

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

27



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 27

Depósito legal: 4-3-97-07
ISSN: 2078-0362

Directora del IEB: Dra. Galia Domic Peredo
Coordinación y edición: Dr. Marcelo Villena Alvarado
Co-edición: Mónica Navia Antezana
Colaboración: Ana María Lema Garret
Correctora de estilo: Tania Huanca Cuno
Diseño y diagramación: Fernando Diego Pomar Crespo
Apoyo logístico: Roxana Espinoza, Andrés Condori
Impresión: Editorial Convenio Andrés Bello

Portada: *Palliri*, fotografía de
Adrián Mallol i Moretti, 1992.

Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje: 300 ejemplares
Dirección institucional: Av. 6 de Agosto N° 2080, 2° Piso
ieb160@hotmail.com
ieb@umsa.bo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Diciembre de 2017

Directora del IEB

Dra. Galia Domic Peredo

Editor general

Dr. Marcelo Villena Alvarado

Director invitado

Dr. Marcelo Villena Alvarado

Comité editorial

Dra. Ana Rebeca Prada

Dra. Beatriz Rossells Montalvo

Dr. Marcelo Villena Alvarado

Mtr. Mónica Navia Antezana (asesora)

Consejo editorial

Dra. Ana María Seleme

Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

ana_seleme@hotmail.com

Dr. Andrés Ajens

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

agonzalezwa@yahoo.com

Mtr. Armando Gutiérrez

Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

gutierrez.doc@hotmail.com

Dra. Elizabeth Monasterios

University of Pittsburgh, Estados Unidos

elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta

The Ohio State University, Estados Unidos

Dr. Hugo Rodas Morales

Universidad Nacional Autónoma de México

hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas

University of Tennessee

orivera@utk.edu

Dr. Wálter Navia Romero

Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

walternavia@hotmail.com

Índice

Presentación	7
Dossier	
De rescatiris, juqueros y pellejeros	
a modo de preámbulo	11
Las damas travestidas de Charcas	13
Mónica Navia Antezana	
Vicente Pazos Kanki y la teoría de la historia	39
Eugenia Bridikhina	
Jose Matías Carrasco y la construcción del Beni	63
Pilar Mendieta Parada	
Esbozo de una semblanza:	
las aventuras de Eloy Perillán Buxó (1848-1889) en La Paz (1877)	87
Kurmi Soto Velasco	
Desenterrando las vibraciones sonoras del siglo XX:	
Apuntes sobre el archivo <i>Ajayus de antaño Discos Méndez - el alma de Bolivia en su música</i>	111
Claudia Pardo Garvizu	
Apuntes sobre la edición póstuma de material inédito a partir de <i>La araña gigante</i>	127
Alan Castro Riveros	
Avances de investigación	
Quinua, comunidad y relaciones capitalistas en el Altiplano sur boliviano	147
Juan Pablo Neri Pereyra	

La lengua aymara en la lingüística variacionista	169
Ignacio Apaza Apaza	

Debates

Inca o data	
Tal Inca (aún) vivo - en un poema de Paul Celan	195
Andrés Ajens	
Al encuentro de la nueva fenomenología	221
Martín Mercado	

Presentación

El nuevo número de *Estudios Bolivianos*, tal como se formuló desde su convocatoria, evoca, “rescata”, instituye lugares y voces de personajes que el poder de las miradas históricas, imaginarias e institucionalizadas desplazó y silenció.

Así, con las mujeres travestis de la colonia, el trabajo de Mónica Navia otorga un lugar a las “damas” transgresoras desde el juego político que delimitaba no sólo la vestimenta sino el “cuerpo”, cuerpo que se devuelve en voz, ahora sí, en los documentos. La reconstrucción de la historiografía de Pazos Kanki que Eugenia Bridikina propone muestra “...la primera tentativa boliviana de hacer historia de América dentro de un corte romántico...”. Se trata de un intelectual de procedencia indígena, quien al estilo ilustrado comparativo busca las razones del letargo nacional boliviano y desarrolla una teoría política entorno a los estados nacionales y dos formas civilizatorias disímiles. Desde el rescate histórico, Pilar Mendieta reconstruye la mirada de una “autoridad subalterna” al poder naciente nacional: José Matías Carrasco y su reflexión sobre Mojos, dando paso a una visión alternativa que propiciará la fundación del Beni. Un nuevo imaginario que *caracteriza la cultura letrada* del siglo XIX en Hispanoamérica, representado por Eloy Perillán Buxó, es descrito por Kurmi Soto a través de la existencia de *El Ferrocarril* para “...darle al público del lugar un diario con ambiciones Cosmopolitas...”. Del mismo modo el rescate de *Ajayus de antaño* que realiza Claudia Pardo mostrando el legado musical mestizo criollo encara la posibilidad del surgimiento de un archivo sonoro “...desde la experiencia del arte” y en busca del “alma” boliviana en su música. Los hallazgos que supone la recomposición de la novela *La araña gigante* de Sergio Suárez Figueroa muestran, finalmente, las estructuras propias del “archivo” y las decisiones del editor puestas en debate, aspectos que se develan en la reconstrucción de una obra inédita y póstuma.

Todos estos pequeños adelantos de los diversos “rescates” que se proponen y se insinúan en el dossier de *Estudios Bolivianos* 27 constituyen avances de investigación. Así como el trabajo sobre la articulación del

“campesinado” productor de quinua en el “capitalismo global” de Juan Pablo Neri, o las variaciones dialectales aymaras y sus posibles comprensiones desde las diferentes teorías propuestas por Ignacio Apaza, quien muestra la importancia del establecimiento de nuevas condiciones sociales y las diferencias de roles comunales. Este número se cierra con dos trabajos, uno desde la filosofía presentando la “nueva fenomenología” de Schmitz de Martín Mercado y uno, elaborado por Andrés Ajens, desde la literatura que presenta el exterminio-conquista desde la producción poética de Celan.

Dra. Galia Domic Peredo
Directora
Instituto de Estudios Bolivianos

DOSSIER

**De rescatiris, juqueros
y pellejeros**

a modo de preámbulo

Rescatiris ó rescatadores: Se llama así ó á los mercaderes que compran al contado, y las más veces por avío anticipado, el oro y la plata á los mineros dueños, ó á los que habilitan á los pellejeros y juqueros. Como aquellos son útiles al Estado ó al gremio, estos otros son una de las causas ocasionales de la ruina de la minería (Manuel Atanasio Fuentes (1861). Antiguo mercurio Peruano, Escritos sobre Química, Mineralogía y Botánica. Biblioteca Peruana de Ciencias y Literatura, Vol. 5. Felipe Bailley Editor).

En agosto de 2017 estas líneas coronaban la esquila de invitación a participar en el dossier temático del N° 27 de *Estudios Bolivianos*. Evocando el “rescate del olvidadero” al que Blanca Wiethüchter y Alba María Paz Soldán instaran en *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* (2002), el convite anunciaba tanto una degustación de rescates recientes o actualmente en curso (en literatura boliviana y charquense, en otras artes y en el campo de los “estudios bolivianos” en general), como una reflexión sobre los modos, problemáticas y proyecciones despejadas hasta ahora. Con el índice, de concierto o cada uno por su cuenta, el y la leyente dirán cuán suculento se ofrece el banquete. En cualquier caso, para aguzar el apetito y allanar o no la degustación de los artículos que respondieron al convite, sólo cabe destacar algunas razones que motivaran la invitación.

El primer motivo es obviamente la actualidad que ha tomado la tarea de rescate de “obras y autores olvidados o silenciados por los cánones establecidos” propuesta por Wiethüchter y Paz Soldán. En lo que va del siglo tal faena se ha convertido en el legado más vistoso, o al menos el más evocado, de esa intervención que predicando con el ejemplo (la consagración de *El Loco* de Arturo Borda) esbozaba ya las sendas que estudios literarios, académicos, editoriales, privados, estatales y paraestatales habrían de transitar en los últimos años. Para quien todo esto resulte muy abstracto, bastará recordar el rescate de la obra de Hilda Mundy realizado paralelamente por la editorial La Mariposa mundial y la Biblioteca del Bicentenario; o el de Alberto de Villegas, Ricardo Jaimes Freyre e Ismael Sotomayor asumido por el Proyecto Prosa Boliviana en el propio seno del IEB. Podría decirse entonces que el rescate del olvidadero no ha dejado de “marcar tendencia”. Y vale la fórmula poco académica pues además de aludir a una candente actualidad también invita a evaluarla, en tanto el célebre rescate formaba parte de una propuesta crítica e interpretativa.

El segundo motivo, por lo tanto, apuntaba a los avatares del rescate en tanto gesto crítico que excede el campo literario. *Hacia una historia crítica...* buscaba construir una historia de la literatura a partir de una nueva lectura de las

obras mismas, de las relaciones que establecen entre ellas, para proponer una perspectiva histórica propiamente literaria, y no sólo una enumeración de obras o un aval para el canon establecido (t.1, xxvii); en otros términos, apostaba por un *diálogo sobre maneras que tenemos los bolivianos de representarnos y los modos en que nos imaginamos a nosotros mismos*, un diálogo entre las mismas obras, un diálogo que explorara *su carácter imaginario, pues en esta dimensión es que la literatura ocupa la memoria social*. Desde este ángulo, obviamente sujeto a discusión, el rescate del olvidadero no dejaría de provocar cierta reflexión sobre una vocación que desplaza tanto el trazado de campos y disciplinas en el ámbito académico (digamos, con cierta exigencia de interdisciplinariedad) como el propio lugar de la academia (digamos la ciudad letrada) en el ámbito local.

No se puede abstraer, en efecto, ni de la vocación educativa y la proyección histórica y política que a inicios del milenio asumiera el llamado de *Hacia una historia crítica...*, ni de la actualidad que desde ese punto de vista ha cobrado en los últimos años, por ejemplo, con el proyecto de la Biblioteca del Bicentenario bien que mal asumido por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional. El hecho es que entre el deseo de rescatar obras olvidadas o silenciadas por los cánones y su formal o efectiva recuperación; entre una potencial incidencia crítica y educativa en el marco de una política de estado y el rescate del mercado académico en contexto de recomposición estatal, el rescate del olvidadero vendría a sentar una exigencia doblemente crítica: por un lado ante el documento, la obra o el autor (res)catados; por el otro, ante la propia práctica de sujetos e instancias que intervienen en la faena.

De ahí que la glosa de don Manuel Atanasio Fuentes trajera también a cuento, más allá del melindre filológico, una problemática de cierta actualidad para los estudios bolivianos en general. Al devolver y desplazar el asunto del rescate hacia el ámbito de la minería también ofrecía una oportunidad, muy concreta, de detenerse, pensar y cuestionar el sentido dichas prácticas, sus logros, límites y efectivas proyecciones. Y es que entre los rescataris, juqueros y pellejeros evocados por Manuel Atanasio Fuentes se juegan también las encrucijadas de un rescate que ha venido excediendo la agenda académica, fatalmente entreverada de intereses, demandas y sentidos provenientes de los gremios, el Estado y el mercado –académico, editorial, simbólico, nacional.

Dicho esto, el y la leyente verán si, además de la degustación de rescates actualmente en curso, los artículos aquí reunidos asumen la exigencia de un gesto que no se contenta el mero hallazgo, (re)descubrimiento o captura documental, ni se regodea con el prestigio simbólico, castizo o positivista, del rescatador. El hecho de que la mayoría de los artículos vengan de jóvenes investigadores sugiere que sí. Ésta sería una razón suficiente para considerar este dossier como una nueva invitación.

Marcelo Villena Alvarado
Instituto de Estudios Bolivianos

Las damas travestidas de Charcas

The transvestite ladies of Charcas

Mónica Navia Antezana
Universidad Católica Boliviana
Email: monicanavia@gmail.com

Resumen

El artículo se ocupa de presentar la historia de diez mujeres de la época de la Colonia que vistieron en “hábito de varón” por diferentes motivos. La información proviene de crónicas de época y de documentos de archivo y forma parte de un trabajo de investigación sobre Catalina de Erauso. Con las particularidades de cada una, se puede apreciar, en los hechos relatados, una construcción política del cuerpo; en las formas discursivas, formas de silenciamiento pero también de resistencia a partir de voces que emergen de los manuscritos y que niegan la voluntad de olvidar.

Palabras clave: Colonia - mujeres - travestismo - memoria - olvido

Abstract

The article is part of a research about Catalina de Erauso. It present the story of ten women from the colonial period who dressed in “menswear” for different reasons. The information comes from chronicles of the period and archival documents. With the particularities of each one, we can see, in the events reported, a political construction of the body; in the discursive forms, we can see also forms of silencing but also of resistance from voices that emerge from the manuscripts and that deny the will to forget.

Key word: Colonia - women - transvestism - memory - forgetfulness

Fecha de recepción: 28 de octubre 2017
Fecha de aceptación: 15 de noviembre 2017

Mónica Navia Antezana (La Paz, 1961). Licenciada en Lengua y literatura hispánicas (UNAM), maestra en literatura latinoamericana (UMSA), especializada en etnohistoria (FLACSO). Docente de la Universidad Mayor de San Andrés y de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. Editora, artista visual y fotógrafa. Ha dictado cursos y talleres de lectura y escritura en: UPEA, Academia Plurinacional, CIDES, U-PIEB, entre otros. Publicó *Y todo comenzó de nuevo. Memorias de Octubre y Escritura amurallada* (poemas). Expuso fotografías y realizó instalaciones, performances y acciones artísticas. Actualmente trabaja sobre autobiografía, memoria de mujeres de la Colonia y educación.

Si me hubieses dado algunas pruebas de tu pasión desde que te ausentaste de Portugal, habría hecho todos los esfuerzos imaginables para salir de él y, disfrazada con otros trajes, ir a encontrarme contigo...

Sor Mariana de Alcoforado, *Cartas portuguesas*

Este artículo forma parte de la investigación “Olvido y memoria en la Historia de la monja alférez, doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma”, realizada en el marco de la Maestría en Literatura Latinoamericana-Universidad Mayor de San Andrés-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Forma parte a la vez de una nueva etapa de investigación dirigida a mujeres que vivieron en Charcas en el siglo XVII. Así, en las siguientes líneas, me detengo en la historia de algunas mujeres que vivieron entre la Villa Imperial de Potosí, La Plata, Pacajes y la provincia de Moxos entre los siglos XVI y XVII. Sus historias fueron recuperadas de documentos de archivo (historias documentadas) y de la crónica local (relatos ficcionales). Tienen en común que, por diferentes motivos, esta vez por un gesto común, vestir con “disfraz de hombre”, o “de indio” resistieron ante lo que Cixous denomina “la experiencia de esta condicionalidad del deseo masculino” (1995: 37). Algunas pasaron desapercibidas y otras fueron descubiertas, lo que dio lugar a diferentes desenlaces; algunas eligieron el cambio de “hábito” probablemente por razones genéricas (lesbianismo); otras, por motivos circunstanciales (encontrarse con un amante, hacer fechorías); otras en un acto de autonomía (participar con mayor libertad en espacios públicos); unas cuantas por obligación (esclavas, por ejemplo). Esta movilidad permite reconocer las construcciones sociales (Goffman, 1993) que se configuraban en la sociedad colonial.

La llegada a estas historias singulares (Abercrombie, 2008; Arzáns de Orzúa y Vela, 1965; Soux, 2011; Erauso, 1829) surgió de la investigación “Olvido y memoria en la autobiografía de Catalina de Erauso”, realizada sobre la presencia de esta mujer en la Charcas colonial (Navia, 2017) y el impacto de su autobiografía atribuida (Andrés, 2014, 2015; Esteban, 2015; Vallbona, 1992). Durante la lectura de la autobiografía y de documentos relacionados con esta mujer, realicé un recorrido por los territorios que habitara. Éste me condujo a estudiar a otras

mujeres de la colonia española en Charcas. Se trata de representaciones femeninas que se recogen, por un lado, de crónicas de época, tomadas de Arzáns (1965) y, por otro, de expedientes coloniales –un juicio relativo a la muerte de una mujer de fines del siglo XVI, documentos varios sobre la acusación realizada contra otra, que data del siglo XVIII y un informe sobre un teniente violento de la Villa Imperial–. En las crónicas de Arzáns, las historias relatadas, siempre marcadas por códigos de verosimilitud recurrentes en la escritura del cronista potosino, contienen sentencias moralizantes del autor. Sin embargo, a pesar del rigor de sus palabras, en cierto sentido, el autor deja fluir a estas mujeres a lo largo del relato. Esto se muestra de manera más pronunciada en la crónica dedicada a dos amigas, doña Eustaquia de Souza y Ana de Urinza, sobre las que hablaré más adelante. En los documentos de archivo que menciono, la figura no es muy diferente; como explico a continuación, tienen rasgos comunes en cuanto a la huella de la mirada política que se construye del cuerpo.

Como afirma Ricœur, “La llegada de un recuerdo es un acontecimiento” (2003: 652). Ricœur (2003) y Gadamer (1999) apuntan al lugar de la memoria –espontánea, inconsciente o a veces dirigida o manipulada– y el olvido –voluntario e involuntario– para reconocer lo que la historia convoca. Esta singularidad, mudar de “hábito”, se ha visto en mujeres en Europa y en la colonia (léase la participación de mujeres en la guerra de la Independencia en varios países de América). Lo particular es cómo este gesto o decisión parece haber sido, en reiteradas oportunidades, una práctica que se vivió durante la Colonia en Charcas y que despertó, si no interés, escándalo por los pormenores que se suscitaron alrededor de cada suceso.

De este modo, leer sobre Catalina de Erauso me llevó a indagar sobre historias de otras mujeres de la Colonia y sobre la estrategia de “mudar de hábito” por diferentes razones. Pero también me condujo a comprender que escuchar a una implica escuchar a otras, quienes dirigen la voz, ya no como testigos mudos sino como presencias vivas. Aún con alusiones breves o legendarias, con la construcción de idealizaciones de la mujer según los parámetros tomados del Renacimiento, mejor del Barroco, su voz parece emerger como destellos en el agua turbia de los manuscritos. Parece decirse poco, pareciera que se escribe sobre ellas –en tercera persona, por lo general– y pareciera que escriben sobre ellas varones, particularmente funcionarios de la Colonia o escritores, cronistas que dan cuenta de aquellos rasgos que las destacan a un lado o al otro del eje de la construcción de la mujer. Pero en estos papeles conservados por siglos, en la pluma de los escribanos o escritores, en las marcas textuales que las nombran, se aprecia que “la historia puede ampliar, completar, corregir, incluso refutar, el testimonio de la memoria sobre el pasado; pero no puede abolirlo” (Ricœur, 2003: 648). En este artículo no me detengo en mujeres que participaron vestidas de hombre en diferentes escenarios de la vida política de Bolivia, sobre todo cercana a la guerra de Independencia, tema que forma de una investigación en curso.

1. El disfraz autorizado

Catalina de Erauso llegó a este continente durante los primeros años de 1600, presumiblemente en 1605. Lo hizo con “disfraz de hombre”, huyendo de la ley de la Iglesia, a saber: un convento de la ciudad de San Sebastián, situado en el territorio vasco donde sus padres la encerraron desde que tenía cuatro años; de la ley de la Corona, al haber transgredido varias reglas (huir, mentir, robar, cambiar de hábito...); y de la ley de los hombres, al haberse propuesto viajar con muchos privilegios que le eran negados a una mujer del siglo XVII. Su viaje se debía, como ella misma lo señala en una autobiografía que se le atribuye, por su “inclinación á andar y ver mundo”. Durante casi cinco décadas, recorrió el Nuevo Mundo en dos oportunidades. En un primer momento, lo hace en “hábito de varón” ocultando su identidad, desde su arribo a la península de Araya (situada en la costa venezolana), donde pisó tierra americana por primera vez, para seguir camino por Panamá, la Ciudad de Los Reyes, Concepción, Tucumán, la Villa Imperial de Potosí, La Plata, los Chunchos, Cochabamba, el Mesón de los Carangas, el Cuzco, hasta Guamanga, en 1617, donde se descubre su identidad genérica. Ya reconocida como mujer, monja y virgen –gracias a una “inspección realizada por cuatro comadronas”, retorna pocos años después a España (en 1624), donde recibe el perdón real, el reconocimiento del Papa Urbano VIII y la autorización de continuar vistiendo como hombre y, más aún, de mantener un nombre masculino. En un segundo momento, desde 1630 hasta 1650, retorna al Nuevo Mundo no sólo con una vestimenta de varón sino con la identidad de Antonio de Erauso.

De este modo, si bien en su primer viaje a este mundo vivió ocultando su identidad con otros nombres como Pedro de Orive –no confirmado–, Alonso Díaz Ramírez de Guzmán o Francisco de Loyola, en su segundo viaje, con el visto bueno de su majestad y del Papa vivió en la Nueva España como Antonio de Erauso. Así, esta mujer supo negociar hábilmente, si no su derecho a cambiar de “hábito” –al de varón– a ser una ciudadana cuyos esfuerzos en la conquista le merecieron una pensión vitalicia de quinientos pesos anuales por los servicios prestados a la Corona. La extraordinaria historia de esta mujer es conocida por varios documentos de archivo; por su autobiografía atribuida, ya que el original, todavía no hallado, aún no confirma su plena autoría.

2. El disfraz no descubierto

Menciono dos relatos de carácter ficcional o no documentados de los que da cuenta Arzáns de Orzúa y Vela, que están en los *Relatos de la Villa Imperial de Potosí* y que también se hallan en una nota a pie de página en la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (Arzáns, 1965, v.2: 154). El primero es un hecho suscitado en 1653, sobre “dos doncellas nobles naturales de esta Villa, y lo demás

que sucedió durante el corto gobierno de don Luis Pimentel”, quien fuera justicia mayor de la Villa Imperial. Se trata de un relato sobre un “femenil suceso” de doña Eustaquia de Souza y Ana de Urinza, potosinas, “que llegaban a este punto a los 13 años de su edad, con más inclinación a empuñar las armas (...) que a tomar las almohadillas” (Arzáns, 1965, v.2: 150), y que en “hábitos de hombres” circulan por las calles de Potosí donde se enfrentan, en dos ocasiones, con dos grupos de hombres, matando a uno en cada ocasión. Ellas fueron atraídas a esas andanzas por el relato de un criado que “les contaba las fiestas, comedias, toros, saraos y otros regocijos que en la Villa se hacían, y todo esto era avivarles el deseo de salir y verlo” (Arzáns, v.2: 150). Más adelante, también travestidas, las amigas viajan a la ciudad de La Plata y posteriormente a Lima, Trujillo y otras ciudades antes de regresar a Lima. Para Arzáns, se trataba de mujeres hermosas: “descubriéndose los rostros hermosos se les mostraron con risueño semblante que entre ambas lo dejaron en igual estimación de su mucha belleza, y mayormente cuando las oyó hablar con voces dulcísimas conoció su discreción” (Arzáns, v.2: 151).

Esto es lo que la cita realizada por los editores de esta crónica, que retoma la figura de Catalina de Erauso, destaca: que no era inusual que se conociera casos de “mujeres corriendo aventuras en hábitos masculinos” (Arzáns, 1804, v.2, nota 3: 150). El apunte de los editores expresa también que, aunque se trate de un material novelado, es probable que provenga, aunque de manera lejana, de un acontecimiento real, sobre todo, tomando en cuenta que muchos relatos del primer tomo de la crónica escrita por este autor también tienen un apoyo en hechos reales.

La alusión que Arzáns realiza del retrato de estas mujeres mueve a pensar en el retrato que se hiciera de Catalina de Erauso, sobre lo cual me detengo en otro artículo (Navia, 2016, 2017). Como se aprecia en este relato, ya sea de carácter ficcional, como apuntan los editores, o que se refieran a un hecho real, muestra la dimensión que para la época tenían acciones de este tipo. En este caso, las mujeres transgresoras no sólo regresan a Potosí con toda libertad, sino que son objeto de admiración de parte de sus contemporáneos, al extremo de que se les pide que sean retratadas, como precisa Arzáns. La construcción del retrato, a diferencia del que se hiciera de Catalina, destaca su femineidad, que es resaltada por el cronista potosino a lo largo de todo el relato.

Esta belleza y lo exótico de la fama que lograron, dio lugar, dice Arzáns, a que sean retratadas en La Plata: don Juan de Itulaín, quien “no cesando su admiración de ver con sus ojos el valor de aquellas hembras (...) les suplicó un día así a doña Ana (aunque enferma) como a Eustaquia, pues tenían guardados sus vestidos de hombre, se los pusiesen, e importunadas de esto se los vistieron y don Juan de Itulaín las hizo retratar en aquel traje” (Arzáns, v.2: 154). Lo destacado de este relato no sólo se centra en la presencia de estas mujeres travestidas en el mismo

siglo en el cual transitara Erauso por estas ciudades, sino que Arzáns es benévolo con ellas. Las sentencias moralizantes, características de sus crónicas, se dirigen a un personaje marginal, el justicia mayor don Luis Pimentel y hacia ellas dedica más elogios que críticas. La valoración positiva que hace de ellas deja entrever esta atracción que ejercieran en el imaginario local, como seguramente la tuvo Erauso en cuanto circuló la noticia, desde 1618, de la confesión que había hecho sobre su identidad genérica, aunque por lo visto no llegó a Arzáns.

Como se aprecia este relato, que podría ser ficcional o tener algún sustento en hechos reales, aunque no puede ser comprobado, muestra la dimensión que para la época tenían acciones de este tipo. En este caso, las mujeres transgresoras no sólo regresan a Potosí con toda libertad, sino que son objeto de admiración de parte de sus contemporáneos, al extremo de que se les pide que sean retratadas, como precisa Arzáns. Asimismo, estas mujeres no se enfrentaron con la ley; al contrario, fueron merecedoras de un retrato, lo cual revela que su historia era conocida.

En la crónica de Arzáns, también se relata la historia de la “hermosísima en extremo” doña Clara Cabanillas de la Rúa, quien deja tras de sí la muerte de siete amantes por diversas circunstancias. Un episodio la coloca en un duelo entre Gaspar de Arcibia, caballero peruano que vivía en la Villa Imperial, contra el español don Luis de Porras Gorvalán por los amores de doña Clara. Clara, apodada, por ciertas circunstancias, la Acachosa, interviene en ese duelo disfrazada de varón, apadrinando a don Gaspar en venganza contra don Luis, el hombre que le “ha pretendido descortés y falto de entendimiento hacerse dueño de mi voluntad y hacienda”. Su aspecto, en hábito de varón, era el de “un gallardo joven que a primera vista no pudo conocer por tener el rostro cubierto con una delgada toca, (...) debajo de una casaca de brocado azul traía vestida una acerada cota, un sombrero terciado y su espalda y rodela en las manos (Arzáns, 2000, v.2: 358). En el estilo moralizante de Arzáns, Clara muere en la pobreza “estimando más esta miseria de su vida que la grandeza y descanso de la pasada”, a sus 63 años. No hay certeza de que se trate de una historia real, como los editores aclaran, pero independientemente de que se trate de un acontecimiento real se revela el imaginario de la época en relación con mujeres con disfraz de varón.

Retomando la historia de Catalina de Erauso, aunque su identidad de género fue descubierta, ella no sufrió una condena por su transgresión –ni por ninguna otra ya mencionada arriba–. El cambio de “hábito” no fue precisamente lo que fue condenado; en cierto sentido, fue premiado por la Corona, ya que mediante las acciones que desarrolló en “hábito de varón”, es decir, como soldado en la conquista de Arauca, fue nombrada alferez. De allí que fue llamada monja alferez, que es el título de la comedia que escribiera y representara el escritor Juan Pérez de Montalbán (1829) en España, apenas un año después de su retorno a España.

María Luisa Soux (2011) presenta dos historias de mujeres disfrazadas de hombre. Una de éstas corresponde a una información situada en 1635 y presentada sobre los abusos del teniente del Corregidor, Gaspar González Pabón, que es

acusado de ejercer violencia en la cárcel de la Villa Imperial de Potosí. Resulta que esta información se refiere a los abusos que cometía este teniente en la cárcel y en la misma Villa con testimonios desgarradores que lo inculpan. Situada en la Villa Imperial, la historia de este hombre sale a la luz por la crueldad que ejercía contra vecinos potosinos, sobre todo desde el lugar de poder que ocupaba. Lo interesante es que el teniente era objeto de críticas también por otra razón: era culpable del delito de amancebamiento con Isabel de Arbieta, quien fuera hija legítima de Gonzalo de Arbieta, propietario de las minas de Chocaya¹. Aunque de manera marginal, porque ése no era el tema relevante que se planteaba en ese informe, esta mujer sale a la luz debido a que en ese documento se destacan conductas reprobables: violencia, injusticia y corrupción; en el caso de la relación amorosa que se le atribuye, el delito de amancebamiento.

Todo indica que este delito de amancebamiento tocaba a todas las esferas de la Colonia, como de hecho se expresa en el que fuera especialmente atendido por la Inquisición contra Luisa Melgarejo, una de las “alumbradas” limeñas. Pero en el caso de doña Luisa el amancebamiento era un delito “secundario”, ya que esa dama había sido acusada por “los más cuerdos, que era embustera, y que no era posible que habiendo tenido poco antes largo amancebamiento con su marido, casándose con ella compelido por la justicia, y otros descuidos en esta razón, que la veían bien comida y bien bebida, el rostro hermoso y lleno, que no denotaba penitencia, y que los arrobos públicos que hacía eran fingidos” (Medina, 1952: 33-34).

Del mismo modo, el informe sobre el teniente villano no presta mucho interés en la denuncia de amancebamiento, pero no deja de mencionarlo porque podría haber servido como un delito más para juzgar al funcionario corrupto. Soux analiza uno de estos delitos, cometido por Pedro Jimena y su cuñada, doña Damiana de Portugal, que además se condimentaba con los de incesto y adulterio, al punto que provocó la intervención del propio alcalde de la Inquisición (2011: 558).

Una de las declaraciones citadas por Soux expresa lo siguiente: “que el dicho Teniente de Corregidor está públicamente amancebado con grande escándalo y lo ha estado desde que está el teniente con doña Isabel de Arbieta y es tan público esto que suelen decir cuando hablan de la susodicha comúnmente que es la tenienta y así por esta publicidad lo sabe este testigo” (cit. en Soux, 2011: 604). Además, Soux menciona que se testimonia que ella lo acompañaba en sus rondas nocturnas “vestida la susodicha de hombre y festejándola” (cit. en Soux, 2011: 605). Habrá de comprenderse que este hecho se refiere no sólo al cambio de vestimenta sino al modo como los vecinos lo percibían. Se trataba de un hecho tan notorio que los vecinos le colocan un sobrenombre: la tenienta. Así, el

1 En el Archivo de La Paz, un documento trata de una demanda por este tema en la ciudad de La Paz: “Lucas, indio, demanda al español Joseph de la Parra, preso en la cárcel, por amancebamiento con su mujer (La Paz. s/fr.)” (316 EC 1679).

cambio de vestimenta va seguido del apelativo o tal vez haya sido simultáneo. Lo que es más llamativo es el hecho de que el cambio de vestimenta haya sido motivo de regocijo. Es decir, resalta la intencionalidad del cambio de “hábito” como un hecho público. Valga la pena destacar que doña Isabel aparece nuevamente en escena 13 años después, en un expediente en el cual ella reclama sobre el juicio de nulidad de matrimonio que instaló contra Melchor de la Balmora, en el cual reclama por todos los bienes que ella había entregado como dote en su matrimonio” (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, ABNB, EP, 1648, cit. en Soux, 2011: 605). De modo que pasó una década para que ella cayera nuevamente en los marcos sociales de la época.

El otro suceso en el que opera este cambio de vestimenta lo toma Soux de las crónicas de Arzáns, que lo enlaza con el teniente mencionado arriba. Se trataba de una mujer cuyo nombre no es mencionado, una ladrona que termina liderando una banda de pandilleros que azotó la Villa Imperial y sus alrededores. Esta mujer fue apresada y azotada públicamente por el teniente Gaspar González Pabón, pero salió libre para continuar con su oficio junto con un negro y cuatro peruanos forasteros hasta que logra reunir a 30 miembros. Una vez salida de prisión (mediante un soborno al juez), ella asalta la casa de quien la acusó y azota cruelmente a una muchacha que se encontraba en el lugar. Luego “traspuso con ayuda de aquellos ladrones sus alhajas, y poniéndose en hábitos de hombre siguió su abominable compañía” (cit. en Soux, 2011: 608). Soux supone que se trataba de Juana Pacheco, que es mencionada en el expediente sobre Gaspar González Pabón. El fin de la crónica de Arzáns es moralizante (muere en un despenadero durante su huida); pero sin dejar de destacar los rasgos de esta mujer que atemorizó a la Villa durante un tiempo. Isabel de Arbieta y la que el cronista llama “atizadora de todo mal”, a diferencia de las otras mujeres mencionadas arriba, quienes cambian de “hábito” de manera encubierta, eligieron ese cambio de manera abierta. Sabían que los vecinos de la ciudad conocían de este cambio; en el caso de Isabel, fue motivo de “festejo”; en el otro, se trató de una decisión que explícitamente asentaba su lugar público de liderazgo en la banda de malhechores. Es decir, convertirse en ladrona estaba, al parecer, relacionado con el cambio de “disfraz”.

Uno de los casos que menciono en este acápite, el de la “teniente” doña Isabel de Arbieta, tiene sustento en un expediente colonial; otro, el de la llamada “atizadora de tanto mal”, a decir de Soux, podría también relacionarse con una mujer citada en el mismo expediente, aunque en realidad está tomado de Arzáns. La historia de Catalina de Erauso tiene respaldo en numerosos expedientes coloniales refrendados por soldados que estuvieron en los Charcas. Los restantes, el relato sobre las amigas Eustaquia de Souza y Ana de Urinza y el de doña Clara Cabanillas de la Rúa son tomados de las crónicas de Arzáns, cuya relación con la verdad histórica no puede probarse. Se trata de seis mujeres que, por diferentes circunstancias, optaron por cambiar de vestimenta. Lo que las enlaza es que

ninguna sufrió condena por haber cambiado de “hábito”. Tal vez la muerte de la líder de una banda de la Villa Imperial es la única que sufrió la condena, sobre todo, de la pluma moralizante de Arzáns.

3. El disfraz y la condena

En este acápite me detengo en la historia de dos mujeres que fueron motivo de sendos procesos judiciales en dos momentos de la Charcas colonial. Comienzo con el primero. En la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (Arzáns, 2000) se mencionan dos casos singulares. Uno de ellos acaeció en 1595 (ABNB, ALPL, EC, 1597, 642 f.). Se trata de un expediente de una causa seguida contra Fernando de Medina, escribano de cámara de la Real Audiencia de La Plata, quien apuñalara a su mujer, Beatriz Gonzáles, por adulterio con el fiscal Jerónimo de Tovar y Montalvo.

Cito *in extenso* la nota al pie elaborada por los editores Lewis Hanke y Gunar Mendoza:

En 1597 (sic: 1595) el secretario de cámara de la audiencia de La Plata mató a puñaladas a su mujer Beatriz Gonzáles porque le cometía adulterio con el doctor Jerónimo de Tovar y Montalvo, fiscal de dicho tribunal, y en el curso de la causa que se siguió por esto quedó judicialmente probado que dicha Beatriz Gonzáles solía salir de su casa de noche ‘en hábito de hombre, con unos calzones de terciopelo negro y unos zapatos negros y un sombrero negro y un capote del color del sayo que traía vestido’ y así iba a la casa de su amante. (ABNB, ALPL, EC, 1579, N° 2, *passim*, cit. en Arzáns, 2000, v.2: 154, N° 3)

La descripción de su vestuario, todo de negro, es presentada como una enumeración, aunque no precisa el color de la saya ni del capote, que eran similares. Aun cuando sobre Erauso hay descripciones, ninguna, salvo la de Pietro della Valle il Pellegrino, que analizo más adelante, tiene ese nivel de precisión y una de las analizadas por Gabriel Andrés citada arriba. Este caso seguramente llamó también la atención de la sociedad de La Plata, y es de imaginarse la reacción que tuvo ese caso para ese entonces. Tal acto de travestismo deja entrever esta figura como práctica que podía tener motivos particulares. Como señalan los editores de Arzáns, ni siquiera el cronista se ocupó de este caso, que podría haber sido fuente de inspiración para las llamativas crónicas potosinas.

Al revisar el extenso expediente del juicio, pueden reconocerse muchas voces de los involucrados. El primer testigo que declara es “una negra que se dixo llamar gracia” (Arzáns, 2000: f. 21), esclava de don Fernando de Medina, que fue testigo de los últimos minutos de esta mujer. A la vez declaró sobre los encuentros entre doña Beatriz y su amante vestida en hábito de hombre, además de india, como señalaré más adelante.

