ven fenómenos de la naturaleza más fuertes de lo habitual como ventarrones, tormentas o desbordes del río sienten miedo. Ven en ellos la furia expresada por los Espíritus y creen que el mundo se volcará hacia abajo, habrá llegado el tiempo del Juicio final. Se adentran en el monte, que les da seguridad, para refugiarse contra las desgracias. Los terribles temporales anunciarían faltas cometidas por algún tsimane'. Entre plegarias y con preparados de sal y tabaco, susurran conjuros mágicos.

Ritualidad contra poder

El *cocojsi'* tiene sabiduría ancestral sobre magia, hechicería y brujería. Conocen el ánimo de la naturaleza, sus amenazas y virtudes, es intermedio de comunicación entre el mundo terrenal y el mundo espiritual. Conocen los secretos de las hierbas: las alimenticias, curativas, ritualistas, venenosas, adormecedoras o alucinógenas; saben dónde crecen y cómo recogerlas para utilizarlas en pócimas y emplastos. La sabiduría ancestral les enseñó a manejar energías de las oscuras entrañas *creenciales*. Desde la antigüedad, los *cocojsi'* realizaban una especial ceremonia ritual, la Fiesta de la Renovación, donde se invocabía a los Espíritus de los Antiguos guardianes de la naturaleza, para pedirles suelten a sus animales silvestres para alimentar al pueblo tsimane'.

La Fiesta de la Renovación se realizaba al comenzar el año nuevo mítico tsimane', el 3 de mayo, coincidiendo con el tiempo de abundancia, época en que en la Amazonía brilla en su esplendor la estrella Lucero del Alba (Venus). Hace más de 30 años que no celebran abiertamente esta ceremonia debido a la intolerancia de organizaciones proféticas católicas, evangélicas y cristianas. Fue prohibida y la llamaron idolatría a Satanás; instaron a los comunarios feligreses a quemar las chozas ceremoniales. Los tsimane', en respuesta instintiva, escondieron monte adentro sus rituales ancestrales.

Uno de los lugares más concurridos para realizar esta fiesta era la comunidad KaraKara, conocida actualmente como Pupujri'tumsi'. Allí se reunían *cocojsi'*, la choza ceremonial era de forma circular –a diferencia de las casas de ángulo cuadrado típica de los tsimane'–. La choza era amplia y tenía un alto techo hecho con paños de jatata. Al centro estaba plantado

un poste largo cuya punta sobresalía por un hueco hasta afuera, por donde descenderían los Espíritus sobrenaturales.

Antes de comenzar la ceremonia, los *cocojsi'* se pintaban la cara con resina roja de árbol *oroco'* para protegerse ser embrujados por Espíritus malignos. Se echaban en los ojos gotas de jugo de raíz de yuquilla. Algunos llevaban pequeñas muñecas hechas de tabaco, las cuales, según dicen, tienen vida y son sus asistentes que les ayudan a curar o a hechizar, ya que en su interior albergan espíritus de los dueños del monte o de viejos *cocojsi'* que murieron. La Fiesta de la Renovación se celebraba por siete noches. Los participantes se sentaban en círculo al interior de la choza, eran atendidos con comida y chicha ritual servidos por adolescentes casi niñas, vírgenes que aún no menstruaron. Es importante mencionar que, según la tradición tsimane', las mujeres que están menstruando o embarazadas no pueden elaborar chicha sana. Compartir chicha es signo de hospitalidad hacia los visitantes y, a la vez, ayuda a establecer alianzas sociales.

Las chichas especiales de ritual se elaboran con maíz, yuca, plátano y otros ingredientes tiernos, sometidos a un proceso de fermentación. Los *cocojsi'* fumaban tabaco fuerte, soplaban su humo para purificar y conjurar a los malos Espíritus y las brujerías. También masticaban tabaco con sal. Mientras el *cocojsi'* oficiante invocaba a los Espíritus de los animales del monte entonando cánticos con un instrumento originario fabricado exclusivamente para esta ceremonia. Poco a poco entraban en trance, danzando e imitando las actitudes de los animales silvestres con los que se identificaban.

En la efervescencia de esta ceremonia, los Espíritus llegaban en canoa, navegando por el cielo. Quienes presenciaron el ritual describen como un momento impresionante el descenso e ingreso de los Espíritus a la choza ceremonial, materializando su forma con el humo. Conversaban con los participantes. El *cocojsi'* principal, poseído por los Espíritus, cambiaba repentinamente su voz a una gruesa y ronca. Compartían chicha y fumaban tabaco con los Espíritus, pues estos seres estaban vivos.

La fiesta de la Renovación se celebraba en penumbra. La ceremonia se detenía al amanecer, con la desaparición de la estrella Lucero del Alba. Si la ceremonia finalizaba satisfactoriamente, los Espíritus de los animales del monte, complacidos, soltarían sus mamíferos, aves, peces y otros animales para que el pueblo tsimane' goce de su carne. De esta manera, se renovaba el pacto de reciprocidad con los Espíritus hasta el próximo año.

El mito de la sal narra el descenso de los Espíritus de animales mitológicos por el río Maniquí, como torbellino desencadenado. Para detener el

flagelo de Pupujri', era necesaria la magia ancestral. Un poderoso *cocojsi'*, junto a otros espirítistas, enfrentaron la amenaza con poderosos hechizos. Al ver aparecer raudamente a los Espíritus, los esperaron entonando oraciones secretas, con los brazos abiertos les ofrecieron chicha y soplaron el humo de una preparación con sal. El *cocojsi'* más poderoso trazó una línea invisible que marcó un límite infranqueable. Desorientados, los Espíritus se internaron en la tierra, así fueron encerrados. Es por tal motivo que esa comunidad se llama Pupurij'tumsi'.

Aprender de la experiencia

El castigo fue costoso para los tsimane' por desobedecer las reglas ancestrales. Al encerrar a Pupujri', también desapareció mágicamente la gigante piedra de sal sólida que parecía una inagotable montaña de la sal en Pa'tsene.

Gracias al sentido de observación curiosa y detallista que caracteriza a los tsimane', surgió nuevamente la oportunidad de consumir sal. Su atención a todo lo que ven les beneficia en sus actividades, y cualquier elemento fuera de su orden natural es signo de alerta. De esta manera, lograron recuperar la sal otorgada por los Antiguos, porque la memoria cultural añoraba su sabor.

El cazador tsimane' pasa gran parte del día en el monte, estableciendo su vínculo social más próximo con los animales silvestres. De tanto observarlos, seguir sus pasos, rastros y trillas de huellas, aprende sus comportamientos, reacciones, prudencias y estrategias para acorralar presas. Desde siempre, los animales fueron los maestros del hombre, enseñándole pautas de supervivencia en la naturaleza. Entre los animales silvestres, los monos son los más accesibles socialmente, gracias a su naturaleza curiosa y burlesca, de estos primates asumieron ciertas actitudes, voces, llamados, silbidos o aullidos, incorporándolos a sus propias destrezas de caza. ¡El hombre aprende del comportamiento animal e imita sus voces onomatopéicas!

Monos pequeños o huérfanos encontrados en su camino suelen ser llevados a la comunidad y domesticarlos. Sin embargo, estos animales nunca olvidan su inconsciente de libertad salvaje y disfrutan de pasear sueltos por el monte. Un mono silbador, impulsado por su ávida curiosidad, descubrió otra fuente de sal. Se sabe, por observación científica y empírica, que los animales necesitan lamer sal. Los tsimane' observaron que el mono silbador paladeaba sal y, con su ingenio, le colocaron en la

garganta un hueso con forma de nuez que tiene el mono manechi en su cuello. De esta manera, cuando el mono silbador se agachase, la sal se cargaría en el hueso. Cuando el mono volvió a comunidad, corroboraron que el mono sabía dónde había sal.

Así encontraron el pozo de sal en Pa'tsene, de dónde actualmente extraen sal líquida. Desconocen si es el mismo sitio donde anteriormente estaba la gigante roca de sal sólida desaparecida, de la cual tampoco quedan rastros de su ubicación. No hay guardián que vigile ni ofrenda que llevar. Sin embargo, hoy para subir a extraer sal de allá, los tsimane' cumplen las ancestrales reglas de respeto, y limpieza corporal y espiritual enseñadas por los Antiguos.

El sacrificio de vivir

Para concluir: Este mito refleja el profundo respeto que el pueblo tsimane' tiene *creencialmente* por sus Antiguos, Espíritus guardianes y Antepasados, quienes velan por su bienestar. La tradición de esta cultura inculca en las niñas y niños tsimane' el valor de respetar y acatar las reglas ancestrales legadas por sus Antiguos: reciprocidad, respeto, prudencia y obediencia devocional.

Todo mito establece bases ético-tradicionales materializados en el comportamiento *creencial* y cotidiano. La relación de fe que los tsimane' tienen con sus Espíritus no es vertical, existen categorías de reverencia porque están presentes en muchas actividades diarias, desde pedir una buena siembra y cosecha, hasta realizar rituales mágicos para compartir horizontalmente con los Espíritus. No existen jerarquías porque no tienen imágenes sacras ni templos dedicados a espíritus deidificados e idolatrados. El pueblo tsimane' y sus Espíritus sobrenaturales habitan el mismo espacio, dependen *creencialmente* de ellos para tener éxito en conseguir el alimento.

La peregrinación a Pa'tsene en busca de sal es internarse –atravesando tiempo y espacio– a un mundo mítico atemporal en un monte de la naturaleza impenetrado, lugar donde fueron creados los tsimane'. Ahora solo los Antiguos viven allá, éstos interactúan con la familia tsimane' por medio del respeto a las reglas ancestrales y en reciprocidad les otorgarán el derecho a extraer sal. El pueblo tsimane' recibió esta venerada sal, concedida por sus Padres creadores, y aprendió que por desacatar las reglas tradicionales perdieron definitiva de la venerada piedra de sal que se encontraba en el monte Pa'tsene.

Son orgullosos de pertenecer a su cultura y están unidos comunalmente, no solo por los matrimonios cruzados donde llegan a casarse ocasionalmente entre primos, que teje una creciente red familiar de apellidos, a la vez, de apoyo parental. No olvidan quiénes son, de dónde vienen y, por qué son como son. Tienen un monte profundo que es su Olimpo mítico, donde viven los Antiguos, los Espíritus guardianes de la naturaleza y los Antepasados, que son la esencia de sus creencias ancestrales.

Bibliografía

Jemio, Lucy (Comp.) (2012). *Colección tradición oral. Relatos orales benianos y memoria tsiman*. La Paz: Carrera de Literatura UMSA, Taller de Cultura Popular.

Daillant, I. (1997). *Porque ahí parió la mujer de Dios. La salina de los chimanés y la destrucción de sus petroglifos*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.

PEIB (2007). *Diccionario Tsimane'*. Santa Cruz: PEIB TB.

Eliade, M. (1962). *Mito y realidad*. Chicago: Colección Labor.

Eliade, M. (1971). *La búsqueda*. Buenos Aires: La Aurora.

Ellis, R.; Aráuz, G. (1998). *Pueblo Indígena Tsimane'*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible.

Ellis, R. (1997). “Brujería y enojo entre los tsimanes y carayanas: Una aproximación al estudio antropológico de las emociones”. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología XI versión*. La Paz: MUSEF, FCBCB.

Hissing, K.; Albert H. (1981). *Máscaras de dos indios Tsimane'*. Sao Paolo: s/d.
Huanca, T. (1999). *Tsimane' indigenous knowledge, swidden fallow management, and conservation*. Ph.D. Dissertation University of Florida.

Leach, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Melgar, T. (2009). *Detrás del cristal con que se mira: Mujeres Chimane, órdenes normativos e integralidad*. Beni: Coordinadora de la Mujer, Gran Consejo Chimane.

Ministerio de Educación, Bolivia (2010). *Guía de orientación didáctica. La cacería*. Proyecto EIB AMAZ. Cochabamba, Bolivia.

Ministerio de Educación, Bolivia (2010). *Saberes y aprendizaje del pueblo Tsimane'*. Cochabamba: Proyecto EIB AMAZ.

Riester, J. (1993). *El universo mítico de los Chimane*. La Paz: Hisbol.

Riester, J. (1976). *En busca de la loma santa*. La Paz: Editorial Los Amigos de Libro.

Sahlins, M. D. (1972). *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial labor, S.A.

¿Fue una transformación real? Isabel Ortega, un timón femenino en las aguas turbulentas de la COB

Danny Edwards Ugarte Marica¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: danielugarte89@gmail.com

ORCID: 0009-0005-7861-6424

Rosa Fernández Choque²

Universidad Pública de El Alto

Correo electrónico: rosiferch8@gmail.com

ORCID: 0009-0007-2454-0887

Resumen

Desde la Fundación de la República de Bolivia, las mujeres, junto con otros grupos sociales, fueron relegadas en varios escenarios, incluyendo el ejercicio de la política en sus diversos niveles. Sin embargo, a lo largo de la historia nacional, se han observado una serie de cambios estructurales que surgieron desde la posición de subalternidad. como resultado de estos cambios, se ha vuelto más perceptible la presencia del género femenino en diferentes espacios de toma de decisiones, destacándose especialmente en el ámbito sindical durante el siglo XX. Un ejemplo notable de transformación política es el de Isabel Ortega, una mujer campesina cuya par-

1 Licenciado en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés, actual participante del programa de “Maestría Terminal en su III versión mención Enseñanza de la Historia”, miembro del colectivo “Educando con Historia”, investigador independiente y archivista afiliado a la ABB – La Paz.

2 Licenciada en Historia por la Universidad Pública de El Alto, investigadora independiente, archivista y bibliotecaria.

ticipación en la dirigencia sindical marcó un hito significativo en el caso de la COB. Esta instancia enfrentaba una crisis tanto a nivel dirigencial como estructural. Es allí donde Ortega ocupó un espacio de poder anteriormente reservado exclusivamente para varones y ciertas organizaciones sindicales que abordaremos en las siguientes líneas.

Palabras clave: Mujer, Isabel Ortega, Campesinos, Mineros, Corrupción, Sindicato-Congreso

Was it a real transformation? Isabel Ortega, a female helm in waters turbulent COB

Abstract

Since the founding of the Republic of Bolivia, women, along with other social groups, were relegated in various arenas, including the exercise of politics at different levels. However, throughout national history, a series of structural changes have emerged from their position of subalternity. As a result of these changes, the presence of women in various decision-making spaces has become more noticeable, especially in the union sector during the 20th century. A notable example of political transformation is Isabel Ortega, a peasant woman whose participation in union leadership marked a significant milestone in the case of the COB. This organization was facing a crisis both in leadership and structurally. It was there that Ortega occupied a position of power previously reserved exclusively for men and certain union organizations, which we will address in the following lines.

Keywords: Women, Isabel Ortega, Miners, Corruption, labor union-Congress

Fecha de recepción: 30 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 25 de junio de 2024

Imagen 1
Isabel Ortega Ventura



Fuente: Archivo personal de Félix Arando (Pajarito)

Introducción

Para la etapa colonial los españoles establecieron un sistema de castas, donde se mostraba de manera clara el lugar de cada grupo social y su respectivo papel en la pirámide social. Con el paso a la República, ya en el siglo XIX, se pensaba que este sistema desaparecería y que todos los grupos sociales se verían en una misma situación política, una visión utópica de aquellos que trajeron como bandera el dogma liberal. Sin embargo, con el establecimiento del régimen liberal, se mantuvo una sociedad de corte jerárquica y patriarcal, herencia propia de la Península, creando una barrera de clase y género, excluyendo así a mujeres e indios y alejándolos del ejercicio de la ciudadanía y de la vida pública en general. Sobre este último elemento de género, recién para la mitad del siglo XX se avanzó, donde las mujeres, de manera particular, tuvieron la posibilidad de participar en el escenario político como tal, teniendo experiencias bastante peculiares provenientes de los distintos estratos de la sociedad boliviana. Por ello, nos permitimos resaltar la figura de una mujer en

particular, quien tuvo un recorrido político-sindical bastante peculiar y ese elemento la colocó en una posición única, al participar en una institución usualmente regida por varones, la Central Obrera Boliviana (COB), contribuyendo de alguna manera a la transformación en los espacios de poder dentro del sindicalismo boliviano. A continuación, desglosaremos los elementos que nos ayudaran a comprender cómo Isabel Ortega llegó a ocupar un alto cargo dentro de esta organización sindical. Cabe aclarar que la presente investigación está concluida.

Para llevar a cabo este estudio, utilizamos el método de investigación histórica propuesta en el libro *Método histórico en la investigación histórica de la educación* de Ruiz Berrio (1976), el cual explica que la investigación se caracteriza por ser un proceso riguroso y sistemático que busca recopilar, analizar e interpretar evidencias de las fuentes primarias y secundarias para reconstruir y comprender el pasado, bajo la elaboración de argumentos sólidos respaldados por documentos.