Lo que me interesa en este caso es preguntarme cuántas palabras se podrían haber recogido de una mujer cuando las voces masculinas –el medio que les permitía hablar: el documental o el testimonial– aludían a ella.

En el largo expediente que trata de las querellas que esposo y amante presentan, he podido reconocer numerosas voces en tercera persona, de doña Beatriz Gonzáles que aparecen ya sea mediadas por el demandante, el esposo, el demandado, el fiscal, por uno de los inculpados o por testigos. Soux brinda algunos ejemplos de esta voz. Uno de ellos es la afrenta que hace al marido, al expresarle, según el testimonio de un secretario de Fernando de Medina, “que estaba llena de melancolía que quería tomar su manto e irse a buscar quién la regalase” (cit. en Soux, 2011: 584). Por supuesto que habría de suponerse la parcialidad del secretario a favor de su jefe; pero independientemente de que reflejara la verdad o fuera una prueba más plantada en contra de la difunta, demuestra el carácter que se le otorgaba a esta mujer. Otro ejemplo que brinda Soux es la respuesta que doña Beatriz le da a su hijo, quien le reclamara a su madre que recibiera en casa a “un hombre de su tierra y el dicho su hijo no había querido, porque estaba ausente su padre y tenía hermanos (...) y sobre esto, viniendo a palabras le dijo la dicha Beatriz González al dicho su hijo: porque no ha de venir aquí quien yo quisiere, mujer soy yo para que puedan venir y cuando yo quisiese hacer alguna cosa que me basta” (cit en Soux, 2011: 585). Lo que era más frecuente en los documentos coloniales era que la voz de los testigos sea redactada en tercera persona, en tanto que el escribano asignado era quien realizaba el trabajo de la transcripción de las declaraciones. A lo anterior se sumaba el hecho de que muchos testigos no sabían escribir, lo que se precisaba al finalizar el testimonio recogido.

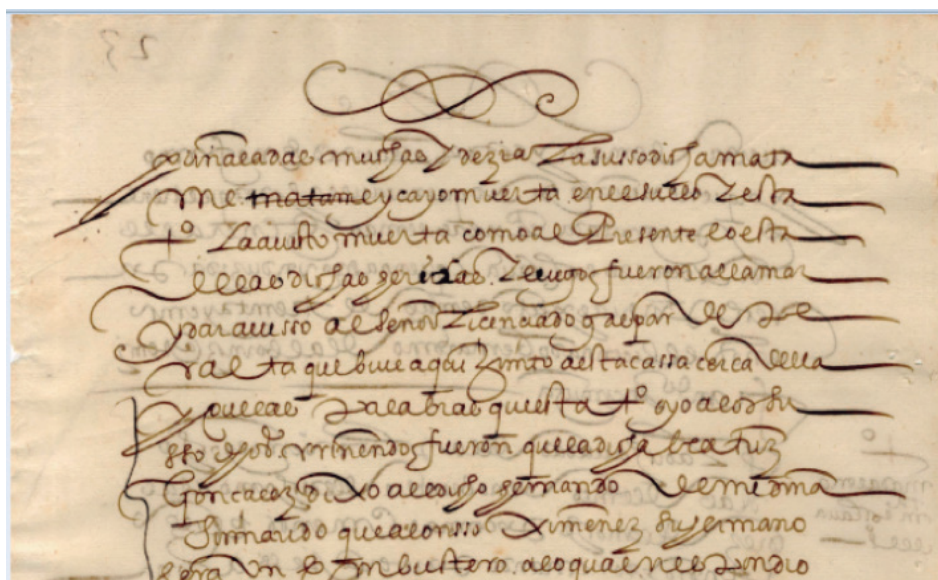
En este expediente, que involucró a dos españoles que trabajaban para la Corona, la voz de Fernando de Medina y del fiscal Jerónimo de Tovar y Montalvo frecuentemente los presenta en primera persona. El uno escribano y el otro fiscal tuvieron a su alcance la palabra escrita para expresar su testimonio desde un punto de vista muy personal. A diferencia de estas voces, las femeninas en general están mediadas por la pluma de los escribanos y se precisa el hecho de que no podían firmar porque no sabían hacerlo. Es decir, la palabra escrita era un privilegio al cual, como era de esperarse, no podían acceder. Esto en el expediente referido a la muerte de doña Beatriz Gonzáles tiene mayor relevancia tomando en cuenta que es de ella de quien se habla sin cesar, y es ella quien no pudo escribir, pero no porque no sabía, lo que nunca sabremos, sino porque estaba muerta. Por ello su voz opera como un testigo ausente por la voz de otros que hablaron sobre ella a lo largo del juicio.

Casi al inicio del expediente, en una argumentación del doctor Jerónimo de Tovar y Montalvo, éste recoge también su voz en un modo indirecto. Relata que Fernando de Medina, “como a las ocho oras de la noche poco más o menos vino fuera de su casa y entro en ella y subio a donde estaba beatriz Gonçales su mujer la qual le Riño y tubo palabras de mucha pesadumbre llamándole borracho y

mal cristiano y otras palabras de oprobio y afrenta que le provocaron a matarla” (ABNB, EC, f. 143; lo reitera en el folio 635).

Pero un testimonio destaca entre los que se presentan en el juicio en tanto que presenta el discurso de Beatriz González en primera persona de una manera particular. Quien reconoce su voz es una esclava llamada Madalena, quien había presenciado la discusión que su ama tuviera con el esposo celoso momentos antes de que él la matara:

...que la dicha Beatriz gonçales asia al dicho su marido de los cabezones y de la camisa y el dicho fernando de medina le assio a ella de los cabellos e saco una daga e vio esta testigo que el dicho Fernando de medina dio a la dicha Beatriz Goncales su mujer de [23v] puñaladas muchas y decia la susodicha matame matame [la segunda palabra “mátame” está tachada] y cayo muerta en el suelo y esta testigo la a visto muerta. (ABNB, EC, fs. 23-23v.)



Fuente: ABNB, EC, año 1579, Núm. 2, f 23 v.

Estas dos palabras, “matame matame” o, más bien una, pues en el manuscrito la segunda palabra ha sido tachada por el escribano, marca una huella negada por el largo discurso administrativo recogido por los escribanos de voces de esclavas, damas y varones. Pero aun así, marginal, en medio de un expediente tan largo (más de 600 folios), recupera no sólo un discurso que ha sido negado en un extenso expediente que precisamente se refiere a ella, sino una voz que

emerge con fuerza en medio de éste. La interpelación –que parece sonar a una orden– de esta palabra revela la intensidad del instante previo a su muerte y el modo como ella se plantó frente a Fernando de Medina en una situación límite, al haber sido descubierta su relación amorosa extra matrimonial. Sobre esta actitud de rebeldía también pone énfasis Soux (2011), quien al referirse a varias mujeres de la Colonia, las llama “mujeres constructoras de su propia vida, con todas las consecuencias que esto podía traer para ellas mismas” (2011: 573). Podría suponerse, como reclama el mismo Jerónimo de Tovar y Montalvo, que las esclavas de Medina declararon siguiendo instrucciones de su amo; pero en este caso parece más bien revelar, no sólo el hecho de las circunstancias de la muerte, sino la intensidad que la comprendió y un rasgo discursivo que no tuvo relevancia en otros apartados del expediente. Beatriz González fue citada en este caso por una voz que parecía ser más marginal que la suya. Tal vez esto sea lo destacado de esta referencia, el hecho de que el testimonio de una esclava sea el que impide que la voz de Beatriz Gonzáles desaparezca del expediente colonial que paradójicamente se ocupaba de ella.

Y esta palabra repetida y tachada cobra una fuerza adicional en el expediente. El tachado pareciera ser un lapsus que refleja un síntoma que puede comprenderse como la negación de la voz de Beatriz Gonzales de parte del escribano que tacha la repetición como una forma de silenciamiento a partir de su acción individual; pero, sobre todo, como una represión de parte del poder estatal, representado por el funcionario español quien asume el lugar de una institución que tiene la potestad de decidir qué se anota en el papel y qué se tacha o reprime. En este caso, sin embargo, la línea horizontal que marca la segunda palabra no elimina la información, el borrón permite decir: “esta palabra ha sido borrada intencionalmente”, sea cual sea la causa de ese tachado. Habría de suponerse también que el tachado podría deberse a una corrección realizada por la misma testigo, quien afirmara que sólo dijo “matame” una vez. Podría deberse también a la interpretación personal del escribano, quien entendió que esa palabra fue repetida por la insistencia de la esclava Madalena y no por el hecho de que haya sido pronunciada dos veces por doña Beatriz González. También es probable que no todo lo que se declaró fue insertado en el manuscrito; pero aunque esta especulación rebasa toda posibilidad de comprobación, es evidente que esta línea horizontal marca un poder que inscribe un control sobre la voz de Beatriz Gonzales, tal vez una de las pocas voces expresadas en primera persona en todo el manuscrito.

En “Potosí y La Plata: una visión al interior de la vida urbana (siglos XVI y XVII)”, María Luisa Soux (2011) reflexiona sobre la historia íntima de dos importantes ciudades coloniales: La Plata y la Villa Imperial de Potosí; la una “[no] fue tan blanca y diurna ni la Villa de Potosí tan negra y nocturna” (2011: 544). Soux analiza algunos expedientes coloniales que dan a la luz historias de mujeres que se vieron involucradas de una manera u otra en conflictos personales

que entran dentro de campos como “la fama, el rumor, el chisme y el escándalo”. Uno de los dramas a los cuales atiende es el de Beatriz Gonzáles.

En su agudo análisis, Soux revela cómo esa frontera entre la vida privada y la pública abre historias sobre la vida íntima de la Villa Imperial y La Plata en la cual intervenían no sólo las voces de los miembros de la Audiencia y los integrantes de las familias integradas sino sirvientes, esclavos y los diversos allegados que vivían en estas casas. En el caso de la muerte de Beatriz Gonzáles y otras, Soux explica que se trataba de “mujeres constructoras de su propia vida, con todas las consecuencias que esto podía traer para ellas mismas” (2011: 573). Doña Beatriz es calificada por Soux como una “transgresora múltiple” (2011: 587), en tanto que cometió tres “pecados”, de acuerdo con los testimonios expresados en el juicio. El primero es el adulterio con el fiscal de la Real Audiencia de Charcas, lo cual es tema recurrente en las más de mil páginas del expediente. El segundo es el modo cómo sus discursos expresan “su capacidad para tomar decisiones”, en los cuales encuentra “un rebeldía frente a las ataduras de la sociedad y de la familia” (2011: 589). Soux brinda ilustrativos ejemplos de esta actitud de rebeldía. El tercero es que participó en actos de “hechicería”. Es acusada de intentar asesinar a su marido; en el hecho, se ven involucradas una amiga española, sus esclavas y mujeres indígenas.

Como se aprecia en este acápite, Beatriz Gonzales recurrió a dos disfraces, el de india y el de varón, como una estrategia para ocultar su identidad a lo largo de una larga relación amorosa de al menos dos años, según lo revelan los testigos que aparentemente no se dejaron engañar con esa estrategia. Muchos declaran exactamente eso, que ellos la habían reconocido a pesar de su disfraz, e incluso en una ocasión un testigo declara que al verla pasar vestida en “hábito” de india se sonrió y ella se dio cuenta que había sido descubierta, como lo cito líneas arriba. Por lo visto esa actuación fue más que evidente, no sólo para las esclavas, que eran testigos de primera mano de los amoríos de doña Beatriz, sino para muchos vecinos de La Plata, quienes se convierten, en el juicio, en los principales testigos de sus amores con el fiscal de la Audiencia.

El otro caso que citan los editores Hanke y Mendoza, fechado desde 1804, es la causa que doña Martina Bilbao y Valverde sigue contra Antonio Yta ante la Audiencia de La Plata por haberse casado con ella siendo mujer (Martina) y ante las autoridades eclesiásticas porque el matrimonio no fue consumado. Doña Martina Bilbao inicia la demanda por el delito:

de disfraz de traje contra su marido, porque ‘hace más de cuatro años que, en la Villa de Potosí contraí matrimonio con don Antonio de Ita, natural de los reinos de España, bajo la nueva fe y creencia de que era varón porque estaba en el traje de tal, pero con el discurso del tiempo se a llegado a esclarecer que en realidad era mujer vestida de hombre, por un conjunto de señales evidentes cuales son el menstruar cada mes, hacer aguas del mismo modo y forma que las mujeres, y en una palabra,

por no haber consumado conmigo el supuesto matrimonio con el pretexto de que tenía hecho voto de castidad... (Expediente cit. en Arzáns, 1804, v.2, nota 3: 150; Abercrombie, 2008: 7)²

Este expediente es analizado ampliamente por Thomas Abercrombie en el artículo “Una vida disfrazada en el Potosí y La Plata colonial: Antonio-nacido María Yta ante la Audiencia de Charcas (un documento y una reflexión crítica)” (2008), seguido por la transcripción del expediente. Como el autor señala, tiene relación con la historia de la monja alférez. El juicio que le iniciara Martina Bilbao y Valverde se llevó a cabo en 1803, es decir, dos siglos después de que Erauso llegara a este continente y diez años después de la llegada de María Yta.

De acuerdo con su confesión, Antonio Yta explica que en su infancia tenía el nombre de María Yta y que en Roma se cambió de nombre a Antonio de Yta. Con esa identidad, realizó un viaje sin contar con licencia, a Buenos Aires, desde donde se dirigió a la Villa Imperial de Potosí. Abercrombie brinda precisiones sobre su estancia en Charcas:

Yta narra cómo se convirtió en paje del obispo de Buenos Aires, luego en protegido del gobernador de Potosí, y, finalmente, en administrador de un pueblo de indios en la provincia de Moxos llamado el Pueblo de la Magdalena, un lugar de producción chocolatera que había sido una misión jesuítica. En resumidas cuentas Antonio Yta había vivido como hombre en las Indias durante aproximadamente diez años antes de ser desenmascarado por la joven, aparentemente escandalizada, esposa. (Abercrombie, 2008: 8)

Como explica Abercrombie, María Yta –como Erauso– fue examinada por los médicos de la ciudad, quienes comprobaron que efectivamente se trataba de una mujer –que era virgen, en el caso de Erauso–. Fue luego interrogada para registrar su confesión. En ésta, ella relata su vida desde los catorce años hasta el momento de su prisión. Como Erauso, Yta también procedía de un convento, del cual fue expulsada, según ella explica en su declaración, por las sospechas que había que ella tenía tratos con otras monjas y, por ende, de que sea hombre. En la declaración que realiza cuando fue apresada, reconoce que fue expulsada antes de profesar de los cuatro conventos en los cuales fue recluida; de uno de éstos, “de resultas de haberla sorprendido con una monja” (Abercrombie, 2008: 26). Esta expulsión, en el caso de María Yta, se reiteró en tres conventos más, adonde sus padres la recluyeron. María Yta también justifica la razón de su cambio de identidad: en dos momentos de su declaración justifica que “la causa que ha motivado su manejo en ocultar y disfrazar su sexo de mujer” se debía a la orden del

2 Las citas de este expediente han sido tomadas de la transcripción de Thomas Abercrombie anexada al artículo citado en este acápite.

“penitenciario de la lengua española Fray Pedro Ramos Aragonés, de la Orden de San Francisco que de orden de Su Santidad debía vestir en lo sucesivo con traje de hombre” (Abercrombie, 2008: 27).

Ella llegó a este continente ya con la identidad de Antonio y vivió en Buenos Aires. Luego se dirigió a Potosí donde fue protegida por el gobernador de esa ciudad. Por último, fue gobernadora de un pueblo de indios en la provincia de Moxos (2008: 7-8). Es en Moxos donde se presenta la denuncia y donde acontecen los hechos posteriores: su apresamiento, el minucioso examen médico que se le practicó, las penosas condiciones que padeció en la cárcel, y, por último, su huida “con la ayuda del Yndio pongo” (el vigilante) para desaparecer por siempre. La acusación de Martina Bilbao y Valverde fue realizada el 7 de octubre de 1803, y seguramente María Yta fue apresada de inmediato. María Yta se fugó de la cárcel el 4 de septiembre de 1804 (el 1º de agosto del mismo año había intentado fugarse). Esto significa que pasó cerca de un año y un mes presa.

Las condiciones de la cárcel son expuestas con cierto detalle en alguno de los documentos del juicio firmado por José Gregorio de Salas:

El médico titular en cumplimiento del Auto antecedente, habiendo inspeccionado la persona del reo dice que se encuentra con tumefacción en ambas piernas, y algunos echimozis (eccymosis) o cardenales producidos por la compresión de las prisiones: Que a más de lo expuesto reconoce una mala cualidad en sus líquidos y también ser hemototco, esto es, que espupa sangre por la boca, predisposición todas de una edema y si esta se propaga Anasarca (edema aguda) Plata y agosto 3 de 1804. (ANB, EC, 1805.96, cit. en Abercrombie, 2008: 36)

Otro documento que no se encuentra en la transcripción de Abercrombie, dirigido nada más y nada menos que al Presidente de la Real Audiencia de Charcas, Ramón García Pizarro³, dio lugar a que éste interviniera para paliar en algo la precaria situación en la cual se encontraba María Yta en la cárcel. En este documento, se declara lo siguiente:

...me es indispensable representar a Vuestra Excelencia la situación lastimosa de este miserable, encarcelado en un calabozo tan desviado del comercio de las gentes, tan solo y desamparado, que sobre pavor natural que lo confunde, se pasan días sin que asome por allí persona alguna que le auxilie con agua y luz, en tanto grado que ha estado para perecer de sed. (ANB, EC, 1805.96, cit. en Abercrombie, 2008: 33)

3 No era nada menos que el “Excelentísimo Señor don Ramón García de León, y Pizarro, caballero del Orden de Calatrava Theniente General de los Reales Exércitos Presidente de la Real Audiencia de Charcas capitán general y Gobernador Yntendente de esta Provincia de la Plata” (ANB, EC, 1805.96, cit. en Abercrombie, 2008: 32).

Esta mujer-caballero fue castigada de tal modo que ni siquiera se le permitió “los caritativos auxilios, que han querido suministrarle algunas personas piadosas”. Habrá de suponerse que el impacto que tuvo este hecho conmocionó a la sociedad de entonces de tal modo que seguramente se vio parcializada, independientemente de los juicios morales de la época. Lo que es claro es que la ley fue estricta y notoriamente rígida con la acusada. Un buen número de escritos que forman parte de este expediente dan cuenta de las quejas y solicitudes para que se mejoren las condiciones de vida carcelaria de María Yta, lo que, por lo visto tardó en ejecutarse. La primera vez que se registra en el expediente esta queja data del 19 de octubre de 1803, las siguientes veces, del 20 de julio y del 22 de agosto de 1804. El tenor de las quejas da cuenta de la compleja situación en la cual se encontraba esta mujer. También uno de éstos revela que la comunidad no asumió simplemente una posición condenatoria hacia María Yta, ya que “personas piadosas” se habían manifestado para darle auxilio, lo que la justicia, al parecer no permitió. Esta intolerancia del poder seguramente fue más rígida por la situación particular de este caso, pero da cuenta, como se puede confirmar en otros documentos de la Colonia, de la dureza con la cual eran castigados este tipo de delitos. Queda claro cuán diferente fue la situación de Erauso luego de su confesión voluntaria, realizada en 1617.

Lo relevante es que ella, como Erauso, logra evadir la justicia. Ninguna de las dos termina sus días en una oscura cárcel. Erauso es prácticamente convertida en una heroína por la Iglesia y por la Corona española. Sobre ella se publican de inmediato relaciones de sucesos e incluso se representa una comedia casi al mismo tiempo que su arribo a España. Así, la una es merecedora de honores y queda a salvo de cualquier condena, ni mucho menos de la prisión. Por su parte, María Yta huye de la prisión y, aunque no se conozca nada de lo que le sucediera posteriormente, no sólo da cuenta de su actitud transgresora al cambiar su identidad genérica, sino la posibilidad de enfrentarse a la ley huyendo de la cárcel. De este modo, lo que no fue condenado en el siglo XVII, el develamiento de la identidad de Catalina de Erauso, fue severamente sancionado un siglo después, por la misma sociedad colonial —o sus autoridades— (Elias, 1987).

De ahí que el destino de María Yta cambia de curso. Otro legajo que se encuentra en la ABNB da cuenta de la “Razon de la ropa q tengo, y esta en mi casa en Cochabamba q quedo en poder de mi mujer”. Se trata de un listado de objetos que pertenecieran a María Yta. Este documento, que no tiene fecha, sino la referencia del año, 1804, revela, no sólo que María Yta era letrada y que firmaba como Antonio Yta (se trata de un texto escrito por ella misma), sino de los bienes que ella poseía y reclamaba:

Con otras cosillas que se allaran q no tengo presente, y todo lo q aquí digo existem y si esto y lo q no existe me a costado mi sudor y trabajo, y por ser verdad lo juro a dios nuestro señor, y esta señal de l. (ABNB, EC, 179-1804, f3a)

José Manuel Malavias, procurador de pobres, que representaba a María Yta reclama estos bienes:

Se ha creído absolutamente libre de a juecion y estrechas obligaciones del matrimonio de que está en posesión mi partes y contentándose con la negra satisfacción de verlo en un calavoso ha pensado apropiarse también de sus pocos bienes y ropa de su uso que retiene en su poder malbaratando también lo que mi representado le havia hecho a su descendencia. (ABNB, EC179-1804, f4a)

...por el errado concepto en que se halla la Balverde de no tener sugesion alguna ni obligación a responder en lo mas minimo a su marido ocurro a la Superior Institucion de Vuestra Excelencia suplicando se sirva mandar que la expresada doña Martina [ilegible] y entregue en el día para el uso de mi representado toda la ropa contenida en la minuta N 1º y poniendo de manifiesto toda la que expresa la del N 2º se tome razón de ella afianzando su entrega. (ABNB, EC179-1804, f4b)

El lugar que ocupaban para María Yta estos bienes en un momento de total indefensión muestra la discrecionalidad con la cual las leyes de la época se ensañaban contra algunos imputados. De estos dos grupos de documentos sobre el caso de María Yta, este segundo, el que se refiere a los bienes brinda detalles relevantes sobre su estatus en la Colonia, pero sobre todo, desde el horizonte de su modo de vivir. Más que un inventario de bienes permite trasladarnos a esa atmósfera del mundo de esta mujer de la Colonia tardía, uno de sus modos de existencia.

Tanto en el caso de María Yta como en el de doña Beatriz Gonzáles, abundar en detalles sobre la información vertida en los expedientes no es propio de la autobiografía, caracterizada en gran medida por la ausencia de elementos descriptivos, ni de las relaciones de sucesos sobre la monja alférez, con excepción de una de éstas, citada arriba.

Es interesante que Abercrombie señale que la historia de Erauso pueda haber dado lugar a que María Yta se anime a tomar esa decisión: “No sería extraño que esta versión haya inspirado a Antonio o Maria Yta” (Abercrombie, 2008: 6) dando a entender la recepción que su historia tuvo durante la Colonia (habría de extenderse esta suposición a otras mujeres mencionadas en este artículo).

Esta historia también es la marca de lo que Abercrombie llama la rutinaria conducta de “traspasar límites sociales”, como parte de una performance de muchos españoles que viajaban al Nuevo Mundo en busca de ascenso social (Abercrombie, 2008: 8, 16). Esta performance, detalla el investigador, es propia de “ingeniosos embusteros”,

...cuyo denominador común es el tener como protagonistas a españoles que buscaban el ascenso social valiéndose de toda suerte de engaños. En todos estos casos, antes de ser descubiertos, estos personajes lograron que sus estrategias de estilización del cuerpo e impostación de la voz fueran altamente efectivas, en algunos casos, incluso llegando a dotarse de genealogías que a pesar de ser ficticias les otorgaban cierta legitimidad. (Abercrombie, 2008: 16)

Sólo podría uno suponer esta performance a lo largo de los años en los que Erauso permaneció en América, no sólo travestida, sino con acciones, gestos, modales, tono de voz y conversaciones en los diferentes ámbitos en los cuales estuvo, y que ninguno de éstos diera a entender un rasgo “de género”, performance de toda construcción social. Leamos el modo cómo la esposa de Antonio Yta describe estos gestos que no pudo ocultar frente a ella y que por lo visto el soldado, comerciante u hombre libre Alonso Díaz Ramírez de Guzmán sí:

Desde dicho tiempo a esta parte, me he contraído con toda voluntad, y esmero a darle gusto al expresado, poniendo en su mano mi corta decencia, y toda mi voluntad, para que de ello disponga a su arbitrio; y nada desto ha sido suficiente, para que se verifique la consumación del Matrimonio, pues hasta el día, sin embargo de mis cariños e insinuaciones ha sido imposible conseguir el fin primario, que tienen el contrato matrimonial, por haberme dicho a varia insinuaciones, que tiene echo voto solemne de castidad (...) y advirtiéndome que él, jamás se ha dejado tocar al cuerpo, aun estando enfermo, que en el uso de hacer aguas, es igual al que acostumbran las mujeres, y que al mismo tiempo acostumbra sentarse como estas, además de tener las tetas bien crecidas, y que últimamente, por el mismo, que lo acompaño, se me han expresado las circunstancias referidas, como también de echar sangre al modo que las mujeres”. (ANB, EC, 1805.96, cit. en Abercrombie, 2008: 29-30)

Tal como Abercrombie señala, parece difícil que Catalina de Erauso haya eludido la mirada política del cuerpo de parte de la colectividad con la cual estaba relacionada y es de presumirse que pudo haber sido reconocida en varias ocasiones si es que, a lo largo de los años, esta performance no siempre hubiera podido dejar de lado ciertos rasgos de género contruidos en un contexto heteronormativo (2008: 6). ¿Fue reconocida antes de su confesión en Guamanga, Perú, cuando su ejecución parecía eminente? Probablemente, ¿pero eso podría haber quedado nublado en el silencio porque no medió, previamente causa alguna? Probablemente. Una somera revisión de los documentos que presenta Bridikhina (2000) puede dar cuenta del rigor con el que, al menos la normativa administrativa de la Colonia, juzgaba el comportamiento de las mujeres.

Valga la pena recordar el evento del interrogatorio al cual fue sujeta por un incidente suscitado en La Plata (capítulo X de la autobiografía). En esa ocasión, el alcalde de la cárcel, “pasó a me mandar desnudar y poner en el potro” (De Ferrer, 1829; 55). De hecho, en el capítulo XVIII, antes de confesarse ante el obispo de Guamanga, ella ya se había confesado ante el padre fray Luis Ferrer de Valencia, luego de quedar muy malherida cuando mata a un español al que llamaban el nuevo Cid. Independientemente del carácter ficcional del relato, habría de suponerse que en ese momento ella habría sido descubierta. No es relevante esta posible inconsistencia en el relato. Lo es, en cambio, a la luz de una mirada normalizadora del cuerpo, como se menciona en el expediente de María Yta. Ella fue sujeta a revisión por un médico y el cirujano de la ciudad, quienes,

“...habiendo hecho inspección y reconocimiento prolijo de la persona que nombra Antonio Yta en mi presencia certifican (...) Que es verdadera mujer, cuya natura la tiene completa con todas las Partes de la generación externa, y aunque dice que en ciertos casos indecentes se sobrepuja a la parte pudenda una especie de carnicidad semejante al miembro viril este aún dado caso es el clítoris propio de la parte pudenda de la mujer, pero cosa extraña a su naturaleza; bien es que los certificantes no lo han visto en la acción que él dice; a más de todo lo referido su configuración es propia del sexo femenino, las extremidades inferiores rotundas, los huesos innominados, largos de ningún modo propio a los hombres, las mamas completas que no difieren en nada del sexo excepto que están algo aplanadas mediante la continua compresión (sic), y rígidas por la ninguna secreción...” (ABNB, EC, 179-1804, f3v)

Como se aprecia en esta cita, la revisión médica es minuciosa y, como precisa Abercrombie, refiriéndose a la declaración de María Yta, ella “reiteradamente afirma poseer un miembro viril” (10), en lo que se insiste, incluso a partir de las declaraciones de su madre, quien expresa que la huida a las Indias estuvo relacionada con el hecho de que, por ese hecho había embarazado a dos mujeres. Así, pues, la declaración –forzada en este caso– debía estar acompañada de una confirmación. Una situación similar le correspondió a Catalina de Erauso, quien, luego de confesar al obispo de Guamanga su identidad sexual como último recurso para evitar su ejecución, se ofreció, como señala en la autobiografía, a que se compruebe que era virgen. De modo que dos matronas “me miraron y se satisficieron y declararon (...) haberme allado virgen intacta, como el día en que nací” (De Ferrer, 1829: 99). En términos similares, se hace referencia a este suceso en las cuatro relaciones de sucesos sevillanas (Andrés, 2014; Palmieri, 2014).

4. El disfraz de “indio”

Cierro este artículo con tres referencias que recojo de una crónica de Arzáns, un expediente colonial y la autobiografía de Catalina de Erauso ya citados. En el relato sobre las amigas doña Eustaquia de Souza y Ana de Urinza, queda claro que el cambio de identidad servía para cualquier causa. Es así que la noche en la cual una de ellas huye de la casa del padre de Ana, la “negra fiel”, esclava de don Antonio de Souza, padre de doña Eustaquia, fue “en traje de indio” a la casa de un amigo de las jóvenes para enviarle un mensaje, en esta ocasión, siguiendo una orden. Si retomamos un evento de la autobiografía de Erauso, ella fue acusada por un indio de “que me vido salir de casa con aquel vestido y cabellera de Indio que me dio su señora, y que la navaja la trajo Francisco Ciguren, barbero vizcaino”, con la cual le cortó la cara a doña Francisca Marmolejo, dama de la ciudad de La Plata (De Ferrer, 1829: 52). Ya había mencionado arriba que doña Beatriz también recurría al “hábito de indio” para acudir a los encuentros con su amante con la pretensión de no ser descubierta, aunque al parecer no lo logró, como lo precisa

Pedro de Bolonia y Aldana, quien “vido pasar a dicha Beatriz Gonzales en abito de india acompañada de la dicha gracia negra entrar en cassa del dicho fiscal de su majestad y al pasar se sonrrio este testigo y la dicha Beatriz Gonzales le miro a este testigo...” (f. 50). También lo declara un testigo vizcaíno (f 52 v.).

En los casos que menciono, este cambio de identidad de género y de identidad social, tiene un fin utilitario, que es eludir la ley para los objetivos que cada quien pretendiera. Estos ejemplos demuestran esta regularidad e incluso un cambio de identidad no sólo genérico sino social. Por un lado, la identidad étnica se utiliza para la mimesis en un mundo donde lo indígena sirve para ocultar o, en el caso del ataque a doña Francisca Marmolejo, para condenar a otro más vulnerable. Por otro lado, el lugar que ocupan las esclavas, que deben travestirse como parte del servicio a sus amas. Asimismo, la “negra fiel” revela también estas formas sociales de la atención de la servidumbre hacia sus patrones o patronas. Por lo visto, cambiar de “hábito” se trataba de un recurso que era utilizado de una manera u otra en Charcas.

Cabe reflexionar sobre este recurso. Travestirse en hombre fue una práctica a la que, según se constata en los documentos mencionados, una práctica, si no común, utilizada cuando fue posible —o necesario— hacerlo. Lo que es significativo es el recurso del cambio de identidad que considera la identidad del “indio”. Estos tres hechos mencionados aquí parecen mostrar, no sólo cierta frecuencia, sino el uso de esta identidad como un objeto. Valga la pena preguntarse cómo una negra o una blanca pudieron haber pasado desapercibidas en “hábito de indio” y cómo habría de entenderse el lugar del cuerpo —político— que ocupaba esta identidad social.

5. Las palabras que brillan: la memoria recuperada

Las historias de estas mujeres, conocidas mediante expedientes coloniales y la pluma de un cronista potosino, reflejan que el portar la vestimenta del varón o la de una “india”, como estrategia funcional a sus intereses, era una práctica aislada, pero conocida. El margen temporal de estos hechos, 1597-1804, es bastante amplio, por lo cual no cabe una generalización. Sin embargo, es posible afirmar que vestir “con disfraz de varón” o “en hábito de indio” era una estrategia que fue utilizada para lograr los fines individuales de varias mujeres. Al menos dos fueron severamente condenadas y tres pudieron circular libremente por Charcas. Doña Beatriz Gonzáles y doña Clara, la Achacosa, utilizan el disfraz de varón de manera más bien circunstancial y, aunque ambas tienen un final trágico, en su “cambio de hábito” opera una política del cuerpo. Isabel de Arbioto ostenta su cambio de hábito públicamente, y no se conoce cuál fue su destino. Por su parte, las amigas potosinas del relato de Arzáns circularon libremente por Charcas hasta su retorno a la Villa Imperial, cuando retomaron sin mayor desenfado su

identidad femenina. La historia ficcional de estas dos amigas quedó reflejada a posteriori, como parte de la historia legendaria de Potosí, ya que no hay pruebas de la veracidad de su existencia. La “atizadora de tanto mal” termina sus días, como los finales moralizantes del cronista potosino, en un despeñadero. La situación de María Yta es diferente: ella había sido demandada por su esposa y un expediente da cuenta de algunos pormenores: en su declaración ella reconoce haber sido expulsada de cuatro conventos en los cuales fue recluida, “persuadiéndose [las religiosas] que era hombre”, y, como señalé arriba, atribuye el cambio de “hábito” a la orden de un religioso.

Aquí es posible afirmar que no cabe, en gran parte de las historias mencionadas, concluir que se trataba de lesbianismo, sino de travestismo; pero esto sí es explícito en la historia de María Yta, como lo es en varios pasajes de la autobiografía de Catalina de Erauso. Sobre este tema, era más común referirse a casos de varones que son acusados de ese delito, conocido como pecado nefando. Para Fernanda Molina (2010), este pecado, también llamado *contra natura*, era considerado el de mayor gravedad en los siglos XVI y XVII (2010: 3). Era además considerado un delito, relacionándolo con el crimen de la bestialidad, como se aprecia en la cita de la *Novísima Recopilación de Leyes de España*, realizada por Molina (2010: 26):

...las leyes referidas a los actos sexuales contra natura también sintetizaban las tradiciones religiosas y jurídicas. Por ejemplo, tanto en la pragmática de los Reyes Católicos, promulgada en Medina del Campo (1497), como en la pragmática de Felipe II, dictada en 1598 en Madrid, la sodomía y la bestialidad eran interpretadas como delitos y pecados, simultáneamente: “Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, é infaman la tierra, especialmente es el crimen contra órden natural”. (2010: 26)

Valga la pena recordar la precisión de Elias (1987), quien señala cómo el prolongado proceso de transformaciones que se opera en las estructuras de la personalidad, la noción de ser más o menos civilizados o del desarrollo propio de lo que se considera “civilización”, está históricamente situado. El modo como se consideraban ciertos actos individuales de las personas estaba sujeto a ciertos momentos, donde las fronteras podrían ser más cerradas en cuanto a las elecciones personales en cuanto a la sexualidad. De esta manera, incluso por sobre normativas tan rigurosas como la señalada arriba, esto se hacía más o menos efectivo según los lugares sociales que ocupaban quienes fueron identificados en prácticas como el amancebamiento o el pecado contra natura, incluso la violación de la regla de vestir, que estaba celosamente normada. En el caso de las mujeres que fueron sometidas a la justicia administrativa colonial citadas en este artículo, se reconocen distintas maneras de intervención: por un lado, María Yta, quien tuvo que padecer alrededor de un año en la cárcel; por otro, Catalina

de Erauso, a quien se le perdonó, al menos, el hecho de haber vestido como hombre, en tanto que en su confesión (la de 1617) no se menciona ningún gesto relacionado con su sexualidad, en el documento tampoco adjuntan testimonios que puedan poner en entredicho su condición de ser mujer. Al contrario, la confesión está seguida de un documento que certifica su virginidad y todo lo que esto conllevaba para una monja profesa. Así, el lugar que ocupaba Catalina de Erauso pudo ser determinante para que no haya corrido la misma suerte que María Yta.

En los casos que señalo, María Yta sería la única que podría ser considerada dentro de este rango. No hay marcas, en el relato de las amigas potosinas de alusiones sexuales. En los otros casos, el cambio de hábito obedece a otras razones. En la autobiografía de Catalina de Erauso, el travestismo se revela de distintos modos: por un lado, por el interés de circular libremente por el Nuevo Mundo, lo que le hubiera sido imposible desde su condición de mujer, y también como una posibilidad de cambio genérico, como se desliza en la autobiografía cuando relata que, en una ocasión, estuvo “andándole entre las piernas” a una mujer. Asimismo, en una de las relaciones mexicanas, que revela el eco literario del amor platónico, se menciona que “nuestra Peregrina del zeloso disgusto” por una dama “de su hermosura enamorada” cayó enferma y retó a duelo al hombre con quien esta dama se casara. Aun cuando se objeta la veracidad de esta relación (Vallbona, 1992: 4) e incluso la autoría de la misma autobiografía, de modo similar al de María Yta, hay referencias en el discurso de ambas mujeres sobre el reconocimiento de este cambio genérico.

¿Qué nos queda de la historia de estas mujeres ahora? Su palabra, por medio de otras voces, los escribanos coloniales, los apoderados, las autoridades o un cronista..., es decir, en tercera persona. Pero algunas se expresan en primera persona, en un presente o en un pasado inmediato, como la extensa autobiografía de Erauso, y ampliada a lo largo de otros documentos coloniales y republicanos en dos continentes, los documentos firmados por ella que ratifican quién fue, qué hizo, en cierto modo, qué quiso mientras vivió. También, en el caso de María Yta, 36 folios del expediente tratan sobre el proceso que se le inicia y su voz puede escucharse en apenas tres folios con el título “Razon de la ropa q tengo, y esta en mi casa en Cochabamba q quedo en poder de mi mujer” al cual se adicionan siete folios escritos por apoderados (ABNB, EC,179-1804) con su rúbrica. En este fragmento, al que se puede añadir su testimonio redactado por escribanos, está la inscripción de una memoria del pasado, pero escrita desde un “presente del pasado”, como asentaría Ricoeur, y que nos permite comprenderla desde su propio proyecto existencial. Lo son todas ellas, un proyecto que sólo es recuperado en tanto que han sido –y son– nombradas. Asimismo, las dos palabras casi perdidas de doña Beatriz Gonzáles, en medio de más de 600 folios de un expediente, brillan, no sólo como palabras sino como la voz que exige ser escuchada en el presente. La voluntad de recordar las historias de estas mujeres nos permite

escucharlas de nueva cuenta. De esta manera, su palabra brilla, como la de doña Beatriz Gonzales, como un testimonio que es preciso recuperar.

La voluntad de escuchar las historias de estas mujeres de parte de Arzáns nos permiten escucharlas de nueva cuenta. En éstas reconocemos esta tensión producida por la escisión del sujeto moderno a la cual alude García Pabón, que les permite la individualidad de sus acciones, conflictos y elecciones personales, con el precio que hayan tenido que pagar, pero ahora presentes en la reflexión sobre la condición de la mujer. El “caso” de María Yta, más complejo, el de doña Beatriz Gonzáles o el de Catalina de Erauso se muestran de un modo diferente. Sobre ellas ha caído además el peso de la administración colonial, de un Estado que no sólo les otorga el lugar de la sorpresa, sino del juicio del poder patriarcal. Si bien Erauso sale bien librada del problema, gracias, entre otras razones, a su “castidad”, que fue comprobada por varias matronas, ella no deja de formar parte de este conjunto de mujeres irreverentes cuya “vida revela una profunda inadecuación entre su ser y el mundo en el que le[s] toca vivir” (García Pabón, 2000: XXV).

Documentos de archivo

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, ABNB, EP, 1648.

ABNB, ALPL, EC, 1579.

ABNB, ALPL, EC, 1597.

ABNB, EC, 179-1804.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas (2008). Una vida disfrazada en el Potosí y La Plata colonial: Antonio-Nacido María Yta ante la Audiencia de Charcas (un documento y una reflexión crítica). *Anuario Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Andrés, Gabriel (2015). Construcciones autobiográficas y relaciones de sucesos sobre la monja alférez Catalina de Erauso. Jorge García López y Sònia Boadas (eds). *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona-Servei de Publicacions, pp. 163-176.

Andrés, Gabriel (2014). *Las primeras relaciones de sucesos sevillanas sobre la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso*. Madrid: Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé (1965). *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Edición de Lewis Hanke / Gunnar Mendoza. 3 v. Providence, Rhode Island: Brown University Press.

____ (2000). *Relatos de la Villa Imperial de Potosí*. Selección, introducción y cronología de Leonardo García Pabón. La Paz: Plural.

Bridikhina, Eugenia (2000). *La mujer en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades de la colonia (antología)*. La Paz: Centro de estudios Sol de Intercomunicación-Anthropos. Grupo Editorial.

Cixous, Hélène (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.

De Ferrer, Joaquín María (1829). *Historia de la Monja Alférez: Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con nota y documentos por D. Joaquín María de Ferrer*. En: books.google.com.bo Imprenta de Julio Didot, París.

Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Erauso, Catalina de (1829). *Historia de la monja alférez: Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con nota y documentos por D. Joaquín María de Ferrer*. París: imprenta de Julio Didot.

Esteban, Ángel (2015). *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. Madrid: Cátedra. Letras Hispánicas.

Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y método*. Volúmenes I y II. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Goffman, Erving (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Góngora y Argote, Luis de (1961). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

Pérez de Montalbán Juan (1829). La monja Alférez. *Historia de la Monja Alférez: Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con nota y documentos por D. Joaquín María de Ferrer*. París. Imprenta: de Julio Didot.

Medina, José Toribio (1952). *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, dos tomos, prólogo de Marcel Bataillon. Santiago de Chile: Biblioteca Nacional de Chile.

Molina, Fernanda (2010). Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie. *Anuario de Estudios Americanos*, 67(1) enero-junio: 23-52, ISSN: 0210-5810.

Navia, Mónica (diciembre de 2016). Retratos de la monja alférez doña Catalina de Erauso. *Revista Ciencia y Cultura* 20 (37), pp. 163-181.

____ (2017). Olvido y memoria en la autobiografía de Catalina de Erauso, tesis presentada a la Maestría en Literatura Latinoamericana. Posgrado de la Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés, 2017.

Palmieri, Valeria (2014). *Las segundas relaciones de sucesos sevillanas sobre la Monja alférez, doña Catalina de Erauso*. Madrid: Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.

Ricœur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Soux, María Luisa (2011). Potosí y La Plata: una visión al interior de la vida urbana (siglos XVI y XVII). Eichmann, Andrés y Marcela Inch. *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII*. Sucre, Bolivia: Ministerio de Cultura de España-Subdirección de Archivos Estatales/ Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia/Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Vallbona, Rima de (1992). *Vida i sucesos de la Monja Alférez. Autobiografía atribuida a doña Catalina de Erauso*. Edición, introducción y notas de Rima de Vallbona. Center for American Studies. Arizona States University.

Vicente Pazos Kanki y la teoría de la historia

Vicente Pazos Kanki and the theory of history

Eugenia Bridikhina
Universidad Mayor de San Andrés
Email: bridiwoman@hotmail.com

Resumen

En este artículo se reflexiona sobre la producción intelectual del escritor boliviano Vicente Pazos Kanki, un autor fundamental de la primera mitad del siglo XIX. Se analiza los principales trabajos históricos que forman parte de su pensamiento crítico sobre la sociedad republicana en América y Bolivia. Partiendo de la idea de Foucault (1976) quien señala que la historiografía francesa de la misma época se empeñó en reconstruir la génesis del Estado, se intenta entender la inquietud de Pazos Kanki por estudiar la historia de Estados Unidos y España para responder a la pregunta de por qué los países latinoamericanos no lograron alcanzar el mismo éxito que los Estados Unidos de América. Asimismo, se visibiliza su papel como teórico de la historia, su propuesta de historia comparativa, su uso de los conceptos y de las leyes de la historia así como su reflexión sobre el posicionamiento del historiador frente a los desafíos del pasado y del presente.

Palabras claves: Historia de los Estados Unidos - historia de España - historia de Bolivia conquista - historia incaica - teoría de la historia

Abstract

In this article we reflect on the intellectual production of the Bolivian writer Vicente Pazos Kanki, a fundamental author of the first half of the 19th century. It analyzes the main historical works that are part of his critical thinking about the republican society in America and Bolivia. Starting from the idea of Foucault (1976) who points out that the French historiography of the same epoch insisted on reconstructing the genesis of the State, an attempt is made to understand the concern of Pazos Kanki for studying the history of the United States and Spain to answer the question why the Latin American countries did not achieve the same success as the United States of America. Likewise, his

role as a historian of history, his proposal of comparative history, his use of the concepts and laws of history as well as his reflection on the positioning of the historian facing the challenges of the past and the present are made visible.

*Key words: History of the United States - history of Spain - history of Bolivia
conquest - Inca history - theory of history*

Fecha de recepción: 27 de octubre de 2017

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2017

Evgenia Bridikhina realizó estudios de doctorado en la universidad Complutense de Madrid. Es docente de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia), miembro de Coordinadora de Historia y de la Academia Boliviana de Historia. Es autora de varios trabajos sobre la historia colonial y republicana de Bolivia. Su interés académico se centró en los temas sobre la historia de los afrodescendientes, mujeres, poder, fiestas.

Introducción

En este artículo presento un avance parcial de los resultados de la investigación titulada “La historiografía del siglo XIX en Bolivia” realizada con el objetivo de estudiar la producción intelectual de Vicente Pazos Kanki, uno de los principales autores de la primera mitad de dicho siglo. Fue uno de los personajes más reconocidos por la historiografía (Otero, 1952; Francovich, 1966; Crespo, 1997; Bowman, 2015, 1997; Andrade, 2001, 2004, Thomson, 2009; Ortuste, 2012), lo que permitió reconstruir los episodios de su vida, recuperar sus ideas e ideales políticos y, en parte, su visión y percepción de la teoría política del momento. Para Juan Siles Guevara, el libro *Memorias históricas* (1834) es una de las cien obras capitales de literatura boliviana, argumentando que “constituye la primera tentativa boliviana de hacer historia de América dentro de un corte romántico. De allí que a Pazos sólo le interesan las épocas épicas de la conquista y la independencia, épocas que son trazadas en cuadros vivaces, salpicados de recuerdos y observaciones personales” (Siles Guevara, 1975: 101). Sin embargo, su obra de historiador quedó opacada frente a los estudios sobre sus ideas e ideales, así como la práctica política marcada por los torbellinos y circunstancias del principio del siglo XIX en Charcas y el virreinato del Río de La Plata.

Vicente Pazos Kanki (1779-1852) fue un periodista, político e historiador de procedencia indígena, destacado por su vida apasionante, su actividad y trayectoria política. Estudió en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca y en la Universidad San Antonio Abad del Cuzco; enseñó teología en el Seminario de La Paz y fue testigo de los acontecimientos de 1809 en esta ciudad. Participó en la vida política en Buenos Aires (1810), donde editó varios periódicos como *La Gaceta* y *El Censor*. Tuvo una agitada vida política, motivo por el que vivió en Londres, Nueva York y Lisboa donde publicó muchos folletos y estuvo inmerso en polémicas de carácter político, diplomático y literario. De acuerdo con sus memorias, fue conocedor de las ideas de Rousseau, Voltaire, Mirabeau

y otros filósofos. Es indudable, además, su apego a los autores de la Ilustración inglesa y escocesa de los siglos XVII-XVIII como Locke y Hume, Burke y Robertson y, por supuesto, Thomas Paine, del que tradujo el libro *Common Sense* (Bowman, 2015).

Por otro lado, siempre intentó afirmar su identidad de indio que recalcaba desde sus primeros trabajos¹, conmovido por “el sentimiento de amor al país en donde la naturaleza me produjo”, por la “patria de mis mayores” (Pazos Kanki, 1834: 58). Quiso desvelar los secretos de una civilización pre inca en las orillas del lago Titicaca, subrayando que “su lengua (que es la mía) [es] conservada hasta ahora” (*Ibid.*: 89). Conservó este interés hacia su lengua y el orgullo por sus raíces y por su lengua a lo largo de toda su vida puesto que publicó libros en idioma aymara². Los trabajos de Pazos Kanki forman parte de la literatura historiográfica y política marcada por la corriente crítica que surgió inmediatamente después de la independencia. Esta corriente indaga, por un lado, sobre algunos acontecimientos del pasado colonial y la guerra de la Independencia y, por el otro, analiza la situación de los primeros gobiernos.

Entre las obras principales de Pazos Kanki se encuentran las *Cartas sobre las provincias del Sur* (1819), *Compendio de la historia de Estados Unidos* (1825), *Memorias histórico-políticas* (1834), *Pacto de la Ley Fundamental de la Confederación Perú-Bolivia* (1837), *El Evangelio de Jesús Cristo según San Lucas en aymara y español* (1829). En este estudio queremos recuperar su forma de pensar sobre la historia, indagar cómo su posición inconformista en la sociedad se plasmó en su reflexión sobre la historia y analizar sus apegos e influencias intelectuales. Si bien muchas de sus obras ya han sido examinadas, nos parece que es menester centrar nuestro análisis en los libros *Compendio de la historia de los Estados Unidos de América* (1825) y *Memorias histórico políticas* (1834), así como un escrito conocido como “El historiador anónimo de 1833” (citado en Mesa y Gisbert, 1976).

Este artículo está dividido en tres secciones. En la primera se examinarán las ideas de Pazos Kanki sobre los procesos históricos de los Estados Unidos y España y la comparación entre ambos países en cuanto a su posición política y económica después de la independencia. En la segunda se explorarán las reflexiones del autor sobre la historia y la sociedad incaica antes, durante y después de la conquista. En la tercera sección se analizarán dos artículos de un autor

1 Reflexiones políticas escritas bajo el título de: *Instinto Común, por el ciudadano Tomas Payne y traducido abreviadamente por Ancelmo Natein, indígena del Perú, s/f. Compendio de la Historia de los Estados Unidos de América, puesto en castellano por un indio de la ciudad de La Paz* (1825).

2 *Declaración de la Independencia suscrita en Tucumán el 9 de julio de 1816. Traducida en aymara e impresa en Buenos Aires* (1816). Tradujo y editó en idioma aymara *El Evangelio de Jesucristo según San Lucas en aymara y español* (1829) (Vázquez Machicado, 1950: 18).

anónimo reproducidos en el libro *La cultura en la época del Mariscal Andrés de Santa Cruz* (Mesa y Gisbert, 1976). Se parte de la premisa que Pazos Kanki es ese historiador anónimo. Este trabajo, centrado en el oficio de historiador como filósofo, político, crítico y escritor, ofrece elementos teóricos merecedores de un análisis exhaustivo.

El interés hacia la historia de los Estados Unidos y España

El libro *Compendio de la historia de los Estados Unidos de América, puesto en castellano por un indio de la ciudad de La Paz. Al que se añadió la declaración de la Independencia y la constitución de su gobierno* vio la luz en 1825. Es un trabajo de reflexión sobre el proceso histórico de un país que “en tan corto tiempo ha sido establecida sobre base enteramente nueva la existencia pública” (Pazos Kanki, 1825: 110). Este libro fue elaborado durante las guerras de la independencia emprendidas por los países latinoamericanos y cuyo futuro político parecía absolutamente incierto. En ese momento, su situación era muy desigual puesto que los Estados Unidos ya se encontraban en un proceso de desarrollo económico cuando otros estados americanos se proclamaron como repúblicas o, como en el caso de Brasil, como monarquía independiente mientras que la guerra seguía su curso en otros territorios. Este proceso no sólo significaba que “por todas partes la colonización se desploma y de sus escombros se forman estados florecidos” (*Ibid.*: 255), sino que después de la independencia empezó el proceso de división del mundo en cuanto al *sistema político* se refiere. Por un lado, en Europa, se reagruparon los estados que seguían manteniendo un sistema político cimentado en el poder de las “castas o constituciones representativas” mientras que en América se establecieron nuevas repúblicas donde aparentemente triunfaba la democracia (*Ibid.*: 255). El anhelo y sueño de Pazos Kanki era la unidad americana. Frente a la hostilidad de los países europeos, él buscaba el apoyo de los Estados Unidos al proceso revolucionario sudamericano y el reconocimiento de las nuevas repúblicas.

El interés del autor hacia la independencia americana lograda en 1776 no sólo se explica por la experiencia que vivió en Nueva York después de su aventura en la Isla Amelia, donde Pazos y otros aventureros intentaron proclamar la independencia de España; también tiene que ver con su labor periodística expresada en sus *Cartas sobre las provincias del Sur, dirigidas al Honorable Henry Clay, Portavoz de la Casa de Representantes de los Estados Unidos* (1819). Las *Cartas* tuvieron una gran difusión; fueron publicadas en Nueva York y Londres y hasta proporcionaron ganancias al autor (Bowman, 2015). El imaginario sobre los Estados Unidos también fue el fruto de la lectura de *Common Sense*, de Thomas Paine, autor inglés que participó activamente en la independencia americana (Ortuste, 2012).

La historia de los Estados Unidos —que lograron su independencia algunos decenios antes y que entraron al juego político mundial— se convierte en el privilegiado objeto de estudio para el autor. Pazos Kanki intenta comparar dos modelos civilizatorios: el americano, joven y vigoroso, contra el europeo calificado como anciano, basado tan sólo en recuerdos y “en una gloria ya envejecida” (Pazos Kanki, 1925: II). El autor intenta comprender cómo un país cuyo desarrollo empezó “apenas hace trescientos años” (*Ibid.*), desde el establecimiento de los europeos que formaron “una simple colonia” y que, después de la Independencia, se convirtió en un país al que las potencias europeas trataban como igual, “no atreviéndose a tratarla como hermana menor en la división del poder” (*Ibid.*).

Pazos Kanki sostiene que las raíces de la independencia de este país se encontraban en su postura en contra de las injusticias del poder de la metrópoli y, sobre todo, desde el punto de vista económico, por el tema de la navegación; asimismo, fue fundamental la negación británica a que las colonias se confederaran. Asimismo, destaca “un espíritu elevado y su carácter independiente de sus habitantes, la tendencia hacia la democracia, la falta de la representación política en la metrópoli” y otros factores como la falta del equilibrio entre las colonias y la metrópoli que hicieron la que la revolución fuera “inevitable” (*Ibid.*: 91). Su aproximación al análisis del proceso histórico de los Estados Unidos pasa por el del reconocimiento de los avances económico-sociales de este territorio: su extensión geográfica, el adelanto del comercio, el aumento de la población y las relaciones que se “extienden a todas las partes del globo” (*Ibid.*: 109) y el hecho que se convirtió en “pueblo dichoso que a pasos tan agigantados marcha a su perfección” (*Ibid.*: 236).

El autor atribuye el éxito del nuevo modelo político y económico, entre otros factores, al hecho que la historia de los americanos no fue marcada por la época de la Edad Media, “la vergüenza de la civilización”, sino que corresponde “a los tiempos modernos”. La cronología de la historia americana se divide en tres periodos³, desde el establecimiento de los colonos en América del Norte hasta las primeras décadas del siglo XIX. No obstante, no toma en cuenta la historia de los pobladores autóctonos antes de la presencia de los europeos, caracterizándolos como tribus que “eran errantes, llevaban una vida ignorada en lo interior de los bosques” (*Ibid.*: III). Pazos Kanki muestra una notable erudición en cuanto a conocimientos históricos, recurriendo al análisis de la historia de los pueblos europeos en la Antigüedad (egipcios, fenicios, cartagineses, griegos, romanos) y la Edad Media (árabes, españoles, portugueses) antes de ocuparse de la historia

3 “La primera data del primer establecimiento europeo en aquellas regiones y concluye con la insurrección de las colonias contra la metrópoli. La segunda comprende toda la historia de la revolución. La tercera principia desde el reconocimiento de la independencia americana por la Inglaterra y se extiende hasta nuestros días” (*Ibid.*: 111).

de los Estados Unidos para entender por qué este país “no tardó en ocupar un lugar en el primer rango” (*Ibid.*).

El autor analiza los aspectos políticos para entender la naturaleza del rápido éxito del país y considera que la clave se encuentra en la fuerza de sus instituciones durante la guerra y “la unión entre los ciudadanos”. Entre los factores económicos, señala la “reducción del ejército... el nuevo impulso del comercio, la fácil percepción de los impuestos y la creación de otro banco”, así como la disminución de los gastos (de administración pública, del sueldo del presidente y los ministros), la reorganización del sistema de hacienda contribuyeron a la estabilidad política y económica de los Estados Unidos (*Ibid.*: 235).

El importante factor social, según él, se encontraba en la capacidad de homogeneizar los distintos pueblos que poblaban este territorio; por esta razón, “la república gana incesantemente en superficie, en población y en el poder” (*Ibid.*: 241). El autor se centra en el análisis de la organización social de los Estados Unidos para analizar “los principios en que están variadas las constituciones de las diferentes provincias” (*Ibid.*: 242) y llega a la conclusión que estas diferencias no impiden el funcionamiento del gobierno central; además, alaba el funcionamiento del poder ejecutivo y judicial. Sin embargo, para Pazos Kanki, lo más valioso de la experiencia de los Estados Unidos para la historia es la identificación de los americanos con su Estado: “el americano habla del gobierno como de una cosa que pertenece a él”; “el secreto de este gobierno que se enriquece por su pueblo” (*Ibid.*). Asimismo, subraya el hecho que se ejerce la libertad de los cultos, de imprenta, la educación gratuita para los ciudadanos; “la moderación de las leyes, la libertad de pensar, de hablar y de obrar” (*Ibid.*: 248). Entre los logros de los Estados Unidos remarca la abolición de la trata negrera calificándola como “lepra de la América”; admite los avances sociales en Norteamérica donde es establecieron “las escuelas abiertas para los negros, son recibidos en la misma iglesia como los demás ciudadanos... y muchos de ellos ejercen derechos políticos” (*Ibid.*: 246).

En el libro *Memorias histórico políticas* (1834), Vicente Pazos Kanki intentó a su vez llegar a entender el origen de la independencia hispanoamericana por medio de la reconstrucción de la “historia de España desde sus orígenes”. Pazos Kanki busca analizar los procesos históricos españoles para hallar el carácter y la fortaleza de su gente, la naturaleza de sus instituciones políticas y estatales que han permitido realizar la conquista de América para explicar la dominación colonial: “es natural a los Peruanos el indagar el origen de la gente que destruyó el Imperio Inca, reduciéndolo a colonia por espacio de tres siglos” (Pazos Kanki, 1834: 7). Por otro lado, también reconstruye los procesos de la historia reciente de España con el fin de entender el panorama de un complicado embrollo político, diplomático, militar y social para vincular los acontecimientos de España y Europa con la independencia americana.

En la primera parte de su libro, Pazos Kanki repasa todas las invasiones que sufrió la península ibérica a lo largo de siglos por griegos, cartagineses y romanos y luego los alanos, vándalos y suevos (conocidos bajo el nombre general de godos). Habla de la conquista de los musulmanes. Según él, toda esta experiencia histórica posibilitó la formación del “carácter fiero y turbulento de sus habitantes” (Pazos Kanki, 1834: 3). Las páginas de la historia antigua y medieval de España “estimulan a conocer a los conquistadores del Perú y México” (*Ibid.*: 8). Pazos Kanki dedica varias páginas al tema de la presencia de los árabes en la península ibérica pues “no es familiar entre nosotros la historia de los árabes” para apreciar la importancia de esta cultura que ha dejado las marcas profundas en España en la arquitectura, la lengua, la historia y las costumbres.

El autor analiza la dominación musulmana en España a lo largo de siete siglos (s. VIII-XV); señala, sin embargo, que “su política, su tolerancia, su industria superior, su genio caritativo no tuvieron poder bastante para amortiguar en el carácter indómito de los Españoles” (*Ibid.*: 10); la causa de esta intolerancia se encontraría en la religión católica. Por otro lado, estudia la monarquía goda, examinando sus “leyes orgánicas, el idioma en que están escritos las Actas de sus cortes o concilios” para demostrar el dominio del alto clero como “única autoridad efectiva, que daba valor a las leyes y poder a los reyes”, siendo éste de origen aristocrático y el único poseedor del poder simbólico de la cultura (*Ibid.*).

Pazos Kanki utiliza varios conceptos sociales en su análisis histórico como, por ejemplo, “orden social y político” cuando desentraña la situación de las monarquías visigodas en España; “jerarquía social” cuando se refiere a la importancia que seguía teniendo la Iglesia en Europa. Pazos Kanki señala que, aún después de la Reforma y la pérdida de influencia del Papa, el ritual de juramento que tenía que realizar el rey de Inglaterra en su coronación, para reconocer los fueros de la Iglesia, muestra su “signo y forma de la autoridad e influencia que el alto clero poseía en los Consejos de los Monarcas, en la formación de las leyes y en una palabra” (*Ibid.*: 11).

Otro concepto clave es el “aspecto político y comercial” cuando analiza los cambios producidos en España “y aun la Europa” en la época de Isabel la Católica, reina de Castilla (1474-1504). El autor analiza las consecuencias de la expulsión de los musulmanes y judíos de España (s. XV) y explica que la expulsión de los judíos, “que diariamente cooperaban a aumentar la riqueza comercial”, afectó el desarrollo de la industria en España. Otro cambio en que se enfoca el autor es el descubrimiento de América; para ello, examina con mucho detalle la historia de la preparación del viaje de Colón y cómo consiguió el apoyo de los Reyes Católicos. En este corte procedimental del tejido de la sociedad española de la época, resalta dos aspectos clave para entender el fondo de los acontecimientos relacionados con el tema del “descubrimiento”: por un lado, el tema de la cultura y, por el otro, el tema de la mentalidad de la época, subrayando “el atraso de los

cuerpos literarios, las universidades más célebres de la península, de cuyo caudal científico se nos ha blasonado tanto en nuestra infancia” (*Ibid.*: 12). La situación de la cultura española en el siglo XV y la mentalidad de la época es analizada por Pazos Kanki que apunta al “espíritu supersticioso y religioso” de Cristóbal Colón y el espíritu de aventura que motivó la conquista, presente en Europa desde la Edad Media. El autor desprecia “esos siglos de Caballerías” caracterizados por las “supersticiones quijotescas, y fanatismo religioso, el que ocupaba a los grandes como a los pequeños, y como política general presidía en los consejos de los Príncipes Cristianos”. Sin embargo, su interés es otro: analizar desde el presente, desde la distancia, desde *otro orden* “los resultados que tuvo en el orden social el acontecimiento mencionado” (*Ibid.*: 31).

El autor evalúa las consecuencias de la conquista para España y Europa, y señala que la más importante fue de orden económico al permitir el desarrollo de la industria europea en base al envío de metales preciosos desde América. Recurre al uso de la metáfora organicista cuando describe los raudales de los metales que “como sangre, que circulando en las venas da vida al cuerpo humano, se difundieron y circularon por toda la Europa, dando vida” (*Ibid.*: 31). Pero, según Pazos Kanki, esta consecuencia, “aunque poderosa y de grande influencia en la balanza política de las naciones” (*Ibid.*: 31), es secundaria puesto que a pesar de haber sido desangrada durante la época del dominio español, América se levantó contra los colonizadores y en el continente americano –refiriéndose al surgimiento de los estados americanos independientes– apareció “este mecanismo práctico de la organización política... se ha levantado el edificio admirable de la libertad civil... en él están perfeccionadas las instituciones políticas, que los legisladores han inventado para la felicidad del hombre social” que puede servir como ejemplo a otras naciones (*Ibid.*).

Pazos Kanki quiere desentrañar la naturaleza propia de los “cuerpos políticos” que se establecen en América después de la Conquista, marcando su origen desde la época medieval. Para el autor, la guerra constante de los españoles y portugueses contra los árabes tuvo como consecuencia el afianzamiento del poder de los caudillos militares quienes se convertían en los señores de las tierras conquistadas que repusieron las leyes y antiguas instituciones godas, y “con ellas la jerarquía política y militar, que era la que elegían los reyes poniendo límites a su autoridad, y obligándoles a que no solamente guardasen los fueros” (*Ibid.*: 32). Esto permitió la formación de los gobiernos municipales que compara con las “pequeñas repúblicas y su gobierno podía llamarse democrático” (*Ibid.*: 33); por otro lado, subraya la naturaleza de la encomienda, una “institución casi feudal” (*Ibid.*: 34).

Para entender la naturaleza violenta de los conquistadores y de la conquista, Pazos Kanki acudió a la lectura de las biografías de españoles ilustres entre los cuales figuraban célebres conquistadores. Pudo haber consultado un libro publicado en Madrid en 1791, denominado *Retratos de los españoles ilustres con un*

építome de sus vidas, donde los conquistadores como Francisco Pizarro, Hernando Cortés, Hernando de Soto ocupan un lugar entre los políticos, pensadores y escritores de la época moderna. Pero es más probable, puesto que el propio Pazos Kanki lo señala, que haya leído el libro del escritor y poeta español Manuel José Quintana y Lorenzo (1772-1852) titulado *Vidas de españoles célebres*: en el tomo II (1830) se encuentra la biografía de Francisco Pizarro. Este libro también fue citado por Guillermo Prescott en su *Historia de la conquista del Perú* (1847)⁴. En este tipo de libros, los conquistadores fueron descritos como héroes, patriotas y caballeros; sin embargo, Pazos Kanki los caracteriza como personas insensibles incluso con su entorno más cercano, que protagonizaron los “crímenes que están consignados en las sangrientas páginas de la Conquista del Perú, país del que hicieron teatro de traiciones y venganzas, las más encarnizadas” (Pazos Kanki, 1834: 58). Refuerza la idea del uso de la violencia cuando habla de las guerras civiles pues “unos a otros se asesinaban y sacrificaban con un encarnizamiento más furioso”, atribuyendo a la Providencia el juicio sobre aquellos que “desconocen los límites de la justicia y de la equidad” (*Ibid.*: 59).

El autor es implacable en su juicio sobre Pizarro al que califica como un hombre analfabeto: “el conquistador de la partía de mis mayores no conocía la O (como vulgarmente se dice) sino por ser redonda, no había estudiado los clásicos Griegos y Latinos ni sabía nada de Historia, a menos que hubiera oído los cuentos de Doze Pares” (*Ibid.*: 58). Pese a ello, finalmente reconoce que Pizarro fue “un hombre grande” a pesar de que no recibió una instrucción formal, a diferencia otros conquistadores que “tuvieron educación muy cuidada, la que incluía el conocimiento de las Humanidades y de la Historia”, y también “por su genio y talento natural, fue grande Capitán, y como tal está colocado entre los héroes y varones ilustres, sino de Europa, a menos de España” (*Ibid.*: 61). El historiador admite que este reconocimiento se debe a que Pizarro, con un “miserable armamento, más propio de piratas que de conquistadores, se arrojó atacar el imperio más grande y civilizado del nuevo Mundo” (*Ibid.*: 84).

Sin embargo, el escritor considera que para entender la naturaleza de la conquista española no es suficiente denunciar la violencia sino señalar que su origen se encuentra en la propia institución de la monarquía española que cambió su carácter a partir de la llegada al poder del emperador Carlos V, cuyos brazos

4 Este libro no solo contiene la biografía de Pizarro sino también documentos que la explican: a) Sobre si sabía o no firmar; b) Escritura de compañía entre Pizarro, Almagro y Luque, según se halla en los anales de don Fernando Montesinos; c) Conferencia que tuvo Almagro con Pedrarias para separarle de la asociación en la empresa del descubrimiento del Perú, según cuenta Oviedo en el cap.23, parte segunda de su historia general; d) Capitulaciones hechas por Pizarro con la reina en Toledo; 26 de julio de 1529 para la conquista y población de la costa de la mar del sur; e) Carta de Hernando Pizarro (Oviedo, cap.5, libro 3 de su historia General); f) Testimonio del Acta de repartición del tesoro de Atahualpa otorgado por el escribano Pedro Sancho.

derechos eran Cortés y Pizarro, “iguales a él en el abuso del poder”. Describe a Carlos V como un déspota que “calcó y aniquiló las libertades y privilegios de sus pueblos y extinguió para siempre esos cuerpos representativos a que habían debido los Españoles su preponderancia” (*Ibid.*: 81)⁵, refiriéndose a la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1522). Asimismo, Pazos Kanki arremete contra el sistema monárquico europeo de los siglos anteriores al hablar de “una constelación de príncipes” caracterizados por la “superstición más estúpida”, el “fanatismo mas obstinado”, la “violencia y opresión más escandalosas”; éstos eran Carlos V de España, Francisco I de Francia, Henrique VIII de Inglaterra, Solimán II Emperador de Turquía y León X, pontífice soberano (*Ibid.*: 81).

Pazos Kanki vuelve hacia la conquista de América, en la segunda parte de las *Memorias* cuando se refiere a España como “un terreno salitroso o sulfúrico”, como el país que “que no pertenece a la sociedad y familia europea”. El crepúsculo de las pretensiones imperiales de España está simbolizado por la decadencia de casa de Pizarro, el llamado Marqués de la Conquista como el resultado de la memoria viva de la conquista⁶. Para Pazos Kanki, la ruina de la casa de Pizarro fue una clara muestra que “la conducta del fundador de aquel marquesado ha sido marcada con el sello de desaprobación, que no ha podido borrarse con el transcurso del tiempo” (*Ibid.*: 110). El autor vuelve a pensar sobre el juicio moral de la historia a través de la fuerza de la providencia divina que produjo “un golpe fatal para purgar las injurias cometidas en la América”, así como la memoria de los pueblos que “forman un tribunal severo e incorruptible, en donde pierden su valor el favor y las riquezas”. Se imagina la existencia de un juicio histórico como consecuencia del funcionamiento de “una mano oculta que gobierna esta máquina moral, en la cual ciertamente hay un mundo invisible, que es como el regulador de los acontecimientos del mundo visible, sobre el que no tienen poder los gobiernos, ni alcanza la influencia de los poderosos” (*Ibid.*).

La reflexión sobre la conquista lo conduce a desarrollar un análisis detallado sobre la situación política en España de 1809, la invasión de Napoleón, las ideas políticas de distintas facciones en la sociedad española, reconociendo la valentía de los españoles durante la guerra de la independencia española contra los ejércitos franceses⁷. Pazos Kanki toma en cuenta los acontecimientos de Bayona en el año 1808, cuando la familia reinante de España abdicó a favor de Napoleón;

5 Se trata de un levantamiento armado de las comunidades de Castilla, unas revueltas urbanas encabezadas por las ciudades de Toledo y Valladolid contra el rey Carlos V, calificado por los historiadores como anti-señorial, burgués o antifiscal (Gómez Vozmediano, 2008).

6 Se basó en las *Memorias del General Miller al servicio del gobierno del Perú* (1829). El general William (Guillermo) Miller (1795-1861) fue un actor conocido de la independencia hispanoamericana. Asegura haber visto la casa que pertenecía a la familia de Pizarro en Trujillo, Extremadura.

7 Se lo acusa del plagio del libro del Vizconde de Martignac quien estuvo en España en estos años y publicó sus reflexiones, recuerdos y memorias de este periodo (Vázquez Machicado, 1950: 28).

a raíz de ello, la ocupación de casi toda la península por los ejércitos franceses contribuyó a acelerar “la fermentación política en las provincias del Río de La Plata, haciendo estallar al fin la revolución del año 1810 (*Ibid.*: 112). Realiza una verdadera radiografía social de la sociedad española, calificando a España como un país dominado por una aristocracia “feudal e ignorante” y por el clero, lo que impide el desarrollo “de un espíritu público, libre e independiente”, fruto de la educación, de la libertad de la expresión y la independencia económica de los ciudadanos y, más que nada, como factor que hace “retardar la mejora social” (*Ibid.*: 121). Incluso la aprobación de la Constitución de Cádiz por las Cortes en 1812 no pudo mejorar la situación política y social en España porque fue una iniciativa tomada desde arriba, ya que la nueva constitución fue el fruto de la falsedad política. Según Pazos Kanki, “el estado social” de España no estaba preparado para “regenerarse y adoptar las instituciones a que la marcha de la civilización europea los llamaba”, puesto que la nueva constitución no podía aplicarse en un país donde gobernaba “una dinastía real caduca y degenerada, una nobleza casi feudal, un clero el más intolerante y supersticioso” (*Ibid.*: 232). Esta reflexión sobre la incongruencia entre la teoría política y la realidad social le producen dudas y desilusión con relación a los tratados de la Ilustración; Pazos Kanki desarrolla la firme idea de la necesidad de elaborar una nueva ciencia de gobierno basada, como él dice, en aritmética política y cálculo político: “La falta de este calculador político en la ciencia social es la que induce en todos tiempos a errores irremediables” (*Ibid.*: 311). Asimismo, para analizar las consecuencias del proceso de independencia de los países hispanoamericanos en su desarrollo económico, “sería necesario hacer un cuadro estadístico y comparativo de las diferentes repúblicas” (*Ibid.*: 335).