La COB, expresión del poder obrero en Bolivia

Antes de entrar de lleno en el tema, es menester exponer algunos elementos previos con la finalidad de comprender el impacto de la participación de una mujer en la esfera “política-sindical” dentro de una institución que, desde su misma fundación, fue dirigida exclusivamente por hombres. La COB fundada un 17 de abril de 1952, pocos días después del triunfo de la Revolución Nacional, fue una propuesta que vino madurando desde el Primer Congreso Extraordinario de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB). Dicho elemento se puede encontrar plasmado en la histórica Tesis de Pulacayo (1946) documento presentado por Guillermo Lora, donde además resalta la emancipación de los trabajadores bolivianos y la creación de un frente único laboral.

Otro dato durante la fundación, se refleja el libro escrito por Arauco (1984), titulado *Mujeres en la revolución nacional: LAS BARZOLAS*. Este autor hace una peculiar referencia sobre el momento de creación de la COB, argumentando que dentro de la lista de los fundadores de este ente matriz se encuentra una mujer, Matilde Olmos, quien aparentemente pertenecía al sector de “Empleados Particulares”. El detalle sobre este elemento es que autores como Jorge Lazarte (1989) y su texto “Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia” y otros que abordan la misma temática, no hacen referencia alguna a este suceso.

Por otro lado, en el libro sobre la tesis política de la Central Obrera Boliviana (2018) se nos señala que la COB orgánicamente está compuesta por nueve Centrales Obreras Departamentales, que aglutinan a trabajadores, fabriles, constructores, universitario, campesinos y otros sectores productivos del país, estableciendo la sede de esta institución en la ciudad de La Paz.

De manera general, la COB, ente máximo de los trabajadores del país, cuenta con cuatro episodios importantes en su desarrollo político, estrictamente en la segunda mitad del siglo XX. El primero lo podemos identificar desde su misma fundación, posterior al triunfo de abril de 1952, hasta el año de 1957, con la implantación del programa de estabilización monetaria, un elemento que se tradujo en una paulatina pérdida de las conquistas sociales adquiridas hasta entonces.

El segundo periodo parte de 1957, momento en que se evidencia un progresivo divorcio del MNR como lo refleja el libro del Sistema de Documentación e Información Sindical (2019), que señala la existencia de una coyuntura política compleja a consecuencia de estos quiebres políticos, esto abarcó inclusive hasta la realización del “XIV Congreso de la FSTMB” y del “IV Congreso de la COB”, ambos en 1970. Cabe denotar que este último evento aprobó la histórica Tesis Socialista, la cual perfiló una serie de elementos para llevar adelante un plan de reivindicaciones por parte de los trabajadores y principalmente apostar por la unidad sindical a nivel nacional.

El tercer periodo comprende las décadas de los 70 y 80, un escenario caracterizado por la coyuntura de golpes de Estado perpetrados por las Fuerzas Armadas con respaldo de intromisiones extranjeras como la de EEUU en la política interna, teniendo su punto lapidario en el año de 1985 con la promulgación del D.S. 21060, el cual se traduce en el repliegue total de las conquistas del 52 e instauración del modelo neoliberal bajo las políticas de privatización de las empresas estatales.

El último periodo lo podemos denominar “post Marcha por la Vida” puesto que se caracteriza por las repercusiones de la implementación del Decreto Supremo 21060 de agosto de 1985, el cual dio un duro golpe al sector laboral del país, del cual costaría bastante levantarse al movimiento obrero. Por otro lado, este elemento dejaría parcialmente libre el escenario para que otros sectores productivos del país comenzaran a tomar un protagonismo fuerte en este ente matriz, como será el caso de los campesinos, que empezaron a pujar cada vez con más fuerza dentro la COB.

Mujer, política y visibilización

En líneas anteriores hicimos referencia a cuatro episodios de la COB, y será el último, comprendido entre los años 1986 y 2003, el cual estará marcado por una visualización más clara del sector campesino dentro la Central Obrera. En este contexto de aparentes cambios, existen un par de elementos que debemos comprender para entender el impacto de Isabel Ortega: la cuestión de la mujer como tal, su participación política y, paralelamente, la situación del campesinado boliviano en esta segunda mitad del siglo XX.

El sector femenino de la sociedad, conjuntamente con toda la población indígena, permaneció en una suerte de imperceptibilidad desde la fundación misma de la República, extendiendo este fenómeno hasta la segunda mitad del siglo XX, momento en que los intereses electoralistas de algunos partidos políticos coadyuvaron a mostrar su paulatina y desigual presencia.

La expresidenta Gueiler (2000), explica que durante las votaciones municipales de 1946 y 1949 se había permitido la participación condicionada de mujeres; estas podían emitir su voto siempre y cuando estuvieran casadas con un hombre que fuera ciudadano boliviano y que hubiera participado en alguna elección nacional. Esto limitaba la participación de hombres y mujeres indígenas, ya que estos no eran reconocidos como ciudadanos debido a requisitos como el analfabetismo.

Entre las conquistas de la Revolución Nacional de 1952 estaría el establecimiento del sufragio universal en el país, dando lugar a que las mujeres y otros grupos marginales de la sociedad pudieran emitir su voto sin excepción, teniendo como único requisito cumplir la mayoría de edad, según el artículo número dos de la ley Nº 3128 del 21 de julio de 1952.

Otro contexto se daría para las elecciones Presidenciales de 1956, escenario donde la mencionada ley empezó a tener vigencia:

Bolivia acaba de realizar uno de los más audaces e interesantes experimentos electorales de América, al dejar que lleguen hasta las urnas, para depositar su voto secreto, no solo los ciudadanos, hombres y mujeres, que saben leer y escribir, sino también los analfabetos de uno y otro sexo, quienes forman el grueso del campesinado boliviano (La Nación, 4 de julio de 1956).

Durante esta elección, Hernán Siles Zuazo y Ñuflor Chávez Ortiz obtuvieron el mandato por el partido del MNR, llevando a dos mujeres

letradas al parlamento en representación del departamento de La Paz. Rodríguez y Gutiérrez (2010) se refieren a Emma Gutiérrez de Bedregal como diputada titular y a Lydia Gueiler como diputada suplente, las primeras mujeres parlamentarias en la historia boliviana. De esta manera las mujeres comenzaron a lograr un determinado nivel de acceso en la administración del Estado, muy limitado, pero dejando precedentes para futuras elecciones. Lydia Gueiler, quien en 1956 había logrado ingresar al parlamento como diputada titular, en 1979 se destacó como congresal, lo cual la encaminó a ser la Presidenta de la Cámara de Diputados (Franco, 2017). En esta misma gestión el mandato de Guevara Arce sufriría un golpe de Estado, perpetrado por Natusch Busch el 1° de noviembre de 1979. Vuelta la democracia y dado que ella presidía el parlamento el Congreso Nacional la nombraría como Presidenta Constitucional. Sin embargo, su mandato fue irrumpido por el golpe de Estado de Luis García Mesa en 1980. A pesar de ello, el nombramiento de Gueiler quedó como antecedente de que una mujer estuvo a la cabeza del país.

En estas incursiones, el escenario político se va transformando. Para el año 1989, se presentará una peculiaridad en las elecciones generales, con el ingreso de dos mujeres de pollera a la arena política. La primera, y más conocida, Remedios Loza Alvarado, quien se perfilaba como parlamentaria titular por la tienda política de Conciencia de Patria (CONDEPA). La segunda sería Arminda Gutiérrez de Mérida, quien figuraba como diputada suplente por el departamento de La Paz, promovida por el partido Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR). El ingreso de ambas cholas al parlamento fue favorable para dar un cambio

en las concepciones sobre las características de los actores políticos hasta entonces.

Dentro esa misma línea se encuentra Mónica Medina, quien según Mayorga (1992) representaría a las mujeres de la clase media, además de ser conyuge de Carlos Palenque Avilés. Durante las gestiones 1993–1995, fue elegida como alcaldesa de la ciudad de La Paz por el partido político CONDEPA, que además se caracterizaba por ser populista.

Hasta aquí hemos hecho una suerte de puntualización sobre la participación de la mujer en la arena política del país, con sus peculiares matices, debido a que estas mujeres procedían de los distintos estratos de la sociedad. Con esta antesala, podemos entrar de lleno en el tema particular de la participación de la mujer campesina en la política sindical interna de una institución obrera tan particular como lo es la COB.

Hablemos de Isabel Ortega Ventura

Proveniente de orígenes humildes, su padre y madre se dedicaban al laboreo de la tierra. No se tienen mayores datos sobre ellos, pero tuvieron ocho hijos, entre ellos se cuenta a Isabel, quien nació el 20 de diciembre de 1954 en Ventilla Pongo, perteneciente a la provincia Cercado del Departamento de Oruro. Es importante resaltar que no se pudieron obtener datos precisos sobre su formación escolar y/o académica.

Según la Coordinadora de la Mujer (2011), el inicio de su actividad sindical tuvo una suerte desde su génesis a la corta edad de 17 años, cuando Isabel Ortega llegó a desempeñar el cargo de Vicepresidenta del Centro de Madres de su comunidad. Finalizando la década de los 70, a Isabel le tocó vivir el contexto de los gobiernos militares en Bolivia. El texto argumenta que desde 1978 en adelante, tuvo que realizar sus acciones en una suerte de clandestinidad por temor a la represión ejercida desde las esferas gubernamentales y para evitar la paralización de sus actividades (*ibid.*).

García (2015) manifiesta que, durante la década de los 80, se suscitó una huelga de cuatro valerosas mujeres mineras en contra del régimen de Hugo Banzer. Añade, además, que ellas pavimentaron el camino hacia la recuperación de la democracia en el país. En ese contexto, para el año de 1984, Isabel Ortega desempeñaba el cargo de Secretaria de Organización de la Federación Sindical Única de Trabajadores de Oruro. Posteriormente, fue designada como Presidenta de las Mujeres Campesinas de Oruro hasta 1987. Años más adelante, tomó el cargo de Secretaria Ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, desde 1995 hasta 1997.

Los breves elementos expuestos, principalmente debido a la carencia de fuentes, nos dejan con vacíos. Sin embargo, la amplia experiencia de Isabel Ortega a la cabeza de instituciones en pro de la mujer y la familia, previamente señalada, nos refleja que su campo de acción estaba enmarcado en un terreno de carácter local. Éste elemento le dio una pericia en el desarrollo de su labor, permitiéndole así continuidad y designación en altos cargos dentro de las organizaciones mencionadas. No obstante, todos estos elementos serían la antesala de una puesta en escena más grande, puesto que el año de 1997 marcaría un momento trascendente, no solo en la vida de Isabel, sino también en una instancia superior que aglutina a todos los trabajadores del país bajo la rúbrica de la Central Obrera Boliviana. Esta organización vería una serie de cambios trascendentales como respuesta a los males que la aquejaban en aquel entonces,

ya que, como se mencionó anteriormente, el sector minero sindicalizado no pudo reorganizarse, lo que se tradujo en una serie de peripecias que, aparentemente, debían ser superadas con el 1º Congreso Orgánico de la COB, las cuales abordaremos a continuación.

Breve recuento desde la Marcha Por Vida al 1º Congreso Orgánico de la COB

Los acontecimientos que ocurrieron entre 1985 y 1986, como las jornadas de marzo de 1985, la promulgación del Decreto Supremo 21060 de agosto del mismo y la Marcha por la Vida, un año después, marcan la paulatina caída del movimiento obrero en Bolivia, principalmente el de su vanguardia, el sector minero sindicalizado. Desde entonces, el proceso de rearticulación fue lento y plagado de problemas tanto ideológicos como los ya latentes en el escenario económico, político y social que atravesaba el país.

El año de 1985 inició lo que se llegó a conocer como el periodo neoliberal, esto a través de la implementación del Decreto Supremo 21060, el cual tuvo vigencia hasta la primera década del siglo XXI. Otro fenómeno producto de esta coyuntura fue la generación de una ruptura de la memoria del movimiento sindical en general, ya que muchos antiguos dirigentes fueron exiliados, encarcelados o muertos desde 1900 hasta 1985. Esto se tradujo en la perdida y/o ausencia de quienes recordaran y relataran las luchas anteriores, esto llevó a un cambio en las direcciones sindicales con personas más joven y carentes de memoria histórica, derivando en un paulatino proceso de derechización.

Del 1945 hasta 1990, el mundo se dividió en dos bloques: socialista y capitalista, representados la Unión Soviética y Norteamérica, respectivamente. Ésta era de la Guerra Fría terminó en 1986 cuando Mijail Gorbachov, jefe de Estado de la entonces Unión Soviética, buscó introducir el sistema económico de la Perestroika. Este nuevo sistema económico colapsó en noviembre de 1989 con la caída del muro de Berlín, lo que llevó al derrumbe del socialismo en Europa del Este, incluyendo países como Checoslovaquia, Hungría, Yugoslavia y Polonia, y al triunfo de Norteamérica. Extrapolando ese contexto a la realidad boliviana, este periodo coincidió con la caída mundial del precio del estaño, lo cual afectó gravemente al país.

En conversaciones informales con exdirigentes de la FSTMB, se mencionaba que, antes de 1985, en las universidades, de cada 10 uni-

versitarios, nueve eran de ultra izquierda y solo uno estaba despistado. Posteriormente, en los años 90, de 100 mil estudiantes, uno era de izquierda. Toda esa gente, esa clase media tan radicalizada, respaldaba a los trabajadores mineros sindicalizados. Todos esos individuos giraron a la derecha argumentando que el comunismo había caído, dándole técnicamente la victoria simbólica a los Estados Unidos. Paralelamente, se sufrió una derrota ideológica que permitió la entrada de lleno a un sistema de corte neoliberal.

En materia sindical, esa lucha ideológica que se observa en los congresos de Oruro y de Siglo XX de la FSTMB, ambos llevados a cabo en 1986, post Marcha por la Vida, ya denota la salida definitiva de Juan Lechín Oquendo, marcando así el cierre de un periodo dorado del sector obrero organizado.

Desde 1989 en adelante, bajo la dirección teórica de Óscar Salas, la COB experimenta un momento de cambios. Rompe con el Partido Comunista y crea su propio partido, la Alternativa Socialista Democrática (ASD). En este partido, se plantea que la lucha armada, la lucha directa, las huelgas y las movilizaciones se han terminado. Con la victoria ideológica de Norteamérica y la existencia de una sola potencia mundial, la economía se ha vuelto unipolar. Por lo tanto, se plantea la necesidad de entrar en el juego liberal, pero el problema radica en ¿cómo lograr que la izquierda y los sindicatos mineros jueguen este juego sin comprometerse?

Lamentablemente, esto no funcionó y se vivió un periodo oscuro y sucio, del que nadie habla, porque tenemos la costumbre de no hablar de lo malo. No se habla de Judas, no se habla del traidor. La COB se convirtió al neoliberalismo en la época de Oscar Salas Moya, quien fue dirigente sindical, actuó en el Partido Obrero Revolucionario (POR), tuvo una trayectoria sindical, se enmarcó en las líneas del MNR, militó en las filas del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) y también en el partido de Acción Democrática Nacionalista (ADN). Esto lo convierte en un dirigente neoliberal, ya que apoyó al ex dictador Hugo Banzer (ANF, 2 de julio de 1998). La prensa de ese entonces también refleja estos elementos:

La organización está conformada por 36 dirigentes, 20 son militantes de partidos que apostaron por el modelo (neoliberal) y sólo seis son aliados del Huracán. Todos los “neo - sindicalistas” (Pancorbo, Gonzales y Aguilera) quieren la cabeza de Ramírez. La COD de Sucre pidió sanciones para los divisionistas (Presencia, 18 de junio de 1997).

Estos elementos se van asentando en la COB, para el año de 1997, se vuelven comunes una serie de denuncias de corrupción en las altas esferas de la Central Obrera Boliviana. Una primera medida para aclarar esta situación es la conformación de una comisión investigadora que debía iniciar su actuación desde los primeros días de octubre de ese año. En su momento, Vladimir Terceros dio a conocer que la comisión estaría compuesta por Víctor López, Simón Reyes, Juan de la Cruz Vilca, José Quiroga y José del Villar, todos ellos dirigentes con amplio recorrido sindical. Sin embargo, también expone que aún no se tiene ninguna confirmación definitiva.

Situación interna de la COB previa al Congreso

Para esta época, la Central Obrera Boliviana se encontraba en una crisis interna que se ahondó por dos elementos centrales. El primero estaba ligado a una serie de denuncias sobre temas de corrupción por parte de los altos dirigentes de la COB. El segundo, protagonizado por el sector campesino, quienes pedían modificar el estatuto orgánico de este ente obrero, ya que, siendo mayoría, se veían excluidos de la toma de decisiones, sumando la necesidad de tener una mayor representación.

Estos elementos comenzaron a aflorar de manera paulatina, como se puede evidenciar a través de la prensa de aquel entonces, que presentaba estos temas, generando así una suerte de tensión que, aparentemente, no tendría una pronta solución, declarando lo siguiente:

Los dirigentes no hablan el mismo idioma: La COB aún no sabe cuál es el camino para superar su crisis.

Todos quieren mejorar la situación de la COB, pero cada uno tiene diferente remedio para la enfermedad. Los partidarios de no modificar su estructura clásica comienzan a perder espacios frente a aquellos que demandan una reestructuración orgánica que apunta a reemplazar el histórico liderazgo de los mineros (La Razón, 18 de agosto de 1997).