Pazos Kanki y su reflexión sobre la historia incaica

Una de las partes más importantes del libro de las *Memorias* está dedicada a las reflexiones sobre el pasado prehispánico, especialmente a la historia incaica. Este interés se explica en parte por la procedencia del autor quién se autodenomina nativo de tierra americana aunque, como señala Thomson, “Pazos no enfatizó de todas maneras su procedencia indígena hasta principios de los años 1820” (Thomson, 2009: 27); él procedía de una familia aymara-hablante de Ananea, en la provincia de Larecaja, al norte de La Paz. El tema del pasado incaico en la obra y los escritos de Pazos Kanki se visibiliza a la fuerza en el año 1816, cuando el general Manuel Belgrano propuso restablecer la monarquía inca en las Provincias Unidas de Sud⁸. Pazos Kanki se encontraba entre los detractores del plan y

8 Se trata de uno de los proyectos que se barajaban respecto a la idea de establecer un reino independiente con poder limitado en el Río de la Plata después de la independencia. Se propusieron cuatro posibilidades: instituir una dinastía portuguesa, una dinastía española, una

“desplegó una campaña de prensa incansable, brillante y exitosa contra el Plan Inka de Belgrano” (*Ibid.*: 28), refiriéndose a la historia incaica y argumentando que los incas se quedaron en la historia literaria, haciendo hincapié en las guerras internas entre los hermanos Huaskar y Atahualpa como la causa de la caída del imperio incaico y reforzando la figura del mestizo como “una raza nueva”. El autor llega a la conclusión de la inutilidad y ridiculez de la espera de la restauración de la monarquía señalando, además, la peligrosidad de esta táctica política. Según Thomson, esta intolerancia estuvo posiblemente relacionada con el hecho que Pazos fue el testigo presencial de la insurrección de los Amarus y Kataris en las rebeliones de los años 1780-1781 (*Ibid.*: 35). Posteriormente, en sus *Cartas sobre las Provincias del Sur, dirigidas al Honorable Henry Clay, Portavoz de la Casa de Representantes de los Estados Unidos* (1819), una vez más, Pazos hace referencia a la sublevación de Tupac Amaru señalando la incapacidad de los indios para liberarse como la consecuencia de la opresión colonial (*Ibid.*: 39).

Las *Memorias* es una obra escrita más de 15 años después de que vieron la luz aquellos argumentos. Para entonces, su trayectoria política cambió significativamente pues de ser un escritor rebelde se convirtió en el embajador del gobierno de Bolivia en Londres. Es importante destacar que el tema del pasado incaico seguía llamando la atención del escritor que presenta el análisis de la historia y las estructuras políticas previas a la conquista, acusando a los españoles de destruir un imperio muy vasto que se extendía del norte al sur sobre setecientas leguas. El origen de la civilización inca aún era desconocido, sin embargo afirma que su idioma, “sus quipos, que eran sus anales históricos, no podían calcular ni la época de la fundación del Imperio, ni conocer su historia civil y militar. Las tradiciones que adquirieron eran imperfectísimas, y recogidas sin la sagacidad y talento” (Pazos Kanki, 1834: 89).

La fuente para aproximarse a la historia incaica es Manuel José Quintana y Lorenzo (1772-1852)⁹ quien, a su vez, se basa en descripciones de los cronistas españoles. Sin embargo, Pazos Kanki considera que éstas son “imperfectas” puesto que la historia prehispánica es mucho más antigua; duda que “cuatro siglos no son bastantes para llegar al estado de civilización en que se encontraban los peruanos, considerando el modo ordinario y gradual por el que otros pueblos salvajes se han civilizado, cuando no han tenido el beneficio del comercio” (*Ibid.*).

dinastía francesa o una dinastía incaica. Esta última opción fue lanzada por Manuel Belgrano invitado por el Congreso de Tucumán, antes de la aprobación de la Declaración de la Independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata, el 9 de julio de 1816. La propuesta de Belgrano era coronar un descendiente de los Incas y establecer la capital de las Provincias Unidas en el Cuzco. La misma llegó a tener un importante apoyo entre los congresales, especialmente entre los charqueños y los de las provincias del noroeste. Pazos Kanki, que se encontraba en Buenos Aires donde trabajaba como editor de la *Crónica Argentina*, empezó una campaña periodística contra este proyecto.

9 Autor de las *Vidas de los españoles célebres*, Madrid: Imprenta Real, 1807.

Pazos analiza la historia de la humanidad, refiriéndose a Cicerón, para demostrar que los habitantes del Perú han pasado por etapas similares de desarrollo, empezando por las de “salvajes y bárbaros”, al igual que las civilizaciones más antiguas del mundo como los caldeos, persas, asirios, egipcios, fenicios, griego y romanos. Si estas civilizaciones han transcurrido un largo camino para “organizarse en sociedades cultas, con leyes, gobierno y obras admirables, del arte” –sostiene el autor–, de la misma manera las civilizaciones del Perú se remontan a tiempos mucho más antiguos que los propios incas, debido a la existencia de las obras monumentales comparables con las de los egipcios (*Ibid.*: 90).

Pazos demuestra un interés particular hacia la historia de sus antepasados, es decir los pobladores de los territorios del Collao que “eran los más belicosos e inteligentes, sin indicar el origen de esta tribu, de donde emigraron, y como se extinguió su raza. Pero que eran hombres distintos de los antiguos peruanos, no cabe duda” (*Ibid.*: 89) – señala, refiriéndose posiblemente a la civilización tiwanakota. Asimismo, considera que los aymaras son descendientes de esta civilización, porque se diferencian por el idioma y por la forma de los cráneos (*Ibid.*)¹⁰. Su aproximación a la historia incaica se alimenta de la lectura de los autores importantes como Pufendorf¹¹, Conde Carli¹² y Quintana. En la lectura de este último encuentra los elementos necesarios para analizar las leyes y la estructura del gobierno incaico e insistir que su “policía...no podía ser sino resultado de muchos siglos de experiencia” (*Ibid.*: 90). También cita las palabras de D. Ignacio de Castro Barros (1777-1849)¹³, a quién califica como “sabio peruano”, “que estudio atentamente las instituciones sociales de los incas” (*Ibid.*: 91). La mirada de Pazos Kanki sobre los incas es absolutamente idealizada: los describe como “padres cuidadosos de las necesidades de sus pueblos, bienhechores por amor

10 Asegura que M. Pentland, es decir John Barclay Pentland, asistente del cónsul británico en Lima que recorrió Bolivia en 1826-1827 y escribió un informe sobre el país (Pentland, 1975), llevó los cráneos “encontrados en las orillas de la misma laguna” al Museo Cirúrgico Británico de Londres que actualmente podría ser el Museo de la Historia Natural de Londres. Por ahora no hemos encontrado los indicios de la presencia de este material en el museo, pero el interés de Pentland hacia el tema podría ser real, tomando en cuenta la relación que sostuvo Pentland con Charles Darwin Fuente: http://self.gutenberg.org/articles/eng/Joseph_Barclay_Pentland.

11 Samuel, barón de Pufendorf (1632-1694), autor de la obra *De iure naturae et gentium* (1670) donde discute los argumentos de Francisco de Vitoria en *De Indis* sobre derechos de los indios y la idea sobre los justos títulos.

12 Economista y alto funcionario austriaco, autor de las *Cartas americanas dirigidas por el conde Gian Rinaldo Carli a su gobierno*. Pazos Kanki se basa en los escritos de Garcilaso, Acosta y otros cronistas y viajeros, analiza la estructura política del imperio incaico, haciendo hincapié en la rígida estructura del imperio incaico y recoge la opinión de Calí sobre los incas como los “más sagaces que todos los famosos legisladores de la antigüedad” (Pazos Kanki, 1834: 90).

13 Sacerdote y político rioplatense, miembro del Congreso de Tucumán (1816) quien dio su apoyo al régimen monárquico constitucional.

y por deber” (*Ibid.*). Sus argumentos son contrarios a los que presentó quince años antes, cuando rechazó la posibilidad del establecimiento de la monarquía incaica, pues observa que:

... la política inca era admirable. Habían leyes agrarias que dividían las tierras, leyes suntuarias que moderaban el lujo, no solo en la plebe, no solo en los del orden mediocre, sino aun en los que su grado, clase, honor y nacimiento elevaban sobre los demás; leyes que llamaban Hermandad para el mutuo auxilio en las necesidades comunes, leyes de humanidad para socorrer enfermos, inválidos, impedidos, viejos, mujeres, niños, mas benéficas y más universales que las que celebra Atenas en su Pritaneo, leyes de hospitalidad para peregrinos, extranjeros y caminante, etc. (*Ibid.*:91).

El análisis de Pazos Kanki sobre el carácter del Estado incaico se basa en la perspectiva romántica de sus conquistas que fueron realizadas “solamente por medio de la suavidad y persuasión”, en las que el empleo de las armas tan sólo se dio en casos de resistencia, con un trato humano con los vasallos: “la complacencia que reconocían en sus vencedores, que parecían no haberles subyugado sino para hacérselas más felices” (*Ibid.*: 92). “Así se veían naciones enteras que por brote propio, y sin armas impulsó la prosperidad que veían difundirse en aquellos Estados, corrían a incorporarse en ellos, y a aumentarlos” (*Ibid.*). El autor concluye que la dominación incaica se basaba en los “humildes principios” y se retracta de su posición crítica contra las conquistas “si se considera el modo con que las hacían los incas” (*Ibid.*: 93).

Pazos Kanki condena firmemente la guerra fratricida entre Huaskar y Atahualpa desatada por el poder en el imperio incaico después de la muerte de su padre, Huayna Capac, en 1527, y compara este episodio con la historia romana: “un fratricidio dio principio a la dominación Romana”¹⁴, haciendo referencia a los legendarios fundadores de Roma y a la muerte que dio Rómulo a Remo. En su afán de buscar las causas de la rápida conquista española, señala que los españoles recurrieron a la superstición y a la religión que “han servido siempre los tiranos para oprimir a los pueblos” para impresionar a los indígenas refiriéndose a la leyenda sobre la milagrosa intervención del apóstol Santiago y la Virgen durante el sitio de Cuzco (*Ibid.*: 94). En esta parte Pazos Kanki recuerda la historia del sitio de Cuzco por las fuerzas incaicas bajo el liderazgo de Manco Inca, desde mayo de 1536 hasta marzo de 1537; fue descrito por varios cronistas como Betanzos, Cieza de León, Cusi Yupanqui, Guamán Poma, los padres Acosta y Montecinos. Durante el sitio, los incas lograron avanzar hacia la ciudad y dominar la fortaleza de de Sacsayhuamán, luego recuperada por los españoles.

14 Esta frase fue copiada por Pazos Kanki de D. Ignacio de Castro Barros en su “Relación de la fundación de la Real Audiencia de Cuzco en 1788...” (1795).

En crónicas posteriores, la victoria de los españoles fue presentada como la intervención milagrosa de la divinidad por medio de la Virgen María y el apóstol Santiago. El sitio fue levantado por el propio Manco Inca y las fuerzas incaicas se retiraron. No obstante, el mito del triunfo de los españoles perduró puesto que se expresaba que la conquista se llevó a cabo bajo la protección de la propia divinidad (Medinaceli, 2015: 80).

El autor idealiza la imagen de Atahualpa y Huascar que califica como prodigios y describe como personas que recibieron una educación superior: “tenían la razón más despejada” (Pazos Kanki, 1834: 95). Basándose en la lectura de los cronistas, contrasta los supuestos discursos de Atahualpa “llenos de sentimiento moral y capacidad mental” con los del padre Valverde tildándolos como “el monumento de la estupidez más grosera” (*Ibid.*: 95). El padre Valverde fue uno de los personajes emblemáticos en la historia de la conquista del Perú por su papel protagónico durante la campaña por la captura de Atahualpa realizada por Francisco Pizarro. El 16 noviembre de 1532, en la plaza de Cajamarca, Valverde se enfrentó verbalmente con el Inca antes de que los españoles lo capturaran. Los cronistas Cieza y Garcilaso, Pedro Pizarro y Miguel de Estete —estos últimos testigos de lo sucedido— y otros dieron sus propias versiones de este simbólico encuentro y difieren entre sí respecto a que Valverde tenía una Biblia, breviario o un requerimiento en la mano, sobre si Atahualpa arrojó o no la Biblia y si hubo violencia por parte de Valverde (Lockhard, 1986). Pazos Kanki compara la escena del diálogo entre el padre Valverde y Atahualpa con la de los embajadores escitas y el conquistador Alejandro Magno, al señalar que en “ambas resplandecen los principios de rectitud y justicia de aquellos pueblos, generalmente reputados bárbaros” (Pazos Kanki, 1834: 96). A través de la reproducción de la repuesta de Atahualpa, denuncia las ansias de poder de los españoles y hace una severa crítica de la doctrina cristiana (*Ibid.*: 102).

Es importante observar que Pazos Kanki quiere demostrar su apego a las fuentes fidedignas cuando señala que estos diálogos forman parte de la historia incaica reproducida en “los quipus o anales históricos del imperio inca” y recogida por uno los “mejores historiadores de su siglo”, el Inca Garcilaso de la Vega, apodado el Herodoto peruano pues “cada página de Garcilaso es un reproche al gobierno español, que dejó impunes tantos crímenes” (*Ibid.*: 102). Lo describe “dotado de un ingenio penetrante, y de un carácter elevado e independiente, narro con imparcialidad el valor y constancia de los compatriotas de su padre, sin disimular la injusticia, traición, inhumanidad y tiranía con que trataron a los señores de la tierra” (*Ibid.*). De alguna manera, Pazos Kanki se identifica con la figura de Garcilaso por el hecho de usar “el lenguaje de la verdad” e incluso por su objetividad en narrar los hechos, lo que tuvo consecuencias adversas y perjudiciales para la vida del autor. Sin duda, investigó la biografía de Garcilaso, acudiendo a los autores ya citados: Manuel José Quintana, que en *Vidas de espa-*

ñoles célebres (1807), “apenas lo nombra” y Nicolás Antonio (1617-1684), autor de *Bibliotheca hispana nova* (1672)¹⁵, quién reunió la información bibliográfica sobre autores desde 1500 hasta 1680. Aunque, finalmente Pazos Kanki confiesa que “en ninguno de los Historiadores españoles que he consultado, he adquirido noticia satisfactoria acerca de este Peruano ilustre” (Pazos Kanki, 1834: 102).

Para Pazos Kanki, el mayor mérito de Garcilaso consistió en demostrar “la capacidad y aptitud de los peruanos para las letras”¹⁶ y la valentía de recordar al rey Felipe II que provenía de la nobleza incaica convergiendo “los hijos más insignes del suelo americano, para cuya ilustración, e inteligencia escribió” (*Ibid.*: 103). La investigación sobre la historia de Atahualpa lo llevó a conocer las traducciones al francés y al inglés que se hicieron en Europa de las obras de Garcilaso como las de Sir. Paul Rycart de la Sociedad Real de Londres¹⁷, lamentando que los “gobiernos del Perú no hayan mandado hacer una edición espléndida y estereotipa de los comentarios de Garcilaso, para generalizar y perpetuar en el país su historia primitiva” (*Ibid.*: 103). Dicha traducción incluía ilustraciones descritas por Pazos como “láminas ilustrativas de los pasajes más notables”; la de la ejecución de Atahualpa fue la que más impresionó a Pazos al indagar acerca de los actos ilegales cometidos por los conquistadores Pizarro y Almagro; asimismo, destaca la codicia de los mismos en torno al “rescate de Atahualpa”, es decir, la recompensa en oro y plata que ofreció y entregó Atahualpa por su liberación aunque, pese a ello, fuera ejecutado.

La teoría de la historia

Se presume que dos artículos de un escritor anónimo que fueron reproducidos en anexos en el libro *La cultura en la época del Mariscal Andrés de Santa Cruz*

15 En la *Bibliotheca hispana sive hispanorum* (1672, vol. 1.: 514), se nombran las obras de Garcilaso: *Primera parte de Comentarios Reales* (1609), *Segunda parte de los Comentarios Reales*, más conocida como *Historia General del Perú* (1617) y *La Florida del Inca* (1596) y se proporciona una pequeña biografía suya en un párrafo. Pazos Kanki menciona que de la ciudad Alvarado de Badajoz “salió Garcilaso para Perú, en donde caso con una Palla, de cuyo matrimonio hubo el inca Garcilaso el historiador... que consignó con valentía en su inmortal historia las crueldades e injusticias cometidas en su país natal por parte de los castellanos” (Pazos Kanki, 1834: 121).

16 Entre otras obras, Garcilaso realizó la traducción del italiano al castellano de la obra del humanista León Hebreo *La traduzion del indio de los tres diálogos de Amor* (1590); León Hebreo fue perseguido por su fe y se afincó en Italia.

17 Una de las actividades principales de la Sociedad Real de Londres, fundada en 1622, fue publicación de colecciones de relatos de viajes. Sir Paul Rycart, miembro de la sociedad, diplomático, viajero y traductor que conocía latín, francés, italiano, turco y español, publicó *The Royal Commentaries of Perou* (1688). La publicación incluye las dos partes de los *Comentarios* en un volumen único (Macchi, 2009: 134).

(Mesa y Gisbert, 1976), con los títulos de “El anónimo historiador del año 1833” y “El Iris de La Paz” son de autoría de Pazos Kanki. Son artículos muy peculiares para la época. En el primero, el autor elabora una teoría de la historia pensando en el oficio de historiador como filósofo, político, crítico y escritor. Según él, el filósofo debe entender tanto el espíritu del tiempo como las acciones de los pueblos e individuos y saber observar los aspectos relativos a los negocios (Pazos Kanki, 1833: 251). Cuando estudia el proceso de la independencia aborda varios aspectos, entre ellos, los sentimientos y pasiones de ambos bandos: de los patriotas que luchaban por la libertad y de los realistas que defendían al rey para continuar en el poder. Para entender los acontecimientos de la independencia y las luchas políticas del período de posguerra, sostiene que “el fin de la historia ha de romper esos velos y penetrar al interior de las cosas y acontecimientos” (*Ibid.*: 253). Por ello, al describir personajes bolivianos de la época, se muestra implacable con el general Pedro Blanco¹⁸: se refiere a este personaje, tachándolo de traidor y ambicioso, y lo describe “como un fatuo, indigno y inepto para el mando supremo, ingrato y pérfido” (*Ibid.*: 253).

Por otro lado, alaba a Andrés de Santa Cruz y Calahumana quien llegó “como iris de paz a su cargo la empresa, y reorganizó la república, hasta ponerla en la mayor quietud y arreglo: calmó la tempestad, y concilió los ánimos...” (*Ibid.*: 254.) Entre los logros de Santa Cruz figuran el progreso económico, la educación y avance en materia de la jurisprudencia, es decir “mejoras y adelantamiento de toda especie” (*Ibid.*: 254). Por esta razón, considera que el historiador filósofo debe observar los hechos para juzgar a los grandes protagonistas de la historia republicana; ante el juicio de la historia, se podrá “resaltar en el espejo de la historia con sus colores naturales” todas sus acciones buenas y malas. Este temor por el juicio de la historia deberá servir de advertencia a los gobernantes para que todas sus acciones queden glorificadas ante la posterioridad.

Pazos Kanki reflexiona sobre el progreso humano a través de la educación, inspirado, sin duda, por la obra de Jean Jacques Rousseau, *Discurso de artes y ciencias* (1750). Discute la idea del suizo cuando afirma que las artes y las ciencias obstaculizan el desarrollo de la virtud: “se admiró el ingenio, la lógica sutil y la elocuencia encantadora del ciudadano de Ginebra, pero su doctrina fue recibida como una paradoja improbable, como una calumnia atroz contra las ciencias” (Pazos Kanki, 1833: 255). El pensador boliviano apela a ejemplos históricos de la Edad Media, sobre todo los siglos XII y XIII que él denomina como los tiempos bárbaros o la historia de los tiempos feudales, para afirmar que eran los “más ignorantes han sido al mismo tiempo más fecundos en delitos, no

18 Pedro Blanco (1795-1829), militar y político boliviano, participó en la guerra de independencia. Fue el quinto presidente de Bolivia, pero solo por pocos días, en 1828. Se cree que se inclinaba a favor de los intereses peruanos respecto a Bolivia, lo que suscitó la reacción de los opositores que lo destituyeron y ejecutaron (Barragán, Lema, Mendieta, 2015: 78).

solamente de violencia, sino también de fraude y engaño...produjeron más imposturas y falsedades, que todos los siglos siguientes”, acercándose a la posición de los autores de la Ilustración del siglo XVIII (*Ibid.*). Una vez más, muestra una acérrima posición anticlerical acusando a la Iglesia de mantener “la ignorancia grosera y credulidad estúpida del pueblo; las imposturas, las suposiciones más absurdas, se acreditaron como verdades demostradas, y el pueblo cayó en lazos que hoy nos parece groserísimos” (*Ibid.*). Para argumentar su idea, se refiere al caso ampliamente conocido en el siglo XVII por los autores europeos y latinoamericanos del siglo XIX de Urbain Gaudier, cura de Saint Pierre de Loudun (Francia), torturado y quemado vivo por hechizar a las religiosas ursulinas (orden de Santa Úrsula) (*Ibid.*: 254). Para estos autores, la historia del cura fue un claro ejemplo del oscurantismo, del retraso y la ignorancia. Pazos Kanki insiste en que los hombres de Iglesia cometían transgresiones y delitos, aún en los tiempos modernos, y los califica como “groseros, crueles, sanguinarios y feroces”. En cambio, asocia el siglo XVIII, un siglo ilustrado, con el triunfo de las leyes y la educación. Confía asimismo en el sistema democrático, en el gobierno republicano, en la fuerza de las instituciones sostenidas por los conceptos de la libertad y fraternidad: “así el historiador político hará conocer la íntima relación de la felicidad nacional, con la libertad política y civil de los ciudadanos” frente a las limitaciones del régimen colonial como feudal militar (*Ibid.*: 258). Además, reflexiona sobre la esencia de la política que para él es la “moral de las sociedades” y que la institución monárquica fue incapaz de mantener a causa de la falsa idea que el bienestar del pueblo se basaba en la figura del monarca.

El conflicto del siglo XIX entre la modernidad y la tradición, entre los tiempos bárbaros y los siglos ilustrados, pasa por el tema de la instrucción y la cultura. Estos aspectos fueron desarrollados durante el gobierno de Andrés de Santa Cruz (1829-1839) en el que participó Pazos Kanki como cónsul general de Bolivia en Gran Bretaña en 1837 (Bowman, 2015: 246). Sin embargo, la idea de Rousseau no lo deja indiferente puesto que concuerda con el hecho que las “naciones bárbaras”, caracterizadas por la “superstición, fanáticos e intolerantes” son obedientes cumplidoras de las leyes; sin embargo, las naciones cultas son caracterizadas por ser “cultos, humanos, dulces, racionales en la creencia y tolerantes, pero esclavos lujosos, dados a toda suerte de galanterías” y la “licenciosidad” (*Ibid.*: 257). El ideal a seguir en cuanto a la búsqueda del respecto a las leyes y la Ilustración se inspira en Montesquieu (*Ibid.*: 257).

El autor se preocupa por analizar si, después de la independencia Bolivia, se avanzó en el cambio de costumbres con relación al tiempo de la dominación española que él caracteriza como “los tiempos de coloniaje y esclavitud”. Esta época fue marcada por la instauración de un “estado violento” en América, basado en el poder de los dominantes frente a la impotencia de los dominados –“el terror por las atrocidades cometidas para cimentar el despotismo del conquista-

dor siempre feroz e injusto” – y la falta de educación (*Ibid.*: 258), aunque sostiene que, desde la época de la conquista, el pueblo nunca aceptó la dominación. Considera que la tarea del historiador político es analizar las causas del proceso de la independencia. Para él, la causa principal fue la invasión napoleónica a España puesto que fue la oportunidad de rebelarse para los patriotas. Asimismo, formula la idea –ya expresada en sus trabajos anteriores– de que la prisión de Fernando VII en Bayona y la ocupación de España por las tropas napoleónicas permitieron el desarrollo del proceso de la independencia.

De ahí que el historiador político “debe averiguar las causas de las desdichas de los pueblos existentes para remediarlas, y de los que ya no existen para precaverse de ellas”; además, debe conocer los efectos que “enseña a juzgar de lo futuro por lo presente” (*Ibid.*: 258). Sin embargo, considera “absurda cosa” intentar examinar el pasado desde el presente; exige del historiador que sea un espectador indiferente. Es crítico en cuanto a la veracidad de los hechos y las visiones de las posiciones encontradas de diferentes partidos, grupos o bandos, por ejemplo, cuando se refiere a las versiones contradictorias sobre la expedición de los cuzqueños a La Paz en 1814 explicar (*Ibid.*: 261). También sugiere ser crítico en cuanto a los cambios que pueden producirse en las sociedades según las circunstancias: pone de ejemplo cómo, en la guerra de independencia, hubo claras muestras de adhesión al rey en la ciudad de La Paz pero, a partir de 1814, el pueblo se volvió completamente antimonárquico.

Es importante, opina, analizar los efectos de la introducción de las leyes o medidas en distintos periodos de la historia para estudiar las consecuencias de su aplicación en distintas sociedades. Claramente influenciado por las ideas imperantes en el medio intelectual europeo sobre las características psicológicas propias de los pueblos –reflejadas, entre otros, en las obras de Montesquieu–, Pazos Kanki reflexiona cómo el medio geográfico puede influir en las creencias y costumbres de los pueblos. Pone el ejemplo de la religión egipcia donde la imagen de la muerte tenía una fuerza inusual, explicándola “por el carácter melancólico de este pueblo, que las inundaciones del Nilo y las enfermedades asquerosas que en él eran comunes, debían hacer hecho en demasía triste” (*Ibid.*: 259). Por tanto, hay que diferenciar las sociedades y resulta imposible aplicar las mismas medidas en los medios sociales distintos puesto que “tal ley perjudicial en Egipto, hubiera hecho feliz la Palestina. El sistema de sobriedad y dieta de los egipcios en razón de los alimentos... hubiera sido ridículo en la Grecia” (*Ibid.*).

No obstante, el análisis de las leyes aplicables a la historia introduce la idea que el historiador es un escritor cuando se refiere a los sentimientos y pasiones del historiador, lo que se opone a la opinión común que señala que “el estilo de la historia, ha de ser pausado y llano”, y que la historia debe ser vista con “sangre fría” (*Ibid.*: 264). Pazos Kanki considera que la lectura y escritura de la historia debe arrancar lágrimas, inflamar el corazón, provocar el deseo de “despedazar las hojas en que Tacito cuenta los horrores de Tiberio”; en el caso contrario,

aconseja dejar la escritura porque “o eres insensible o ignorante” (*Ibid.*). Para el autor, el apasionamiento no es un impedimento para incursionar en la historia. Al contrario, el historiador debe despertar el “delirio la pasión” y la imaginación del lector, poseer un talento inusual, puesto que “talentos comunes no deben pensar en escribir la historia” (*Ibid.*: 265).

Precisamente, se requiere esta pasión para poder escribir sobre la guerra de la independencia de Bolivia, con el fin de “ensalzar las virtudes, glorias y hazañas del incomparable héroe del nuevo mundo, del inmortal Bolívar... a cuyo brazo poderos fortificado por la divina providencia se debe a la abolición de la tiranía”, en el caso contrario, “apártate miserable, indigno de ser libre y de escribir la historia” (*Ibid.*: 264). Sin embargo, sostiene que esta pasión no sólo tiene que ser el fruto de la imaginación del propio historiador sino de la propia realidad de la guerra de la independencia, reflejada en documentos y discursos de la época, tanto por los jefes de los ejércitos independentistas como de los realistas. Una de las ideas más importantes es que “el historiador necesita muchos conocimientos de varias ciencias auxiliares de la historia y que la última ciencia que se perfecciona en los pueblos cultos es la historia” (*Ibid.*: 265). Y como ejemplo, sitúa a Cicerón y Virgilio como antecesores de Tácito, mientras que Pope y Locke fueron autores que escribían antes que Hume y Robertson. Visibiliza la figura Garcilaso de la Vega como un gran historiador americano del Perú. Por esta razón señala la necesidad de escribir la historia de Bolivia pues “aun cuando no salta del todo bueno, será memorable” (*Ibid.*). De esta manera, inicia la tendencia de la producción historiográfica americana de la primera mitad del siglo XIX que niega el pasado colonial y se centra en los hechos y pasiones de la guerra de la independencia (Barragán *et al.*, 2012).

Conclusión

Vicente Pazos Kanki fue uno de los más sugestivos y fascinantes historiadores de su tiempo, que se dio la tarea de reflexionar sobre el tema de la génesis de los estados independientes en América. En su libro sobre la historia de los Estados Unidos (1825), mucho antes de lo que lo hizo Tocqueville, compara dos modelos civilizatorios: el americano, joven y vigoroso, basado en los principios de la democracia, y el europeo calificado como anciano, basado en las instituciones monárquicas. Inmiscuido en los avatares del proceso de la independencia, le inquieta el vertiginoso éxito de los Estados Unidos como potencia y reconoce que ésta se originó en varios factores como los aspectos políticos, económicos y culturales. En su criterio, el factor social radicaba en el fortalecimiento de la ciudadanía y las libertades públicas.

Pero los países latinoamericanos no llegaron a vivir la misma situación. Para analizar las causas de esta diferencia –aunque el propio autor no lo dice

explícitamente— en su libro de *Memorias* (1834), intenta reconstruir la historia de España desde sus orígenes. Este polémico autor sostiene que la experiencia histórica que vivieron los habitantes de la península a lo largo de los siglos tuvo un impacto trascendental en la naturaleza de sus instituciones políticas, estatales, religiosas y también sobre el carácter y la fortaleza de su gente, siendo estos los factores principales que permitieron el éxito de la conquista exitosamente. Para comprender el origen de la dominación colonial, Pazos Kanki recurre al análisis de la violencia producida por la conquista no sólo para establecer el juicio de la historia sobre los conquistadores, especialmente Francisco Pizarro, sino para denunciar la institución de la monarquía española y europea. El autor evalúa las consecuencias de la conquista para España y Europa y señala la importancia de las materias primas americanas para el desarrollo de la industria europea en base al envío de metales preciosos desde América. El tema de la conquista también le permite reivindicar la sociedad incaica desde una visión idealizada, pese a que, veinte años antes de escribir al respecto, fue un férreo adversario de la idea de la monarquía incaica. No obstante, no son los grandes incas los protagonistas de su libro sino el Inca Garcilaso de la Vega que denunció la dominación española.

Pazos Kanki recurre a la historia reciente de España; analiza la situación de ese país durante las primeras décadas del siglo XIX para encontrar la relación con lo que sucedió en los dominios españoles en América. El autor llega a la conclusión que la prisión del rey en Bayona y la ocupación de España por las tropas francesas fueron la chispa que inició el proceso de la independencia americana: esta visión es actualmente sostenida por la mayoría de los historiadores (Barragán *et al.*, 2012; Barragán, Lema, Mendieta, 2015). Pazos Kanki mantiene firmemente su fe en la institución de la democracia y llega a la conclusión de que el peso de la monarquía fue muy nocivo tanto para España como América que sufrió el peso de la dominación extranjera y la destrucción de las civilizaciones prehispánicas.

Sostenemos que Pazos Kanki es el autor anónimo de 1833 (Mesa y Gisbert, 1976) debido a que muchas de las ideas expuestas en el mismo se encuentran en sus trabajos. Allí elabora una genuina teoría de la historia; propone la aplicación de conceptos para el análisis histórico; diferencia las múltiples características del historiador como político, filósofo y escritor; visibiliza las exigencias y obligación que tiene éste ante la sociedad. Para Pazos Kanki, el historiador debe ser crítico, conocer las causas de los hechos, pero también saber entender el espíritu del tiempo, los sentimientos, pasiones, ser una especie de voz de la justicia para los gobernantes. A través de sus escritos aparece como el defensor de la democracia, del sistema republicano y del proceso de la independencia. Cree en la importancia de la educación y critica el sistema monárquico y eclesiástico y la dominación colonial. Los años de exilio produjeron la necesidad de buscar sus propias raíces y, aunque nunca volvió a su tierra natal, conservó a lo largo de toda su vida la añoranza por su patria chica, por su idioma y por su historia.

Bibliografía

- Abecia, Valentín (1973). *Historiografía boliviana*. La Paz: Librería Editorial Juventud.
- Arnade, Charles (2004). “Más sobre Vicente Pazos Kanki”. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10: 59-66. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- ____ (2001). “Vicente Pazos Kanki y la Florida española”. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 7: 397-420. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Castro, Ignacio de (1795). *Relación de la Fundación de la Real Audiencia del Cuzco en 1788 y de las Fiestas con que esta grande y fidelísima ciudad celebró este Honor*. Madrid.
- Barragán, Rossana et al. (2012). *Reescrituras de la Independencia. Actores y territorios en tensión*. La Paz: Coordinadora de Historia, Plural Editores, Academia Boliviana de Historia.
- Barragán, Rossana; Ana María Lema; Pilar Mendieta (coords.) (2015). *Bolivia su historia, tomo IV: Los primeros cien años de la República, 1825-1925*. La Paz: Coordinadora de Historia.
- Crespo, Alberto (1997). “Los dos exilios de Pasos Kanki”. En: Crespo, Alberto, *Los exiliados bolivianos (siglo XIX)*. La Paz: Anthropos.
- Gómez Vozmediano, Miguel (2008). *Castilla en llamas. La Mancha comunera*. Ciudad Real: Almud Ediciones.
- Bowman, Charles H. Jr. (2015). *Vicente Pazos Kanki: un boliviano en la libertad de América*. (2ª edición). La Paz - Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- ____ (1997). “Documentos sobre Vicente Pazos Kanki en la sección de Archivos y Micro-filmes de la Academia Colombiana de la Historia”. *Historia y Cultura*, 24: 269-275. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia.
- Just Lleó, Estanislao (1994). *Comienzo de la independencia en el Alto Perú. Los sucesos de Chuquisaca, 1809*. Sucre: Editorial Judicial.
- Martignac, Vizconde de, Juan Bautista Sage (1834). *Ensayo histórico sobre la revolución de España*. Buenos Aires: Imprenta de la Independencia.
- Foucault, Michel (1976) *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Francovich, Guillermo (1966). *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Editorial Juventud.
- Irurozqui, Marta (2002). “El sueño del ciudadano. Sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial”. En: Quijada, Mónica y Jesús Bustamante (Eds.). *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*. Madrid: CSIC, pp.219-250.
- Lockhard, James (1986). *Los de Cajamarca: Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, Lima: Editorial Millares Batres,
- Macchi, Fernanda (2009). *Incas ilustrados: reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.

Medinaceli, Ximena (2015). “¿Conquista o invasión? Hombres europeos llegan a los Andes (1533-1542). En: Bridikhina, Evgenia (coord). *Bolivia su historia, tomo II: La experiencia colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII*. La Paz: Coordinadora de Historia.

Montesquieu (1985). *El espíritu de las Leyes*. México: Porrúa.

Otero, Gustavo Adolfo ([1952] 1992). *Figuras de la cultura boliviana*. (Tomo II). La Paz: Editorial Juventud.

Pazos Kanki, Vicente (1976 [1833]). “El historiador de 1833”, “El Iris de La Paz”. En: Mesa, José; Teresa Gisbert. *La cultura en la época del Mariscal Andrés de Santa Cruz*. La Paz: Biblioteca Paceña, Honorable Alcaldía Municipal de La Paz, pp. 251-265.

____ (1834). *Memorias histórico-políticas*. Tomo I. Londres: Impreso para el autor.

____ (1825). *Compendio de la Historia de los Estados Unidos de América: Puesto en Castellano, al Que Se Han Añadido la Declaración de la Independencia y la Constitución de Su Gobierno Compendio de la historia de los Estados Unidos de América*. Nueva York: Imprenta Tompkins y Floyd.

Rojas Ortuste, Gonzalo (2012). *Vicente Pasos Kanki y la idea de la república. Temprano mestizaje e interculturalidad democrática germinal*. La Paz: CIDES/UMSA, AECID, Prisma, Plural Editores.

Siles Guevara, Juan (1975). *Las cien obras capitales de la literatura boliviana*. La Paz - Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Thomson, Sinclair (2009). “El reencabezamiento: Impactos, lecciones y memorias de la insurrección amarista/katarista en la independencia andina (Los itinerarios de Juan Pablo Viscardo y Guzmán y Vicente Pazos Kanki)”. En: Barragán, Rossana (Comp.), *De Juntas, Guerrillas, Héroes y Conmemoraciones*. La Paz: Delegación Municipal del Bicentenario de la Revolución del 16 de julio de 1809, pp. 11-47.

Unzueta, Fernando (2000). “Periódicos y formación nacional: Bolivia en sus primeros años”. *Latin American Research Review*, vol. 35, N° 2: 35-72.

Vázquez Machicado, Humberto ([1950] 1991). *Los plagios de Pazos Kanki y de otros grandes escritores*. La Paz: Editorial Juventud (incluye una bibliografía preliminar de Vicente Pazos Kanki por Guillermo Ovando Sanz).

Wasserman, Fabio (2008). *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de La Plata (1830-1860)*. Buenos Aires: Editorial Teseo.