Este breve encabezado aglutina los elementos que se están disputando dentro la COB, el sector campesino, cada vez más pujante, busca tener mayor protagonismo y copar nuevos espacios de poder que coadyuven al cumplimiento de sus demandas:

Los trabajadores del agro decidieron dar un ultimátum a la máxima organización sindical. Piden revisar el estatuto y tener mayor representa-

vilidad. Hay otros sectores que quieren lo mismo (La Razón, 10 de agosto de 1997). Este tema de la representación campesina se ha venido arras-trando desde hace tiempo, prueba de ello es lo acontecido en el X Congreso de la COB, llevado a cabo en la ciudad de Tarija entre los meses de mayo y junio de 1994. Las tensiones sobre quién debía tener la Dirección Ejecutiva de la Central Obrera Boliviana fueron un elemento que provocó un malestar generalizado entre el sector campesino, especialmente entre los cocaleros, quienes estaban representados entonces por Evo Morales Ayma. En vísperas del congreso orgánico, Morales declaró lo siguiente:

En la COB no hay democracia> El dueño absoluto de la Secretaría Ejecutiva es un sector que ya no tiene bases, criticó el líder cocalero (La Razón, 18 de junio de 1987).

Los elementos están planteados y existen presiones desde diferentes escenarios, con el sector campesino a la cabeza. Estos buscan tener mayor representatividad y control sobre la COB, presionando para que se lleve adelante un congreso orgánico y así poder realizar los cambios que desean:

(...) CSUTCB, anuncio que este sector está dispuesto a abandonar el seno de la COB, si no se convoca a un Congreso orgánico. La advertencia fue comunicada por el dirigente Mateo Laura, quien explico que en un congreso orgánico se podrían modificar los estatutos de la entidad matriz, respecto de la composición del comité ejecutivo (La Razón, 1 de agosto de 1997).

Pese a las mencionadas inquietudes y malestares de sus partidarios, la dirigencia de la Central Obrera Boliviana de ese momento rechazó tales apreciaciones. Un ejemplo es Héctor Hinojosa, quien en representación de los maestros urbanos y como Secretario Permanente de la COB, refle-jaba su desacuerdo:

El Secretario Permanente de la COB, Héctor Hinojosa, expresó ayer su total oposición a la propuesta campesina de modificar la estructura clasista de la central sindical. Esta postura se contrapone radicalmente a la propuesta por los campesinos y sostiene que tras la estructura clasista reside la fortaleza de la COB (La Razón, 18 de agosto de 1997).

Por otro lado, Edgar Ramírez, quien se encontraba en calidad de Se-cretario Ejecutivo de la COB en aquel entonces, presentó su intempe-sitiva renuncia tras la conclusión de un Ampliado Nacional de dirigentes,

el cual se llevó a cabo el 29 de agosto de 1997. Esta decisión lo llevó a deponer su mandato dentro de la Central Obrera Boliviana, debido a que componentes de su Comité Ejecutivo, como Lucio Gonzales, Roberto Pancorbo y otros dirigentes, estaban siendo vinculados con caso de corrupción, lo cual arrastraba a todo el conjunto de la dirigencia:

CAMARILLA DE CORRUPTOS, SIRVIENTES DEL BANZERISMO Y DE LOS YANQUIS

David Olivares ejerció al mismo tiempo funciones remuneradas en dos fondos. Y en ambos cobró: 3.398,22 Bs en el INASES. 75.760. Bs en el Fondo Complementario de la Caja Nacional de Salud

Lucio Cotízales recibió dictas como director laboral en el FONV1S, durante 1996. No dio nada, a la COB, como correspondía de acuerdo al Estatuto Orgánico de la COB.

Roberto Pancorbo ganó 12.010. Bs. como director laboral en el FONV1S y sólo apoyó a la Federación de Mineros con 2.500. Bs. Los restantes 9.500, se apropió indebidamente.

Walter Aguilera y Valeriano Ríos recibieron un aporte para la COB de 4.000. Bs. Y no entregaron ese monto al organismo sindical, como correspondía (Trinchera Revolucionaria, 24 de noviembre de 1997).

Tras la crisis que atravesaba la COB, desde el conflicto por la modificación del Estatuto Orgánico y la posible del sector campesino, hasta la salida de Edgar Ramírez, sumada a las acusaciones de corrupción hacia el Comité Ejecutivo, las organizaciones sindicales buscaron encausar el Congreso Orgánico para tratar de subsanar todos estos problemas:

Después de más de tres horas de acalorados debates, los delegados sindicales optaron por viajar a Tarija a finales de noviembre para asistir al Congreso Extraordinario que elegirá una nueva dirección sindical. Un último intento por considerar el retomo del "Huracán" fue acallado casi de manera inmediata (El Mundo, 26 de septiembre de 1997).

Los elementos expuestos anteriormente configurarán el escenario en el que se realiza el Primero Congreso Extraordinario de la COB, el cual debería abordar una serie de tareas para intentar superar la crisis en la que se encontraba sumida.

El 1º Congreso Extraordinario de COB, confirmado por un Ampliado Nacional celebrado el 11 de septiembre de 1977, dispuso convocar al magno evento bajo el siguiente temario:

- 1 Informe de labores del Comité Ejecutivo de la C.O.B.
 - a) Consideración del informe por el Congreso
 - b) Crítica y autocritica
- 2 Asuntos políticos
 - a) Análisis de la situación política nacional e internacional
 - b) Posición de los trabajadores bolivianos. Tesis o Declaración Política
- 3 Asuntos Orgánicos y de Régimen Interno
 - a) Análisis de la situación orgánica de los trabajadores bolivianos
 - b) Aspectos de Régimen Interno y Comisión Investigadora
- 4 Asuntos Económicos – Sociales y Culturales
 - a) Análisis de la situación económica y social de los trabajadores bolivianos
 - b) Posición de los trabajadores ante política económica y social del gobierno
 - c) Análisis de la Seguridad Social y la Salud
 - d) Vivienda de Interés Social
 - e) Análisis de la situación de la Educación Boliviana y la Cultura
 - f) Informe de la Secretaría de Finanzas de la C.O.B.
- 5 Asuntos Agrarios y Varios
 - a) Tierra y Territorio
 - b) Problemática de la Coca
 - c) Problemática Agropecuaria
 - d) Asuntos Varios (Comité Ejecutivo Nacional, 1997: 2-3).

Con la promulgación de la mencionada convocatoria se comenzaron las actividades internas para la preparación del mencionado evento que se realizaría en la ciudad de Tarija. Las actividades estuvieron marcadas por una serie de obstáculos que la prensa de aquel entonces refleja:

El Congreso Extraordinario de la COB al borde del naufragio.

El Comité Ejecutivo analizará hoy la crítica situación. Se anticipa que podría convocarse a un ampliado nacional de emergencia la próxima semana. Los sindicatos no quieren dar sus aportes. El Secretario de Hacienda sugiere la postergación del congreso (La Razón, 7 de noviembre de 1997).

Serán este tipo de elementos los que marcaron el accidentado inicio de actividades del esperado Congreso Orgánico. El mismo estuvo marcado por características peculiares que abordaremos a continuación.

Peripecias y resultados del Congreso Orgánico de la COB

Este 1º Congreso Orgánico de la Central Obrera Boliviana se caracterizó por estar huérfano de liderazgo y cojo por un lado, debido a la renuncia de Ramírez, además de las voces que demandaban cambios estructurales

dentro de la organización matriz que aglutina a los trabajadores bolivianos. A pesar de estas circunstancias, el congreso se llevó adelante, dando lugar a cambios peculiares:

Los diferentes sectores con representación sindical, con excepción del magisterio, quieren una renovación total de la cúpula cobista, dicen los opositores del Huracán (El Mundo, 10 de septiembre de 1997).

Tras el anuncio de la realización del Congreso, rápidamente se comenzaron a organizar “nuevas fórmulas” destinadas a dar la representación necesaria a los sectores proletarios de Bolivia, muchos de los cuales, aunque ya tenían cierta participación en el movimiento, no habían alcanzado la cúspide dirigencial hasta ese momento. A pesar de los problemas eventuales que surgieron antes y durante el desarrollo del congreso, éste concluyó a finales de noviembre, arrojando una serie de novedades que no pasaron desapercibidas:

Con un nuevo comité ejecutivo –mayoritariamente conformado por militantes de izquierda– elegido la madrugada de ayer, la Central Obrera asume el desafío de reencauzar el movimiento sindical boliviano. Los trabajadores optaron por la renovación total e impidieron que los dirigentes acusados de corrupción, así como el oficialismo y los radicales, sean elegidos. Terminó el congreso de la crisis, pero no la crisis (La Razón, 1 de diciembre de 1997).

El nuevo Comité Ejecutivo Nacional estaba compuesto por 34 dirigentes nacionales, encabezados por Milton Gómez, procedente de la Empresa Minera Privada de Avicaya, quien reemplazaba a Edgar Ramírez. Por otro lado, el segundo puesto, quien ocuparía la cartera de primer Secretario General, lo ocupó Marcelino Portillo, del sector fabril.

La novedad más destacada de este congreso fue la elección de la segunda Secretaria General de la COB, uno de los cargos más importantes dentro el CEN de la Central Obrera Boliviana, este cargo recayó sobre Isabel Ortega. Ella representaba a los campesinos, cuyo sector, como se mencionó en líneas más adelante, se encontraba a un paso de su desvinculación del entre matriz de los trabajadores bolivianos.

Los principales matutinos nacionales recogieron este acontecimiento particular y lo calificaron de histórico. De todos los artículos publicados en diversos medios de la prensa escrita de aquel entonces, hemos seleccionado dos que, desde una lectura perspectiva particular, destacan este suceso tan significativo.

El primero, que corresponde al matutino Presencia, expone lo siguiente:

El 1º Congreso Extraordinario estuvo al borde del fracaso; pero el Presidium se impuso y ningún dirigente “falto de ética” fue elegido. En el nuevo Comité Ejecutivo de la COB hay 11 pro oficialistas de 39 dirigentes elegidos. Una aplaudida minero-campesina quebró el aparato oficialista. Histórico, una mujer, Isabel Ortega, es secretaria general de la COB, y su primera tarea será impulsar la investigación de los ex dirigentes acusados de corrupción (...) (Presencia, 1 de diciembre de 1997).

El segundo artículo corresponde al periódico Ultima Hora, el cual expresa lo siguiente:

Por primera vez, en 44 años de existencia de la Central Obrera Boliviana, una mujer campesina, de pollera, ocupa la Secretaría General de esa organización que es el segundo cargo más importante. Isabel Ortega, madre de cuatro hijos, casada, vive junto a su familia en el inhóspito altiplano orureño, en Caracollo, Ventilla Pongo (Última Hora, 1 de diciembre de 1997).

A pesar de los cambios significativos dentro la Central Obrera Boliviana, donde destaca el hecho de que los campesinos lograron que uno de sus afiliados, en este caso una mujer, ingresará al CEN de la COB, no se pudo modificar el estatuto para que el ejecutivo ya no recaiga exclusivamente en un minero.

Es importante resaltar dos elementos previos al nombramiento de Isabel Ortega como Segunda Secretaria General de la COB. Primero, Ortega formó parte del CEN elegido en el XI Congreso de la COB, realizado del 27 al 30 de agosto de 1996 en la ciudad de Cochabamba, donde ocupó la cartera de “Secretaria de Defensa” (CEDOIN, 1996: 60). Segundo, durante la realización del congreso, Ortega también fue “Vicepresidenta del Presidium”, un puesto de vital importancia tanto en términos organizativos del desarrollo de este magno evento como en cuestiones de género, dado que en la COB una amplia representación de los distintos sectores productivos del país tiene predominantemente rostros masculinos:

Isabel Ortega fue vicepresidenta del presidium del Primer Congreso Extraordinario de la Central Obrera Boliviana, uno de los eventos sindicales más complicados y difíciles en los 44 años de vida de la organización.

En esa función demostró agallas para conducir una reunión de más de 600 personas, el 90 por ciento varones (Última Hora, 1 de diciembre de 1997).

Este nuevo CEN, además de presentar nuevos liderazgos, tenía la responsabilidad de reconstruir la confianza de los y las trabajadoras afiliados a la organización, que se encontraba desgastada y afectada por los acontecimientos suscitados durante ese periodo. Asimismo, tenían el deber de mantener una representación sólida e independiente frente al Gobierno y de luchar por los intereses de la clase obrera en general.

Cuadro 1

Fecha	Lugar	Nº de congreso	Secretario ejecutivo electo
Del 24 de noviembre al 1º de diciembre de 1997	Tarija	1º Congreso Extraordinario COB	- Milton Gómez (Minero), Secretario Ejecutivo - Marcelino Portillo (Fabril) - Isabel Ortega (Campesina)

Fuente: Libro Nº 65 Tesis política de la COB 1952 – 2018, pág. 192

Tras esta nueva designación y el impacto que causó la presencia de una campesina en sus filas, como es el caso de Isabel Ortega, ella hizo algunas declaraciones sobre sus primeras acciones dentro del CEN de la COB:

Será difícil, Al CEN de la COB le esperan conflictos y mucho trabajo, pero en la medida de las posibilidades “vamos a cumplir”. “Llevaremos adelante el castigo para los dirigentes que sean declarados culpables de inconducta sindical. Pero tenemos muy poco tiempo. Por lo menos serían dos años, sería bien, pero vamos a cumplir (Presencia, 1 de diciembre de 1997).

Es menester enfatizar que realizar un seguimiento detallado de las tareas e iniciativas planteadas y llevadas adelante por Isabel Ortega requiere una investigación específica, dado que existen varios elementos a considerar. En esta ocasión simplemente haremos referencia a un tema planteado por ella misma en declaraciones a la prensa.

En relación con el último edicto de prensa mencionado anteriormente, existe una correspondencia fechada el 11 de mayo de 1998, unos meses después de su nombramiento como Segunda Secretaria General de la COB, dirigida al CEN de la FSTMB. El contenido de la carta hace referencia a lo siguiente:

Compañeros:

Continuando nuestra carta Cite COB 43/98 de fecha 2 de marzo del Presente año, recordamos a ustedes la necesidad de nominar a un compañero de su sector

(activo o pasivo) que goce de ética y moral suficiente para componer el Tribunal de Honor de la Central Obrera Boliviana por mandato del I Congreso Nacional Extraordinario realizado en la ciudad de Tarija del 24 de noviembre al 1ro de diciembre/97.

Por esta razón, mucho agradeceremos a ustedes remitirnos el nombre del compañero favorecido a la brevedad posible, y de esta manera iniciar su arduo trabajo orgánico en favor de los trabajadores bolivianos (Comité Ejecutivo de la COB, 1998: 1).

La correspondencia presentada está firmada Milton Gómez Mamani, Secretario Ejecutivo; Marcelino Portillo, Secretario General; Jhonny Sanabria J., Secretario de Relaciones; e Isabel Ortega V., Secretaria General, todos ellos miembros del CEN de la COB.

Este documento deja entrever lo mencionado anteriormente por Isabel Ortega, ya que con esta nota se está instruyendo la designación de un representante para formar el Tribunal de Honor de la COB, encargado de emitir juicios internos y aplicar una serie de castigos y sanciones a los miembros de la Central Obrera Boliviana implicados en faltas durante su gestión.

El CEN elegido por el 1º Congreso Orgánico de la COB cesó sus funciones en enero de 2000, trasladando la conducción a una “Dirección Nacional Transitoria” compuesta por Max Feraude, minero; Sósimo Paniagua, Fabril; y Pedro Usnayo, de la COR de El Alto. Este ciclo se repitió en un par de ocasiones más: en julio y en diciembre del mismo año, concluyendo finalmente con la elección de Saturnino Mallku como Secretario Ejecutivo en 2002. Con esto, se cerró la participación de Isabel Ortega, y las mujeres en general en las altas esferas de poder de la máxima organización de los trabajadores bolivianos.

Conclusiones

Históricamente, las primeras organizaciones sindicales, que posteriormente tendrían una alta incidencia en el escenario político, estuvieron mayormente lideradas por varones, incluyendo gráficos, obreros de diversos oficios, mineros, fabriles y otros. El ingreso de una mujer dentro las altas esferas directivas de la COB es, por tanto, significativo. Aunque hubo antecedentes de presencia femenina en el CEN de esta institución, estas ocuparon generalmente roles menores y con poca trascendencia política y sindical. La presencia de Isabel Ortega, en cierta medida, rompe

con este patrón patriarcal, estableciendo un antecedente peculiar para futuras incursiones de mujeres.

En el 1º Congreso Orgánico de la COB, si bien no se logró modificar los estatutos para que la cartera ejecutiva dejara de estar exclusivamente en manos del sector minero, se alcanzó una conquista notable al designar a una mujer representante del sector campesino como segunda Secretaria General de la Central Obrera Boliviana. No obstante, desde otra perspectiva, la entrada de Isabel Ortega podría interpretarse también como una estrategia para mitigar las demandas de cambios orgánicos por parte de ciertos sectores. Es decir, estaría orientada a callar las voces de ciertos sectores que demandaban cambios orgánicos.

Más allá de estas interpretaciones, la elección y presencia de Isabel Ortega marca un antes y un después de la organización misma de la COB. Desde su incursión, no se ha registrado otra participación femenina en las principales carteras de esta organización sindical, lo que convierte su experiencia en un tema que amerita recuperarse y profundizarse para apreciar su verdadera trascendencia política y sindical.

Imagen 2
Isabel Ortega Ventura junto a las Bartolinias Sisa



Fuente: Archivo personal de Félix Arando (Pajarito)

Bibliografía

Fuentes primarias

Comité Ejecutivo Nacional, Convocatoria al I Congreso Nacional Extraordinario de la COB, La Paz, 25 de septiembre de 1997.

Comité Ejecutivo de la COB, Correspondencia al Comité Ejecutivo de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, La Paz, 11 de mayo de 1998.

Oposición Trotskista del POR, Trinchera Revolucionaria, N° 123, La Paz, 24 de noviembre de 1997. (Folleto)

Fuentes hemerográficas

Agencia de Noticias Fides, “Óscar Salas Moya”, 02 de julio de 1998.

El Mundo, “Congreso extraordinario dará adiós final a Ramírez”, La Paz, 10 de septiembre de 1997.

El Mundo, “COB decidió inaugurar congreso extraordinario en noviembre”, 26 de septiembre de 1997.

La Razón, “Campesinos exigen a la COB el Congreso Orgánico”, 01 de agosto de 1997.

La Razón, “Radical Oposición a la propuesta campesina”, 18 de agosto de 1997.

La Razón, “Los dirigentes no hablan el mismo idioma”, La Paz, 18 de agosto de 1997.

La Razón, “Campesinos con un pie fuera de la COB”, La Paz, 10 de agosto de 1997.

La Razón, “Evo Morales cuestiona”, La Paz, 18 de junio de 1987.

La Razón, “Campesinos exigen a la COB el Congreso Orgánico”, 01 de agosto de 1997. La Nación, Analfabetos y mujeres participaron en audaz experimento electoral boliviano, 4 de julio de 1956.

Presencia, “Histórico: mujer campesina, Secretaria General de la COB, 01 de diciembre de 1997.”

Última Hora, “Ocho dirigentes abandonan la COB y se solidarizan con Ramírez.”, 30 de agosto de 1997.

Última Hora, “Sin corruptos ni radicales, la COB vive histórico cambio de líderes”, 01 de diciembre de 1997.

Última Hora, “Primera vez que una campesina es segunda dirigente de la COB”, La Paz, 01 de diciembre de 1997.

Presencia “Investigar a “faltos de ética”, primera tarea para Isabel Ortega”, La Paz, 01 de diciembre de 1997.

La Razón, “Sin huracanistas ni “corruptos”, la COB estrena Comité Ejecutivo”, La Paz, 01 de diciembre de 1997.

Fuentes secundarias:

Arauco, I. (1984). *Mujeres en la revolución nacional: Las Barzolas*. (s/l): Cinco.

Central Obrera Boliviana. Congreso (1996). *XI Congreso: tiempos difíciles para la COB. Informe especial*. La Paz: CEDOIN.

Central Obrera Boliviana (2018). *Tesis política de la Central Obrera Boliviana 1952-2018* . La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.

Coordinadora de la Mujer (2011). *Voces y testimonios de vida de mujeres, experiencias, luchas y desafíos compartidos*. La Paz: Observatorio de Género.
Franco, D. (2017). *Insurgencias femeninas hacia el epicentro del poder (Siglo XX-XXI)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

García, F. (2015). „*No somos del MAS, el MAS es nuestro*“ *Historias de vida y conversaciones con campesinos indígenas de Bolivia*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.

Gueiler, L. (2000). *Mi pasión de liderezza*. La Paz: CIDEM.

Lazarte, J. (1989). „Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia“. En *Historia de la COB, 1987*, 121-31.

Mayorga, F. (1992). *¿Ejemonías? Democracia representativa y liderazgos locales*. La Paz: PIEB.

Rodríguez, G., & Gutiérrez, G. (2010). *Cuestiones parlamentarias*. La Paz: FUNDAPPAC.

Ruiz Berrio, J. (1976). *Método Histórico en la Investigación Histórica de la Educación*. Buenos Aires: R.E.P.

Sistema de Documentacion e Informacion Sindical. (2019). *El pensamiento político de los trabajadores mineros de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Prevision Social.

Sistema de Documentacion e Informacion Sindical de Bolivia. (2019). *El pensamiento político de los trabajadores mineros de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Prevision Social.

Tejada, L. G. (2000). *Mi pasión de liderezza*. La Paz: CIDEM.

Crónicas de investigación

La ineficaz súplica de Tiwanaku: Breve evaluación a veinte años del descubrimiento arqueológico de Pariti

Jédu Antonio Sagarnaga Meneses¹
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: jasagarnaga@umsa.bo
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1500-2976>

Preámbulo

Tras dos décadas transcurridas desde el hallazgo arqueológico en la pequeña isla de Pariti (lago Titikaka), conviene hacer un recuento de los hechos y una evaluación de su aporte al desentrañamiento del desarrollo cultural prehispánico de la región.

En 1998 se inició el Proyecto “Chullpa Pacha”, dirigido por Risto Kesseli y el autor de este documento, bajo la coordinación general de Martti Pärssinen, contando con fondos de la Academia de Finlandia y la Universidad de Helsinki. Aquel año, y los sucesivos, se excavó en la ciudadela de Quehuaya, más tarde en el cementerio de Tiraska y luego en las torres funerarias de Taramaya (Pata Patani) asentamientos, todos, ubicados en la provincia Los Andes del departamento de La Paz.

En 2002 nos hallábamos excavando un pequeño cementerio rural tiwanaku en Tiraska, y el codirector era, esta vez, Antti Korpisaari. Fue entonces cuando realizamos una primera visita a la isla de Pariti, motivados por las interesantes referencias arqueológicas que teníamos de las

¹ Docente titular de las carreras de Arqueología e Historia, y Docente Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Agradecimiento a Beatriz Rosells y Azarug Justel por haber leído el borrador y aportado con sus sugerencias.

excavaciones que el arqueólogo estadounidense Wendell C. Bennett había llevado a cabo en 1934. Además de un bloque de piedra arenisca (de corte regular, pero de lados lisos) que se hallaba frente a un quiosco en lo que fuera la antigua casa de hacienda, no vimos nada más que llamara nuestra atención. Por su parte los pocos pobladores que vimos (ancianos, casi todos) no contestaron a nuestro saludo, ni se aproximaron a nosotros para saber quiénes éramos. Simplemente nos ignoraron. No permanecimos ni una hora en la ínsula, retornando a nuestro campamento un tanto desencantados.

No fue sino hasta el siguiente año que, por indicaciones de un joven pariteño de nombre Juan Carlos Callisaya, visitamos nuevamente la isla de Pariti para observar los lugares donde, un tiempo atrás, él había encontrado algunos objetos de cerámica modelada de filiación tiwanaku muy llamativos. Tuvimos que solicitar, además, una autorización a la UNAR² para la apertura de un pozo de prueba allí, aspecto que se cumplió sin resultado positivo.

Aquel año terminó con la desaparición física de una de las integrantes finlandesas del equipo (Helena Anttila), y con el deterioro de la salud del arqueólogo Korpisaari. Parecía que todo terminaba allí y de mala manera.

Empero, gracias a las piezas cerámicas cedidas por Callisaya, a los dibujos que de las mismas hiciera nuestra fallecida compañera y a la recuperación de nuestro colega finlandés, el Centro Iberoamericano y la Academia de Finlandia decidieron otorgar un nuevo, aunque pequeño financiamiento con el fin de que pudiéramos efectuar labores en Pariti. De esta manera, en 2004 se solicitó una nueva autorización a las autoridades nacionales que nos fue concedida sin mayor dificultad.

En esta ocasión el equipo estaba compuesto por Korpisaari y Sagárnaga (como codirectores), y cuatro estudiantes de arqueología (una de la Universidad de Helsinki, y tres de la Universidad Mayor de San Andrés). Todo se dispuso para iniciar las actividades en agosto de ese año. Sin embargo, la comunidad local se negaba a permitir nuestro acceso, aspecto que echaba por tierra nuestras aspiraciones, toda vez que los comunarios son los dueños de la tierra y los arqueólogos debemos acatar aquello. Tras larga deliberación y mi diplomática intervención, finalmente se nos permitió el ingreso y ulterior desarrollo de las actividades previstas. También alquilamos una pequeña casa que por tres temporadas fue nuestro hogar.

² Unidad Nacional de Arqueología

De inicio abrimos un par de pozos de tamaño reducido y por muchos días estuvimos excavando en ambos sin novedad alguna. De hecho, muy pronto cerramos el Pozo 1, abocándonos todos al Pozo 2. En este, como a los 90 cm. de profundidad dimos con un llamativo alineamiento de piedras de regular tamaño que habríamos de mantener intacto hasta la finalización de la excavación; pero, aparte de escasos y dispersos fragmentos, no estábamos encontrando nada singular. Sin embargo, la situación iba a cambiar ya que el 11 de agosto, y a una profundidad de 140 cm., dimos con un bolsón de forma casi cilíndrica (de unos 70-80 cm de diámetro) en el que -otrora- se habían depositado miles de fragmentos de cerámica de fina calidad, junto a cientos de huesos de animales igualmente fragmentados. Nos tomó más de una semana recuperar este material del rasgo que llamamos 1, tras lo cual fue debidamente embalado y trasladado a la ciudad de La Paz. Lo propio sucedió al año siguiente (2005) en que excavamos un segundo bolsón cerámico (Rasgo 2), que habíamos detectado en 2004 y que se hallaba a escasos 60 cm del Rasgo 1.

Trasladamos el material a nuestros laboratorios en la ciudad de La Paz, y una vez allí se procedió con la limpieza de los materiales, la reconstrucción de estos y la publicación de Informes. Todo ello nos demandó varios meses, pues el material era abundante. Hubo que limpiarlo con sumo cuidado, lo cual se logró con éxito pues se pudo conservar hasta los colores de la pintura de los recipientes, de manera sorprendente. Pero el siguiente paso fue aún más difícil, pues consistía en tratar de armarlos. Ya en el campo nos dimos cuenta de que se trataba de piezas quebradas, pues las piezas que salieron completas del pozo de excavación no sobrepasaban la docena, y su existencia obedecía a condiciones singulares que explicaré más adelante. Esta tarea implicó una serie de dificultades. Por una parte, se tenía una cantidad notable de tiestos y, por ende, también de recipientes. Por otra, pese a que los materiales habían sido extraídos de acuerdo con niveles arbitrarios de 20 cm que nosotros establecimos,³ casi todo estaba mezclado. Así que, para el ensamblaje tuvimos que guiarnos por colores y formas, lo cual no aminoraba el entuerto ni la cefalea. Empero este proceso fue de inmensa importancia, pues vimos surgir ante nuestros ojos diversas e impresionantes formas del repertorio tiwanaku, muchas de las cuales no habían sido reportadas con precedencia en la literatura arqueológica boliviana. Conviene señalar que el grueso de la colección tiene una alta calidad estética y técnica.

3 Nótese que, siendo un mismo rasgo, no tenía sentido excavar por niveles culturales.

Debo aclarar que no realizamos labor de restauración, sino de reconstrucción entendiendo ésta como la unión de fragmentos pertenecientes a una misma pieza, pero sin sustituir las partes faltantes con otro tipo de material, sino dejando los espacios vacíos libres.⁴ Tanto para los colegas finlandeses, como para los estudiantes de ambos países y para mí, fue una etapa esforzada, de gran responsabilidad⁵ y mucho aprendizaje.

La evacuación de informes fue igualmente una labor con alto grado de dificultad, que se cumplió disciplinadamente a lo largo de los años que duró el Proyecto Boliviano Finlandés con mi participación (1998-2006). Presumiblemente, todos esos informes deben encontrarse en los archivos de la unidad de arqueología que hoy se conoce como Unidad de Herencias Materiales Culturales.

Labor de Divulgación

Los arqueólogos tienen tres posibles canales de divulgación: La publicación, la conferencia y la exposición.

Tengo el convencimiento de que un hallazgo no es importante solo por la calidad estética o técnica de los objetos, sino también (y sobre todo) por la capacidad de los arqueólogos de interpretar su descubrimiento. Así, creo que hemos cumplido con esta condición, redactando una serie de documentos que se han traducido en diversos artículos y libros (de manera conjunta o separada) publicados en diversos ámbitos.⁶ Paso a mencionar algunos de ellos:

A. Korpisaari (A.K.):

- 2005. “Bolivian Pariti-saaren keramiikkalöydöt Tiwanaku-eliitin koristautumis- ja pukeutumistottumusten kuvastajina” en *Arkeologipäivät*. edited by Petro Pesonen and Teemu Mökkönen, pp. 82–92. Suomen Arkeologinen Seurary, 2006.

⁴ Años más tarde, cuando ya habíamos hecho entrega de parte de los materiales a las autoridades de gobierno, estos decidieron proceder a la restauración de los ceramios por nosotros recuperados.

⁵ Sobre todo porque creemos que el patrimonio no es de quien lo encuentra o de quien lo conserva en un museo o en un depósito, sino de todos, y me incomoda que haya quienes, en su calidad de funcionarios de turno, hagan y deshagan de él a su antojo.

⁶ N.E. Dado que se trata de la enumeración de textos de divulgación científica referenciales elaborados por el autor, la revista ha decidido mantenerlos tal como fueron presentados.

- 2005. “Bolivian Pariti-saaren Tiwanaku-keramiikkauhrit”. Mui-naistutkija 3/2005: 6–17.
- 2014. “Los vasos retrato, vasijas efígie humana y figurinas humanas de la isla Pariti”, en CHACHAPUMA N°7, pp. 18-30. Producciones Cima. La Paz.

J. Sagárnaga (J.S.):

- 2007. “Máscaras y Culto en Tiwanaku”, en CHACHAPUMA⁷ N°1, pp. 31-51. Producciones Cima. La Paz.
- 2007. “Cerámica Vidriada en Pariti”, en CHACHAPUMA N°1, pp. 65-69. Producciones Cima. La Paz.
- 2008. “En torno a la Observación de los Astros en Época Pre-colombina”, en CHACHAPUMA N°3, pp. 50-51. Producciones Cima. La Paz.
- 2008. “Alianza y Ritualidad en Tiwanaku: Las Vasijas pares de Pariti”, en CHACHAPUMA N°4, pp. 5-51. Producciones Cima. La Paz.
- 2012. “Pariti en el Contexto Regional Tiwanaku”, en LA MAGIA DEL AGUA EN EL LAGO TITICACA, pp. 140-145. Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito. Lima.
- 2014. “El Hallazgo de 2004: Releyendo el Acontecimiento Pariteño”, en CHACHAPUMA N°7, pp. 6-8. Producciones Cima. La Paz.
- 2014. “Conexiones entre Tiwanaku y la Región al Este de los Andes: Una Mirada desde Pariti”, en CHACHAPUMA N°7, pp. 32-41. Producciones Cima. La Paz.
- 2014. “Monos y Exotismo en Tiwanaku: Una Perspectiva desde Pariti”, en CHACHAPUMA N°7, pp. 44-51. Producciones Cima. La Paz.
- 2014. “Tembeta e Identidad en Tiwanaku: Evidencias desde Pariti”, en CHACHAPUMA N°7, pp. 54-68. Producciones Cima. La Paz.
- 2019. “Discurriendo en Torno al Hallazgo de Pariti”, en COAR-PE Revista del Colegio Profesional de Arqueólogos del Perú, N°1, pp. 315-324. Lima.

En co-autoría:

- A.K. & M. Pärssinen. 2011. “Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca”. Finish Academy of Sciences and Letters.
- J.S. & A.K. 2005. “Pariti, la Isla que Asombró al Mundo”, en PARITI: ISLA, MISTERIO Y PODER (El Tesoro Cerámico de la Cultura Tiwanau), edit. Por A. Korpisaari y M. Pärssinen, pp. 39-51. Producciones CIMA. La Paz.
- A.K. & J.S. 2005. “Pariti: Isla, misterio y poder: El tesoro cerámico de la cultura Tiwanaku”, en PARITI: ISLA, MISTERIO Y PODER (El Tesoro Cerámico de la Cultura Tiwanau), edit. Por A. Korpisaari y M. Pärssinen, pp. 39-51. Producciones CIMA. La Paz.
- A.K. & J.S. 2007. “Investigaciones Arqueológicas en la Isla Pariti, Bolivia: Temporadas de Campo 2004, 2005 y 2006”, en CHACHAPUMA Revista de Arqueología Boliviana N°1, pp. 7-30. Producciones Cima. La Paz.
- J.S. & A.K. 2007. “Hallazgos en la Isla de Pariti Echan Nuevas Luces sobre los Chachapumas Tiwanakotas”, en CHACHAPUMA Revista de Arqueología Boliviana N°2, pp. 5-28. Producciones Cima. La Paz.
- J.S. & A.K. 2009. “Investigaciones Arqueológicas en la Isla Pariti, Bolivia: Temporadas de Campo 2005”, en ANDES Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia / IFEA. Libro ARQUEOLOGÍA DEL ÁREA CENTRO SUR ANDINA. Actas del Simposio Internacional Arequipa 30 de junio – 2 de julio de 2005, pp. 411-429. Varsovia.
- A.K., J.S. & Riikka Väisänen. 2011. “Archaeological Excavations on the Island of Pariti, Bolivia: New Light on the Tiwanaku Period in the Lake Titikaka Region”, en ANCIENT AMERICA N°11, pp. 2-51. BOUNDARY END ARCHAEOLOGY RESEARCH CENTER, Barnardsville, NC.
- A.K., J.S., Juan Villanueva y Tania Patiño. 2012. “Los Depósitos de Ofrendas Tiwanakotas de la Isla de Pariti, Lago Titicaca, Bolivia”, en CHUNGARA Revista de Antropología Chilena, Vol. 44, N°2, pp. 247-267. Universidad de Tarapaca. Arica.
- J.S. & Javier Méncias. 2014 “Presagio de un Ocaso: El Conjuro de la Caída de Tiwanaku, desde Pariti”, en CHACHAPUMA Revista de Arqueología Boliviana N°7, pp. 10-16. Producciones Cima. La Paz.