José Matías Carrasco y la construcción del departamento del Beni (1830-1860)

José Matías Carrasco and the building of the department of Beni (1830-1860)

Pilar Mendieta Parada
Universidad Mayor de San Andrés
Email: pilarmendieta@yahoo.es

Resumen

A partir de un folleto titulado *Descripción Sinóptica de Mojos* escrito en 1834 por un personaje poco conocido llamado José Matías Carrasco, quien fue en varias oportunidades autoridad de Mojos y del departamento del Beni, pretendemos reconstruir la visión de una autoridad subalterna del Estado boliviano sobre las ex misiones de Mojos en un contexto de auge de las ideas liberales a inicios de la República (1830 y 1860). José Matías Carrasco fue pionero, junto a Alcide d'Orbigny, en la creación del departamento del Beni en 1842, llevando a cabo medidas destinadas a su incorporación a la nación a través del fomento del comercio, la industria y la ciudadanía, así como a través de la delimitación de las fronteras departamentales. Aunque finalmente, y debido a muchos factores, las ideas de Carrasco no tuvieron el éxito deseado, creemos que se debe a este personaje la consolidación de este departamento en el contexto de la nación.

Palabras claves: José Matías Carrasco - Mojos - Beni - construcción estatal - Alcide d'Orbigny - liberalismo

Abstract

*This article is based on the brochure *Synoptic Description of Mojos* written in 1834 by José Matías Carrasco, a scarcely known figure who was a political authority of the Mojos province and the department of Beni. Its objective is to reconstruct the vision of a subordinate authority of the Bolivian state on the former catholic missions of Mojos in a context of predominant liberal ideas at the beginning of the republic (1830*

and 1860). Together with Alcide d'Orbigny, José Matías Carrasco was a pioneer in the creation of the department of Beni in 1843 and its incorporation into the Bolivian national state through diverse policies promoting commerce, industry, citizenship, and demarcating its borders. Although his ideas were not successful as planned, the article argues that Beni's consolidation as a department of the Bolivian state greatly owes to José Matías Carrasco.

*Keywords: State-building - liberalism - José Matías Carrasco -
Mojos - Beni - Alcide d'Orbigny*

Fecha de recepción: 4 de noviembre de 2017

Fecha de aceptación: 30 de noviembre de 2017

Pilar Mendieta Parada es doctora en Historia. Docente de la Universidad Católica San Pablo, de la Universidad Mayor de San Andrés e investigadora adjunta del Instituto de Estudios Bolivianos. Este trabajo fue realizado con el apoyo del Instituto de Estudios Bolivianos.

Introducción

A partir de la idea de la existencia de funcionarios estatales subalternos cuyas historias de vida aún no son conocidas debido al énfasis historiográfico en las acciones presidenciales o los hechos heroicos, en este trabajo pretendemos rescatar la figura de un personaje poco reconocido. Se trata de José Matías Carrasco quien fue en varias ocasiones autoridad del departamento de Beni en el contexto de la construcción estatal a inicios del periodo republicano, tarea a la que dedicó todos sus esfuerzos trabajando denodadamente por consolidar sus instituciones y su organización política, social y territorial. Su importancia radica en que, a contra corriente de muchos de su generación que seguían teniendo una mirada andino-centrista y minera, Carrasco abordó el futuro a través del Oriente boliviano desde la perspectiva de un liberalismo ilustrado propio de la época.

Nos proponemos aportar y difundir los hallazgos sobre la visión, las propuestas, las medidas y las acciones que tomó este interesante personaje en un momento clave en que el caudillismo, la inestabilidad política, la falta de recursos y la lejanía del Beni parecían confabular contra sus iniciativas. Existen vacíos en la reconstrucción de la vida de Carrasco debido a que las fuentes consultadas fueron insuficientes, lo que sin duda amerita una mayor investigación. Sin embargo, a partir de fragmentos se ha podido confirmar que su interés y su labor por el Beni fueron inobjectables. Con ello pretendemos seguir la huella de investigaciones que desde hace algún tiempo están dedicadas a entender la historia de un territorio descuidado por la historiografía nacional¹.

La investigación nació hace algún tiempo cuando, ojeando un viejo boletín de la Oficina Nacional de Estadística publicado en 1910 por su director Ma-

1 Se trata de los trabajos iniciados por Pilar García Jordán (2001), Anna Guiteras (2013), Pilar Gamarra (2007), Gary Van Valen (2007) José Luís Roca (2001) y la pionera Janet Groff Greever (1987) entre otros investigadores que, en las últimas décadas, han aportando sobre el tema de las tierras bajas.

nuel Vicente Ballivián, encontramos reproducido un interesante trabajo titulado “*Descripción Sinóptica de Mojos*”, elaborado entre 1830 y 1833 por José Matías Carrasco. En su preámbulo editorial, Manuel Vicente Ballivián aclara que el documento fue rescatado por Gabriel René Moreno en su Biblioteca Boliviana que en la actualidad se encuentra resguardada en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, en Sucre (Ballivián, 1910: 246).

Según Ballivián, Gabriel René Moreno creía que el folleto de Carrasco fue impreso en Cochabamba por el gobierno de José Ballivián en 1843. Sin embargo, aclara que el documento tiene una dedicatoria al “Gran Ciudadano, Restaurador de la Patria” que no era otro que el presidente Andrés de Santa Cruz, por lo que en realidad fue publicado una década antes, en 1834. La fecha de publicación es corroborada por un colega chileno de René Moreno, José Domingo Cortés, quien dice que en una noticia bibliográfica sobre don José Matías Carrasco, obtuvo el dato de que la obra se publicó en La Paz en aquel año (*Ibid.*: 247).

Se trata de un folleto corto, pero su importancia radica en que refleja la visión de un funcionario liberal a inicios de la República quien se preocupó sinceramente por aquel territorio llamado Mojos el cual, según su percepción, se hallaba en esos momento atravesando una gran crisis y abandono de parte de las nuevas autoridades republicanas. En el folleto, Carrasco hace una descripción de las ex misiones jesuíticas proponiendo un modelo liberal enfocado en la propiedad y en el comercio como la solución para la incorporación de este territorio a la República, idea que retomará más tarde el presidente José Ballivián (1841-1847).

1. Una breve biografía de José Matías Carrasco

Proveniente de una familia tradicional de Cochabamba José Matías Carrasco habría nacido en aquella ciudad posiblemente en 1800; vio la luz en un periodo de desmoronamiento del orden colonial. Si el año de su nacimiento es cierto, en 1809, un año clave para el inicio del proceso independentista, José Matías tenía 9 años y ya era consciente de que algo ocurría a su alrededor. Sin duda, esta coyuntura debió marcar profundamente su niñez, su juventud y sus futuros intereses.

Entre 1809 y 1825, la vida política de Charcas estuvo permanentemente agitada. En su natal Cochabamba, ocurrieron los hechos liderados por Esteban Arce y otros líderes que se comprometieron con la causa independentista. Asimismo, alrededor de 1814, en las zonas altas de Cochabamba y de Sica Sica, se organizaron ejércitos de guerrilleros que conformaron la famosa guerrilla de Ayopaya que persistió hasta el advenimiento de la República en 1825 (Soux *et al.*, 2015: 209).

La familia Carrasco no estuvo al margen de estas convulsiones ya que se dice que adhirió a la lucha independentista y, durante algún tiempo, tuvo que huir como tantas otras familias al Río de la Plata donde se conformó en 1810

una Junta de Gobierno que propiciaría, desde Buenos Aires y Salta, la llegada de ejércitos auxiliares al Alto Perú con el fin de luchar en contra de las fuerzas realistas que venían desde Lima.

No se sabe más de la familia Carrasco en este periodo. Para 1825, fecha en que se consolida la independencia de Bolivia, José Matías tenía 25 años: ya era mayor de edad. No tenemos noticias sobre el tipo de educación que recibió y si estudió la carrera de Derecho, como era común en las familias de la elite en aquellos tiempos. Sin embargo, sabemos que sabía leer y escribir, y deducimos que tenía una vasta cultura por los autores que cita en su descripción de Mojos.

El primer dato fidedigno que tenemos sobre él es su incorporación en calidad de elector elegido por la junta parroquial, junto con otros vecinos notables cochabambinos, para la elección convocada para elegir diputados a la Asamblea Deliberante que se realizó en La Plata en 1825 y que dio origen a la República de Bolivia (Barragán, 2005: 354). Para ser elector de los diputados se necesitaba ser mayor de edad, estar avecindado en una ciudad, por lo que se puede deducir que José Matías reunía los requisitos para tal responsabilidad.

Un año más tarde, lo encontramos elegido como diputado por Cochabamba en la Asamblea Constituyente que se llevó a cabo en la ciudad de Chuquisaca en agosto de 1826. Dicha asamblea elaboró la primera Constitución boliviana y eligió al presidente de la República en octubre de ese mismo año. Al igual que la mayoría de los asistentes, el diputado José Matías Carrasco votó por el Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre (*El Cóndor de Bolivia*, 28.X.1826, p.1). De esta manera, se ve que en el lapso de un año José Matías Carrasco pasó de ser elector a ser elegido según el sistema electoral indirecto imperante en la época².

No hemos podido determinar la calidad de su participación parlamentaria mientras fue diputado por Cochabamba. Sin embargo en 1830, durante el gobierno del Mariscal Andrés de Santa Cruz (1829-1839), José Matías Carrasco fue nombrado gobernador de Mojos y comisionado por el gobierno para realizar viajes por las regiones de Mojos y Chiquitos³. Se dice que fue tan magnánimo que los habitantes de Mojos le pidieron que vuelva en 1833 para amparar a la gente que estaba desprotegida desde la expulsión de los jesuitas (Luís F. Guzmán en: Ballivián, 1910: 251).

A partir de entonces, su vida estaría estrechamente ligada al futuro departamento de Beni de donde fue autoridad en varias oportunidades. Según Limpías Saucedo (1942), en 1842, la erección del departamento del Beni lo sorprendió desempeñando la procuraduría de Mojos ante el gobierno y a la vez el cargo de

2 El sistema indirecto que rigió en los primeros años de la Republica estaba basado en una concepción territorial donde vecinos notables elegían primero a electores quienes a su vez elegían a quienes serían diputados por su circunscripción.

3 El gobernador tenía un cargo inferior al del prefecto; este radicaba en Santa Cruz de la Sierra, capital del departamento de Santa Cruz de donde dependía la provincia de Mojos.

prefecto de Santa Cruz, departamento del cual dependía en ese entonces el territorio mojeño.

El periodo en el que escribe el folleto coincide con los primeros intentos de definir la suerte de estas regiones en el contexto de la construcción del Estado boliviano y con la idea de mirar hacia la cuenca amazónica como una posibilidad de acceso al Atlántico. Posiblemente, otro de los principales intereses de Carrasco era conectar a la región de Mojos con el departamento de Cochabamba de modo tal que la vida de ambas regiones se dinamizara en torno a los intereses comerciales de la elite cochabambina. Todo esto concuerda con el interés científico de naturalistas como Alcide d'Orbigny quien llegó al país en 1830 para realizar sus exploraciones.

Lo que sí se puede afirmar es que a partir de entonces, José Matías Carrasco se convirtió no sólo en un gran conocedor de la realidad mojeña sino también uno de los primeros civiles que vio esta región y sus habitantes como un factor favorable para el desarrollo de Bolivia. Aquello impulsaría posteriormente la decisión de José Ballivián de crear el departamento del Beni que no solo se inspiró en sus consejos sino también en los de D'Orbigny y en los que dio el viajero oriundo de Bohemia, Tadeo Haenke, al gobernador de Cochabamba, Francisco de Viedma, a fines del siglo XVIII. La labor de José Matías Carrasco en el Beni fue muy importante puesto que –como se verá– durante su gestión puso énfasis en la institucionalidad, la territorialidad y la presencia del Estado en el nuevo departamento.

Esta no fue su única actividad ya que, en 1843, durante la presidencia de José Ballivián, siendo prefecto de Santa Cruz, fue requerido para solucionar un conflicto fronterizo con Brasil por el lado de la provincia Chiquitos; además, fue nombrado Ministro Plenipotenciario para propiciar un Tratado de Límites que, dos años más tarde, se encomendaría al general Eusebio Guilarte como Encargado de Negocios de Bolivia en el Imperio de Brasil (Vázquez Machicado, 1990: 273). Asimismo, en 1846 fue enviado a Lima como agente confidencial del gobierno para verificar el Tratado Internacional de Paz y Comercio con el Perú (confirmado en Arequipa en 1847) junto con Miguel María de Aguirre, Domingo Elías y Pedro Terrazas. Sin embargo, no tenemos detalles sobre su intervención en las dos misiones diplomáticas. También se dice que tuvo serias discrepancias con Casimiro Olañeta, quien fue un destacado y polémico político de la época, aunque no se ha podido encontrar evidencias al respecto. José Matías Carrasco murió en su ciudad natal en 1860⁴.

4 La ley 573 del 14 de abril de 1980 crea la provincia Carrasco en el departamento de Cochabamba. Pero la ley no indica a qué Carrasco se refiere y muchos creen que fue en referencia a José Carrasco, fundador del periódico *El Diario*. También existe el Parque Nacional Carrasco ubicado en la misma región.

2. José Matías Carrasco y Alcide d'Orbigny: dos miradas sobre Mojos

Al inicio de la República, y de acuerdo con el *Uti possidetis juris*, la extensión aproximada de Bolivia era de más de dos millones de kilómetros cuadrados y sus fronteras no terminaron de delimitarse sino hasta la Guerra del Chaco en 1932⁵. A pesar de su extensión, Bolivia nació con aproximadamente un millón de habitantes de los cuales la mayor parte vivía en el área rural del país. Esto permitió que la construcción del Estado boliviano se llevara a cabo en base a una realidad andina que aún miraba a Potosí como la base de su futura prosperidad.

Según Guiteras (2012), en este contexto las tierras bajas, en especial la región de Mojos, eran percibidas como espacios lejanos que se hallaban al margen del Estado, con una población constituida por una gran cantidad de etnias dispersas por su territorio, poblaciones a las que se consideraba bárbaras y hostiles con la excepción de los pueblos de las ex misiones jesuíticas. Las tierras del Noroeste, donde no llegaron los sacerdotes, eran prácticamente desconocidas y todavía no existían mapas fidedignos de las fronteras bolivianas, muchas de las cuales no estaban todavía delimitadas.

La región conocida como Mojos está ubicada en lo que algunos geólogos llaman la cuenca del Beni, un extenso territorio caracterizado por llanuras de una notable uniformidad que se hallan comprendidas dentro de la cuenca hidrográfica más importante de Bolivia, la cuenca amazónica. La región está surcada por grandes ríos como el Beni, el Mamoré y el Iténez que confluyen en el Madera y luego en el Amazonas (Zeitum, 1991). En este territorio se establecieron misiones jesuíticas que se organizaron en la región desde fines del siglo XVII. Lo habitaban numerosos pueblos semi-nómadas, entre los cuales se encontraban los mojos, canichanas, movimas, cayubabas, maropas, itomanas y yuracarés, sirionós, entre los más importantes. La región donde predominan los llanos tiene su centro articulador en Trinidad mientras que en norte amazónico, los referentes son las ciudades de Riberalta y Guayanamerin que fueron fundadas a fines del siglo XIX durante el auge de la goma.

Los jesuitas fundaron 24 misiones en el territorio mojeño. Entre ellas se encuentran Loreto, Trinidad, San Ignacio, San Javier, San Borja, etc., constituyendo una cultura reduccional multiétnica, planificada y tutelada por los sacerdotes que se basaba en los valores cristianos y comunales. A tiempo de la expulsión de los jesuitas, en 1767, las misiones de Mojos contaban con cerca de 18.000 habitantes, 24.500 cabezas de ganado vacuno y 12.000 caballos. Su industria estaba basada en la producción de tejidos, el beneficio de la cera y en la agricultura

5 El *Uti possidetis juris* determinaba que los límites de los países debían regirse por las antiguas jurisdicciones coloniales. En el caso de Bolivia, sus límites estuvieron basados en lo que fue la Real Audiencia de Charcas. Estos límites no estaban del todo definidos, por lo que muchas fronteras quedaron sin una delimitación clara.

centrada en cafetales, tamarindo, cacaotales y algodones, además de chacras de caña de azúcar; la comercialización de sus productos estaba regulada por los sacerdotes (Roca, 2001: 363). Aunque los jesuitas de Mojos dependían de la provincia jesuítica de Juli en Perú, en los hechos la relación más próxima y estrecha era con el obispado y la gobernación de Santa Cruz. A raíz de la expulsión de los jesuitas, las misiones pasaron bajo la tutela de curas seculares y luego de gobernadores civiles. Este cambio suscitó una serie de abusos que provocaron la crisis de la vida misional y un duro golpe para las prerrogativas eclesiásticas. De 1810 a 1824, al calor de la lucha por la independencia en Mojos, existieron levantamientos como el del cacique Pedro Ignacio Muiba y saqueos como el del realista Francisco Javier Aguilera (Roca, 2007: 350).

En los primeros años de la República, Mojos perteneció a la jurisdicción de Santa Cruz. En este contexto, el prefecto y el obispo de Santa Cruz continuaban ejerciendo el poder, y la región era entendida por los cruceños como un área de su influencia.

Como antecedente al folleto publicado por José Matías Carrasco en 1834, estudios como los de Roca (2001, 2007) afirman que en este periodo, el área de Mojos se hallaba en una profunda crisis que se tradujo en el abuso de las autoridades, en la relajación de las costumbres y en la contracción de la economía que no era ya sino un vago reflejo de la época de auge de las misiones jesuitas. Esta situación se puede extender al resto de la República ya que las guerras de la independencia dejaron al país en un estado de crisis económica generalizada.

A principios de la década de 1830, el país estaba gobernado por el Mariscal Andrés de Santa Cruz (1829-1839). Santa Cruz demostró interés por las tierras de Mojos. El presidente eligió a José Matías Carrasco como gobernador con la misión de elaborar un diagnóstico sobre las posibilidades económicas de la región con miras a su incorporación al Estado y a la economía boliviana. En carta fechada el 24 de junio de 1830, y con el conocimiento de las habilidades de los habitantes de Mojos para elaborar manufacturas, el presidente solicita a Carrasco la formación de

... una colección de las cosas que allí se trabajan y la remita al gobierno avisando el importe de todo. Será demás advertir a Ud que se desea lo mejor y más acabado de todos los géneros (ABNB, MIT, 69-10, 1829).

El 3 de julio del mismo año, el presidente Santa Cruz agradece a Carrasco por el envío de las muestras que serían a su vez enviadas al gobierno francés ya que –según su percepción– “en Europa serán objetos apreciables”. Claramente el presidente estaba interesado en abrir paso a productos bolivianos en los mercados franceses (ABNB, MIT, 69-10, 1829 y 1830).

En su *Descripción Sinóptica de Mojos*, José Matías Carrasco empieza haciendo una relación de la población (vestimentas, formas de vida, alimentación,

organización social), del clima, de la admirable fauna, de los grandes ríos advirtiéndole que éstos eran una posibilidad de salida hacia el Atlántico. Al respecto dice: “Siendo este un país mediterráneo, sin puerto en el Pacífico este canal de comunicación aumentaría sus riquezas y su población de un modo incalculable” (Carrasco en: Ballivián, 1909: 253).

En el texto, Carrasco llama la atención sobre las innumerables riquezas de la región, como la ganadería, la producción de arroz, cacao, café, caña de azúcar, algodón, la diversidad de frutas, los metales preciosos, destacando la calidad de sus manufacturas. Por ello, percibía que Mojos tenía un gran futuro ya que, a partir de sus riquezas, el país podía diversificar sus recursos a través de la propiedad privada y la libertad de comercio.

Sin embargo, Carrasco señala también los grandes escollos existentes para que este territorio se convirtiera en el paraíso comercial deseado. Desde una mirada liberal y anticlerical acusa a la Iglesia católica de la situación de sumisión, ignorancia y exceso de religiosidad que caracterizaba a los indios mojeños. El hecho de haber sido sujetos y dominados por la Iglesia, y luego víctimas de las arbitrariedades de los administradores y comerciantes inescrupulosos, habría provocado que los mojeños no tengan la iniciativa y las condiciones requeridas para incorporarse a la economía mercantil. Otro obstáculo que destaca en el folleto es el hábito de la embriaguez a la que estaban acostumbrados los indígenas; según Carrasco, fue el resultado de la situación de esclavitud a la que se hallaban sometidos. A ello se añade la diversidad de idiomas que existían entre los habitantes de Mojos que imposibilitaba una adecuada comunicación entre ellos, situación que –según la versión de Carrasco– fue promovida por los jesuitas para impedir posibles levantamientos. La acusación de Carrasco a los jesuitas no es cierta ya que, al contrario, estos vieron la necesidad de utilizar una lengua franca aunque fracasaron en su intento. A pesar de ello, Carrasco sostiene que estos obstáculos podían ser corregidos a través de una adecuada educación y la promoción de un “idioma universal” que ayudara al entendimiento de los mojeños con otros sectores de la nacionalidad.

Carrasco piensa que estos indígenas poseían habilidades naturales que habían sido debilitadas por la opresión y el despotismo post-jesuitico, en contradicción con los nuevos principios constitucionales republicanos. Sostiene que la República debería otorgar las garantías necesarias para no perder las riquezas que ofrece el territorio mojeño. Basado en lecturas de Montesquieu y Say, cree que la economía ha demostrado que no puede haber riqueza e industria donde no hay propiedad y donde se desconoce la acción del interés individual ya que la administración se apodera del trabajo de sus súbditos.

Por lo antes expuesto –según Carrasco– había que abrir la economía mojeña a la propiedad privada y a la libertad económica estableciendo una libertad de comercio. Sugiere para ello la construcción de un camino que desde Reyes, al

oeste de la región, atravesando los territorios de las tribus de mosetenes y yuracaré, conecte con Cochabamba, así como la construcción de otra vía que podría comunicarse con La Paz por el río Beni; finalmente es partidario de mantener el puerto de Cuatro Ojos que era entonces el único que conectaba Mojos con Santa Cruz y con el resto de la República. Como cochabambino, señala que los empresarios de Cochabamba sufrían muchas dificultades para navegar por el río Chapare, a pesar de que su presencia era muy útil para los mojeños. Deducimos por esto que Carrasco también está interesado en dinamizar la economía de su Cochabamba natal que se hallaba atravesando una severa crisis.

El contexto ideológico en el que escribe Carrasco es el del liberalismo político que por muchos años va a dar lugar a un debate sobre las bondades del librecomercio por un lado, y del proteccionismo económico por otro. En 1827, fue concluido el informe de Joseph Pentland (2017), quien fue enviado por el gobierno británico para realizar averiguaciones sobre Bolivia para alentar la inversión extranjera. Pentland fue un declarado defensor del libre comercio y su visión de Bolivia era optimista. Sin embargo, la economía del país se hallaba en crisis y, para empeorar la situación, a partir de la apertura a la importación de mercancías extranjeras, especialmente de telas venidas del imperio británico, el mercado boliviano se vio saturado, lo que provocó el declive de la industria manufacturera.

Es en este contexto que en 1830, de manera paralela a las inquietudes de Carrasco sobre Mojos, escribe un personaje cuya identidad es desconocida y que firma como el “Aldeano”. Este autor anónimo, posiblemente nacido en Cochabamba o en Oruro, fue un claro defensor del proteccionismo ya que constató que en pocos años la producción extranjera había saturado el mercado boliviano y provocado el fin de industrias originadas en el periodo colonial. Tal es el caso de las manufacturas cochabambinas y orureñas que en el pasado habían surtido de telas a los habitantes de la Real Audiencia de Charcas. Señala que a ello se añade la contracción económica y la falta de capitales lo largo de la lucha independentista y que provocó la caída de las actividades extractivas de Potosí, lo que incidió en el mercado interno que se sostenía gracias a la economía minera (Anónimo, 2017).

Aunque en su folleto, Carrasco no se refiere a las mercancías extranjeras, posiblemente conoció al llamado Aldeano por ser ambos coetáneos. Y aunque Carrasco es uno de los primeros en mirar hacia la Amazonía como una alternativa al comercio, su propuesta parece concentrarse en la apertura del mercado interno que, según su apreciación, daría vida tanto a Mojos como también a los departamentos que se podrían beneficiar del comercio con esta región. No menciona nada sobre la falta de capitales —a la que hace referencia el Aldeano— y su visión es más optimista pues considera que, con la aplicación de las medidas necesarias, Mojos podría convertirse en una región de gran potencial económico.

Algunos años más tarde, en el contexto de reflexión sobre las posibilidades y las limitaciones económicas de la nueva República, el gobierno de José Ballivián pidió a José María Dalence, quien probablemente conocía a Carrasco y al Aldeano, hacer un diagnóstico estadístico de Bolivia: para ello, se solicitó a las autoridades subalternas que cooperaran con la iniciativa facilitando información. En su obra publicada en 1851, titulada *Bosquejo estadístico de Bolivia*, Dalence opina que, como centro de Sud América, Bolivia posee diversos ecosistemas que prácticamente ofrecen al país todas las riquezas, por lo que considera que se debe buscar el bienestar del país en la agricultura, la industria fabril y el comercio interior “hasta aproximarnos o nivelarnos a los de las naciones aventajadas de Europa” (Dalence, 2013: 62). Con respecto a Mojos, opina que deberían navegar barcos a vapor por sus diferentes ríos aprovechando que los mojeños son personas hábiles y laboriosas (*Ibid.*). Al parecer, Dalence, al igual que el Aldeano, estaba en contra del comercio de mercancías extranjeras ya que con su presencia no se aprovechaban las riquezas de Bolivia para incentivar la industria y las comunicaciones hacia el Atlántico (*Ibid.*). Considera que las provincias orientales son capaces de sostener un comercio activo gracias a su producción agraria, aunque reconoce la falta de capitales. Seguramente esto convenció a Ballivián para enviar expediciones al Beni con el fin de conocer la situación de los ríos y elaborar mapas. También participa del debate sobre la vida económica de Bolivia el proteccionista Julián Prudencio quien escribe un *Manual de Economía Política* dedicado al presidente Ballivián. Todos coinciden en que primero hay que abastecer el mercado interno y luego el externo (Citado en Barragán, 2015: 132).

La misión de Carrasco en Mojos coincide con la llegada del famoso explorador y naturalista francés Alcide d’Orbigny quien fue enviado por su gobierno para realizar un viaje de interés científico en el corazón de Sudamérica. El naturalista estuvo en Bolivia entre los años 1830 y 1833, y sus relaciones de viaje fueron plasmadas en varias obras entre las que se encuentra su *Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia* (1958). En esta obra, el autor aporta al conocimiento de Bolivia con una descripción de la flora, la fauna, la hidrografía, la población, la historia, entre otros aspectos que hacen que el explorador francés se refiera a Bolivia como un “microcosmos” con muchas posibilidades para convertirse en una gran nación.

Estando D’Orbigny en Mojos, entabló relaciones con Carrasco a quien le unió el interés de hacer un diagnóstico sobre las posibilidades de la región, el segundo desde la mirada liberal de un funcionario estatal, y el primero desde la mirada del naturalista. Obviamente, la visión de Alcide d’Orbigny se centra mayormente en el mundo natural. Fue claramente influenciado, entre otros, por Alexander Von Humboldt, famoso naturalista alemán que explotó Sudamérica a fines del siglo XVIII. El aporte de Humboldt al estudio de la naturaleza fue vital ya que rompió con los paradigmas con los que el hombre se relacionaba con

el mundo natural hasta entonces. Antes de Humboldt, los filósofos partían de la concepción antropocéntrica originada por Aristóteles según la cual el hombre era el centro del mundo y la naturaleza estaba a su servicio. Al contrario, Humboldt pensaba la naturaleza como un todo y fue uno de los primeros científicos en advertir sobre el cambio climático durante su estadía en Venezuela (Wulf, 2016: 90).

Como heredero del pensamiento de Humboldt y de otros naturalistas de la época, Alcide d'Orbigny fue partidario del naturalismo científico que aplicó en sus viajes por Bolivia. Recorrió palmo a palmo la nueva república a la que caracterizó no sólo como un "microcosmos" sino como una nación dotada de una multifacética diversidad de riquezas naturales, aunque algunas de las prácticas como el chaqueo lo desconcertaron. Creía que Bolivia era una tierra de promisión donde podría darse un proceso de industrialización de la producción agrícola destinada a la exportación, condicionado a un adecuado proteccionismo aduanero. Al igual que el Aldeano y que Carrasco, D'Orbigny no hace referencia a las riquezas mineras como futuro de Bolivia. De esta manera vemos que estos hombres intentaron romper con la mirada andino- centrista y minera.

Los viajes de D'Orbigny fueron apoyados por el presidente de la república, el Mariscal Andrés de Santa Cruz. Este solicitó a Matías Carrasco que lo ayudara con lo necesario para su viaje, por ejemplo, con hombres, canoas y fondos requeridos para atravesar la región de los yuracarés hasta llegar a Cochabamba. Luego de presentarse en Trinidad ante Carrasco, ambos entablaran una buena relación de amistad y de intercambio de ideas sobre la región, ya que el presidente Santa Cruz también solicitó a D'Orbigny una memoria detallada que debía ser realizada con el apoyo de Carrasco (ABNB, MIT 69-14, 1829-1832).

Alcide d'Orbigny tenía una buena opinión de Carrasco de quien dijo: "era un hombre instruido y benévolo que se preocupó por hacer las reformas necesarias para evitar los abusos hacia los indios" (D'Orbigny, 1958: 197). Ambos intentaron denunciar y corregir las arbitrariedades cometidas por funcionarios públicos subalternos, con la aprobación del presidente Santa Cruz. Sin embargo, al poco tiempo Carrasco renunció abatido por la dificultad de poner en orden a la gobernación.

Como conclusión sobre su estadía en Mojos, D'Orbigny opinaba que por todos los ríos de la zona, es decir Beni, Guaporé y Mamoré, la provincia de Mojos puede ofrecer millares de leguas de una navegación fácil para vapores de cualquier porte. También creía que, por la existencia de minas de hierro y por sus bosques en la provincia, se podía contar con los insumos para desarrollar dicha navegación. Asimismo, pensaba que podía convertirse en el centro de operaciones comerciales a vasta escala destinadas a aprovechar las riquezas del centro de América (Albarracín, 2002: 285). Al abandonar la región de las Montañas de los yuracarés y partir hacia Cochabamba, Alcide d'Orbigny se enteró de la muerte del coronel Dávila, el funcionario encargado por Matías Carrasco y por

él para gobernar a favor de los “desdichados pobladores de esta provincia”. Al conocer la noticia, escribió estas palabras de desconsuelo en su diario: “Vi con pena cómo se volvían inútiles todos mis esfuerzos para mejorar la situación de los indígenas en este rincón apartado de Bolivia”. Añadió que nunca había visto bajo un gobierno libre tanta esclavitud y despotismo (D’Orbigny en: Albarracín, 2002: 274).

Según D’Orbigny, el comportamiento de los funcionarios subalternos determinó la renuncia de Carrasco y su retorno a Cochabamba donde escribió su opúsculo sobre Mojos (*Ibid.*). De esto se deduce que D’Orbigny fue uno de los primeros en leer el folleto de Carrasco y que ambos coincidieron en las posibilidades de la región, en la necesidad de comunicarla con el resto del país y en la urgencia de poner coto a las arbitrariedades cometidas contra sus habitantes.

Las actividades de Carrasco en Mojos no se redujeron a hacer el diagnóstico que luego fue publicado en forma de folleto. Tampoco se redujeron al apoyo brindado a D’Orbigny. Como parte de su misión, viajó por toda la provincia visitando diversas poblaciones con la finalidad de hacer un reglamento para su funcionamiento.

En cada pueblo ha solicitado a los administradores que le informaran sobre los bienes de la comunidad. Por ejemplo, cuando al llegar al pueblo de Exaltación, el administrador con ayuda del cura Josef Manuel Castro y el cacique Santiago Haviri, procede a realizar el inventario de los bienes de temporalidades⁶. En el inventario aparecen tambores, violines, flautas dulces, oboes y los enseres de la capilla, el panteón, la casa nacional, el archivo, las despensas, la tesorería, la carpintería, la zapatería, la escuela de música, entre otros (ABNB, MIT, 35-24, 1831).

Sin embargo, la experiencia es desalentadora ya que en una carta al ministro Mariano Enrique Calvo fechada el 31 de julio de 1831, Carrasco le informa que “hay pueblos en esta provincia que causan horror por su miseria muriéndose de hambres y manteniéndose con caimanes como sucede en el pueblo de San Pedro” (ANB, MIT 35- 24, 1831). Asegura que la mayor parte de los habitantes de los pueblos se encuentra sin libertad ni propiedad, trabajando a discreción de las autoridades en sus talleres y en sus diversas ocupaciones. Observa una gran desorganización y denuncia que los pobladores, además de ser explotados por las autoridades, eran expoliados por los blancos y “collas” que, habiendo por entonces invadido la región, los obligaban a realizar trabajos forzados y serviles. A pesar de su desaliento, concluye que es necesario aplicar los principios liberales enfatizando en la propiedad privada y en la conformación de escuelas de primeras letras, como se halla reflejado en el folleto.

6 Se trata de los bienes de los jesuitas que pasaron a manos del Estado.

3. La creación del departamento del Beni

Según Clara López (2001), al inicio de la República hubo desinterés por el conocimiento de la geografía y territorio bolivianos sobre los que, hipotéticamente, se tenía soberanía cuando se adoptó el principio del *uti possidetis juris* sobre base la Real Audiencia de Charcas. Además, en muchas de sus fronteras, los límites de Bolivia no eran claros por lo que amplias zonas quedaron sin control efectivo del Estado, particularmente las colindantes con Perú, Brasil y Paraguay.

A pesar de los esfuerzos de presidentes como Antonio José de Sucre y el Mariscal Andrés de Santa Cruz, es recién durante el gobierno de José Ballivián y después de que el país consolidó su independencia en la batalla de Ingavi (1841), que hubo un intento serio de implementar políticas destinadas a la organización del Estado. Esta organización debía empezar por el conocimiento del país mediante exploraciones y levantamientos de información expresados en mapas, censos y en el control estatal de las zonas periféricas (Coordinadora de Historia tomo IV, 2015: 114).

A pesar de sus imperfecciones, uno de los primeros mapas oficiales de la República de Bolivia fue impreso en 1859, durante el gobierno de José María Linares (1857-1861), aunque su gestación se remonta al gobierno de Ballivián quien encomendó esta tarea a Juan Ondarza y Juan Mariano Mujía⁷. A lo largo de varios años, estos personajes intentaron determinar con exactitud las fronteras del país, tarea realizada con información proporcionada por viajeros encomendados por el Estado como, por ejemplo, José Agustín Palacios, quien viajó por el río Beni en 1847 y descubrió, entre otras cosas la más tarde célebre Cachuela Esperanza⁸. Aquello coincide con el viaje realizado por los exploradores norteamericanos Rendón y Gibbon en 1852. El resultado de estos estudios permitió recoger importantes datos tanto en materia de geografía física (montañas, ríos, cerros) como humana (ciudades, pueblos, cantones, misiones, haciendas etc.). Sin embargo, muchos espacios quedaron en blanco o con información imprecisa, sobre todo como resultado de la inmensidad del territorio y la ausencia del Estado (*Ibid.*: 115).

Es en este contexto que el presidente Ballivián tomó la decisión de crear el departamento del Beni en el territorio que en el pasado correspondió a las antiguas misiones de Mojos, al que sumó las provincias de Apolobamba y Yuracarés: es decir que se creó sobre la base territorial de la provincia cruceña de Mojos, la cochabambina de Yuracarés y la paceña de Caupolicán, antes Apolobamba. Esta decisión fue incentivada por la idea que tenía Ballivián, inspirado en los viajeros

7 Una investigación en curso realizada por Víctor Hugo Machaca sugiere que un primer mapa oficial fue realizado por Felipe Bertrés en 1843.

8 Cachuela Esperanza será posteriormente la sede de la conocida Casa Suárez durante el periodo de la goma elástica, a fines del siglo XIX.

y las autoridades que le antecedieron, entre estos Matías Carrasco y D'Orbigny, de mirar al océano Atlántico de modo de no depender exclusivamente de los precarios puertos en el Pacífico, a la vez que se incorporaba amplios territorios a la Nación y a la vida económica boliviana.