De la misma manera, tanto mi colega Korpisaari como yo hemos participado en Congresos y dictado conferencias en distintos países dando a conocer los resultados de nuestras indagaciones (Bolivia, Perú, España, Finlandia, Estados Unidos, entre otros). Inclusive se realizaron varios reportajes televisivos en La Paz y Helsinki. Además, he sido invitado a dictar *webinars* por la Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo (Huaraz), Universidad Mayor de San Marcos (Lima) y Universidad San Antonio Abad (Cusco). Alguna de las cuales está colgada en Mi Canal de YouTube.

Finalmente, en lo referido a la exposición como medio de divulgación, al menos dos exposiciones se llevaron a cabo en la ciudad de La Paz. Una en el Museo Nacional de Arqueología y otra en el Museo Costumbrista Paceño. Para agosto de 2005 habíamos inaugurado el pequeño museo de sitio en la propia isla, gracias al apoyo que conseguí de la Cooperación Suiza. Total, que al Estado boliviano no le costó, ni la investigación, ni la divulgación, ni el museo, un solo centavo.

En 2007, gracias a la iniciativa, entusiasmo y decidido impulso de la Directora del Centro Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño en Cochabamba, la arquitecta Elizabeth Torres, 68 soberbias piezas de Pariti visitaron las principales ciudades de Bolivia (Sucre, Cochabamba y Santa Cruz). No sé de otra colección boliviana que haya realizado similar periplo. En las tres ocasiones acompañé el recorrido junto a un representante de la comunidad aymara, brindando charlas en cada acto de inauguración.

Posteriormente una muestra viajó a Buenos Aires para ser expuesta -nada más ni nada menos- que en el Museo de Bellas Artes. De soslayo fui invitado a dicha exposición. Pero ya, más tarde, cuando llevaron algunas piezas pariteñas a Austria y luego a Japón, ni se nos comunicó, aunque el museo austriaco tuvo la gentileza y ética de solicitarme una reseña de la investigación para su catálogo.

Actualmente no solo se puede conocer la maravillosa cerámica pariteña visitando la isla que de manera permanente tiene abierto su museo, sino también en el Museo Nacional de Arqueología en La Paz, que exhibe al menos una decena de la misma (sin los créditos respectivos, claro).

Significado y algunas cifras de interés

A sabiendas de que muchos de los lectores no necesariamente están al corriente del hallazgo y sus pormenores, en las siguientes líneas resu-

mo algunas de las nociones más significativas, aclarando que no todas las ideas propuestas son concluyentes o compartidas por el equipo en pleno.

Pariti es una pequeña isla (su longitud es de apenas 2.9 km. de largo por 0.94 km de ancho) y está situada en la porción menor del Titikaka cuyo nombre original fue *Wiñay Marka*. Antes de nuestro hallazgo la isla no figuraba en los mapas corrientes. Su ubicación es estratégica con relación a otros centros tiwanaku como Pajchiri, Lukurmata, Ojje, el propio Tiwanaku, etc. lo que parecerían convertir a la isla en una especie de *taypi*, o *centro*. Además, resalta el hecho de encontrarse en medio de las aguas, probablemente sacralizadas desde entonces. Es de hacer notar que algunos datos parecen apuntar a que el nivel de las aguas del Titikaka, hace mil años, estaba más bajo que en la actualidad y, por tanto, Pariti pudo haber estado en tierra firme.

La actual comunidad de Pariti, cuya población es escasa, está asentada en el lado oriental de la isla. En medio de ella existe una cancha de fútbol como es común en la mayoría de las poblaciones altiplánicas. Creemos, sin embargo, que su función deportiva es relativamente reciente, pero su existencia como espacio ceremonial puede remontarse a la antigüedad. Nuestro descubrimiento se ubicó precisamente en la esquina noroeste de la misma.

El hecho de que el evento, cuyos vestigios encontramos en 2004, se haya producido a fines del siglo X⁸ de nuestra era, lo coloca en un momento de crisis, ya que por entonces el Estado de Tiwanaku estaba debilitándose debido a conflictos tanto internos (descontento de los pueblos sometidos a su férula, especialmente en el área periférica) como externos (especialmente la presencia del Estado competitivo de Wari que acrecentaba su poder político y económico⁹). A esto pueden sumarse aspectos climáticos desfavorables (sobre todo una prolongada sequía que se habría desatado por entonces y que se habría mantenido hasta el colapso mismo de Tiwanaku). Eso nos lleva a suponer que la élite de Tiwanaku, avizoraba la pérdida de su hegemonía y con ello el derrumbe de su modelo estatal. Toda vez que su pensamiento era básicamente mágico-religioso (como ocurrió en todo el mundo de la antigüedad), los tiwanaku atribuyeron la crisis al enfado de los dioses y, aparentemente, para evitar la desgracia procuraron calmar su ira mediante sacrificios y ofrendas. Ello explicaría

⁸ Nuestros fechados radiocarbónicos ubican el evento aproximadamente entre los años 900 y 1000 después de Cristo.

⁹ Debo confesar, sin embargo, que la evidencia arqueológica recogida en escritos y conversaciones con colegas peruanos y de otras latitudes, no apuntan a una rivalidad beligerante entre los wari y los tiwanaku.

el hallazgo de sacrificios humanos en el propio centro neurálgico de la cultura, en Tiwanaku.

Lo que nosotros encontramos en Pariti en 2004 bien puede interpretarse como una “rogativa”. Según el diccionario de la lengua española se entiende como tal una petición solemne o súplica dirigida a una o varias entidades religiosas o divinas en busca de ayuda, reconciliación, protección o bendición. En el caso de Tiwanaku parece haber existido un afán de reconciliación, que no se dio, pues su lento declive no cesó hasta el derrumbe de su modelo acaecido hacia el siglo XII.

Ya analizando el caso específico de Pariti, es posible que, a lo largo del año, esta isla albergara una pequeña población destinada a cuidar algunos rebaños de camélidos y mantener las terrazas y sus cultivos. Durante las ceremonias, en cambio, a la isla debió concurrir bastante gente venida de varios lugares trayendo ella misma su propia cerámica para ofrendarla. Esto explicaría por qué la mayor parte de los objetos sea de modestas dimensiones. En otras palabras, la isla tenía una población flotante. Escasa a lo largo del año e incrementada durante los días que duraban eventos como el que ahora analizamos, y que en términos andinos actuales podemos llamar “fiesta”.

Sobre la forma en que se realizarían esta y otras ofrendas, tengo también algunas hipótesis. Es posible que se llevara a cabo un ritual en el que los sacerdotes oficiantes arrojaban con violencia los objetos contra el suelo (o tal vez contra rocas) o los impactaban con algún instrumento puntiagudo (como podría interpretarse por la huella observada en algunos de los recipientes quebrados). La idea, en cualquier caso, era la de quebrar el objeto para efectivizar la ofrenda. No es inusual que el ser humano (en todo el orbe) elabore objetos con alto valor estético para luego destruirlos y así despacharlos a sus dioses.¹⁰

En relación con el ritual pariteño, conviene acotar que luego de quebrarse los objetos, es posible que otra gente los transportase a la oquedad previamente excavada donde serían arrojados de forma definitiva, y donde fueron hallados por los arqueólogos.

Es preciso agregar, asimismo, que la evidencia señala que el evento religioso incluía comilona y borrachera (y tal vez danza, como describió uno de los primeros españoles que llegó al Cusco y presenció alguna ce-

10 Hay que añadir que la forma de ofrendar los objetos quebrándolos, fue mucho antes evidenciada por la arqueología en otros puntos de la geografía andina, sobre todo en contextos warí.

remonia, y como todavía hoy se practica). Ello se desprende del hallazgo de la gran cantidad de restos óseos animales arriba mencionada, de recipientes para alimentos; y de cántaros que, por su mayor tamaño, podemos deducir que se usaban para almacenar chicha. Se han encontrado, además, múltiples vasijas de distinta morfología y muy bien elaboradas y donde, con seguridad, los participantes libaban la bebida mencionada antes de entregarlas al sacerdote para su destrucción.

Solo varios años después de nuestro descubrimiento, me percaté que la etnografía nos ofrece un valioso dato: Todavía hoy en día, cuando alguien quiebra un objeto (a veces sin querer) la exclamación que sobreviene es “lo has *ch'alla*do”. La *ch'alla* es una ofrenda andina habitual y muy enraizada en las costumbres de los pobladores tanto de las zonas rurales como de las urbanas. Hoy ya no se quiebran objetos (al menos no necesariamente), pero se asperjan y se liban bebidas alcohólicas. Parte de esa *ch'alla* son el festín y la danza, como una reminiscencia del pasado en el cual se incluía, estoy seguro, la fractura de objetos rituales.

Sobre el material descubierto en las temporadas 2004 y 2005, se tiene la siguiente relación:

Con el material cerámico recuperado en el Rasgo 1, durante el trabajo de post-campo, pudimos reconstruir (en diferentes grados) y catalogar ca. 340 vasijas. De ellas solamente unas 20 fueron encontradas intactas. La gran mayoría había sido rota intencionalmente. Las formas halladas fueron: *kerus* (n=49 cifra que incluye vasos prosopomorfos y vasos con decoración plástica adosada a la pared exterior), vasija en forma de pie (n=4), *ch'alladores* (n=47), escudilla o lebrillo (n=55), vasija “arriñonada” (n=40), botellón (n=23, 10 botellones se encontraron casi enteros), tazón (n=22), fuente con pedestal (n=17), vasijas ornitomorfas o zoomorfas en general (n=15), *wako* retratos (n=7), vasijas antropomorfas de cuerpo entero (n=17), sahumadores (n=5), cuencos en forma de tutuma (n=1), irregulares (n=4).

También en este rasgo se recuperaron cinco diminutas estatuillas antropomorfas. Además, se pudo reconstruir solamente una tinaja. No obstante, el Rasgo 1 contenía fragmentos de por lo menos cinco vasijas grandes más de esta forma. Esto sugiere que las tinajas eran fungibles, sirviendo como receptáculos de líquidos libatorios, pero desprovistos de carácter de ofrenda.

Además de los hallazgos cerámicos, encontramos en el Rasgo 1 un par de estatuillas de piedra representando *chachapumas* o *chachatarukas*, 20 pequeñas cuentas de collar de sodalita y una muy pequeña lámina cir-

cular de oro. Del Rasgo 1 recolectamos también 2,487 huesos enteros y fragmentos de huesos de animales con un peso total de 13.5 kg. la gran mayoría perteneciente a camélidos con un mínimo de 33 individuos.

Con los fragmentos del Rasgo 2 pudimos reconstruir 105 vasijas, además de que otras 19 vasijas reconstruidas incorporan tiestos encontrados tanto en el Rasgo 1 como en el Rasgo 2. Las formas más numerosas en el Rasgo 2 fueron: escudillas ($n=27$), tazones ($n=21$), *ch'ulladores* ($n=18$), kerus ($n=10$) y fuentes con pedestal ($n=8$). La frecuencia de iconografía ofidomorfa y de vasijas escultóricas en el Rasgo 2 fue mucho más baja que en el Rasgo 1. Las vasijas “arrinonadas” también fueron mucho menos numerosas. Los botellones casi enteros, de los cuales se recuperaron 10 en el Rasgo 1, están ausentes en el Rasgo 2. Otra observación interesante es que en el caso del Rasgo 2 la decoración de las escudillas y los pocos botellones fragmentados ($n=3$) es mucho más heterogénea que en el caso del primer rasgo.¹¹

Por otro lado, se tiene pequeños ornamentos de oro –un “Personaje de Perfil de la Puerta del Sol”, un “*wari wilka*” y unas pequeñas laminillas que recuperamos ya en la base del bolsón (Rasgo 2) que están ausentes en el Rasgo 1. Teniendo en cuenta que ambos rasgos corresponden a un mismo evento (tanto por la proximidad como por compartir fragmentos), puede colegirse que el bolsón 1 (correspondiente al Rasgo 1) fue el primero en usarse y el 2 fue el último, arrojándose allí, inicialmente, esos pequeños ornamentos metálicos como sello de la ofrenda.

La colección de Pariti, consta de 556 piezas¹² todas ellas catalogadas por la misión boliviano-finlandesa. Lastimosamente el catálogo no fue publicado hasta la fecha por razones técnicas y económicas.

Epílogo

A pesar de los intentos de la élite tiwanaku por reconciliarse con sus dioses, hacia el año 1.150 su modelo hegemónico se desmoronó y el vasto espacio, antes dominado por ellos, fue ocupado por grupos invasores de

11 La hipótesis que yo manejo en relación a la integridad de los botellones, es que -cada determinada cantidad de fragmentos o tiempo- debía colocarse chicha como complemento de la ofrenda, y los botellones cumplían esa función. Se llenaban con el líquido, y con cuidado se colocaban entre los restos de vasijas quebradas.

12 Esta cifra incluye las piezas excavadas por nosotros y las que tenían en su poder los comunarios, y que fueron cedidas para la constitución del museo de sitio.

habla aymara (que bien pudieron haber conformado el amplio espectro multiétnico del propio Estado de Tiwanaku, junto a los *pukina*, los *urus* y otros pueblos,) con lo que desapareció una de las culturas más desarrolladas del Mundo Andino.

Pariti nos ha ofrecido una nueva perspectiva de los logros artísticos y técnicos de Tiwanaku, que antes no conocíamos. Pero creo que también el hallazgo explica bastante acerca de las relaciones de poder existentes en la época, sus sistemas de creencia y su ritualidad.

Pese a la importante investigación que venimos desarrollando no solo los miembros del equipo, sino otros estudiosos, considero que la misma aún debe prolongarse y profundizarse, y que todavía queda mucho trabajo por delante. Estamos seguros, además, que rasgos similares a los de Pariti deben existir en otros puntos de la ínsula, pero también en otras como la isla Paco, tal vez en la isla del Sol y, obviamente, en el propio centro neurológico del que fuera el poderoso Estado de Tiwanaku. Los arqueólogos que vienen por detrás tienen la honrosa misión de seguir esta senda.

Reseñas

Entre música y política: El rock de la nueva ola en La Paz. Yelitza Pomacosi. La Paz: Rincón Ediciones, 2024.

Aquim Edmundo Cruz Antelo
Universidad Mayor de San Andrés

Cuando comencé a leer el libro de Yelitza Pomacosi, una joven licenciada en Historia, me di cuenta de que ella misma realizó todos los preparativos para su publicación, casi de manera totalmente independiente. Se trata de una iniciativa que admiro mucho y que invito a otras personas a considerar o al menos intentar hacer por sí mismas. Buscar pequeñas editoriales, editoriales independientes y otras opciones para poder plasmar sus ideas en el papel es importante. Esto permite que el material, la investigación y todo el proceso sea de su propiedad. Es crucial que los autores sean dueños de su trabajo.

Al leer este libro, uno puede darse cuenta de que procede de una tesis, tanto por el modo de expresarse como por la manera de escribir. Esta característica influyó significativamente en la estructura y el contenido de la obra, aspectos importantes para entender su origen y su transformación en libro. En cuanto a la forma de escribir y narrar, el texto presenta cierta redundancia en algunos temas que se repiten a lo largo del libro. Sin embargo, podría argumentarse que esta repetición es parte de la esencia misma del rock, intrínsecamente ligada a la juventud que vivía en esos tiempos turbulentos (1960-1970). Cabe mencionar que existen algunos errores gramaticales y de maquetación. No obstante, estos no impiden que la autora exprese sus ideas y presente su investigación de manera que el lector pueda seguir el hilo de la narración sin dificultad. Habiendo señalado estos aspectos a mejorar, pasaremos ahora a los puntos positivos de la obra, que constituirán la mayor parte de esta reseña.

El tema es bastante novedoso, lo que atrae el interés de muchas personas curiosas y apasionadas por el rock y el metal (como es mi caso). Este libro puede ser utilizado no solo como una introducción para quienes deseen ver una perspectiva del rock en los años 1960 y 1970, sino también para los apasionados de la música en general, interesados en cómo se desenvolvieron los eventos históricos de esa época desde la perspectiva de jó-

venes formando bandas de rock. Yelitza Pomacosi hace un paneo bastante amplio del contexto socio-político que atraviesa la sociedad paceña en los años 1960 y 1970, situando al lector en un espacio temporal específico y sumergiéndolo en su atmósfera. Las bandas surgen de los barrios de La Paz, con jóvenes que estaban en el colegio o quizá un poco más mayores, como se puede ver a través de las fotografías y carteles de época. En la vestimenta puede notarse una forma de pensar y actuar característica de las tendencias que se encontraban en esos años. Los carteles, que también forman parte de sus fuentes, muestran una composición diferente de los que venían de Europa o EE.UU., por lo que son creaciones únicas que reflejan la creatividad de los distintos actores de esa época: restaurantes, radios y conciertos, que intentaban exponer y dar a conocer las nuevas formas de música que se construían en La Paz.

Otra fuente utilizada, que aporta contenido tanto historiográfico como metodológico, es el relato oral. Estos relatos provienen directamente de entrevistas realizadas por la misma autora y de diferentes fuentes que, sin duda, contribuyen significativamente a la obra, sobre todo en aspectos que ayudan a ambientar cómo vivieron los músicos en esa época. Sin embargo, la fuente más importante y, a mi parecer, más novedosa que Yelitza Pomacosi pudo exhibir en este libro es la utilización de fuentes líricas, es decir, las letras de las canciones que interpretaban estas bandas de rock. A través de las líricas, la autora muestra sentimientos, emociones y el entusiasmo que los miembros de una banda podían experimentar tanto en su vida cotidiana como en el ambiente político y social en el que vivían. Las letras de estas canciones, a través de su musicalidad, transmiten un código, un mensaje accesible para todas las personas. El código transmitido por estos jóvenes paceños intentaba mostrar realidades. Como mencionaba Marshall McLuhan en su libro *El medio es el mensaje*, la tecnología utilizada, en este caso un micrófono, una guitarra, bajo y una batería, emite un sonido con un profundo mensaje. Yelitza Pomacosi utiliza una de las canciones de Wara para ejemplificar y ver de qué cantaban estos grupos: “Hermano ama tu raza cobriza... Tu piel es hermosa... Hermano vive tu historia. No imites culturas extrañas. Adora tu raza de bronce. Destruye el mito del pueblo enfermo...”.

Lo más atractivo de este libro, y algo peculiar que causó en mí, es la curiosidad alentada desde adentro de uno mismo y por el libro mismo: la de buscar estas canciones. Cómo sonaban, qué ritmo tienen, qué es lo que tenían que decir a través de sus letras, haciendo partícipe al lector de la

misma investigación del libro, tratando de entender qué es lo que pasaba en el aspecto musical de ese momento en la ciudad de La Paz.

Sin duda alguna, este es un libro muy bonito, hecho con cariño y pasión, lo cual puede verse a través de las palabras que la misma autora quiso expresar en el papel. Tiene un marco temporal de estudio muy interesante que invita al lector a inmiscuirse en lo que estaba pasando en ese momento, casi como si nuestros padres o abuelos rockeros nos lo contaran de primera mano. Las fuentes de investigación son ricas y novedosas desde mi punto de vista. Sin nada más que agregar, espero poder encontrar más material de investigación y lectura de Yelitza Pomacosí en un futuro.

El periodismo en tiempos de dictadura. Harold Olmos Mercado, Fernando Salazar Paredes y Juan Carlos Salazar: La Paz: Plural Editores, 2021

Carlos Alberto Bustillo Sánchez
Universidad Mayor de San Andrés

Este libro es una compilación de testimonios e investigaciones realizadas por los periodistas Harold Olmos Mercado, Fernando Salazar Paredes y Juan Carlos Salazar del Barrio sobre las experiencias vividas en primera persona durante momentos difíciles y convulsionados en el país, principalmente durante el período dictatorial (1964-1982). El libro ha sido publicado por Plural Editores en el año 2021 con el patrocinio de la Fundación Para el Periodismo y consta de un prólogo, tres partes que componen el contenido central y la bibliografía final.

Este volumen inicia con un prólogo de Renán Estenssoro quien destaca la valiosa contribución de la obra a la historia del periodismo en nuestro país. Posteriormente desarrolla una revisión del contexto histórico nacional e internacional con énfasis en el periodo comprendido entre las décadas de los 60, 70 y 80, cuando iniciaron su trabajo la Agencia de Noticias Fides (ANF) y los semanarios *Prensa* y *Apertura*.

Fernando Salazar Paredes dedica la primera parte a las circunstancias que acompañaron la fugaz existencia del Semanario *Prensa*. Constituye un acopio de aportes que abordan el análisis de algunas de las experiencias más significativas del desafío de hacer periodismo, las dificultades no solo por el evidente riesgo, sino también por las limitaciones financieras, administrativas y operativas que debían enfrentar. Menciona también el surgimiento de los medios denominados “alternativos” que rompieron los moldes del periodismo tradicional y se identificaron como medios de comunicación independientes de los esquemas de financiamiento tradicionales.

Harold Olmos describe en la segunda parte el sinuoso, aunque efímero camino que tuvieron que recorrer los periodistas que, a principios de 1980, decidieron editar el semanario *Apertura* con todas sus secciones, debiendo después casi todos pasar por la “escuela del exilio”, a causa del golpe militar encabezado por el general Luis García Meza el 17 de julio

de 1980. En estos párrafos, el periodista Olmos detalla el acontecer de esas semanas en la vida política del país que se registró en las diferentes ediciones de *Apertura*, semanario que en su última edición expresaba su preocupación por “la forma cómo se hace historia” en Bolivia.

La tercera parte, a cargo de Juan Carlos Salazar del Barrio, refiere detalles de la Agencia de Noticias Fides (ANF) desde su creación en 1963, durante el gobierno de Paz Estenssoro, cuando el periodismo era artesanal y los medios de comunicación de entonces tenían una “sala de teletipos”. En esa época aún no había ninguna agencia nacional de noticias en Bolivia. ANF ha logrado llegar a los sesenta años en agosto de 2023, pero para esto tuvo que vencer muchos retos como el acecho permanente de las dictaduras que buscaban controlar o acallar a la prensa. En esta parte del libro se narran varios datos y sucesos históricos desde la llegada de los gobiernos militares hasta inclusive del hoy denominado “Socialismo del Siglo XXI”.

La obra, escrita por tres grandes periodistas cumple entonces dos objetivos: dar a conocer la labor de una generación notable de periodistas durante las turbulentas décadas de los 60, 70 y 80 del siglo XX y al mismo tiempo contribuir a una reflexión sobre la historia de las dictaduras, porque el contenido del texto aplica inclusive para el análisis de nuestros tiempos actuales, pues nos induce a no permanecer indiferentes ante las siempre vigentes amenazas a la democracia y los cambios sociales, políticos y culturales en los que estamos involucrados a nivel nacional y global.

Destaca la transparencia en el desarrollo de la obra que permite asegurar la credibilidad, confianza e integridad de la información presentada, además del camino recorrido para la obtención de estos datos que posibilitaron la elaboración del trabajo. El lector, al transitar las páginas de este libro, puede comprender las diferentes fases de un periodo muy largo de dictaduras, dieciocho años que siguen siendo fundamentales para comprender nuestro presente y la interpretación del pasado. En este periodo, el periodismo escrito tuvo una influencia relevante porque una generación de periodistas de primer nivel, de carácter y espíritu combativos, creó medios de comunicación “alternativos” que elaboraban columnas y artículos tan relevantes que gozaban de gran credibilidad en la opinión pública.

Los años de dictaduras representan así un período imprescindible para la investigación de todo historiador, pues generaron cambios políticos, sociales y económicos que configuraron diferentes escenarios en la historia de América Latina. De igual manera, analizar la historia del

periodismo requiere una mirada multidisciplinaria que posibilitaría una lectura integral de lo descrito.

“Se escribe (la historia), por ejemplo, con el recuerdo entrañable de los personajes, que siguen viviendo aunque hayan muerto (...) La historia también la hacen los dioses de la guerra (...) Pero también escribe historia –y con mayúsculas– el que proclama con autoridad y vigor la necesidad de justicia para garantizar la paz...” (Del último editorial del Semanario *Apertura*, 9 de julio de 1980).

*Dos disparos al amanecer: Vida y muerte
de Germán Busch* (2da ed.).

Robert Brockmann. La Paz: Plural Editores, 2017.

Fidel Cossio Zapata

Universidad Mayor de San Andrés

Robert Brockmann, nacido en el seno de una familia de migrantes alemanes, ha desarrollado su formación académica en Ciencias de la Comunicación y Periodismo, tanto en Bolivia como en Estados Unidos. Su dominio de varios idiomas y su amplia experiencia profesional le han permitido realizar la traducción de diversos textos, incluyendo dos libros que exploran la temática de la migración alemana en Bolivia. Brockmann se ha dedicado a investigar y escribir sobre destacadas figuras como Hans Kundt, Ernst Röhm, Marcelo Hochschild y Germán Busch, todos ellos vinculados con la Alemania de principios del siglo XX y con una participación significativa en la vida social y política del país.

La metodología de investigación empleada por Brockmann se distingue por su enfoque multidisciplinario y su habilidad para acceder a una amplia variedad de fuentes primarias, que van desde cartas, informes y entrevistas hasta testimonios directos de personas relacionadas con los eventos que examina. Brockmann empezó a recolectar información a finales del siglo pasado. En su exhaustivo análisis de las fuentes, Brockmann adopta un enfoque objetivo, realizando una evaluación crítica de la fiabilidad y objetividad de los testimonios. Destaca especialmente su capacidad para identificar posibles sesgos o intereses particulares que puedan influir en la narrativa histórica. Es notable cómo Brockmann maneja diferentes versiones y relatos divergentes, como el origen del lugar de nacimiento del personaje, la legendaria llegada a La Paz a pie o las diversas narrativas en torno al suicidio. En lugar de imponer una interpretación unilateral, deja estas versiones abiertas para que el lector pueda reflexionar y formarse su propia opinión.

En cuanto al contenido, el índice presenta un listado de 27 partes, en su mayoría con títulos sugerentes pero carentes de significado inicial para el lector. Esto dificulta la comprensión del contenido del libro. En un ejercicio de reorganización, se propone dividirlo en cuatro capítulos que faciliten la comprensión, organización y planificación de la lectura.

En la primera parte, Brockmann cuenta la vida del doctor Paul Busch, en su Alemania natal; describe estos lugares ofreciendo al lector un acercamiento a la atmósfera cultural y social de la época. Se sugiere acompañar la lectura con acceso a internet para visualizar las poblaciones y paisajes citados, y obtener información complementaria. Como muchos jóvenes europeos, Paul recién graduado en medicina, emprende su viaje hacia América del Sur, mostrando un gran interés por encontrar su lugar en el mundo y aprovechar las oportunidades. Llega a la Amazonía en plena explotación de la goma, un lugar que ofrecía aventuras y fortunas. Coincide en el mismo lugar con Arthur Posnansky, el gran defensor de Tiwanaku. Pasará a la historia al ser partícipe de la Guerra del Acre. Paul se establece en el Oriente y formara su familia. El nacimiento de Germán en medio de la selva marca no solo el comienzo de su vida, sino también el inicio de una odisea personal marcada por la adversidad y la incertidumbre. El abandono por parte de su padre y la falta de oportunidades moldearán su carácter y determinación en los años venideros. Se destacan sus condiciones físicas, su deficiente formación, su convivencia con la naturaleza y el peligro permanente.

Una segunda parte del libro inicia con la llegada del joven Busch a La Paz para comenzar su formación en el Colegio Militar. Brockmann sostiene que viajó gracias a la colaboración del pueblo, desechando la versión sostenida por varios historiadores, de que llegó caminando luego de largas jornadas, en un intento de sus biógrafos de construir la figura del hombre que vence todas las adversidades para cumplir su destino de salvar a la patria. Durante su estancia en la ciudad y los primeros años de su formación, se ve envuelto en enfrentamientos y peleas, participa activamente en momentos históricos como la revolución de 1930, forjando su reputación de hombre intrépido. El autor destaca deliberadamente un rasgo personal del protagonista: sus frustraciones e intentos de suicidio. La narrativa continúa con su actuación sobresaliente en la búsqueda de la misión de los Zamucos en el Chaco, información crucial para el país para determinar la propiedad territorial en el Chaco. Brockmann enriquece constantemente su relato con postales costumbristas de la ciudad, como el encuentro de cadetes y señoritas en el Paseo del Prado, donde Germán conocerá a Matilde Carmona, su futura esposa. Busch estaba encontrando su destino.

En la tercera parte del libro se relata la participación de Busch en la Guerra del Chaco. Su espíritu combativo, intrépido y audaz, así como su fuerza física, serán cualidades suficientes para convertirse en la figura excluyente y más reconocida por la oficialidad, combatientes y el pueblo.

Participa activamente en las conversaciones, comparte reflexiones sobre la realidad nacional y comienza a vislumbrar que será parte de la generación del cambio. En el Chaco se encuentran, además de los jóvenes militares, figuras como Carlos Montenegro, Augusto Céspedes, Víctor Paz Estenssoro y Walter Guevara Arce. Busch pasa a la acción: organiza el Corralito de Villamontes, su primer golpe de Estado contra el presidente Daniel Salamanca; al terminar la guerra, da su segundo golpe contra el presidente José Luis Tejada Sorzano, y finalmente pondrá fin al gobierno de David Toro, mostrando a Busch como la persona que decide el destino del país.

La cuarta parte nos presenta a Busch ya investido como presidente, enfrentando las intrigas de la sociedad paceña y de los viejos militares. Se lo muestra vulnerable, influenciable, pero apuntala reformas de cambio. Finalmente, se detallan las circunstancias de su muerte, respaldando la teoría del suicidio con base en sus ocho intentos documentados. No obstante, el autor deja abiertas las versiones de un posible asesinato.

Dos disparos al amanecer es una biografía meticulosa de Germán Busch, que incluso da paso a otras verdades. Es un relato que nos introduce en el contexto social y político, siempre turbulento, con personajes intrigantes y anécdotas reveladoras. Con habilidad, respalda sus relatos con numerosas citas, mostrando un conocimiento histórico y un arte narrativo que cautivan. Robert Brockmann nos entrega una obra destinada a atraer a todo aquel interesado en los entramados históricos y políticos de la región, y se recomienda ampliar su lectura.

Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú.
María Luisa Rendón Puertas. Quito:
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales,
FLACSO, 2017.

Vannya Gómez García Krust
Universidad Mayor de San Andrés

El libro *Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú*, María Luisa Rendón -Licenciada en Sociología y Administración en Turismo con un Doctorado en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Andinos (FLACSO – Ecuador)- presenta su investigación, resultado de su investigación doctoral, que consta de cuatro capítulos: 1. Desarrollo, patrimonio y turismo en los Andes, 2. La re-creación transnacional del Qhapaq Ñan, 3. El Qhapaq Ñan como proyecto en Ecuador y Perú, 4. Las traducciones del poder en lo local. En el desarrollo de su investigación, Rendón afirma que el Qhapaq Ñan ha sido abordado desde diversas disciplinas. Hace referencia a una red de caminos asentada en paralelo a la Cordillera de los Andes, la cual contaba con puentes, sitios ceremoniales, lugares de descanso, centros productivos y una serie de elementos de ingeniería y arquitectura que hicieron posible la conexión de pueblos andinos en lo que actualmente constituye los territorios del sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y de Argentina.

Desde la perspectiva arqueológica e histórica, Rendón sostiene que los caminos constituyen una expresión de la existencia de pueblos andinos y su concepción sistémica forma parte de la expansión del Estado Inca en los Andes como parte de un proyecto político: el Tahuantinsuyo. Sin embargo, los caminos eran pre-existentes y tuvieron influencia de anteriores culturas asentadas en la sierra y la costa, y, a su vez, tuvieron re-edificaciones y construcciones nuevas durante la época incaica, desde principios del siglo XV hasta la llegada de los españoles, para sostener este punto la autora cita a Rostworowski (2013). Constituyen una prueba del manejo del territorio, dan cuenta de la eficiencia del sistema de organización político-administrativo así como de la facilidad en los intercambios y las comunicaciones en su propia época como sostendría Guijarro y Gargate (2014). Destacan la existencia de funcionarios especializados para su manejo, personificados en administradores de caminos, mindalae

o mercaderes, administradores de puentes y chasquis o correos del Inca, entre otros, constituidos en figuras emblemáticas del Qhapaq Ñan contemporáneo y para los cuales usan los gráficos de Guamán Poma de Ayala.

El objetivo de la investigación es verificar cómo se desarrolló el Proyecto Qhapaq Ñan, el cual había sido objeto de un proceso de patrimonialización auspiciado por la UNESCO. La tesis interroga la configuración del poder transnacional manifestado en el proyecto Qhapaq Ñan, que alude a un sistema de caminos y sitios arqueológicos prehispánicos, apelando a imaginarios de autenticidad andina y reconstruyendo aspectos culturales, en el marco de debates sobre desarrollo, patrimonio y turismo. El proyecto muestra la ampliación del desarrollo en el campo de la cultura y se constituye en un dispositivo de poder transnacional que se inserta en lo nacional y contacta lo local. El Qhapaq Ñan evidencia cómo los saberes expertos, supuestamente técnicos y apolíticos, las normas y redes dan forma a un proyecto donde convergieron las relaciones diplomáticas de altas autoridades y funcionarios públicos hasta pobladores locales.