Fuertemente influenciado por un lenguaje liberal que declaraba al régimen post-misional como “contrario a la naturaleza y a la ilustración”, el decreto promulgado en Cochabamba el 6 de agosto de 1842 aclara que éste se debía a las siguientes motivaciones: a) que los pueblos de las misiones de la provincia de Mojos se hallan reducidos a un deplorable estado de esclavitud, opresión y miseria; b) que las abundantes fuentes que pueden derramar la prosperidad y la riqueza de aquella provincia pueden refluir por el resto de la República; c) que es deber del gobierno procurar el aumento de la riqueza pública objeto que no se puede conseguir sin propiedad y sin comercio (Citado en: Baptista, 2009: 103). En estas consideraciones que preceden al decreto, hay claras coincidencias con el folleto de José Matías Carrasco, por lo que es posible que Ballivián estuviera fuertemente influenciado por las sugerencias de este personaje y también por el ministro del Interior Juan de la Cruz Méndez quien propició la firma del decreto.

Uno de los puntos más importantes del decreto es el que se refiere al otorgamiento a los indígenas de las propiedades de sus casas, reformando el espacio físico de los pueblos de ex-misiones: de acuerdo con los requerimientos de la ciudadanía, esto los habilitaba como ciudadanos bolivianos y como tales capaces de los derechos de igualdad, libertad y propiedad, situación que no fue la misma para los indígenas de los ayllus de la región andina del país por hallarse atados a la propiedad comunal. Seguramente influyó en el decreto la opinión de José Matías Carrasco que señalaba que la población de Mojos, con una adecuada educación, libre de las ataduras religiosas y sin el dominio de los administradores, con el transcurrir del tiempo podría estar preparada para la vida ciudadana.

Se dice que la noticia del decreto causó revuelo en Mojos y la figura de Ballivián empezó a tener una gran notoriedad (Molina *et al.*, 2014: 22). El decreto del 6 de agosto de 1842 se constituyó en un verdadero grito de independencia lanzado desde la presidencia de la República para los pueblos mojeños que celebraron la medida. En aquella oportunidad, el gobernador de Mojos declaró feriados de regocijo público los días 28, 29 y 30 de octubre de 1842. También se realizó una misa de acción de gracias y un *Te Deum*. Luego se procedió a festejar este acontecimiento con música y danzas, como por ejemplo la de los macheteros que danzaron con hermosos plumajes de papagayos y tucanes (Limpías Saucedo, 1942: 7). Un año más tarde, en un discurso del vicario de Mojos Ramón José de Rodríguez con motivo de la promulgación de la nueva constitución, se enalteció a Ballivián como el general ilustre de Bolivia enfatizando en su papel de artífice de la construcción del Beni (ABNB, MIT 96-11, 1842).

Es posible que la palabra independencia y la identidad mojeña se refieran a la relación que ataba a Mojos con el departamento de Santa Cruz ya que, en el

año 1842, este territorio dependía de este departamento. Asimismo, como ya lo señalamos, la extensión inicial del departamento era enorme ya que comprendía territorios paceños y cochabambinos, en una gran extensión territorial que no tenía límites claros en el norte.

Preocupado por la inmensidad del nuevo departamento, el presidente Ballivián envió en 1845 al comandante Ladislao Marín para que realizara un viaje con la misión de demarcar los límites departamentales y reconocer su longitud y latitud, especialmente en los puntos colindantes con Perú y Brasil, así como con los departamentos de La Paz y Santa Cruz. Con respecto a Yuracarés, Ballivián opina que apenas merece llamarse provincia. También se instruye al prefecto para que se arreglara la contabilidad uniformándola con el resto de la República, se fomentara por todos los medios posibles la industria, se estimulara el trabajo, se incentive la construcción de caminos con la apertura de un camino de Reyes (Beni) a Irupana (La Paz), se construyan casas, se reorganicen los pueblos, entre otras medidas (ABNB, MIT, 101-23, 1844).

En 1842, José Matías Carrasco es prefecto del departamento de Santa Cruz. No se cuenta con detalles de su desempeño en la prefectura cruceña, tema que requiere más investigación. De todas formas, como Mojos dependía de Santa Cruz, las medidas tomadas por el prefecto Carrasco debieron impactar en esta región. El primer prefecto del Beni fue José de Borja. Se dice que Carrasco fue nombrado prefecto en 1843, pero no hay huella de su gestión. En esta nueva coyuntura, y como promotor de la creación de un nuevo departamento, José Matías Carrasco debió atravesar una situación delicada puesto que los cruceños veían al territorio mojeño como una extensión de su influencia económica, política y cultural. Seguramente, la imposibilidad de la prefectura cruceña de manejar un departamento tan extenso animó al presidente, a su ministro Juan de La Cruz Méndez y al prefecto Carrasco a tomar la decisión de la creación del departamento de Beni en contra de los intereses cruceños.

Esta influencia queda demostrada en dos cartas escritas en julio de 1842. La primera es dirigida por Carrasco, prefecto de Santa Cruz, al ministro Méndez y denuncia las desigualdades sociales y la condición “feudal” en la que viven los habitantes de Mojos. No cree en una transición brusca, pero tiene la esperanza en que medidas más lentas y eficaces podrían empezar a adoptarse (Citado en: Groff Greever, 1987: 37).

Propone una mezcla de “castas” con objeto de estimular a quienes tuvieran entrenamiento artesanal o industrial con buenos ascendentes morales a casarse con las mujeres mojeñas. Sugiere lanzar un decreto a tal efecto ofreciendo tierras, cincuenta cabezas de ganado y otras ventajas, con el fin de estimular la aparición de un floreciente grupo de pobladores y futuros ciudadanos (*Ibid.*).

Carrasco piensa que el comercio en Mojos era escaso pero que se podría impulsar el cultivo de cacao abriendo un registro anual de personas dispuestas a

dedicarse a ello pagando una contribución de seis pesos en especie, a cambio de ser relevados de otras cargas. Con esto, en su percepción, la gente escaparía de la explotación y la opresión al mismo tiempo que las arcas fiscales se incrementarían con la “industria” (*Ibid.*: 37).

En su respuesta a Carrasco, el ministro del interior señala que el mejoramiento de la población de Mojos exige algo más que la mezcla de clases y el amor a la propiedad. Sin embargo, coincide en que la libertad es uno de los elementos sin el cual no podría progresar ninguna sociedad y, en el estado de esclavitud y opresión en que vivían los habitantes de Mojos, éste era uno de los primeros aspectos que debería atender un gobierno republicano y liberal. No solo los habitantes no tenían libertad individual sino que este principio era algo hasta entonces desconocido para ellos. Méndez agrega que quedaría agradecido por nuevas sugerencias (*Ibid.*: 38).

En este contexto, la idea de abrir Mojos y Beni al comercio con el resto del país y el exterior suscitó diversas opiniones. Por ejemplo, José María Santibáñez pensaba que los jesuitas fueron los mejores administradores y sugirió que habría que volver a un régimen patriarcal que no necesitaba la preparación de ciudadanos, aunque era partidario de la abolición de los trabajos forzados, de acuerdo con Carrasco.

Otro personaje llamado Félix Frías creía en un cambio en el sistema de servidumbre al que estaban sometidos los mojeños y pensaba que solo mediante la libertad se desarrollaría en el futuro la vida económica de la región. Más tarde, Gabriel René Moreno opinó que en realidad, la democracia introducida en Mojos significó la ruina de la región ya que los indígenas no estaban acostumbrados a actuar por sí mismos (*Ibid.*: 37). Lo cierto es que, a pesar de la variedad de las opiniones, todos coincidieron en que en la escasamente poblada provincia de Mojos, el gobierno podría intentar llevar a cabo reformas sin arriesgar los ingresos del Estado.

La incorporación de Caupolicán y Yuracaré provocó que, según Gamarra, hasta bien entrado el siglo XIX no estuviera claro cuál era el espacio jurídico-político de dominio del departamento, y aún a finales de siglo, el territorio era descrito como una vastísima llanura de centenares de leguas cuyas fronteras en la parte norte no se encontraban definidas. De tal manera que, siguiendo a la autora, la creación de la entidad Beni como departamento sustentado en la triada provincial Mojos, Caupolicán y Yuracaré unió “espacios socioeconómicos y culturales afines pero jurídicamente escindidos de sus pertenencias políticas originarias” (Gamarra, 2007: 83).

En el año de su creación no existía –según la misma autora– la idea de Beni ya que estaba relacionada estrechamente con la idea de Mojos-provincia, por lo que la idea de Beni fue una construcción posterior que tiene que ver con el auge de la goma a fines del siglo XIX. Como se dijo, en los primeros años existió

también una pugna con Santa Cruz que no se conformó con la escisión de Mojos de este departamento. En 1850, tan solo a nueve años de la fundación de Beni, el Consejo Departamental cruceño solicitó la reincorporación de Mojos a Santa Cruz en calidad de provincia en un proyecto presentado a la Cámara de Representantes el 3 de septiembre. El 29 de mayo, Beni se subordina en lo militar a la autoridad de Santa Cruz reafirmando su inexistencia como entidad independiente (*Ibid.*: 84) Sin embargo, poco después Beni vuelve a independizarse de Santa Cruz, lo que revela una situación geopolítica delicada debido a la reticencia de la elite cruceña a perder a una región que veía como una extensión de sus futuros intereses. Según sugiere el historiador beniano Armando Lijerón, en el periodo surgió una especie de disputa entre intereses andinos e intereses cruceños, por lo que Santa Cruz no vio con buen agrado esta decisión, máxime si las consideraciones sobre su pertinencia venían de un presidente y un prefecto de origen occidental (Molina, 2014: 72).

Por otra parte, en la provincia Caupolicán incorporada a Beni, el comercio de la cascarilla había estimulado el crecimiento de una economía de exportación y el Norte paceño se convirtió en un centro de intereses económicos y políticos que miraban hacia la ciudad de La Paz (Pérez, 1997). Por ello, los paceños se oponían a que la provincia de Caupolicán dejara de pertenecerles. Con respecto al territorio de los Yuracarés tampoco era de interés de los cochabambinos perder esta región ya que, si bien por entonces las misiones franciscanas se hallaban en declive y los habitantes de la provincia volvieron a sus costumbres semi-nómadas, esta zona fue desde el periodo colonial vista como una posibilidad de expansión de las haciendas de cacaos (Van den Berg, 2009). Como vimos, desde la óptica de cochabambinos como Carrasco, era estratégico conectar Beni con Cochabamba para incentivar el intercambio comercial entre ambos departamentos sin la mediación de los cruceños. Además, ya a fines del periodo colonial, Tadeo Haenke había advertido sobre la presencia de cascarilla, cacao y otras riquezas en la región. Por ello presumimos que la constitución del departamento del Beni no supuso necesariamente la adhesión de las elites de los departamentos vecinos. A ello se suman –como se verá– las dificultades para el manejo institucional y burocrático de un territorio que era sumamente extenso.

4. José Matías Carrasco, prefecto del Beni

Después de fracasado el intento de establecer una nueva ciudad capital ubicada a orillas del río Beni y un intento posterior de ubicarla en el pueblo de Exaltación, el prefecto se instaló en Trinidad, ciudad que hasta la actualidad es la capital beniana. El gobierno instauró el cargo de corregidor como representante local en cada pueblo de ex misión y el distrito de cada pueblo tomó el nombre de cantón. El prefecto designaba a los corregidores que en su mayoría eran criollos blancos,

aunque en algunos pueblos también hubo corregidores indígenas ya que, después de la creación del departamento, los indígenas encontraron espacios independientes (Van Valen, 2011: 603). Esto fue posible debido a que el primer periodo de la vida del departamento estuvo caracterizado por una grave inestabilidad que tenía que ver con las repercusiones de la política nacional lo que dificultó un adecuado desenvolvimiento de las instituciones del Estado.

Además de la inestabilidad política crónica existieron problemas respecto al control del inmenso territorio beniano que –como se vio– estaba constituido por las provincias de Mojos, Caupolicán y Yuracarés; asimismo, con el pago de los funcionarios debido a la escasez de fondos estatales. Por consiguiente, se les pagaba con productos como el cacao, la cera, el azúcar, el aguardiente y los tejidos, lo que los obligó a ir a Cochabamba o Santa Cruz a vender los productos.

En 1851, José Matías Carrasco fue nombrado prefecto del Beni. En esos años, se rumoreaba que el general Manuel Carrasco, de quien no se sabe si era pariente de José Matías, estuvo involucrado en el asesinato del ex prefecto Luís Valverde quien, mientras se hallaba huyendo a Brasil, fue muerto en el río Mamoré en manos de los indios movimas el 6 de marzo de ese mismo año. El prefecto Valverde era conocido por la tiranía con la que gobernó al departamento oponiéndose a la entrada del nuevo prefecto José Matías Carrasco a Trinidad. Después de ser posesionado en Cochabamba, al llegar a Trinidad, Carrasco se enteró de la huida de Valverde y de su muerte además de conocer los rumores respecto a su supuesta participación en el asesinato. La guerra de rumores afectó el ánimo de Carrasco de tal manera que en una carta fechada el 23 de marzo de 1851, comenta que “me ha confundido de tal manera la cabeza que el corazón no tiene valor para soportar”. Ante tal situación pide que se le exima del cargo de prefecto poniendo su cargo a disposición del gobierno. Al respecto agrega. “Este suceso fatal que lo creía evitado con las medidas que adopté con respecto a los desgraciados y que fuera de mis cálculos había ocurrido ya cuando me hallaba a una inmensa distancia de más de 300 leguas y que recién ahora me ha sorprendido la noticia causándome tal sentimiento que me siento agobiado con un peso enorme afectándose mi moral, mis principios y hasta mi propia salud” (ABNB, MIT, 1851-27). Su estado de ánimo le produce una fiebre nerviosa que lo incapacita para ejercer el cargo durante algún tiempo. Más tarde Carrasco informa al gobierno que envió a la cárcel el cacique Pedro Pablo Tonore como sindicado del crimen del Valverde.

Una vez superados los conflictos de salud y restaurada la calma en el departamento de Beni, Carrasco enfrenta los desafíos de su nuevo mandato. Para ello, propone un nuevo plan de reforma política y económica: había que resolver muchos problemas, entre ellos, los derivados de un adecuado control del territorio. Era muy difícil, según su criterio, gobernar un territorio tan extenso ya que varios factores obstaculizaban su adecuada administración. Esto repercutía tanto

en el comercio inter-departamental como el que se desarrollaba en el interior de la región debido a las grandes distancias entre la capital Trinidad y las principales poblaciones. Otro problema delicado era el de las finanzas departamentales ya que las deudas de las provincias Caupolicán y Yuracarés eran una carga demasiado pesada para la economía del Beni (Limpías Saucedo, 1942: 58-59). Para resolver estos problemas Carrasco propone que, por un lado, dichas provincias sean restituidas a La Paz y Cochabamba, respectivamente y, por el otro lado, que el territorio perteneciente a la provincia de Mojos quede como la base del departamento del Beni. Justifica su posición de la siguiente manera:

No es un avance temerario decir que la actual demarcación política del Beni es contraria a la naturaleza, a la ilustración, a los principios constitucionales proclamados por la República, a los intereses de las mismas comarcas asociadas que no pueden continuar en tal forma sin oprobio de un gobierno que así lo autorice, Considerando taxativamente la provincia de Mojos y sin relación con las de Yuracares y Caupolicán comprende un área de más de seiscientas leguas de circunferencia con 15 cantones y con 35 mil almas ofreciendo por si sola todos los elementos para formar un interesante departamento (Citado en: Limpías Saucedo, 1949: 99).

Las subdivisiones y divisiones territoriales del departamento empiezan con la creación de las provincias de Reyes y Caupolicán se erige como distrito independiente tanto de La Paz como del Beni, con la intervención directa del gobierno. Se entrega Reyes a Caupolicán el 18 de noviembre de 1856 y más tarde se lo devuelve al Beni. Este proceso culmina ese mismo año con la división del departamento del Beni en cuatro provincias: Magdalena, Cercado, Securé y Reyes, cada una a la cabeza de un gobernador. También fueron suprimidas las temporalidades, que era un tributo pagado por los indígenas mojeños al Estado. Según Gamarra, este proceso de desarticulaciones y rearticulaciones jurídicas y políticas se debió a diversas dificultades administrativas por lo que, al final, la decisión fue devolver las provincias ajenas a sus departamentos de origen⁹. Con anterioridad se crea en 1854 la provincia Chapare integrada a las montañas de Corani, Espíritu Santo y Yuracarés, en el departamento de Cochabamba, recogiendo las ideas de Carrasco. De esta forma, a mediados de los años 1850, el territorio beniano se vio reducido a la extensión de 207.213 km² (García Jordán, 2001: 380).

Como prefecto del Beni, Carrasco prosiguió en su intento de vincular los llanos de Mojos a Cochabamba auspiciando asentamientos en la región de los Yuracarés a través del establecimiento de una penitenciaría, de colonias militares y la adjudicación de tierras a particulares interesados en invertir en la región, idea que no prosperó. Además promulgó un reglamento para la navegación de las vías fluviales benianas (*Ibid.*).

9 Hasta la actualidad existe un problema de fronteras no resuelto entre los departamentos de Beni y Cochabamba.

Pero aun después de haberse reducido el espacio beniano al territorio “mojeño”, los conflictos continuaron. El prefecto José Matías Carrasco, quien había previamente apoyado todas las reformas liberales, afirmó en 1858 que los indígenas se habían mostrado incapaces de iniciativas individuales y que los resultados habían sido desalentadores, enfatizando en que el sistema de temporalidades había beneficiado a otros ya que después de la suspensión oficial de las temporalidades en 1856, los funcionarios locales dispusieron de los productos del trabajo comunitario a su antojo. Los corregidores disfrutaron de beneficios económicos y recibieron parte de todos los impuestos recaudados por el gobierno (Van Valen, 2011: 612).

Estos conflictos también estaban relacionados con las diversas formas de explotación a los que continuaron sujetos los indígenas de las ex misiones por parte de diversas autoridades y miembros de los poderes locales. Ante esta situación, Carrasco quien, como se dijo, estuvo en el pasado en contra de las formas de vida misionales, vio por conveniente rescatar el modelo de la antigua sociedad misional poniendo en vigencia disposiciones encaminadas a reestructurar su organización, adecuándola a los nuevos tiempos. Para tal efecto, en 1858 dictó una disposición llamada “*Reglamento Subalterno para los cabildos del Beni*”. De acuerdo a este reglamento, debía reponerse la autoridad de los aborígenes en la administración de sus comunidades. Los nuevos cabildos, a la vieja usanza, debían estar integrados por un cacique seguido de un intendente, un capitán, tenientes, alférez, alcaldes ordinarios, alcaldes provinciales, comisarios fiscales y alguaciles, dividiendo a la gente en gremios o parcialidades. Estas autoridades indígenas debían ser renovadas anualmente (Roca, 2001). En dicho reglamento se propone también realizar una valoración del estado de los pueblos y sus necesidades, entre estas la realización de estadísticas, el arreglo de los edificios públicos, nuevas obras de limpieza pública, establecimientos, ornato, salubridad y el fomento de la buena moral y las sanas costumbres para combatir la holgazanería, la embriaguez, los juegos de azar, riñas y pependencias (Roca, 2001: 156). También elaboró una serie de reglamentos sobre las vías fluviales para obligar a los comerciantes a hacer contratos y pagar a los barqueros indígenas en moneda o mercancía en presencia de las autoridades (Van Valen, 2011: 613).

Carrasco realizó largos viajes por el departamento de Beni con la finalidad de ver por sí mismo la situación de los pueblos. En 4 de marzo de 1859, envía al gobierno un mapa del departamento realizado por él, indicando que fue elaborado sobre la base del conocimiento práctico del territorio “sin instrumentos para el caso, sin pintura, hasta su papel aparente se ha hecho lo posible” y pide que se lo someta a un examen geográfico (MIT, 167-39, 1859).

En abril de ese año menciona que las “críticas consecuencias de febrero último me obligaron a contramarcas a este punto de los confines de este departamento interrumpiendo la visita de la que me hallaba ocupado más habiendo des-

aparecido aquellas continuaré tan interesante comisión según me lo permitan las estaciones del tiempo” (MIT, 167-39, 1859). Seguramente se refiere a alguna de las crisis políticas comunes en ese tiempo. En fecha 4 de mayo, Carrasco habla de unos intrusos que se levantaron a mano armada en las fronteras de Caupolicán con Perú con el fin de trastornar la tranquilidad pública pero añade que no llegó a ir a ese lugar porque el acontecimiento tuvo un feliz desenlace (*Ibid.*).

No tenemos información sobre si todas las reformas que dictó tuvieron aplicación. Por ejemplo, a pesar de ser abolido, se sabe que el sistema de temporalidades sólo llegó a su fin con la despoblación de los pueblos durante el auge de la goma, a fines del siglo. La actuación de José Matías Carrasco termina en 1860. Una rebelión lo depuso de su último mando y al dejar la región ejerció brevemente como prefecto de Santa Cruz, regresando después a su ciudad natal donde murió después de una vida dedicada a las regiones orientales de Bolivia, en especial al departamento de Beni.

Conclusiones

A través de esta investigación, hemos podido desentrañar algo de la vida de José Matías Carrasco quien fue un personaje comprometido con la labor de incorporación de la región de las ex misiones jesuíticas de Mojos al Estado boliviano. El interés de Carrasco en este territorio se manifiesta por primera vez en el folleto titulado *Descripción Sinóptica de Mojos* escrito entre 1830 y 1834. El folleto es un reflejo de la visión de un liberal de principios de la República, en el que el autor apuesta por el comercio, la propiedad privada y la ciudadanía para incentivar el desarrollo de la región. Carrasco y el científico francés Alcide d’Orbigny influyeron en la conformación de departamento del Beni creado por el presidente José Ballivián en 1842. Posteriormente, Carrasco no dejó de comprometerse con la realidad beniana siendo prefecto del departamento en varias oportunidades, hasta su muerte en 1860. A pesar de que las medidas tomadas por este personaje para lograr un adecuado engranaje institucional en el Beni no pudieron concretarse debido a múltiples circunstancias, en los hechos él fue quien consolidó el espacio beniano en base a la antigua Mojos.

Fuentes consultadas

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB):
Fondo Ministerio del Interior MIT 1830-1860

Periódico

El Cóndor de Bolivia, Chuquisaca, 1826

Bibliografía

Albarracín Millán, Juan (2002). *Una visión esplendorosa de Bolivia. Las exploraciones de Alcide d'Orbigny en Bolivia*. La Paz: Plural Editores; Fundación Bartolomé de las Casas.

Anónimo (2017). *Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario, Centro de Investigaciones Sociales.

Ballivián, Manuel Vicente (1910). Introducción a “Descripción de la provincia de Mojos por Matías Carrasco”. *Boletín de la Oficina Nacional de Estadística*, 55, 56 y 57.

Baptista, Mariano (2009). *Beni y Moxos visto por cronistas extranjeros y autores nacionales*. La Paz: Editorial Kipus,

Barragán Rossana (2015). “Pensando la riqueza, miseria y el proteccionismo: los escritos de algunos intelectuales”. En: Coordinadora de Historia. *Bolivia: su historia, Tomo IV*. La Paz: Coordinadora de Historia.

____ (2005) “Ciudadanía, elecciones y representación”. En: Barragán, Rossana: José Luis Roca. *Regiones y poder constituyente en Bolivia*. La Paz: PNUD. Informe de Desarrollo Humano, Cuadernos del futuro, 21.

Carrasco, José Matías (1909 [1834]). “Descripción de la provincia de Mojos por Matías Carrasco”. En: *Boletín de la Oficina Nacional de Estadística*, 55, 56 y 57: 246-269. La Paz, Tipografía Comercial de Ismael Argote.

Dalence, Jose Maria (2013 [1851]). *Bosquejo estadístico de Bolivia*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Gamarra, María del Pilar (2007). “El desarrollo histórico del concepto Beni, Proceso socio- histórico de formulación de la idea de Beni en la memoria colectiva de sus comunidades sociales”. *Retornos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 7: 55-88. La Paz.

García Jordán, Pilar (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.

Guiteras Mombiola, Anna (2012). *De los llanos de mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938*. Cochabamba-Sucre: Editorial Itinerarios; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Groff Greever, Janet (1987). *José Ballivián y el Oriente boliviano*. La Paz: Empresa Editorial Siglo Limitada.

Limpías Saucedo, Manuel (1942). *Los gobernadores de Mojos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana.

Lijerón, Arnaldo (2005). *Mojos-Beni. Introducción a la historia amazónica*. Trinidad: CIDDEBENI.

López Beltrán, Clara (2001). “La exploración y ocupación del Acre (1850-1900). *Revista de Indias*, 223:573-590, Madrid: CSIC.

Molina, Wilder; Tania Cortés; Evangelino Muñoz (2014). *Lejos del Estado cerca de la Nación*. La Paz: PIEB.

d’Orbigny, Alcide (1958 [1845]). *Descripción Geográfica Histórica y Estadística de Bolivia*. La Paz: Talleres Don Bosco, Instituto Cultural Anglo-boliviano.

Pentland, Joseph. B. (2017) *Informe sobre Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario, Centro de Investigaciones Sociales.

Pérez, Carlos (1997) “Cascañeros y comerciantes en cascañilla durante las insurrecciones populistas de Belzu 1847-1848”. *Revista Historia y Cultura*, 24. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia.

Roca, José Luís (2001). *Ni con Lima, ni con Buenos Aires*. La Paz: Plural Editores; IFEA. ____ (2001). *Economía y sociedad en el Oriente boliviano, siglos XVI- XX*. Santa Cruz de la Sierra: COTAS.

Soux, María Luisa, et al. (2015). “Independencia un complejo y largo proceso”. En: Coordinadora de Historia. *Bolivia: su historia, Tomo III*. La Paz: Coordinadora de Historia.

Van Valen, Gary (2011). “De Mojos a Beni: los indígenas y la reforma gubernativa en la amazonia boliviana, 1842-1860”. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 17: 600-634.

Vázquez Machicado, Humberto (1990). *Para una historia de los límites entre Bolivia y Brasil*. La Paz: Editorial Juventud.

Van der Berg, Hans (2009). *Clero cruceño misionero entre los Yuracarés y Guarayos*. Cochabamba: Instituto de Misionología.

Wulf, Andrea (2016). *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander Von Humboldt*. Bogotá: Taurus.

Zeitum López, Said (1991). *Amazonia boliviana*. La Paz: Grafica Visión

**Esbozo de una semblanza:
las aventuras de Eloy Perillán Buxó
(1848-1889) en La Paz (1877)**

**A Portrait's Sketch:
The Adventures of Eloy Perillán Buxó
(1848-1889) in La Paz (1877)**

Kurmi Soto Velasco
Universidad Mayor de San Andrés
Email: kurmisoto@hotmail.com.ar

Resumen

Este artículo se enfoca en la figura del autor español Eloy Perillán Buxó (1848-1889), un desconocido aunque prolífico escritor –y amigo de aventuras– que se instaló unos meses en La Paz durante el año 1877. El propósito de este trabajo es no solamente analizar sus proyectos (muchas veces fallidos) en la ciudad andina, sino también entender en qué este personaje representa la cultura letrada hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XIX.

Palabras clave: siglo XIX-círculos letrados-proyectos culturales-periódicos-viajeros

Abstract

This paper focuses on the Spanish writer Eloy Perillán Buxó (1848-1889), an unknown (although prolific) writer and thrill seeker that fixed his residence in La Paz during a few months in the year 1877. The purpose of this work is not only to analyze Buxó's projects (most of them failed) in the Andean city but also to understand how this character represents the Hispano-American literate culture in the second half of the 19th century.

Key words: 19th century-literature circles-cultural projects-newspapers-travelers

Fecha de recepción: 4 de noviembre
Fecha de aceptación: 16 de noviembre

Kurmi Soto Velasco es magíster en Literatura Hispanoamericana por la École Normale Supérieure (ENS) de Lyon. Actualmente se dedica a la investigación literaria y hemerográfica del siglo XIX en el Perú y Bolivia y se desempeña como editora en el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la Vicepresidencia del Estado.
<http://elcanibal-inconsecuente.com>

A Alfredo Ballerstaedt

...ese español, ese proscripto nos merece un recuerdo cariñoso y será siempre nuestro amigo, nuestro honrado huésped, nuestro adoptivo conciudadano.

El Ferrocarril, La Paz, 6 de abril de 1877.

Eloy Perillán Buxó (cuyo nombre es, a veces, completado por la partícula “y”) fue un curioso, aunque oscuro, personaje de la segunda mitad del siglo XIX. Nació en Valladolid en 1848, en el seno de una familia ligada a las artes literarias y, desde muy joven, se empleó como amanuense del famoso escritor romántico Enrique Pérez Escrich, con el que continuaría una relación de trabajo y amistad años después. Su participación en la prensa española fue muy activa y, a decir de su biógrafo, Luis Monguió, colaboró en “publicaciones (...) de todos los colores” (1983: 333). Asimismo, coqueteó con el teatro y, antes de partir a América en 1874, habría tenido en su haber más de “cincuenta y tantas piezas, pasillos, juguetes, zarzuelas, comedias y dramas en prosa y en verso” (*Idem*), todos fieles a su espíritu travieso con el que hizo honor a su apellido.

Su postura política, radicalmente subversiva, le valió, sin embargo, muchos problemas. Bajo la Primera República española (1873-1874), editó una serie de periódicos cuyos apasionados títulos causaron pavor: *Los Descamisados*, *Órgano de las últimas capas sociales* o *El Petróleo*. *Eco y esperanza de los miserables*. Estas hojas “se publicaron con efímera vida debido a las denuncias” (Ortiz et al., 2001: 174). Buxó, después de ser censurado, fue forzado a exiliarse y, tras el golpe de Estado de Pavía, que disolvió el sistema republicano español el 3 de enero de 1874, escapó rumbo a América. Estaría desterrado casi diez años.

Desembarcó en Uruguay el 15 de febrero (Monguió, 1983: 333) y, a partir de ese momento, comenzó un agitado itinerario en el que persisten zonas grises que nos impiden saber con claridad dónde y con quién estuvo. Lo cierto es que,

durante el tiempo que pasó en el subcontinente, sus aventuras lo condujeron a través de varias capitales: Montevideo, Buenos Aires, Santiago, La Paz y Lima. En esta última, se asentó hasta la guerra del Pacífico, un conflicto que lo obligaría, finalmente, a retornar a Madrid a principios de la década de 1880¹.

Nuestra intención, en este trabajo, no es completar una biografía amplia, dispersa y llena de vaivenes político-literarios (de ahí que este sea el “esbozo de una semblanza”), sino concentrarnos en las actividades de Eloy Perillán Buxó en La Paz. Aquí, él intentó llevar a buen puerto incontables proyectos de carácter periodístico y científico, esto a pesar de que su estadía fue bastante breve. No sabemos exactamente en qué condiciones llegó desde Chile, a donde habría arribado en 1876, ni las circunstancias que lo obligarían a dejar las tierras bolivianas después de tan solo unos pocos meses de permanencia. Sus publicaciones permiten, sin embargo, situarlo en la ciudad andina desde principios de 1877 (quizás hubiese llegado un poco antes) hasta octubre de ese año, fecha en la que ya aparece en la capital peruana como fundador y coeditor del semanario satírico *La Broma* (1877-1878), dirigido por varias personalidades de la época como Ricardo Palma, Manuel Atanasio Fuentes y Julio Lucas Jaimes.

Acompañado de su esposa, la escritora asturiana Eva Canel (1857-1932)², participó en la vida literaria y política de los países que visitó y en los que intentó instalarse –sin éxito–. Su amplia experiencia en la prensa así como las cartas de recomendación que llevaba, firmadas por respetados literatos españoles, le permitieron retomar, muy pronto, sus labores de articulista, narrador, poeta festivo y dramaturgo. El 27 de febrero de 1874, publicó sus primeros versos americanos en el reputado periódico montevideano *El Siglo* (Monguió, 1983: 334). Sería la primera contribución de muchas.

Como decíamos, unos años más tarde lo encontramos en La Paz. En este paso fugaz por la ciudad del Illimani, el vallisoletano, que ya gozaba de cierto renombre en la región³, inició proyectos de gran envergadura con su característico ímpetu. Para poder analizar en detalle la actividad y el temperamento de este inquieto escritor, consultamos *El Ferrocarril*, el periódico que dirigió desde el 1 de marzo hasta el 12 de junio de 1877⁴ y el único rastro escrito que pudimos

1 A su retorno, también se metería en más problemas y, en 1882, le impondrían una multa de destierro a 200 km de la capital española (Laguna y Martínez, 2015: 123).

2 Eva Agar Infanzón Canel (de su nombre completo) se casó muy temprano con Buxó. Cuando este dejó su tierra natal, ella, que tenía apenas diecisiete años, se hizo cargo de *La Broma* y, un tiempo después, le dio alcance en América. Dramaturga y también conocedora del quehacer periodístico, sería, tras la muerte de su esposo, una importante figura literaria en La Habana, donde Buxó la dejaría viuda el año 1889.

3 “...el Sr. Eloy P. Buxó, español y de conocido crédito como escritor” (*El Ferrocarril*, 22.03.1877).

4 Al menos estas son las fechas que inician y terminan la colección custodiada en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB). No hay certeza de que el último número que consul-

encontrar de él en nuestro país. Con este trabajo, pretendemos llenar un vacío en la biografía de este personaje, puesto que su travesía por Bolivia fue escasamente documentada y mucho menos estudiada, lo que no significa que su aporte a la cultura nacional no haya sido significativo. De hecho, en ese corto tiempo, trató de incentivar la prensa local, fomentó expediciones científicas y arqueológicas y, por último, inició ambiciosas empresas literarias que, si bien no vieron la luz en La Paz, sí fueron continuadas en su posterior estadía en Lima.

Quisiéramos también poder afirmar que todas estas iniciativas revelan algo más que la simple personalidad de este individuo y constituyen lineamientos que guiaron la cultura letrada del siglo XIX en Hispanoamérica, erigiéndose en prerrogativas de la época.

1. *El Ferrocarril: Prensa, política y sociedad*

Bolivia, en 1877, atravesaba un período convulso e incierto para la política nacional. Un año antes, Hilarión Daza había derrocado a Tomás Frías, proclamándose presidente de la República. Al mismo tiempo, el recuerdo de las sublevaciones corralistas de marzo de 1875 se mantenía fresco en La Paz⁵ y se replicaba en Santa Cruz. La Revolución de la Igualdad, encabezada por Andrés Ibáñez, se había iniciado en 1876 (Schelchkov, 2016: 54) y sería cruelmente aplastada el 1 de mayo de 1877 (*Ibid.*: 92).

Fue en este contexto que Eloy Perrilán Buxó apareció en la urbe andina. Como advertíamos en la introducción, las circunstancias de su llegada todavía no están claras y no pudimos reconstruir este momento preciso de su ruta. Sin embargo, el 1 de marzo de 1877, inauguraba, junto al francés José Carlos Manó, un magnífico periódico de gran formato, llamado *El Ferrocarril*. En el primer número (que también hacía las veces de prospecto), la administración declaraba los valores que regirían sobre el flamante impreso: “Decoro, imparcialidad, gran circulación, variedad extraordinaria; agrado para el lector y economía para el anunciante” (01.03.1877)⁶. Lo cumpliría.

Contrariamente al tono que Buxó había empleado en sus anteriores periódicos, como el incendiario *Petróleo* bonaerense –subtitulado “Órgano de las últimas clases y de las primeras blusas comunistas”–, un eco del *Petróleo* madrileño (Monguió, 1983: 340), en Bolivia, mantuvo su “decoro”: fue fiel al Gobierno de

tamos sea, efectivamente, el último en la vida de *El Ferrocarril*, pero varios indicios señalan que el diario no continuó mucho más tiempo.

5 El partido de Casimiro Corral, conocido también como Partido Democrático, había quemado el Palacio de Gobierno durante una revuelta popular que fue tildada de comunista (Schelchkov, 2016: 53)

6 En adelante, todas las fechas entre paréntesis designan el ejemplar de *El Ferrocarril* de ese día, salvo que se indique lo contrario.

Daza y muy cercano al clero local. Reprodujo avisos de la administración estatal y las correspondencias oficiales en primera plana, trató de limitar sus editoriales a proyectos progresistas o a condenar el corralismo y el igualitarismo cruceño. En el ya citado primer número, el pequeño apartado “Profesión de fe” afirmaba, sin concesiones, que los directores eran católicos y que, bajo tal dogma, actuaban tanto en privado como en público. Al parecer, durante los tres años que acababa de pasar en Sudamérica, las divergencias políticas ya le habían valido serios disgustos a Buxó (*Ibid.*: 339). Por ende, es posible deducir que nuestro personaje no quiso granjearse más problemas en su nuevo país de residencia.