El proyecto Qhapaq Ñan buscaba alcanzar la nominación como Patrimonio Mundial de la UNESCO, desde el 2001 al 2014. En Ecuador y Perú, se exploraron dos tramos del sistema vial: Achupallas-Ingapirca y Ollantaytambo-Lares. Los saberes, normas y redes dieron forma y re-creación al proyecto. Las misiones de expertos, la elaboración de informes, el flujo de información, los fondos de cooperación, las misiones de campo y las acciones repetidas sirvieron para legitimar y justificar las intervenciones del estado y la cooperación en territorios rurales habitados por indígenas y mestizos.

Desde un enfoque interdisciplinario, recurre a conceptos de antropología, sociología y a estudios críticos sobre patrimonio y turismo, considerando una perspectiva de economía política. Realiza entrevistas en profundidad a expertos para analizar el proceso de patrimonialización llevado a cabo en coordinación con la UNESCO y observación participante moderada en actividades institucionales. La autora dice haber recorrido los tramos de análisis y contactado a sus pobladores, así como realizado la revisión del proyecto y notas de prensa. Los hallazgos, afirma Rendón, aportan a comprender la manera cómo opera el poder en el Qhapaq Ñan, que más allá de ser un estudio de caso, constituye una oportunidad para analizar ciertos debates del desarrollo y su ampliación en nuevos campos.

La tesis verifica la creación de saberes que responden a llamados globales para el desarrollo y la conservación patrimonial y el uso de normas afines a usos mercantiles de lo que se considera patrimonio. Identifica una

topografía del poder que opera a través de una red de expertos que actúa en lo transnacional, penetra en lo nacional y abre paso a nuevas acciones en lo local. Asimismo, la tesis aporta en evidenciar la ampliación del desarrollo en el campo de la cultura, analizando la transnacionalidad del poder que se hace evidente en el Qhapaq Ñan, dentro de debates que conjugan ciertos aspectos del desarrollo, el patrimonio y el turismo, enmarcados en relaciones de poder diferenciadas y desiguales. El análisis realizado lleva a afirmar que el patrimonio se constituye en algo funcional que permite la ampliación del desarrollo.

Se recrea un proyecto *ad hoc* a los intereses, por un lado, de la UNESCO y, por otro, de los estados participantes, encarnados en altas autoridades y funcionarios públicos. En su trayectoria y a través de la intervención de una red de expertos, incide en regular la inclusión o exclusión de bienes, territorios, personas y elementos de interpretación subjetiva dentro de llamados al desarrollo y regímenes de valor patrimoniales. Esto adquiere una dimensión clasificatoria, definida por los actores hegemónicos en el proceso de patrimonialización vinculados al Programa Mundial de la UNESCO al convertirlos en un bien con valor universal excepcional que es susceptible de mercantilizados, al tener potencial de ser usados para el turismo.

La reconstrucción de la trayectoria del Qhapaq Ñan y su operación muestran que el poder transnacional actúa a través de una serie de mecanismos y encaja en el *modus operandi* del desarrollo. A pesar de las propuestas para la revaloración patrimonial, para la participación de las comunidades en los proyectos y de los discursos de inclusión que resaltan los funcionarios del Estado, en la configuración del proyecto no se excluyeron a los pobladores locales, primaron sus voces y prevalecen los saberes y las normas que respondieron con las agendas de los actores que ejercieron poder en la patrimonialización, de ese Camino Pre colombino compartido entre varios países de Sudamérica.

En sus reflexiones finales, la autora dice que la investigación proporciona argumentos para demostrar la ampliación del desarrollo en el campo de la cultura, así como los mecanismos del poder que operan en la reconstrucción del Qhapaq Ñan y en su configuración como proyecto. Este complejo caso de estudio permite demostrar cómo los saberes, las normas y las redes se imbrican y dan forma a un proyecto, por medio de la acción de expertos y funcionarios desde el nivel transnacional, pasando por el nacional y aterrizando en el local.

Por lo que convierte el trabajo de María Luisa Rendon, en un trabajo no solo interesante por los datos que ofrece, sino por toda la descripción del proyecto desarrollado sobre el Qapaq Ñan en el territorio de Ecuador y Perú.

***Perfil sociolingüístico del aymara en el
departamento de La Paz. Ignacio Apaza Apaza.
La Paz: IEB UMSA, 2016***

Nicanor Gonzalo Huanca Camargo¹
Universidad Mayor de San Andrés

La obra titulada *Perfil sociolingüístico del aymara en el Departamento de La Paz*, cuyo autor es el investigador lingüista Ignacio Apaza Apaza, publicada en el marco del proyecto: “Desarrollo cultural y lingüístico de las comunicidades aymaras del departamento de La Paz”, es un estudio singular de 266 páginas que ofrece información valiosa sobre los aspectos sociolingüísticos vigentes en la sociedad aymara del departamento de La Paz. El estudio consta de diez capítulos en los que se aborda temas inherentes a problemas sociolingüísticos reales que encaran las comunidades aymaras en la actualidad, para ello el autor realiza el abordaje de la investigación lingüística a partir del trabajo de campo, cuyos resultados revelan datos importantes sobre temas como las actitudes sociolingüísticas, la lealtad lingüística entre otros. A continuación, pasamos a detallar los contenidos del trabajo.

En el capítulo I del estudio se dan a conocer las motivaciones de la investigación, donde el autor identifica y analiza una serie de fenómenos sociolingüísticos generados por el contacto lingüístico entre el aymara y el castellano, como consecuencia de una situación diglósica en la que se encuentran estas lenguas. Esta situación ha motivado que los usuarios del idioma aymara adopten actitudes lingüísticas negativas hacia el uso de esta lengua, dando lugar a la disminución de la lealtad e identidad lingüística y cultural en los sectores sociales como profesionales y estudiantes. Los principales objetivos de la investigación son: examinar la importancia y el valor sociocultural asignado a la lengua aymara por los usuarios; establecer las causas o factores que intervienen en la pérdida de la lealtad lingüística y la adopción de las actitudes positivas o negativas hacia la lengua aymara; y proponer estrategias de recuperación del valor funcional y utilitario de la lengua aymara en los ámbitos comunicativos.

1 El MSc. Nicanor Gonzalo Huanca Camargo es lingüista de formación. Autor de libros y artículos sobre lingüística aymara y enseñanza de la lengua aymara. Es docente emérito de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la UMSA.

Los capítulos II y III del trabajo muestran los aspectos metodológicos empleados en la investigación, donde se puede observar cómo el autor adopta un nuevo enfoque basado en los métodos de investigación lingüística, antropóloga y sociolingüística, los cuales ayudaron a obtener datos de primera fuente, a través de técnicas de la observación y la entrevista aplicadas a los aymara hablantes de las comunidades sobre temáticas referentes a: conocimiento y uso del idioma, actitudes hacia la lengua, el prestigio lingüístico y conocimiento de las políticas y de la planificación lingüística. El universo de estudio está constituido por nueve localidades o municipios correspondientes a seis provincias del departamento de La Paz, cuyos informantes son provenientes de tres grupos sociales: profesionales, estudiantes y usuarios comunes de la lengua de las comunidades. De esta manera, el corpus lingüístico proviene aproximadamente de 400 personas de ambos sexos. Un aspecto metodológico digno de ponderación es la participación de los informantes en seminarios y talleres realizados en cada localidad.

El capítulo IV del libro trata sobre el escenario socio-geográfico y características poblacionales, donde se ilustra con mapas e imágenes algunos aspectos relevantes que caracterizan a las nueve localidades del departamento de La Paz, donde se aplicó el trabajo de campo. Las cuales son: Luribay (Loayza), Copacabana, (Manco Kapac), Sorata (Larecaja), Coroico (Nor Yungas), Achiri y Charaña (Pacajes), Guaqui, Tiwanaku y Desaguadero (Ingavi) respectivamente. Asimismo, se acompaña el listado de los colaboradores y participantes de cada población.

Los capítulos V y VI presentan los fundamentos teóricos y conceptuales referidos a ámbitos sociolingüísticos y socioculturales con relación al pueblo aymara. Al principio el autor hace una revisión del escenario socio-lingüístico del aymara, a partir de conceptos como la recuperación y preservación de la lengua aymara, poniendo en evidencia la situación actual de la lengua aymara en relación a su uso y utilidad en diversos sectores sociales, y al mismo tiempo los avances de estudio de los últimos tiempos. Del mismo modo, hace notar los conflictos lingüísticos existentes por las condiciones de lenguas indígenas consideradas como inferiores en diferentes situaciones comunicativas, lo cual conlleva dificultades comunicativas y repercute en las actitudes lingüísticas. Otro tema relevante es el bilingüismo y la castellanización en comunidades aymaras, como señala el autor, hoy en día ya no existen países en los que se habla una sola lengua, todas las sociedades del mundo son bilingües o multilingües. El fenómeno del bilingüismo en el departamento de La Paz se caracteriza por la coexistencia del

castellano considerada de prestigio con la lengua aymara de menor prestigio, los habitantes de las ciudades intermedias y regiones semiurbanas con mayor influencia turística y comercial, hablan mayormente el castellano, atribuyendo al aymara de bajo prestigio; este hecho refleja la escasa lealtad al aymara y la pérdida de identidad lingüística y cultural. También se pone en discusión el tema de la legalidad y la legitimidad de la lengua aymara; desde el periodo de la colonia hasta el presente hubo el interés de emprender la escritura del aymara considerando que es una lengua de tradición oral, en principio fueron los religiosos jesuitas que promovieron los primeros alfabetos como también gramáticas y vocabularios con fines evangelísticos y de dominación a los pueblos indígenas; posteriormente surgieron una serie de leyes, decretos, ordenanzas y otras normas nacionales a favor de los idiomas indígenas del país, estas disposiciones legales coadyuvan al proceso de normalización de las dichas lenguas. Asimismo, se mencionan las normas internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas que respaldan la recuperación, preservación y desarrollo de las lenguas y culturas originarias.

Por otro lado, el autor esgrime una serie de teorías sociolingüísticas referidas específicamente a las actitudes lingüísticas, desarrolladas por diferentes autores a partir de distintos puntos de vista. Se abordan temáticas como la lealtad y deslealtad lingüística; el primero tiene que ver con la conservación o mantenimiento de una lengua por parte de sus hablantes en situaciones de bilingüismo y diglosia; el segundo se daría cuando los hablantes sustituyan su lengua materna por una lengua de prestigio. Del mismo modo, se consideran temas referidos a actitudes y creencias hacia las lenguas, factores determinantes en la medición de actitudes lingüísticas, modelos de actitudes y creencias lingüísticas, comportamiento afectivo de actitud, aspectos cognitivos de la respuesta lingüística, estandarización, autonomía, grado de vitalidad, prestigio y solidaridad lingüística, la normalización lingüística y otros. Desde luego, el desarrollo de estas teorías y conceptualizaciones constituye el sustento teórico de la investigación, porque permite comprender y analizar los diversos fenómenos sociolingüísticos vigentes en la población aymara hablante.

En los capítulos VII, VIII y IX se presenta el análisis y descripción de las actitudes lingüísticas de los hablantes de la lengua aymara en un contexto sociohistórico y sociocultural de desigualdad lingüística, estableciendo dos dimensiones. En primera instancia, se da a conocer las razones del predominio del castellano frente al aymara por su condición

de lengua dominante y de mayor prestigio y poder, este hecho se produce debido a que los mismos usuarios bilingües dan mayor utilidad y valor funcional a esta lengua más que todo en las ciudades intermedias. Esta situación dio lugar a que muchos sectores de la sociedad aymara como los profesionales y estudiantes, se han ido convirtiendo en monolingüe castellanos, desplazando progresivamente la lengua aymara. Por otro lado, según los resultados del estudio, también existen grupos sociales que muestran actitudes positivas hacia la lengua aymara, quienes son orgullosos de su lengua y mantienen la lealtad lingüística e identidad cultural, asimismo sienten la necesidad de valorar, mantener y proteger a las lenguas indígenas, promoviendo su normalización y difusión por todos los medios masivos de comunicación.

Desde luego, la lengua es el símbolo de identidad cultural, como señala el autor, a través de ella transmitimos los saberes, los conocimientos y las formas de percibir el mundo a las futuras generaciones. En este sentido, la lengua se concibe no solo como instrumento de comunicación, sino también como una herramienta esencial que permite la construcción de la identidad cultural de un pueblo, es decir, la lengua marca la pertenencia étnica de cada persona. En lo que se refiere al uso del aymara en sectores profesionales y estudiantiles, el estudio muestra diversos resultados, por ejemplo, en los tres grupos de profesionales consultados, se advierte que la lengua de mayor preferencia es el castellano; sin embargo, existe la necesidad de aprender el aymara para resolver los problemas de comunicación con personas de habla aymara en las actividades de ejercicio profesional, incluso los propios usuarios de las comunidades valoran la importancia de la enseñanza del aymara y exigen su incorporación a diferentes ámbitos sociales, tomando en cuenta que el aymara es hablado mayormente en el ámbito familiar.

Otro aspecto importante que muestra el estudio está relacionado con la preferencia de lenguas en ámbitos formales, donde se evidencia claramente que el uso del aymara en la administración pública, en los niveles académicos y en instituciones estatales y privadas, es muy escaso, generalmente el idioma de comunicación en estas instancias es el castellano y solo en algunas reparticiones se utiliza el aymara. Este fenómeno de postergación a las lenguas originarias se debe a la ausencia de políticas lingüísticas institucionales y del estado que orienten una adecuada planificación sobre el uso de lenguas indígenas en instancias administrativas y en el sistema educativo. También se advierte la ausencia de tareas de motivación, concientización a la sociedad sobre el valor y la importancia

de las lenguas y culturas originarias. Asimismo, el autor señala que todavía existe algunos estereotipos en las personas castellano hablantes, quienes consideran a los aymaras como clase social inferior. Desde luego, estas actitudes equivocadas generan conflictos lingüísticos entre usuarios de la lengua aymara y los castellano hablantes. Estos hechos hacen entrever que en el departamento de La Paz se vive la situación de diglosia, donde la lengua castellana goza de mayor prestigio, mientras que el aymara es considerada lengua de bajo prestigio con pocas posibilidades de expansión.

En la última parte, el autor propone una serie de sugerencias, estrategias y acciones orientadas hacia la recuperación, conservación y promoción social de la lengua aymara; al respecto se menciona los programas y proyectos que hubo en el pasado para preservar y desarrollar las lenguas y culturas indígenas del país, pero no fueron suficientes por la compleja situación diglósica y conflicto lingüístico entre los usuarios de las lenguas originarias y los castellano hablantes. Frente a esta situación, el autor recomienda desplegar esfuerzos juntamente con los movimientos sociales de los pueblos que luchan por el fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas, de esta manera emprender las tareas de alfabetización en la lengua materna, la implementación de proyectos de desarrollo en comunidades donde aún se conserva la lengua y cultura, la incorporación de términos nuevos, dotación de un sistema ortográfico, construcción de gramáticas y diccionarios y aplicación de métodos de enseñanza entre otros. Todas estas acciones concretas, contribuyen en gran medida al fortalecimiento de la lengua oral y escrita en diferentes ámbitos comunicativos, y a su vez repercute favorablemente en el proceso de normalización y estandarización de la lengua aymara. Hoy en día, existen muchos factores adversos que amenazan a las lenguas indígenas como la globalización, la modernidad, el desarrollo tecnológico y otros; sin embargo, la lengua aymara sigue vigente con perspectivas de proyectarse hacia la era moderna, todo ello determina el comportamiento y la actitud de los propios usuarios.

Finalmente, en el capítulo X el autor concluye con algunas reflexiones dirigidas hacia la construcción de políticas y acciones adecuadas para el fortalecimiento y el desarrollo de las lenguas originarias. El idioma aymara tuvo un pasado histórico desfavorable por los efectos negativos que trajo consigo la colonización. La coexistencia de las lenguas aymara y castellano por más de cinco siglos, ha generado conflictos lingüísticos y culturales que afectan negativamente al aymara por su condición de lengua de menor prestigio, motivando en los usuarios de esta lengua actitudes lingüísticas negativas como la deslealtad, la pérdida de identidad y la

falta de valoración a la lengua. Este hecho ha ocasionado que los aymara hablantes bilingües se conviertan en monolingües castellanos con poca lealtad y afecto hacia su lengua.

Por otro lado, también destaca que a pesar de las situaciones difíciles que enfrenta la lengua aymara, hoy en día, existen personas e instituciones que apoyan a la reivindicación histórica del pueblo aymara para impulsar las políticas de revalorización, desarrollo y difusión de esta lengua y cultura milenaria en diferentes ámbitos de la sociedad como también en el sistema educativo. Para ello es necesario crear una planificación lingüística adecuada de acuerdo a los principios y fundamentos de una sociedad multilingüe con justicia e igualdad social.

Desde luego, la publicación es una valiosa contribución a la investigación sociolingüística del aymara y abre muchos horizontes para emprender estudios posteriores. Consideramos que la misma se constituirá en una obra de consulta ineludible en el ámbito de la investigación sobre las lenguas y culturas originarias.

Vibra aún el arpa muda: (la crítica y el poeta: poesía del siglo XIX) antología. Mónica Velásquez Guzmán (Coord.). La Paz: Instituto de Investigaciones Literarias; Plural Editores, 2019.¹

Adriana Pacheco
Universidad de Texas, Austin²
Proyecto Hablemos, escritoras

Hace ya un tiempo que no volvía a la crítica sobre literatura del siglo XIX, mi otra pasión en el mundo de las letras. Hoy *Vibra aún el arpa muda (La crítica y el poeta: poesía del siglo XIX)* (Plural editores, 2019) antología coordinada por Mónica Velásquez Guzmán, me hace regresar a ella, a su ritmo pausado y docto, a pensar en esa visión de bibliotecas, archivos, hemerotecas y colecciones privadas en donde nos perdemos los que nos fascina ese siglo. Regresar a los acervos de nuestras historias literarias tan conectadas en Latinoamérica y a la vez tan extrañas entre país y país; tan en conflicto con la hispanidad a la vez que tan ambivalentes con nuestras culturas originarias —si bien rescatadas en ese tiempo por muchos como emblema patriótico, como curiosidad antropológica o como carga para el progreso—, me permite reconocer hoy mis propias limitaciones y carencias en tanto al conocimiento de la literatura decimonónica de Bolivia. Acercarme a este libro me ayuda a despertar una curiosidad transformada después de tantos años de estar sumergida en las aguas de las letras contemporánea y me enriquece aún más en las posibilidades de establecer conexiones entre un pasado, que en apariencia está remoto y un presente que es su eco, en donde el hoy hace sentido del ayer, a la vez que nos previene del mañana.

Con más de 700 páginas, este volumen magistral y tal y como lo dice en su contraportada, surge de un proyecto colaborativo, “La crítica y el poeta”, que empieza en 2010 con la finalidad de asentar un canon crítico

1 Nota: La autora originalmente tituló su reseña “Vibrar con el siglo XIX. Vibra aún el arpa muda: una antología de poesía”. Se mantiene esta información para respetar la intención de la autora de transmitir este mensaje, aunque el formato estándar de publicación requiere que se use el dato bibliográfico como título.

2 Profesora jubilada.

sobre la tradición poética boliviana, a la vez que pretende formar investigadores que sigan ahondando en su estudio con una mirada que actualice el pasado. Además de la selección poética que aporta, con más de 45 nombres de autores, el libro tiene un extenso y exhaustivo prólogo escrito a tres manos por Mónica Velásquez Guzmán, Bernardo Paz y Juan Pablo Vargas donde se explica que la propuesta es hacer una lectura cronotópica y no epocal de estos trabajos. Esto, permite que se revisen las obras no en la manera de la árida catalogación a la que muchos volúmenes sobre el siglo han recurrido, sino que se imaginen en diálogo y correspondencia dentro de una visión más contemporánea de la historiografía y del estudio de la literatura.

El libro aporta a la conversación desde varios sentidos. En primer lugar, nos educa en la historia literaria del país de Adela Zamudio y Alcides Arguedas, con abundantes ejemplos que nos permiten reconocer los distintos temas desde donde los poetas negociaron con otras regiones del continente, sus conceptos de libertad, identidad nacional, y autodefinición como naciones independientes. Pues, aunque es verdad que intuimos estas negociaciones y similitudes —especialmente vieniendo de una historia colonial y colonizada similar— antologías como estas nos permiten ver los finos matices en cuanto a lo estético, al contenido y al momento histórico que estaban viviendo.

La selección de trabajos y nombres que hace el libro desde el contexto hispanoamericano y no solamente latinoamericano nos permite como lectores del siglo XXI reconocer el continuo diálogo que los escritores decimonónicos tuvieron con España, así como el conflicto de un tema inacabado y complejo, que es la relación de Latinoamérica con el país conquistador y colonizador como en la obra de Benjamin Blanco. En este mismo sentido, la poesía en *Vibra el arpa* saca a la luz los conflictos entre los mismos países del continente que afectaron tanto su geografía durante el siglo XIX en aras del expansionismo y el colonialismo, como la Guerra entre Chile y Bolivia, o Guerra del Pacífico (1879-1884), que privó a esta última del acceso al mar, dificultando aún más sus posibilidades de desarrollo como nación.

Fundamental la reflexión que hacen los prologuistas sobre el papel que el idioma tiene en este proceso identitario, en donde se piensa y se reafirma que, “irremediablemente”, “Nos sostenemos sobre el idioma de nuestros colonizadores”. Son estas tensiones culturales e idiomáticas las que nos representan, pero en el siglo XIX, con la predominancia del neoclasicismo, que se da en el mismo tiempo que los esfuerzos por alejar-

se de España y de consolidar un sentir nacional, es cuando estas tensiones entran aún más en conflicto. Los escritores buscan el origen literario del idioma, pero ¿cuál idioma? ¿Es el latín como en el caso de José Manuel Loza quien insiste en que se le dé un lugar en nuestra escritura? ¿O son las lenguas originarias como el quechua y el aymara, como en la escritura de Carlos Felipe Beltrán? ¿O es la reafirmación de la identidad a través de la enumeración de las cosas, los lugares y la geografía donde se da en “un proceso de apropiación de la propia lengua, una búsqueda de una estética americana, una serie de intentos por encontrar lo propiamente “nuestro” en la literatura” (38)? como sucede también en otras partes del continente como con el poeta chileno Andrés Bello y su *Silva a la agricultura de la zona tórrida* o *La gramática de la lengua castellana*.

Es de gran utilidad para entender el contexto la distinción que hace el prólogo sobre las diferencias entre poema, poeta y poesía en la visión del siglo XIX, donde para leer poesía es necesario recurrir, no a libros, sino a los periódicos de circulación semanal en donde los poetas publicaban. Esta diferencia para el escritor y la escritora decimonónicos radica en que el género se entiende como “una unidad independiente del libro, una entidad económica plausible de publicarse en los diarios o revistas” (41). El prólogo puntualiza así: “Se puede decir que, en el mismo siglo XIX, dos tendencias se desprendían dentro de esta línea: por un lado, quienes definen la poesía desde criterios formales que incluyen los niveles sentimental, conceptual, perceptual y técnico [...] y quienes creen que, aunque lo anterior es imprescindible, no basta para ser poesía, pues ésta residiría, más bien, en cierta hondura” (43).

Otras dos ideas en relación con la identidad que se ven en la poesía reunida en este libro es, por una parte, la coincidencia a nivel continente respecto a “la América” como la depositaria de la “raza cósmica”, como lo vemos en Emeterio Villamil de Rada con su *La lengua de Adán* y su *El hombre de Tiahuanaco* (36) que sin lugar a duda está en diálogo con José Vasconcelos en México y su propia “raza cósmica”. La otra es la visión sobre el afrancesamiento, que se vio como un signo antipatriota y conflictivo y como una muestra de diferencia social y clase, así como la introspección a lo íntimo, a lo social, a lo local.

El prólogo nos refiere a otro tema fundamental para el estudio del siglo: el caudillismo, en el caso de Latinoamérica es uno de los personajes más complejos del siglo XIX, puente entre tradiciones e instrumento de transición entre la época colonial y la época de independencia pues, como bien dice el libro, “ni siquiera la noción de ‘boliviano’ era clara”.

Lo mismo sucede con el papel de la religión, los milagros, las apariciones y la relación entre Poder e Iglesia en donde se da incluso una especie de mesianismo. Diversos autores en el libro escriben sobre su relación con Dios, la Iglesia, Jesucristo y por supuesto la Virgen María, figura tan importante en la devoción latinoamericana. Es importante llamar la atención sobre el caso del “marianismo” y en la manera como a través de la poesía y la literatura esta sirvió para definir y construir una idea sobre la mujer “perfecta” y reafirmar una separación de la sociedad por género.

Invaluable el trabajo de recuperar la producción literaria por escritoras, aportando nombres como: María Josefa Mujía, Mercedes Belzu, Clotilde Méndez, Sara Ugarte de Salamanca, Lindaúra Anzoátegui, y por supuesto Adela Zamudio. En ellas se observa la gran variedad de temas que abordan, no solamente desde lo íntimo, lo doméstico, el amor, y lo familiar, como se ha etiquetado equivocadamente toda esta literatura y que nos refiere a la etiqueta de escritura “femenina”.

En un último punto sobre mi lectura de este libro es que nos ayuda a no pensar la literatura desde el gran error de tratar de homogeneizar al siglo como uno solo, sin pensar en que no es lo mismo la “literatura pre-independentista”—vista como un termómetro del espíritu de cambio que se está gestando entre las clases participantes: peninsulares, criollos, mestizos e indios—, que la literatura colonial del siglo XVIII, como en algún momento se trató de ver al siglo XIX como la extensión del previo. Ni tampoco ver los matices que distinguen la producción literaria del periodo de “consolidación de las independencias”, mismo que ve hacia Europa y los Estados Unidos como en la obra de Jorge Manual Sosa (33), con la producción poética de las últimas décadas del siglo, ya en el ímpetu de las vanguardias.

Una antología es una obra de arte. El cuidado de hacer un proyecto, la convocatoria, consolidación y la organización de los textos no es tarea fácil. En los últimos años, hemos visto una importante producción de antologías sobre poesía del siglo XIX y de los inicios del XX en distintos países, como lo reviso en el blog de Hablemos, escritoras, en donde me refiero a libros como *Entre el aliento y el precipicio/Between the Breath and the Abyss. Poéticas sobre la belleza/Poétics on Beaty* (Armagord, 2021) a cargo de Keila Vall de la Ville; *La ciudad de los poemas. Muestrario poético de la Ciudad de México Moderno* (Ediciones del Lirio, 2021), selección de Claudia Kerik; y *Xochitl in Cuicatl: Floricanto Poemario Chiacen/Latinex Contemporánea (1920-2020)* (Editorial Polibea, 2021) por Gabriella Gutiérrez y Muhs. *Vibrar el arpa muda* se inserta en esa tradición para poner

en diálogo a nuestro gran continente y educarnos en “el siglo” así como ver las influencias que aún arrastramos de él.

Leer estos estudios a lo largo del tiempo es una manera de reconocer las contradicciones que siguen marcando nuestra perspectiva y los modos de vida que han sido predeterminados por una serie de factores que parece, a veces, inamovibles. Conceptos como nación, patria, identidad, raza, clase, los roles de género, o el lugar de los pueblos originarios, son ahora parte de las discusiones sobre xenofobia, racismo, violencia doméstica, conservadurismo radicalizado, pobreza, marginación, populismo y demagogia, que atraviesan nuestro continente. Leer desde nuestros ojos contemporáneos, como lo propone este libro, es disfrutar de la belleza estética de la poesía decimonónica a la vez que reubicamos en el contexto que vivieron los autores. Y, a partir de ahí, leer la literatura de hoy y pensamos a nosotros mismos como producto de una tradición. Quedamos todos invitados a vibrar con el siglo en esta gran aportación al estudio y la crítica de la literatura.

Sobre la Revista *Estudios Bolivianos*

La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y mundial. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Estudios Bolivianos es la revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad Mayor de San Andrés. En esta revista se publican, en los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, por las diferentes carreras de la FHCE y por otras instituciones nacionales e internacionales; también se publican iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y a la reseña de libros.

La misión de la revista *Estudios Bolivianos*, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Las normas editoriales de la revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. **Originalidad de los artículos.** Se establece que solo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas que constituyan un aporte en su campo. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Solo excepcionalmente se aceptarán textos ya publicados previa conformidad de la dirección editorial de la revista o libro donde fueron publicados previamente.
2. **Extensión de los artículos.** Las contribuciones a la revista respetarán las siguientes extensiones: a) para los artículos monográficos del dossier: de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía in-

cluida); b) para los artículos de investigación general (concluida o en desarrollo, parcial o total): de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); c) para las reseñas de libro: de 6.000 a 14.000 caracteres con espacios.

3. **Formato de presentación de los originales.** Se enviarán o entregarán las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales (2,5 cm.). El tipo de letra deberá ser Times New Roman 12 con interlineado de 1,5. Respecto a las ilustraciones, gráficos, cuadros o mapas deberán estar numerados y las referencias a los mismos se harán entre paréntesis dentro del texto.
4. **Identificación del artículo.** Cada artículo debe contener necesariamente la siguiente información: a) el título en español y en inglés (se recomienda un máximo de 12 palabras en cada lengua); b) una presentación académica del autor o del responsable principal a pie de página (máximo 100 palabras); esta presentación incluirá la formación, el grado académico, la adscripción institucional, las principales publicaciones, el correo electrónico, la ciudad y el país; c) el resumen en español y en inglés del contenido del artículo (máximo 100 palabras en cada lengua); d) palabras clave en español y en inglés que describan el contenido del texto (máximo cinco en cada lengua).
5. **Estructura de los textos.** Respecto a la estructura de los textos se tomarán en cuenta las siguientes consideraciones:
 - a) Los artículos monográficos se adecuarán a la estructura de textos académicos considerando los criterios disciplinarios.
 - b) Los artículos de investigación deben contemplar la estructura básica del artículo científico: afirmación o pregunta central, revisión de la literatura y soporte teórico, principales hallazgos, análisis final y conclusiones. La investigación puede estar concluida o en desarrollo, eso debe ser aclarado al inicio del artículo.
 - c) La reseña presentará un recuento del texto revisado y una lectura crítica de su aporte.
6. **Formas de referencia bibliográfica.** Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA adaptado a requerimientos de la revista. Las citas o referencias al interior del artículo serán presentadas entre paréntesis, se anotará el apellido del autor, el año de publicación y el número de página:

- Primera cita o referencia: (Martínez, 2004: 137).
- La segunda cita consecutiva del mismo libro será: (*ibid.*: 345).
- En caso de dos obras del mismo autor y del mismo año, la primera será (Martínez, 2004a: 137); la segunda: (Martínez, 2004b: 23).
- Obras clásicas de la filosofía: (Platón, Fedón 100a4), para Aristóteles: (Metafísica I 6, 987b12), Plotino en Enéadas (III 8, 10, 2-9) y para Tomás de Aquino (ST, I, q. 1, a.3). En caso de no utilizar las referencias canónicas a obras críticas, podrá mantener el sistema previamente descrito (Agustín, 2014: 35). (En caso de traducciones: ref. deben señalar traductor)
- No se incluirán datos bibliográficos en las notas a pie de página.

Al final del artículo se presentará la bibliografía de los textos citados de acuerdo con los siguientes criterios:

- Libro:
Anderson, Benedict (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
 - Libro con varios autores:
Vega, María José de la (*et al.*) (1998). *Historia de la Grecia antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
 - Libro con editor:
Crespo, Alberto (Ed.) (1995). *El cóndor de Bolivia (1825-1828). Edición conmemorativa del segundo centenario del nacimiento del Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre*. La Paz: Banco Central de Bolivia / Archivo Biblioteca Nacional de Bolivia / Academia Boliviana de la Historia.
 - Artículo de revista o capítulo en libro:
Lacoste, Pablo (2005). “Enclaustramiento de Bolivia y visión del otro: Nueva mirada a los de la Guerra del Pacífico”. *Cuadernos de Historia* (Santiago de Chile), núm. 43: 109-132.
- Bridikhina, Eugenia (2017). “La historia clásica y la creación del discurso historiográfico decimonónico (primera mitad del siglo XIX)”. *Estudios Bolivianos* (La Paz), núm. 26: 71-97.

7. Conflictos de interés

La revista Estudios Bolivianos, como órgano de difusión académica del Instituto de Estudios Bolivianos, se compromete a evitar conflictos de interés que puedan afectar a la científicidad, al proceso editorial, a los autores y a los miembros de la cartera de dictaminadores. Se recomienda encarecidamente a los autores que tomen medidas para prevenir cualquier conflicto de interés y que informen al editor responsable sobre cualquier conflicto de interés existente.

8. Especificaciones finales. El envío del artículo para su publicación implica la aceptación de los términos de esta convocatoria. El autor no debe presentar el manuscrito ni total ni parcialmente en otra revista científica hasta la decisión editorial de la revista **Estudios Bolivianos**.

9. Cronograma y proceso de selección. Se enviarán los artículos hasta fines del mes de febrero para el número de **Estudios Bolivianos** que corresponda al primer semestre; y hasta fines del mes de junio para el número del segundo semestre. Una vez recibidos, los textos pasarán por un proceso de arbitraje (lectura de pares) que definirá su inclusión en la revista. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es las siguientes:

ieb@umsa.bo - ieb160@hotmail.com

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos (www.ieb.edu.bo), se publicará regularmente el llamado a contribuciones, especificando el contenido temático de los próximos números de la revista **Estudios Bolivianos**.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de junio de 2024, en los talleres de
la imprenta PPi color Impresores
Telf. 76779040 - 67300171
e-mail: ppi.colorimpresores@gmail.com
Ciudad de La Paz