Sin embargo, en abril de 1877, una nota publicada por un “excomunista” en *La Reforma*⁷ declaraba que los señores directores de *El Ferrocarril* también habrían engrosado las filas del comunismo, lo cual ponía seriamente en duda la imagen que estaban proyectado hasta ese entonces (Podgorny, 2010: 181)⁸. Buxó fue, empero, difícil de situar en el amplio espectro de la izquierda decimonónica, rebotante de ideologías nacientes. Muchos lo calificaron de anarquista (*Ibid.*: 177) –como los títulos de sus periódicos podrían sugerir–, pero su comportamiento no dejó de ser sospechoso (Ortiz *et al.*, 2001: 175) y su relación con las élites hispanoamericanas podría evidenciar que este jugó, tal vez, un papel socio-político mucho más complejo.

Puesto que “en aquellos años fue la masonería el lazo de unión entre la Baronesa de Wilson, Ricardo Palma y Eloy Perillán Buxó” (Simón, 2008: 398), es muy probable que los vínculos con estos círculos de poder le permitieran su entrada al mundo literario sudamericano. En efecto, el vallisoletano cultivó estrechas relaciones con Emilia Serrano, la Baronesa de Wilson, conocida viajera y escritora española que prologó sus *Pecados veniales* (Buenos Aires: Imprenta Rural, 1875) y cuyos textos aparecieron en *El Ferrocarril*. Tuvieron también mucha afinidad con Palma, quien envió algunas tradiciones para el diario boliviano, y con el que se encontraría meses después, en Lima. Ahí, realizaron obras conjuntas pero sus personalidades también chocaron⁹. De igual manera, nuestro escritor fue cercano a otros grandes masones como el monumental Emilio Castelar, quien lo recomendó a Julio Herrera y Obes¹⁰ (Monguió, 1983: 334),

7 *La Reforma*, de tendencia conservadora, había nacido en 1871. Félix Reyes Ortiz, José Rosendo Gutiérrez y Nicolás Acosta se contaban entre sus principales redactores (véase: Acosta, 1876: 40).

8 Los igualitarios, castigados con dureza y fusilados delante de la población local, también fueron identificados como comunistas (en claro paralelo con la Comuna de París de 1871, de la que llegaron ecos estremecedores), por lo cual, este término implicaba una condena inmediata de parte de una sociedad que penaba por recuperarse tras esos hechos de sangre.

9 Luis Monguió tiene, al respecto, un ilustrativo artículo titulado “Polémica Palma-Perillán Buxó, Lima, 1878” (*Kentucky Romance Quartely*, núm. 23, vol. 3, 1976, pp. 377-389), imposible de consultar y, por lo tanto, no citado en la bibliografía.

10 Es muy probable que Herrera y Obes fuese también masón aunque no hemos encontrado elementos fidedignos que permitan afirmarlo sin lugar a dudas.

futuro presidente del Uruguay y director de *El Siglo* en 1875¹¹. Unos lazos que corresponden, por demás, a la personalidad de Buxó y que también lo unen a una comunidad de ideales muy fuerte, en la que

(...) la igualdad, la idea de humanidad universal con derechos comunes en todos los continentes, la promoción del trabajo y del bienestar general ligados a la civilización, al progreso (...), el impulso a la ciencia (...), la defensa de los ideales republicanos conviven con el gusto por el vino, la vida de campaña (...) y una extraordinaria capacidad para promocionarse e introducirse en la vida social de las ciudades visitadas. (Podgorny, 2010: 170)

Nuestro autor aprovechó, en efecto, de estas amistades para participar activamente del periodismo a nivel regional. Más aún, mejorar la prensa en Bolivia fue uno de sus principales afanes. Llama la atención, por ejemplo, que haya comprado en La Paz la imprenta del intelectual y político Julio Méndez, en la que pretendía imprimir una amplia variedad de documentos, y cuya capacidad quiso complementar con maquinaria llegada de Valparaíso (21.03.1877). Asimismo, en los primeros números de *El Ferrocarril* comunicaba su intención de fundar una Sociedad Tipográfica Paceña de Socorros Mutuos con trabajadores del rubro (18.03.1877).

Bajo este rótulo, el español pensaba reunir a un conjunto de impresores paceños entre los cuales resaltaban los nombres de Nicolás Acosta, Félix Reyes Ortiz, José Rosendo Gutiérrez y varios ministros de distintas carteras (Gobierno, Relaciones Exteriores, Justicia y Hacienda), invitados de forma directa por medio del periódico. En marzo, él anunciaba una pronta reunión en la que expondería el modo de funcionamiento de dicha sociedad (24.03.1877). Sin embargo, tal iniciativa no tuvo, al parecer, mucha continuación. En un pequeño artículo de mayo, respondiendo a un diario que le acusaba de iniciar proyectos fallidos, el vallisoletano explicaba que los mencionados personajes “no quisieron ayudar (...) porque era cosa de Buxó” (04.05.1877, con cursivas en el original)¹² pero que, no obstante ese desaire, se contactaría con los obreros para formarla y ayudarles a “librarse de los monopolizadores de su trabajo” (*Idem*).

Esa no sería la única vez que profesaría su adhesión a las causas sociales. En *El Ferrocarril*, Buxó siempre expresó su voluntad de servir a los artesanos, que podrían adquirir el periódico por sumas módicas y publicar gratuita-

11 El italiano Guido Bennatti, presidente de la Comisión Médico-Quirúrgica con la que Manó llegaría a La Paz en 1876 (y de la que hablaremos unas líneas más abajo), también tuvo fuertes vínculos con la masonería (Podgorny, 2010: 169-170) y fomentó la fundación de logias en países sudamericanos.

12 Las relaciones con los intelectuales paceños fueron, además, ambiguas y tensas. Estos roces personales podrían también explicar la falta de interés por “las cosas de Buxó”, pues todos los citados formaron parte de la redacción de *La Reforma*, un aguerrido rival de *El Ferrocarril*.

mente sus avisos. No sabemos si su llamado tuvo respuesta pues en las páginas del “diario boliviano” no encontramos anuncios del pequeño artesanado, sino de vinos importados, bonitos armóniums e incluso propuestas matrimoniales de extranjeros de “buena familia” (27.04.1877).

De todas maneras, y a pesar del frustrado intento por crear una Sociedad Tipográfica, Buxó no desistió y continuó fomentando, en La Paz, varias empresas tanto científicas como literarias que tuvieron pretensiones regionales y, tal vez, excedieron un poco el gusto local.

2. Cosmopolitismo, arqueología y museos ambulantes

“En Bolivia no hay extranjeros” (21.04.1877) fue uno de los leitmotivs de *El Ferrocarril*. Con esta afirmación, Buxó se presentaba ante un público que quizás haya sido reacio a su participación activa en la vida cultural paceña en tanto español. El vallisoletano quiso despejar cualquier sospecha afirmando que su principal preocupación era colaborar con los intereses nacionales. Se describió como un fiel servidor del país, ansioso por contribuir a su “progreso” y a su cultivo intelectual. “Hemos traído a Bolivia –dijo– un tesoro de buena fe, un inmenso caudal de simpatías” (11.04.1877). Sin embargo, no sería el único pues, durante los años 1876 y 1877, hubo una verdadera afluencia de extranjeros y Tiahuanaco, en particular, suscitó un impresionante interés que congregó a alemanes (Alfons Stübel), franceses (Charles Wiener), italianos (Guido Bennati) y a varios otros aventureros como los directores de *El Ferrocarril*.

Eloy Perillán Buxó y José Carlos Manó se habían conocido años antes en la capital española, cuando el francés era “corresponsal de una importante publicación de París y (...) colaborador de un muy reputado diario madrileño” (10.04.1877). Manó, incansable viajero, llegó a La Paz a fines de 1876 junto con una Comisión Médico-Quirúrgica que había encontrado en Paraguay (Podgorny, 2010: *passim*). En Asunción y bajo los auspicios de Emilio Gill, hermano del entonces presidente Juan Bautista Gill, había dirigido un controvertido periódico llamado *La Patria* (1875) y fue en ese contexto que se hizo amigo del mencionado Guido Bennatti, médico de feria y charlatán profesional, que lo embarcaría en una travesía por varios puntos alejados del Chaco boliviano y de las misiones de Chiquitos, recabando información de diversa índole y juntando elementos para conformar un curioso museo ambulante (*Idem*). La siguiente parada fue, por supuesto, Tiahuanaco.

Bennatti y Manó, probablemente, trabaron amistad en las instalaciones de *La Patria*, descubriéndose inquietudes afines. El encuentro entre Eloy Perillán Buxó y el francés también tuvo las mismas características y, aunque no logremos saber a ciencia cierta cuándo y cómo fue que coincidieron en La Paz, ahí, ellos no tardaron en hacer planes comunes y en inmiscuirse en la prensa local, “el

escenario donde se ju[garon] la vida social y la legitimidad de estos personajes en peregrinación por América” (Podgorny, 2010: 172). Es más, la investigadora argentina Irina Podgorny establece una lectura minuciosa de estos recorridos, a veces borrosos, que unen a varios individuos de este tipo, diluyéndolos “en los objetos y en los discursos producidos por el acto mismo del itinerario” (*Ibid.*: 168). A partir de fragmentos –sostiene ella–, se podría reconstruir una “historia de escala continental” (*Idem*) que permita entender las prácticas científicas de la época, a las cuales, como veremos, también se suman los ejercicios literarios.

Manó no duró mucho en la dirección del periódico y, al poco tiempo, se retiraba por motivos de salud (10.04.1877), aunque era evidente que también habían asuntos políticos de por medio¹³. Esto, empero, no impidió que ambos colaborasen con Bennatti y promovieran sus pretensiones en la región paceña, continuando, cada uno por su lado, la labor arqueológica que iniciara la Comisión Médico-Quirúrgica. A finales de 1876, esta había sido anunciada en las páginas de *El Titicaca* y *La Reforma*, con los cuales *El Ferrocarril* tendría mucha cercanía (aunque, las más veces, esta no fuera amistosa). Ambos publicitaron las intenciones del italiano, quien pretendía instalar, en la ciudad andina, un museo y un consultorio que tenían, más bien, las características de un gabinete de curiosidades.

En marzo del año siguiente, *El Ferrocarril* informaba a la población paceña que sus redactores se habían comprometido con *La Ilustración Española y Americana* para enviar “una pequeña colección de objetos bolivianos tales como momias precedentes de los chullpas, vasijas, medallas incásicas [...], una muestrcita en fin de esas preciosidades históricas” (07.03.1877). Entre estos, se encontrarían también “ídolos” donados por José Carlos Manó (14.03.1877).

Buxó le puso mucho empeño a esta empresa y se esforzó por mandar un gran conjunto de documentos capaces de dar cuenta de la “Bolivia contemporánea”, como él mismo afirmaba (06.06.1877). A principios de junio, notificó al público que acababa de adquirir una serie de “primorosas” vistas (02.06.1877) que el fotógrafo alemán Georges B. von Grumbkow había tomado en una expedición al Illimani. Entre ellas, también se encontraba el famoso retrato de Alfons Stübel¹⁴ apoyado en la Puerta del Sol y que, aún hoy en día, forma parte de la iconografía arqueológica de Tiahuanaco. Finalmente, una serie de grabados, hechos a partir de “fotografías remitidas por el señor P. y B.”, fue publicada a fin de año en el prestigioso periódico madrileño (*La Ilustración Española y Americana*, 22.11.1877).

13 Al parecer, habrían confundido las opiniones (políticas) del francés con las del español, acusado de servir al Gobierno por periódicos como *La Reforma*. En el primer número en el que Buxó aparece como director único, él se empeña en desvincularse de la política boliviana arguyendo que conoce nada de ella (10.04.1877). Manó partiría ese mismo instante al Perú (*Idem*).

14 La identificación del personaje apoyado en la Puerta del Sol sigue siendo conflictiva e, incluso, podría tratarse del mismísimo Bennatti (Podgorny, 2010: *passim*).

De la misma manera, los proyectos del vallisoletano para insertar al país dentro de los circuitos intelectuales –tan en boga por aquel entonces– fueron cuantiosos. Por ejemplo, no dudó en dirigirse al Gobierno para pedirle que enviase dos representantes bolivianos para una Sociedad Internacional de Relaciones Científicas y Literarias que se acababa de fundar y cuyo objetivo era “establecer cambios mutuos y gratuitos de los trabajos científicos y literarios publicados y que se publiquen en todas las naciones cuyos idiomas sean el español o portugués” (06.04.1877). Su pedido no fue desatendido e, inmediatamente, el ministro de Instrucción Pública, Jorge Oblitas, designó a Julio Méndez y a José Rosendo Gutiérrez como los encargados de representar al país en tan solemne misión. No quedan, sin embargo, más rastros de esta sociedad cuyo nombre, por cierto, no es mencionado.

Asimismo, en las páginas de *El Ferrocarril* se publicitaron las actividades de Charles Wiener. Él, como muchos de los personajes que vimos hasta ahora, estaba realizando un largo periplo por este lejano y exótico continente con la misión de coleccionar antigüedades y objetos locales dignos de interés. Su misión científica había comenzado unos años antes y, cuando arribó a La Paz, probablemente su reputación ya lo precedía. Durante su estadía, realizó un épico ascenso al Illimani, coronando el pico París con la bandera de Francia (Juárez, 2017: s/p). A mediados de 1877, este personaje partía a su país con la misión de representar a Bolivia en la Exposición Universal. Para tal efecto, el comisionado se embarcaba con una larga lista de bienes: minerales, vegetales, animales y productos de la industria nacional (10.06.1877).

Se realizaba así un sueño personal de Buxó, que ambicionaba la participación de nuestro país en este tipo de eventos, pues, en su periódico, incluso quiso rifar un viaje a París para la Exposición. No sabemos, como es de suponer, si es que cumplió o no. Sus afanes, muchas veces, se tuvieron que topar con la realidad (económica, social) del lugar donde se encontraba y, aunque se esforzó en probar a la *intelligentsia* paceña la vigencia de sus proyectos, pronto entendió que sus esfuerzos no habrían de prosperar.

3. *El Inca*, otras empresas literarias fallidas y sus continuidades regionales

Aficionado a las ricas ilustraciones a color, como puede apreciarse en *La Broma* madrileña de la década de 1880, y a las fotografías (últimas innovaciones del momento), Buxó también intentó cultivar en La Paz estas prácticas editoriales y educar al público local. Desde un principio, notificó su intención de mejorar *El Ferrocarril*, hacerlo crecer en tamaño (01.03.1877) y en número de ejemplares pero también acompañarlo con grabados. Algo que no logró.

Probablemente, su iniciativa más reveladora haya sido *El Inca* (véase anexo 4), una revista¹⁵ literaria que se presentaba como una ambiciosa colaboración entre los más selectos escritores de habla hispana. En el primer número de *El Ferrocarril*, un gran aviso en la última página alababa las características de esta publicación, dedicada “a la familia”¹⁶:

La índole y la extensión de nuestras relaciones literarias nos permitirá confeccionar un verdadero periódico, útil y agradable; coleccionaremos en sus páginas producciones siempre inéditas y originales, escritas *ad hoc*; novelas y tradiciones históricas y leyendas; cuentos, fábulas y poesías; dramas y comedias nacionales; artículos de crítica y de costumbres, de artes y de comercio; chistes, anécdotas y *sección especial de modas*, para cuyo complemento tendremos en pocos meses más, un surtido regular de *figurines mensuales* que serán trabajados en París, especialmente para *El Inca*. (01.03.1877, con cursivas en el original)¹⁷

El director prometía también que, “de vez en cuando”, este vendría acompañado de una “lámina fotográfica o litográfica” (*Idem*) con retratos de personajes o vistas locales, un poco con el mismo espíritu de las postales enviadas a *La Ilustración Española y Americana*. A continuación, desplegaba una larga lista de autores que participarían en el semanario paceño. Entre ellos, se encontraban nombres importantes como Pérez Escrich o Campoamor (“inolvidables amigos y maestros”) desde España, así como muchos sudamericanos de diversas nacionalidades tales Mitre o Palma. A todos estos, se sumaba un número significativo de mujeres escritoras, un fenómeno típico de la literatura de la época. La Baronesa de Wilson, Juana Manuela Gorriti o María del Pilar Sinués participarían a la distancia mientras que la poetisa Natalia Palacios lo haría desde La Paz. De hecho, ella también firmó algunas contribuciones para *El Ferrocarril*. Igualmente, habría que mencionar a Eva Canel que, aunque ausente de la lista, sin duda sería la autora de la sección de modas, tal como lo había estado haciendo en el diario paceño.

Con todo esto, Buxó garantizaba la pronta aparición de “ocho páginas de elegante formato y esmerada impresión” (*Idem*) que, muy a pesar de él, nunca se ma-

15 Para la diferencia entre periódicos y revistas seguimos la nomenclatura de Gunnar Mendoza, quien propone que un periódico es una “publicación seriada y periódica o eventual, dirigida total o predominantemente a dar noticias y comentarios de actualidad”; y una revista, una “publicación seriada y periódica o eventual dirigida total o predominantemente a entretener o dar una información especializada o vulgarizada sobre los diversos órdenes del conocimiento humano” (2014: 330). Evidentemente, *El Ferrocarril* corresponde a la primera clasificación y *El Inca* a la segunda.

16 “Periódico para las familias” fue un denominativo bastante corriente en la época para designar aquellos que ofrecían más que noticias y presentaban un importante contenido literario, muchas veces destinado explícitamente al público femenino.

17 El prospecto (anexo 4) es una reproducción, no exacta, de este anuncio, de ahí las variaciones en entrecomillados y cursivas.

terializaron. Pronto, se enfrentaría a la cruda realidad, como no tardó en informar. A fines de marzo, declaraba que estaba “retrasada la remesa de papel especial”, por lo cual, el primer número “no ver(ía) la luz el día anunciado” (28.03.1877). Un poco más de una semana después, aparecían las siguientes líneas:

Como hemos dicho en cara-circular a los señores suscriptores con que cuenta ya este semanario, retrasamos, por causas ajenas a nuestra voluntad, la aparición del número anunciado para el primer domingo de este mes. Sabido es que en esta República no hay los útiles necesarios para la publicación anunciada; no basta nuestra actividad y toda persona sensata comprenderá que no somos culpables de este retraso. Nos prometemos que *El Inca* vea la luz en 1.º de mayo y si para entonces tampoco fuera posible, con devolver íntegro el escaso importe de la suscripción, sería asunto concluido. (06.04.1877)

Finalmente, *El Inca* fue “asunto concluido”, como le reprochara a Buxó algún enemigo suyo, no identificado, increpándole que todos sus planes fueron fallidos: “Escuela de declamación, falló. Sociedad Dramática, falló. Sociedad Tipográfica, falló. *El Inca*, falló. *El Ferrocarril* en mayores dimensiones, falló” (03.05.1877). Sin embargo, esperaba que su más reciente emprendimiento se concretara.

En efecto, otra idea que le quitó el sueño fue la instalación de lo que él vino a llamar una “Sala de Comercio”, una especie de bolsa comercial, salón de lectura y lugar de juegos para caballeros. Anunciada en abril, justo después de la partida de Manó, esta buscaba emular los clubs de las grandes capitales, ofreciendo un espacio cultural en el centro paceño (13.04.1877). A lo largo de ese mes y hasta el 5 de mayo, día de la inauguración, podemos observar los constantes empeños del español por acomodar este punto de encuentro, buscando sillas, divanes, mostradores, lámparas y supervisando la conexión del gas para asegurar la iluminación del local. Tras postergar una primera vez la gran apertura de dicha sala, finalmente el evento tuvo lugar la fecha indicada y fue un éxito.

En un principio, Buxó insistía en la necesidad de tener cuarenta suscriptores que, con su inscripción, permitirían un pequeño capital para poner en marcha el proyecto. Para tal efecto, dirigió invitaciones personales a lo más selecto de la sociedad local: hombres políticos y de letras. La respuesta fue positiva y, según el español, llegó a tener más de cien interesados. En las páginas de su periódico, publicó extensas listas de abonados en las que, por supuesto, se encontraba la crema y nata de aquel entonces. Según las crónicas de la inauguración, hubo mucha concurrencia.

Sin embargo, el español quiso que este lugar fuese más dinámico, por lo que convocó reuniones para debatir distintos temas de carácter cultural. Una de sus ideas fue, por ejemplo, traer compañías de teatro para organizar representaciones en distintos puntos del país. Aparentemente, le costó mucho congregarse a los notables paceños. Desesperado por los retrasos, al convocar una reunión para el

domingo 3 de junio, exclamaba: “¡Ah! No es cita paceña (...). ¡A las doce en punto! ¿Estamos?” (02.06.1877).

Unas semanas más tarde, se rendía y declaraba con desencanto:

He sido víctima de una amarga decepción (...), no esperé un desenlace tan desconsolador como el que ha venido a coronar mis débiles esfuerzos (...). Durante el mes y algunos días que ha estado abierta la Sala, no ha asistido la cuarte parte de los señores socios: los diarios, periódicos y folletos han permanecido casi intactos sobre la mesa de lectura. (12.06.1877)

En ese mismo número, que sería el último, también remataba los muebles que, con tanto trabajo, había conseguido. Seguramente partió al poco tiempo, endeudado o sin devolver por completo las suscripciones. En La Paz, dejó, pues, muchas cosas sin terminar.

Buxó, no obstante esta mala experiencia, no se rendiría y, al llegar a Lima, concluiría sus tan ansiadas publicaciones. El programa de *El Inca* fue rápidamente reciclado y ampliado. Para finales de 1877, el español animaba uno de los semanarios literarios peruanos más importantes de la década: *La Broma* (1877-1878). Con este nombre, ya había empezado, años antes, un periódico político en Madrid que retomaría a su regreso, luego de la Guerra del Pacífico. En esta hoja limeña, “satíric(a) y mordiente”, como se presentaba a sí misma (*La Broma*, 15.10.1877), participarían las plumas más jocosas de la capital: Ricardo Palma, Manuel Atanasio Fuentes, Julio Lucas Jaimes, Aureliano Villarán y muchos otros.

Lo que más sobresale es, sin embargo, el almanaque que Buxó preparó para el año 1878. En el prospecto de dicho documento (véase anexo 5), se pueden leer los nombres de muchos de los que habrían aceptado colaborar en *El Ferrocarril* y en *El Inca*, a los que se sumaba una cantidad significativa de escritores peruanos. Asimismo, la lista de mujeres se acrecentó, como era de esperar en Lima, una ciudad conocida por sus círculos letrados femeninos. A parte de Carolina Freyre, aparecían en la lista Mercedes Cabello de Carbonera y Manuela Villarán de Plascencia. En las páginas de este coqueto librito, el español volvió a publicar sus composiciones paceñas, entre las cuales se cuentan tradiciones y fragmentos autobiográficos, como “El sargento Morales. Episodio de hospital” (08.06.1877). Es así que, en el país vecino, el vallisoletano le dio continuidad a sus fracasados intentos culturales. Ahí, sin duda, encontró un ambiente propicio para estimular sus dotes de periodista, dramaturgo y *bon-vivant*. Su carrera, en apariencia frustrada por su estadía en la ciudad boliviana, seguiría en auge hasta su muerte en La Habana. Solo en ese momento, Buxó dejaría de escribir.

Conclusiones

Eloy Perillán Buxó se caracterizó por ser un personaje tenaz y laborioso. Hasta donde tenemos conocimiento, su estadía en tierras bolivianas fue muy corta. A pesar de ello, no desperdició ni un segundo. Inquieto como él solo, quiso convertir a la ciudad de La Paz en una emulación de las grandes capitales del momento. Inspirado por las prácticas culturales de Madrid o, incluso, Buenos Aires, su principal voluntad fue darle al público del lugar un diario con ambiciones cosmopolitas. *El Ferrocarril* (01.03.1877-12.06.1877) no duró más que tres meses, sin embargo, en ese lapso, el vallisoletano imprimió casi ochenta números de este periódico de gran formato, tras haber comprado la imprenta de Julio Méndez.

En sus páginas, anunció expediciones científico-arqueológicas con las que colaboró así como también reuniones culturales de distinto tipo. Fomentó con ahínco la literatura boliviana, participando, en particular, del Círculo Literario paceño, en el que fue nombrado segundo vicepresidente. Sin embargo, sus afanes serían vanos. Al poco tiempo de haber iniciado proyectos de gran envergadura, como la Sala de Comercio, y de haber promocionado una versión más lujosa de su diario, Buxó tuvo que admitir que se había endeudado por demás y que no podría recuperar su inversión. ¿En qué circunstancias tuvo, entonces, que dejar la ciudad andina? Esa es una pregunta que queda todavía abierta¹⁸, aunque tengamos elementos que nos permitan afirmar que su partida no fue grata.

Sea como fuere, Buxó, ni corto ni perezoso, continuó con sus incansables planes en Lima. En la capital peruana, pudo imprimir, como quería, elegantes periódicos, almanaques y revistas (*La Broma*, *La Caja de Pandora*) de “esmerada impresión”, crear y poner en escena obras teatrales (zarzuelas, juguetes cómicos...) y, finalmente, colaborar con grandes plumas como Palma, Fuentes o Jaimes. Pero esa es ya otra historia.

18 Sospechamos que la respuesta a esta pregunta se encuentra en *De América. Viajes, tradiciones y novelitas cortas* (Madrid: F. Nozal, 1899) de Eva Canel. En este libro, de carácter autobiográfico, ella narra su primera estadía en América al lado de Buxó. Lastimosamente, no pudimos procurarnos dicho texto. Más allá de estos vacíos documentales, consideramos que aún quedan cabos sueltos en la semblanza del vallisoletano, por lo que aún tenemos deudas pendientes con él.

Bibliografía

Acosta, Nicolás (1876). *Apuntes para la bibliografía periodística de la ciudad de La Paz*. La Paz: Imprenta de la Unión Americana.

Bayo, Ciro (1912). *Chuquisaca o La Plata perulera: Cuadros históricos, tipos y costumbres del Alto Perú (Bolivia)*. Madrid: Librería General de Victorino Suárez.

Juárez, Ivone (2017). El Illimani en 1877 ante los ojos de un francés. *La Razón*, 21 de julio.

Laguna Antonio y Francesc Martínez (2015). Eduardo Sojo, el Quijote de la caricatura. *Revista Científica de Información y Comunicación*, núm. 12, pp. 111-134.

Mendoza, Gunnar (2014). Los cien primeros años del periodismo en Bolivia, 1823-1922. En: vv. AA., *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, pp. 328-376.

Monguió, Luis (1983). Un periodista en verso en el Río de la Plata, 1874-1875. vv. AA., *Actas del octavo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. II. Madrid: Istmo, pp. 333-344.

___ (1969). Una desconocida novela hispano-peruana sobre la guerra del Pacífico. *Revista Hispánica Moderna*, año 35, núm. 3, pp. 248-254.

Ortiz, Manuel *et al.* (2001). *Movimientos sociales y Estado en la España contemporánea*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Perillán Buxó, Eloy (1875). *Pecados veniales. Colección de novelitas, cuentos, epigramas, cabos sueltos, poesías y artículos literarios*. Biblioteca Amena del Plata. Buenos Aires: Imprenta Rural.

___ (1881). *El melón del diputado. Caricatura escénica en un acto*. Madrid: Imprenta de Fernando Cao y Domingo de Val.

Perillán Buxó, Eloy *et al.* (2017). *El juicio de trigamia por los directores de La Broma*. La Paz: El Caníbal Inconsecuente.

___ (1877). *Almanaque de La Broma para el año 1878*. Lima: Imprenta del Estado.

Podgorny, Irina (2015). A Charlatan's Album: Cartes-de-visite from Bolivia, Argentina and Paraguay (1860-1880). Maja Kominko (ed.), *From Dust to Digital. Ten Years of Endangered Archives Programme*. Cambridge: Open Books Publishers, pp. 417-443.

___ (2014) From Lake Titicaca to Guatemala: The Travels of Joseph Charles Manó and his Wife of Unknown Name. Philip Kohl, Irina Podgorny y Stefanie Gänger (coords.), *Nature and Antiquities. The Making of Archeology in the Americas*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 125-144.

___ (2010). Coleccionistas de arena: La Comisión Médico-Quirúrgica Italiana en el Altiplano boliviano (1875-1877). *Antípoda*, núm. 11, pp. 165-188.

Quiróz, Rubén (2009). Cuatro obras sobre la guerra del Pacífico en el teatro peruano. *Desde el Sur*, vol. 1, núm. 2, pp. 315-335.

Schelchkov, Andrey (2016). *La palabra “socialismo” en Bolivia. Siglo XIX*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.

Simón, María del Carmen (2008). Vivir de la literatura. Los inicios de la escritora profesional. Pura Fernández y Marie-Linda Ortega (coords.), *La mujer de letras o la letraherida: Discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 389-408.

Fuentes periódicas

El Ferrocarril, La Paz, 1877

Prospecto de *El Inca*, La Paz, 10 de febrero, 1877

La Ilustración Española y Americana, Madrid, 22 de noviembre, 1877

La Broma, Madrid-Barcelona, 1881-1887

Anexos



Anexo 1: Retrato de Eloy P. Buxó en *La Broma*, Madrid, 16 de noviembre de 1884.



Anexo 2: Encabezado de *La Broma*. Órgano política liberala. Madrid, 3 de agosto de 1884. Buxó sostiene su pluma y, delante de él, desfilan hombres políticos.

Anexo 3: Formulario de suscripción de *El Ferrocarril*¹⁹

Sr. D. ...

Muy señor mío:

El Ferrocarril es un diario ya conocido y que, si se juzga por el número de sus favorecedores, ha merecido un éxito espléndido y excepcional en Bolivia, donde se necesitaba una publicación de su índole y de su importancia. Próximo el día en que van a alimentarse sus dimensiones, sin variar los precios de suscripción, remito a usted hoy un ejemplar para que lo examine y vea si es de su agrado. En caso afirmativo y en el que usted desee honrarme como suscriptor, dígnese llenar los blancos en la invitación que va al dorso, devolviéndome esta sin ese requisito si usted no gusta favorecerme con su importante cooperación. Esperando un satisfactorio resultado de esta invitación, queda de usted atento.

S. S.
Eloy P. Buxó

¹⁹ La Paz, s/f, 1877.

Anexo 4: Prospecto de *El Inca*²⁰

Periódico semanal, literario, científico, religioso, mercantil y de modas. Dirigido por Eloi [sic] P. Buxó

Con la importante colaboración de notables escritoras y reputadísimos escritores bolivianos, chilenos, peruanos, argentinos, uruguayos, españoles, franceses, etc., etc.

Este periódico es el órgano especial del Teatro Sudamericano.

La estadística de la prensa da siempre la medida de la cultura de los pueblos. Un país donde trabajosamente viven dos o tres periódicos consagrados a la política, olvidados de las artes y de las ciencias, carece de títulos para reclamar un puesto de honor en el banquete de las naciones ilustradas. La política es la gangrena de los países modernos como las ciencias y las artes son atributos de la paz y galas de la civilización.

Pero no ha de entenderse por periódico literario la hoja desautorizada, fruto de capricho pueril, o base de una aspiración especulativa; una publicación de esta índole nunca será un periódico, siempre será un negocio; un escritor dedicado a la menuda explotación de pequeñas o grandes pasiones nunca será un periodista, siempre será un negociante sin pensamientos levantados, sin propósitos generosos. El periodismo es un sacerdocio y todo sacerdocio requiere alma honrada y convicciones puras.

Hay en las provincias bolivianas publicaciones literarias que honran a la nación con sus nobles esfuerzos y sus buenas intenciones, pero esas empresas no han podido alcanzar las vastas proporciones que nosotros queremos dar a la nuestra, apoyados en la benevolencia de nuestros colegas y protegidos por el público sensato y amante de la ilustración.

Si nuestro nombre es conocido en la República de las letras; si puede servirnos de timbre honroso el haber tomado parte en las primeras publicaciones de Europa y Sudamérica, la sociedad boliviana verá creciente nuestro empeño por darle un periódico digno de sus merecimientos.

Dedicamos nuestra publicación a la familia: al hombre culto y a la mujer ilustrada. El Inca no será un periódico exclusivamente literario, ni meramente científico, ni absolutamente político; ofrecerá, en vario y proporcional contraste, algo de todo, resultando un conjunto ameno, instructivo y moralizador. La moralidad en la prensa es condición primordial, esencialísima, inquebrantable.

La índole y extensión de nuestras relaciones literarias nos permitirá confeccionar un verdadero periódico, útil y agradable; coleccionaremos en sus páginas

20 La Paz, 10 de febrero de 1877. Un agradecimiento especial a Juan Pablo Soto Jiménez, por ayudarme a identificar este documento que forma parte de la biblioteca de Gabriel René Moreno, así como a Alfredo Ballerstaedt y a Máximo Pacheco, por hacerme llegar una copia a nombre del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB).

producciones siempre inéditas y originales, escritas *ad hoc*; novelas y tradiciones, historias y leyendas, cuentos, fábulas y poesías, dramas y comedias; artículos de crítica y de costumbres, de política, de artes y de comercio; chistes, anécdotas y “sección especial de modas”, para cuyo complemento haremos, en pocos meses más, un pedido regular de figures mensuales que serán trabajados en París, especialmente para *El Inca*. Reclamaremos la colaboración de nuestras amigas y compañeras de tareas:

Emilia Serrano (Baronesa de Wilson).....	Lima
Juana Manuela Gorriti.....	Lima
Natalia Palacios.....	La Paz
María del Pilar Sinués de Marcó.....	Madrid
Robustiana Armiño de Cuesta.....	<i>id.</i>

Abrigamos la seguridad de obtener la colaboración directa de nuestros inolvidables amigos y maestros:

Juan Martínez Villegas.....	Lima
Emilio Castelar.....	Madrid
Enrique Pérez Escrich.....	<i>id.</i>
Manuel Fernández y González.....	<i>id.</i>
Ramón de Campoamor.....	<i>id.</i>
Francisco Pérez Echevarría.....	<i>id.</i>
Antonio Fernández Grilo.....	<i>id.</i>
Torcuato Tárrego y Mateos.....	<i>id.</i>

También recabaremos producciones *expresamente escritas*²¹ para *El Inca* por los literatos americanos:

Ricardo Palma, el celebrado autor de las <i>Tradiciones</i>	
Jacinto Albistur.....	Montevideo
Julio Herrera y Obes.....	<i>id.</i>
Pablo y Dermidio de María.....	<i>id.</i>
Bartolomé Mitre.....	Buenos Aires
Aben Xoar.....	<i>id.</i>
Félix Reyes Ortiz.....	La Paz
Julio Méndez.....	<i>id.</i>
José Carlos Manó.....	<i>id.</i>

Contamos con preferencia con la distinguida cooperación de los primeros publicistas bolivianos que, estamos seguros de ello, nos alentarán con su consejo y nos honrarán con sus trabajos.

Tal es nuestro programa bajo el punto de vista literario. A su cumplimiento exacto y fidelísimo vinculamos nuestra modesta reputación y consagraremos toda nuestra actividad.

21 En todos los casos, con cursivas en el original.

*

Bases de la publicación

El Inca aparecerá todos los domingos, constando de dos pliegos, *ocho páginas* de elegante formato y esmerada impresión.

La suscripción mínima es por trimestre, o sea por 12 números que costarán.....Bs 2.50
Por seis meses (24 números).....Bs 4.50
Por un año (50 números).....Bs 8.00

No se admite suscripción por un mes.

No se venden números sueltos.

La redacción no devuelve los escritos que le sean remitidos. [...]

*

El primer número de *El Inca* aparecerá el segundo domingo del mes de marzo.

La Paz, febrero 10 de 1877

Eloy P. Buxó

Anexo 5: Prospecto del Almanaque
de La Broma para 1878²²

Quita-pesares en verso y prosa, por los distinguidos escritores, *señoras* Cabello de Carbonera (Mercedes), Freyre Jaimes (Carolina), Villarán de Plascencia (Manuela), Wilson (Baronesa de); *señores* Arona (Juan de), Borgoño (Federico), Brocha Gorda (don Javier de la), Camacho (Juan Vicente), Cisneros (Luis B.), Fuentes (Manuel Atanasio), Fuentes (M. Aurelio), Lama (Miguel Antonio de la), Larraburre y Unánue (E.), Mérida (V.), Neto (Benito), Palma (Ricardo), Pardo (Felipe), Roca y Boloña (Luis), Rossel (Ricardo), Ruiz (Bernardino), Salaverry (Carlos Augusto), Segura (Manuel A.) y Villarán (Acisclo).

Arreglado por: Eloy P. Buxó.

Elegante libro de más de 200 páginas en excelente papel satinado y con esmerada impresión.

Señoras y caballeros,
caballeros y señoras:
el infrascrito, editor,
arreglador de esta obra,
considerando que estamos
en una edad azarosa,
faltando solo una peste
para reventar de cólera;
que el Perú ya no es Perú,
porque volaron las onzas,
dejándonos esa mugre
que nos ensucia la ropa;
que a mal tiempo buena cara,
es máxima filosófica;
que las grandes desazones
hay que tomarlas a mofa
y no echar, como quién dice,
tras el caldero, la sogá.
Considerando también

22 Lima, s/f, 1877. El documento original forma parte de la colección de segundos ejemplares de *La Broma* custodiado en la Biblioteca Nacional del Perú (BNP) y no lleva fecha. En Lima, no se pudieron rastrear copias de dicho almanaque, inexistentes en el Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la BNP. Por último, dimos con una transcripción mecanografiada de la biblioteca personal de Luis Alberto Sánchez, proporcionada por Américo Mendoza-Mori (UPenn), a quien agradecemos por habérmola facilitado. Actualmente, la editorial de archivo El Caníbal Inconsecuente prepara una reedición.

que es acción muy meritoria
proteger a un editor
que si no vende, se ahoga;
que en este alegre *Almanaque*
no se ha echado una gazofia
de vetustos chascarrillos
y de imbéciles historias,
como sucede con otros
que manda la culta Europa
y que se venden a sol
(aunque tenga mala sombra).
Considerando que en este
libro de primera nota,
los escritores peruanos
de reputación más sólida,
han vertido todo el jugo,
toda la sal que les sobra,
asegurando fortuna
al hijito de *La Broma*.
Resuelvo, decreto y mando
a todo el que lea u oiga
que, sin plazo, dilación,
tregua, pretexto ni prórroga,
verbalmente o por escrito,
se dirija a mi persona
pagándome un ejemplar
que entregaré sin demora.
Otrosí, que quien no lea
esta ensalada graciosa,
será declarado reo
de tacañitis ramplona
y condenado a llorar
su ignorancia vergonzosa.
Dado en mi casa... (y de usted
si es que el *Almanaque* toma),
calle Lampa o San Antonio,
que de ambos modos se nombra,
en la histórica Ciudad
de los Reyes... sin corona;
trece de noviembre, San
Estanislao de Koska.
Firmado.— Eloy P. Buxó.

Ante mí: Pablo de Córdova,
vendedor del *Almanaque*
y cobrador de *La Broma*.

Creo que con la lectura del decreto que antecede, se habrán Uds. convencido de la necesidad de comprar este grandioso *Almanaque*.

Si este papel llega a las provincias (lo cual depende del señor administrador de Correos) y un habitante de ese celeste imperio en que no se llama plata a la manteca litografiada quiere conseguir este *Almanaque*, puede guiarse por la siguiente efficacísima receta en cinco golpes:

Primero, tómense dos soles cincuenta centavos.

Segundo, métanse en un sobre, cierro, cubierta o *enveloppe*.

Tercero, dirijase certificado al editor, calle San Antonio, 141, bajos de la derecha.

Cuarto, ¡paff!, al buzón del correo.

Quinto, ¡piff!, ¡aquí está el *Almanaque*! ¡Buen humor para todo el año!

Receta para los habitantes de Lima: Venir y pagar 2 SOLES.

Hasta luego.

**Desenterrando las vibraciones sonoras del siglo XX:
apuntes sobre el archivo *Ajayus de antaño*
*Discos Méndez - el alma de Bolivia en su música***

Unearthing the sound vibrations of the 20th century:
Notes about the archive *Ajayus de Antaño*

Claudia Pardo Garvizu
Universidad Sorbonne Nouvelle de París, Francia.
Email: clamort@gmail.com

Resumen

El ensayo se centra en la reflexión sobre el modo de hacer archivo del proyecto *Ajayus de antaño-78 RPM Bolivia* y el uso de las redes sociales como medios de difusión e información. Este archivo fonográfico evoca la cuestión de la importancia de la música y su producción a inicios del siglo XX en Bolivia. También se plantea pensar el impacto de la música mestizo-criolla como un proyecto inclusivo, que en ese contexto adquiere la nominación de “popular”, en una sociedad donde se están asentando las bases de lo que posteriormente será el nacionalismo. *Ajayus de antaño* es la posibilidad de un archivo que surge desde la experiencia del arte.

Palabras clave: Archivo fonográfico – música – cultura popular – producción

Abstract

The essay proposes the reflection on the way to make the archive project *Ajayus de antaño-78RPM Bolivia*. The use of social networks as diffusion and information tools. This phonographic archive evokes the question of the relevance of music and its production at the beginning of the 20th century in Bolivia. It's also important to consider the impact of the mestizo-creole music as an inclusive project. The nomination of “popular” arises in a context where the society is laying the foundations for what later will be nationalism. *Ajayus de antaño* is the possibility of an archive that arises from the experience of art.

Key words: Phonographic archive – music – popular culture – production

Fecha de recepción: 27 de octubre

Fecha de aceptación: 19 de noviembre

María Claudia Pardo Garvizu (La Paz, 1985). Estudió Literatura en la Universidad Mayor de San Andrés y posteriormente se graduó de la Maestría en Literatura Latinoamericana en la misma universidad. Actualmente realiza el doctorado en Literatura Latinoamericana en la Universidad Sorbonne Nouvelle de París, Francia. Publicó *Los engendros de la imagen en la obra de Arturo Borda* (2017) y varios artículos sobre la obra de Arturo Borda en revistas especializadas, *Residuos de noviembre: pieza asimétrica del tiempo* (2013). Participó de la antología latinoamericana de poesía Tea Party V (2016). Es directora de la colección de ensayo en la Editorial 3600 y miembro del Centre de Recherche Interuniversitaire sur l'Amérique Latine (CRIAL) en la universidad Sorbonne Nouvelle, París 3. Fue docente en la Universidad Católica Boliviana y en el colegio Saint Andrew's, actualmente en la educación pública francesa. Ella es celeste.

Otrora la veta de plata, actualmente la veta archivística: los archivos literarios y artísticos bolivianos se han convertido, en estos últimos años, en una fuente nutrida de documentación del universo histórico boliviano. Se trata de un legado documental que actualmente nos confronta con otros tiempos, otras expresiones y otras maneras de interpretar el mundo.

Transitar por esos caminos del archivo implica también adquirir una postura frente a ese universo documental, asumir el papel de “descubridor”, de “rescatador”, de “permutador” o finalmente, ¿de qué? Seguramente ese lugar del archivo tiene una relación directa con forma de habitar el archivo.

Así, el hecho de estar inmersos en un camino de “(re)descubrimientos” trae consigo dos consecuencias importantes; la primera y la más obvia, la “recuperación” de un patrimonio cultural fundamental para comprender lo que se produce hoy en día; la segunda y no menos obvia, la apropiación de este patrimonio como un bien privado. La administración del archivo bajo el constante recelo por los papeliños, datos, borradores y garabatos encontrados, ya sea por medio de ardides, de dormidas, de cuentos y vericuetos, malabares o, en el mejor de los casos, seducciones.

Sin embargo, así como hay dormidas también hay desenterramientos, exhumaciones y restauraciones que funcionan bajo otras lógicas e intereses, construyendo redes de intercambio donde el conocimiento se nutre a través de un trabajo colectivo, es decir, la labor administrativa del archivo que se conjuga con la investigación sobre el mismo. Es el caso del archivo fonográfico *Ajayus de antaño: 78 RPM Bolivia*, especializado en discos de 78 RPM que recoge material musical boliviano producido entre 1910 y 1959, con una colección que asciende a aproximadamente 1300 discos de carbón y vinilo¹. Este proyecto se concibe como un archivo sonoro que se construye desde una comunidad y se vuelve

1 El archivo de *Ajayus de antaño* recibió la donación de dos coleccionistas, 400 discos de carbón de música nacional e internacional que hizo la señora María Eugenia Montes y 80 discos de vinilo donados por el Dr. Bernardo Fischerman, que también son de música nacional e internacional.

hacia la misma. Así, el proyecto utiliza las redes sociales para difundir todo el material que se restaura y digitaliza, paralelamente también se está trabajando en la publicación de cinco libros/cd que abarcan las cinco décadas de producción de los discos de 78 RPM, de 1910 a 1950. Este archivo fonográfico fundado y dirigido por los músicos investigadores Isaac Rivera y Fernando Hurtado desplaza esta labor académica a otros espacios de reflexión y de relación con el arte.

En el presente ensayo se indaga sobre la forma de habitar el archivo sonoro *Ajayus de antaño* y los objetivos o los deseos que se juegan en este terreno, además de la importancia de enfrentarnos al archivo como un ejercicio de reconocimiento y rescate de nosotros mismos. Algo de eso se exalta en la imagen mitológica de uno de los archivistas más populares de las letras bolivianas, el personaje de Juan José Lillo de Jaime Sáenz en *Vidas y muertes*, en cuyo retrato el valor del archivo se sintetiza en esta sentencia: “Nadie como él para conocer la ciudad de La Paz; su pasado y su presente –Y aún su futuro, si se quiere” (Sáenz, 1986). De esta manera, el trabajo del archivista estriba en la posibilidad de *conocer* el pasado, el presente y el futuro.

¿Qué pasado se aproxima a través de este archivo fonográfico? Para comprender el contexto y el impacto de la producción de discos de 78 RPM en Bolivia es necesario reflexionar sobre el fenómeno que transformará los modos de producción y de consumo de las obras de arte, entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Continuando en esa línea, habrá que preguntarse cómo la música contribuye a la transformación de la sociedad bajo el régimen liberal de la época. Esa pregunta se desplaza a algunos apuntes sobre la inclusión. En ese sentido, surge la cuestión de la música popular como parte de un proyecto homogeneizante que posteriormente se vinculará al nacionalismo. No obstante, esta contextualización está atravesada siempre por la lectura del archivo desde el presente. En un ejercicio de permanente conjunción de temporalidades, que es lo que justamente permite este archivo fonográfico.

Discos de 78 RPM: la música y la transformación de una época

El archivo de *Ajayus de antaño* propone un acercamiento al pasado, el presente y el futuro de la sociedad boliviana a través de la música, y para esto se ha propuesto recuperar una parte del patrimonio sonoro boliviano y su reconstrucción histórica, entendiendo desde el inicio que los discos son documentos históricos. En este camino, los dos músicos investigadores se han enfrentado al problema más recurrente cuando de buscar archivos en Bolivia se trata: caos y carencia de información documental. En la ponencia² realizada por Hurtado y Rivera, en el

2 Sobre el simposio organizado por el Instituto Francés de Estudios Andinos: *Objetos musicales. Patrimonio, conservación e investigación*. “La propuesta partía de una constatación

marco del VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, se plantea que no existen fondos documentales para conocer la procedencia y destino de la gran parte de la producción musical de las primeras décadas del siglo XX.

La cronología y la historia de las primeras grabaciones y la producción de los primeros discos de música boliviana, no está documentada. No existe ninguna investigación histórica, o etnomusicológica que se haya acercado al tema específico de los discos de 78 rpm. Las pocas fuentes existentes son básicamente hemerográficas, discográficas, y catálogos digitales en línea. (Hurtado, 2015)

Una de las consecuencias de esta falta de documentación es la pérdida absoluta de ese patrimonio y el desconocimiento de artistas de la época. Así Rivera comenta en una entrevista realizada para este ensayo,

(...) Artistas de la talla de Adrián Patiño, Simeón Roncal, Manuel Elías Coronel, por citar algunos, siguen siendo ampliamente conocidos pero muchos otros tuvieron una fama más efímera (...) Incluso temas desconocidos de los artistas citados han sido encontrados junto con otros músicos que no figuran en ninguna biografía y no se sabe nada de ellos salvo por las grabaciones que realizaron. Por citar algunos puedo mencionar al dúo de Feliciano Guillén y Majin Mercado, o Jorge Schulze y Moisés Aldurralde; las hermanas Gainsborg; Moisés Bilbao la Vieja, Víctor Arellano. No hay nada escrito sobre estos músicos y hasta el momento no hemos encontrado a nadie que pueda decirnos algo de estos artistas. (Rivera, 2017)

El objetivo de investigar sobre el material rescatado también fue producto de un largo caminar; primero la iniciación en la música, la herencia familiar, el afán coleccionista, la difusión de un patrimonio privado, el trabajo de archivo y la consecuente investigación. Evidentemente, el lugar que asume el investigador archivista, en este caso, también se articula con una experiencia personal, una biografía que raya el sendero de su propio archivo. Aquí, se comprende que este trabajo además de constituirse como una ciencia, es también una creación. Apelamos entonces a la clásica imagen borgiana, el archivo como un universo imaginado por el creador; en la biblioteca está la historia de la humanidad y de todas

sencilla: la producción musical de tipo comercial conoció tempranamente una variedad significativa de soportes, de objetos sonoros: cajas musicales, cilindros de cera, rollos de pianola, discos de 78 rpm, etc. Sin embargo, otros objetos similares tienen mucha importancia y deben ser trabajados conjuntamente: partituras, cancioneros, folletería, etc. La conservación, la recuperación de estos soportes es un verdadero reto y a la vez la promesa de avances significativos en el conocimiento y la comprensión de la historia de la música, en particular de la música popular. La propuesta articulaba entonces claramente dos aspectos: en primer lugar, la necesidad de reflexionar sobre las cuestiones archivísticas, que implican pensar el tema de la recuperación, catalogación, conservación de los materiales. En segundo lugar, la necesidad de revisar la aproximación a este tipo de investigación: ¿cómo trabajar estos objetos, en qué perspectiva, con qué herramientas y qué metodologías?" (Borrás, 2015)

las épocas, está escrito el pasado, el presente y también el futuro; esto convierte a la biblioteca en un archivo. Indagando, entonces, sobre el recorrido de *Ajayus de antaño*, Rivera cuenta que el inicio del proyecto se da cuando él y Hurtado son invitados en el año 2003 a hacerse cargo del programa de música autóctona, mestizo-criolla y fusión *Imantata* en la radio *Wayna tambo*.

(...) Al principio poníamos la música de la discoteca que tenía la radio pero pasado un tiempo nos íbamos quedando sin material y como tampoco teníamos dinero para comprar CDs, encontramos a unos vendedores callejeros de discos de vinilo usados que tenían unos puestos en las inmediaciones del Barrio Chino, en la zona Gran Poder. Se trataban de dos señores, Don Prudencio y Don José³ —este último tenía un ojo de vidrio y usaba sombrero y gafas de sol todo el tiempo, incluso de noche—. Además a pesar de estar a sólo unos metros de distancia eran enemigos, hablaban muy mal el uno del otro⁴ y cada cual ponía su música en unos parlantes a todo volumen. Los discos de vinilos eran muy baratos, los grandes entre 7 y 10 Bs. y los pequeños entre 3 y 5 Bs. Entonces íbamos cada noche a comprarles discos, los copiábamos a casetes y al día siguiente los pasábamos por la radio. (Rivera, 2017)

Así, la labor de archivo va progresando a través de hechos que van empujando a los músicos a consolidar el proyecto de trabajar con los discos y finalmente investigar sobre el material. Años después de haber dejado de lado la motivación por los vinilos Rivera incursiona en una intervención artística⁵ con una instalación donde retorna al tema de los discos.

(...) “Discos Méndez - El alma de Bolivia en su música”. Entonces supe que la instalación debía ser con los discos y ahí nació del nombre de “Ajayus de Antaño a 78rpm”. Realicé una especie de rockola donde se exhibían los discos que eran escogidos por la gente mientras un circuito cerrado filmaba como se reproducían y eran escuchados a la vez. Esto fue en la plaza Wenseslao Monroy frente al Teatro Municipal. Fernando participó activamente y también llevó sus discos. El éxito fue rotundo, varios temas alegres fueron bailados por abuelos, adultos, jóvenes y niños mientras que otros más sombríos eran profundamente escuchados mientras nos dábamos cuenta una vez más del poderoso efecto que tenía esta música y lo importante que era difundirla. (Rivera, 2017)

3 Estos mismos señores fueron los que nos introdujeron al mundo de los discos de 78rpm, también llamados discos de vitrola o de carbón, pues al ver que les comprábamos bastantes vinilos nos preguntaron si no queríamos de esos “otros discos”, “los pesados”, “los que se rompen” y que por eso mismo no los llevaban a sus respectivos puestos salvo a pedido (Rivera, 2017).

4 Una actitud muy común en el rubro del trabajo de archivo. [La llamada al pie es nuestra]

5 Yo estaba incursionando en el arte contemporáneo y tuve la idea de participar con una instalación sonora para la denominada “Noche Blanca de La Paz” organizada por Erick Tassel, un amigo francés que replicaba en Bolivia este evento iniciado en París y que intervenía lugares patrimoniales mediante expresiones artísticas contemporáneas. En esta primera versión la temática era el “Ajayu de la ciudad” (Rivera, 2017).

De esa manera, el proyecto *Ajayus de antaño* termina consolidándose en 2015 con la ponencia antes citada. Casualidades, ires y venires, propician así una búsqueda constante por el documento. A la manera de rescatiris entre residuos, Hurtado y Rivera salen a encontrar estos discos, que en el devenir de los años, se han convertido en basura.

(...) El material fonográfico es literalmente rescatado de comerciantes ocasionales de antigüedades, mercados, libros usados de la Feria 16 de Julio de El Alto, anticuarios; y en sí, lugares donde los discos se encuentran en pésimas condiciones, a veces expuestos al sol, otras veces amontonados en depósitos repletos de polvo, tierra, humedad, hongos, moho, insectos, etc. (Hurtado, 2015)

A través del testimonio de Hurtado y Rivera se hace evidente la necesidad de la restauración del documento que, como se describe en este caso, está expuesto a un sinfín de condiciones físicas que lo ponen en riesgo. De ahí la posibilidad al salto de la difusión que iniciaba en el 2003 con el programa radial *Imantata*, Rivera recuerda que los radioescuchas llamaban para pedir música de los discos de 78 RPM, la música boliviana antigua “esa que suena como friendo chicharrón”, decían los oyentes (Rivera, 2017). Esta difusión se desplaza, a partir del 2014, a las redes sociales: “La idea es rescatar y digitalizar, pero sobre todo difundir la música boliviana y sus compositores que nadie conoce a través de las redes sociales, el internet, y que esté al alcance de todos” (Pau, 2014).

Es imperativo reflexionar sobre este punto porque aquí se juegan dos fenómenos importantes. En primer lugar, que este archivo fonográfico genera retroalimentación al ser difundido a través de redes sociales y eventos públicos, se produce la respuesta de una comunidad que se identifica con la música. Ya se mencionó que las fuentes para la investigación de estos discos son precarias, sin embargo esa respuesta que provoca la difusión de este archivo, en este caso, también se convierte en información que ocasionalmente puede servir al trabajo de búsqueda de fuentes. Así muchos de los usuarios de Facebook, asiduos a la página de *Ajayus de antaño-78 RPM Bolivia* comienzan a aportar información. A continuación se reproduce una de estas publicaciones:

Ajayus de Antaño – 78 RPM Bolivia en Fotos antiguas La Paz (publicación del 20 de agosto 2017 a las 15:30) “(...) El proyecto Ajayus de antaño - discos de 78RPM Bolivia, se inició hace 15 años coleccionando y comprando discos de vinilo de estos dos importantes, pero olvidados, personajes paceños (...)”

Respuesta: Julio Alcón Salazar (publicación del 24 de agosto 2017 a las 10:00) “Recuerdo que don Prudencio hasta hace algún tiempo aún seguía vendiendo sus discos por el sector de la riel, cerca a la plaza Ballivián en la feria de la 16 de julio los domingos, alguna vez me comentó que vivía por villa Armonía y hasta tenía su número de teléfono, una verdadera lástima que haya extraviado esa información, realmente tenía muy buena música, fue mi casero de LP's durante muchos años” (sic.). (Ajayus De Antaño-78 RPMBolivia, 2014-2017)

De este modo, el archivo se va nutriendo de un colectivo que aporta y al mismo tiempo conoce un poco más de estos documentos, en el caso de la cita anterior, la respuesta expone la ruta de estos vendedores de discos, aspecto que también puede ser analizado por los archivistas. Es decir, aquí tenemos como fondo documental principal los mercados y las ferias, lo que nos da cuenta, no sólo del manejo informal y heterodoxo de los archivos, sino también de una dinámica social: una sociedad civil que ve en los discos un objeto de entretenimiento, poniendo en circulación documentos valiosos que encuentran azarosamente un lugar, y por otro lado, las instituciones que quizás tampoco le atribuyen un valor histórico a los discos o que simplemente no tienen los recursos para administrarlos. El mercado como “fondo documental” exalta la imagen laberíntica de la gran biblioteca imaginada por Borges, pero al mismo tiempo, revela la proximidad y la lejanía de los archivos, conflicto que se resuelve, obviamente, por el azar. Pareciera entonces que, en la sociedad boliviana, es el carácter secreto lo que se quiere preservar como patrimonio. ¿Se trata entonces de la intensión o la presión de la sociedad boliviana por negar/borrar un pasado? Habría que pensar qué se ha “recuperado” realmente, ¿acaso nuestra sociedad está dispuesta a comprenderse e indagar sobre su pasado?

Si la construcción de una memoria colectiva se hace posible a través de la difusión del archivo, al mismo tiempo, se hace visible un constante desinterés institucional, que desde hace siglos no ha preservado su patrimonio documental. Esto ha sucedido en todo el mundo pero, particularmente en Bolivia, el caos parece ser mayor, de ahí la riqueza y la impenetrabilidad de sus archivos. En este caso, el mercado será el espacio en el que el documento oscila entre lo público y lo privado.

En segundo lugar, otro elemento que convoca a la reflexión es el cambio de soporte, es decir, estos discos de carbón son restaurados y desplazados al formato digital para su libre difusión (no se requiere estar inscrito a una institución o ser investigador para consultar el archivo). Estamos entonces ante la transformación de un archivo fonográfico que se actualiza y acomoda a los modos tecnológicos de un presente. Aquí cabe la pregunta sobre el manejo de temporalidades que se hace posible a través de un archivo. Es decir, como lo anunciaba Sáenz describiendo a Juan José Lillo, éste no solo era un brujo, sino que su labor archivística lo llevó a ser dueño y heredero de todas las temporalidades.

Sin embargo, no se trata de la nostalgia por un tiempo pasado “que fue mejor”, se trata de crear un mecanismo para moldear el tiempo. Entonces, si en pleno siglo XIX el avance de la tecnología hace posibles muchos proyectos, que hasta entonces eran utópicos, no resulta extraño que, luego de haber logrado captar y registrar imágenes, surja la necesidad de captar y registrar el sonido. Estos avances luego darán paso a la gran revolución del cine.

En este contexto de la cúspide de la modernidad en el mundo occidental, entrado ya en el siglo XX, Walter Benjamin reflexiona sobre los medios tecnológi-

cos de la producción de los bienes culturales de consumo y cómo estos marcan un cambio en las sociedades modernas. Uno de las ideas fundamentales que Benjamin expone en el famoso ensayo “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” es la reflexión sobre la transformación del modo en el que la sociedad moderna, en este caso europea, se enfrenta con la obra de arte. “Al interior de grandes intervalos históricos, junto con los modos globales de existencia que se corresponden a los colectivos humanos se transforman también, al mismo tiempo, el modo y la manera de su percepción sensible” (Benjamin, 2008, pág. 56).

Esta idea es antecedida por la reflexión que hace sobre el cine, ese espacio en el que todos los mitos vuelven al presente. La imagen cinematográfica, en este caso, hará posible el retorno de imágenes arcaicas, muy anteriores. En ese sentido, la obra continúa evocando tiempos pretéritos y hace posible también otra temporalidad, el pasado se vuelca hacia un presente a través de la imagen. Sin embargo, Benjamin dirá que esta obra de arte, reproductora y reproducible pierde su *aura*. En este caso, lo que aquí conviene reflexionar es cómo se transforma la forma de apreciación del arte. Benjamin dice que la misma no está condicionada solo por la forma sensible de percepción, sino que ésta también está condicionada por la historia.

Así, la modernidad y la decadencia del *aura* producen una forma distinta de aproximación al arte, la necesidad de la acercarnos a otros lugares y otros personajes, por ejemplo. “Aproximar, espacial y humanamente, las cosas hasta sí es para las masas actuales un deseo tan apasionado como lo es igualmente su tendencia a intentar la superación de lo irreplicable de cualquier dato al aceptar su reproducción” (Benjamin, 2008, pág. 57). Ese contexto moderno llegará a Bolivia con sus modos de producción y reproducción, una muestra de ello son los discos de carbón y posteriormente de vinilo. Esos discos forman parte de la historia republicana de Bolivia. Quizás aún no sean considerados de este modo, pero sí hay un interés creciente en ellos, quizás porque esta música del pasado aproxima a la sociedad a algo.

La música mestizo-criolla y la construcción de lo popular

En el contexto boliviano de inicios de siglo XX surge la música mestizo-criolla que se popularizará justamente a través de los discos de carbón de 78 RPM. La llegada de la modernidad a Bolivia viene de la mano de la explotación minera y su exportación como materia prima al extranjero, así como el surgimiento de otra élite política liberal que se abre a la inversión privada y a otros modos de intercambio. Los inicios de siglo serán fundamentales porque surgen otros actores políticos y sociales, que no son parte de la élite que gobierna el país, pero que comienzan a visibilizarse. La modernidad trae consigo la posibilidad de una otredad en todo sentido, sujetos y espacios que luchan por entrar en escena.

En este contexto llega la tecnología a Bolivia, y por supuesto llega la música extranjera y al mismo tiempo se gesta la necesidad de difundir una música propia. La música, entonces, se convierte en un bien de consumo importante que en un primer momento es accesible sólo para una élite adinerada, pero que luego, con el paso de los años, se va haciendo accesible para las clases medias. Esta difusión tecnológica será para Benjamin parte de un proyecto homogeizante, que en este caso, sentará algo de las bases de lo popular en Bolivia.

Sobre los medios que se utilizaron para hacer accesible la música en el país, Hurtado y Rivera cuentan cómo se crearon los clubs de música como un espacio cooperativo para comprar los aparatos reproductores de discos e intercambiar material fonográfico.

Sin embargo en el afán de popularizar los gramófonos y los discos con el fin último de vender⁶, las casas importadoras crean los populares “Clubs Cooperativos” que consistían en ofertas cooperativas grupales para la adquisición de discos –similares al Pasanaku–. Se abren las inscripciones, un número determinado de gente se inscribe, semanalmente van pagando una pequeña cuota, 10 Bs. para adquirir su Gramófono y cada semana se realizan sorteos, en los que el primer beneficiado recibe un gramófono –o su equivalente en discos– y queda exento de los siguientes pagos. Luego mensualmente cada miembro va recibiendo a través del sorteo un “Grafonola” o una “Victrola” pero todos continúan pagando hasta completar la suma. Finalmente todos los miembros del club terminan adquiriendo un aparato con estas facilidades de pago, aunque son los artefactos más sencillos, pero se crea la necesidad de comprar más y más discos. (Hurtado, 2015)

De ese modo, si las reproducciones acercaban “de alguna manera” a las masas a consumir arte, a apropiarse de un lugar o de una persona, ¿qué aproximaciones se jugaban en la música? En el caso de estos discos se generarán dos cuestiones importantes, la primera tiene que ver con una obvia “internacionalización” de los bienes culturales de consumo. El público boliviano tiene la posibilidad de acercarse más al mundo occidental a través de la música. Paralelamente, surge la necesidad de tomar protagonismo y aprovechar esa tecnología para difundir lo propio. En esos momentos surge la cuestión de “lo propio” en términos identitarios pues tenemos a una música mestizo-criolla, pero también la música indígena. Así, surgen estas otredades que reclaman un espacio y lo consiguen, pero que al mismo tiempo abandonan su “particularidad” para entrar al mercado bajo la nominación de “música popular”. Es así que surgen las primeras grabaciones de discos de 78 RPM hechas en Bolivia. Aquí es importante señalar la reflexión de Hurtado y Rivera en torno a la

6 Política impulsada desde las fábricas internacionales de discos en la pelea por el monopolio del mercado entre las grandes empresas COLUMBIA Gramophone Co. y VICTOR TALKING MACHINE Co.

llegada de la Víctor Talking Machine en 1917⁷. A partir de este momento, los discos difundirán música interpretada y creada en Bolivia: los tristes, los yaravís, las cuecas y los bailecitos, como también los famosos boleros de caballería. En este contexto es importante destacar el aporte de música indígena y cómo ésta fue incorporada a la música mestizo-criolla. Tal es ejemplo que Hurtado y Rivera mencionan: “El dúo Guillén y Mercado, grabó en total 12 canciones en un día y medio. Es importante destacar que 7 temas son en idioma quechua o bien bilingües, y los ritmos son pasacalles, bailes, un triste y una cueca” (Hurtado, 2015). Los investigadores también mencionan que dadas las condiciones precarias de grabación en el país, se solía enviar las partituras y los músicos al extranjero para que trabajaran en otros estudios de grabación, luego ese material era comercializado en Bolivia. Entonces, la producción de discos genera una red artística de intercambios, apelando nuevamente a esa idea de la “internacionalización” de Bolivia. Así las cosas, la música a inicios del siglo XX acerca a los bolivianos al exterior pero también los aproxima a sí mismos. En la publicación de la página de Facebook de *Ajayus de antaño-78 RPM Bolivia* se presenta la canción: “Musiñani”, un Fox Trot Aymara de Manuel Elías Coronel, donde a manera de preámbulo se expresa la siguiente consideración.

Ajayus de Antaño – 78 RPM Bolivia (publicación del 8 de marzo 2017) “(...) En los años 30's no muchos se animaron a fusionar el Fox Trot –cuya fama era mundial, con aires indígenas que no eran precisamente afamados en una sociedad que más bien anhelaba ser moderna–. Hacerlo era una propuesta arriesgada, pero la resolución musical a la hora de amalgamar dos ritmos aparentemente antagónicos es magistral y don Manuel Elías Coronel, autor de esta pieza, articula una metáfora de convivencia armoniosa entre dos extremos que para muchos eran irreconciliables, lo moderno y lo indígena; el triunfo de la música sobre la incapacidad política de conseguir un verdadero equilibrio social y cultural, se hace real en la abstracta conmutación del ritmo y la armonía (...).” (*Ajayus De Antaño-78 RPM Bolivia*, 2014-2017)

La producción de música para el mercado boliviano se convierte en una herramienta de difusión y asentamiento de sus raíces indígenas. El posicionamiento del “cholo” en la emergente Bolivia liberal será clave para comprender esta dinámica cultural, así el surgimiento de lo “popular” como antecedente al proyecto del Nacionalismo Revolucionario encontrará también sus expresiones en la música, la literatura y las artes plásticas.

Aquí Hurtado y Rivera recuperan en su ponencia una fuente fundamental que refiere al afán de consolidar una identidad latinoamericana, ya imagina por

7 Esta primera serie de grabaciones realizadas en suelo boliviano, más allá de su brevedad, marcan un hito importante en la historia fonográfica del país al capturar, por vez primera en formato de disco de 78 rpm, la música de un periodo particular para Bolivia, que con todas sus contradicciones, también ingresaba en la modernidad (Hurtado, 2015).

José Enrique Rodó en *Ariel* y que tuvo gran impacto en los artistas latinoamericanos a inicios del siglo XX. Se trata del músico colombiano Emilio Murillo que, en 1917, publica en un periodo local una carta dirigida a la Víctor Talking Machine donde expone la riqueza y la variedad de estilos en la música boliviana, identificando ya “tres regiones sociales” (Hurtado, 2015). Es evidente que a esta carta subyace un proyecto y un afán por difundir el interés de esta música atractiva por su personalidad y por el diálogo que podría establecer con la música y el arte latinoamericanos.

La música boliviana en ese entonces era tan diversa como sus otredades. De tal manera que el aporte y la inclusión de esa diversidad en la música trajeron consigo una época de fértil creación musical, así como en otras artes. En este sentido, Rivera aporta un ejemplo concreto:

(...) Por lo menos a nivel cultural es evidente que ya existía un mestizaje muy fuerte y no existía la segregación que se manifestaba en otros aspectos. Solo por citar un ejemplo en una de las primeras versiones del Himno Nacional [lado A], en el lado B se encuentra un Yaraví [El Cisne], que si bien era interpretado con piano y voz de soprano, reflejan perfectamente este sentir de ser modernos pero con una esencia originaria. (Rivera, 2017)⁸

Asimismo Rivera reconoce la participación temprana de cantantes mujeres que graban desde los ‘30s con las empresas RCA Víctor y Odeón. Tal es el caso del famoso Dúo Las Kantutas que grabaron en los ‘40s bajo la dirección del maestro Gilberto Rojas. Esta tendencia continuará con la empresa nacional de Discos Méndez, que grabará a mujeres populares como Las Hermanas Arteaga y Pepa Cardona, “esto gracias en buena parte a la aparición de discos Méndez que recibe y graba a artistas de todas las latitudes y surgen referentes importantes como la propia Lola Sierra de Méndez” (Rivera, 2017).

(...) Sin embargo hay referentes cruciales, como por ejemplo que una de las primeras versiones del Himno Nacional sea cantado y tocado por las Hermanas Gainsborg que si bien radicaban en EEUU eran de madre boliviana. Además la letra del Yaraví que mencioné antes, no es sino la musicalización del Poema “El Cisne” de Adela Zamudio. (Rivera, 2017)

La inclusión de las voces femeninas no fue sencilla al inicio, pero con el paso de los años, se reconoció que las mismas eran muy atractivas para el mercado, entonces las mujeres adquieren fama, así como también muchos años después, al buen estilo hollywoodense, habrán de explotar sus imágenes en el medio artístico. Además es fundamental mencionar la incorporación de instrumentos nativos

8 Los corchetes son nuestros.

y música indígena, predominantemente, occidental. Sin embargo, aquí se señala un ejemplo de los pocos existentes, hasta el momento, de una canción proveniente de las tierras bajas, bajo la interpretación de Adrián Patiño. Así lo consigna la página de *Ajayus de antaño* al momento de presentar la canción “Piama” en Facebook: “La presente versión corresponde al maestro Adrián Patiño Carpio y no lleva letra. Según la etiqueta VÍCTOR de “pergamino” se produjo entre 1925 y 1929.” (*Ajayus De Antaño-78 RPM Bolivia*, 2014-2017)

Ajayus de Antaño – 78 RPM Bolivia (publicación del 21 de abril 2014) “El poeta, músico e investigador mojeño, Luis Rivero Parada (1927), en su libro “Viuri Samure” Folclore Mojeño, describe “PIAMA”: “Esta canción nativa originaria de San Ignacio de Mojos es en cierto modo un canto de protesta por las tremendas injusticias, abusos y esclavitud a que fue sometida la raza moja después de la expulsión de los jesuitas en 1767.”

La letra del tema, según Parada es “En el idioma original mojeño ignaciano en que fue compuesto:

Piama, Piama eta mérira
ni cuticha yare chúculate...
Nuti paure, paure sami;
Naji, naji, naji, temuna canú”.

La traducción sería:

“Trae, trae, aquella tutuma
que es para medir el chocolate.
Yo pobre (mojo) desamparado
nadie, nadie, nadie vela por mí...”

Rivero lo considera como un “Emblema musical de Mojos”.

En varios textos y discos se menciona a Rogers Becerra (1924) como el que habría recopilado Piama en 1942, pero este disco demuestra que el tema –o por lo menos su melodía– ya se conocía y habría sido grabado mucho antes”. (*AjayusDeAntaño-78 RPM Bolivia*, 2014-2017)

Si bien la grabación de Adrián Patiño no lleva la letra, claramente su interés pasa por recuperar el legado musical, en este caso mojeño. Integrar y enriquecer una obra propia con otras. Así, a inicios del siglo XX se difundió mucha música entre las clases medias y la clase alta de la sociedad boliviana. Llama mucho la atención la recuperación de la música autóctona, así como también la inclusión de las lenguas nativas. Definitivamente, el aporte de la confluencia del mundo occidental con el mundo indígena tuvo importantes logros en la música.

Paralelamente a la difusión e integración de la diversidad cultural en la música boliviana, se fue construyendo el concepto de “música popular”, la misma que si bien era incluyente y ponía en diálogo muchos elementos, también se constituyó en un producto para ser comercializado, es decir, un producto para el

consumo de masas. Una muestra muy clara de este fenómeno se encuentra en una publicación en la página de Facebook de *Ajayus de antaño-78 RPM Bolivia*⁹. El disco de Los Peregrinos y el órgano de Guillermo Butikoffer de 1951, bajo el sello de Discos Méndez, en cuyo lado A tiene el famoso huayño “The Strongest”, o más conocido actualmente como “Negra Zamba” o “Condorcito” que inicia con el típico grito en aymara de los hinchas atigrados “¡¡¡Huarikasaya k'alatakaya!!! -¡Hurra! ¡Hurra!” Esta canción evoca el deseo del hincha por convertirse en un cóndor y así desde las alturas del Illimani poder ver la victoria del equipo. Además del toque humorístico donde se consuela a la “negra zamba” por el triunfo del Strongest. Evidentemente, los ingredientes que sazonan la canción en su letra contribuyen de la construcción de un imaginario que parte de elementos alegóricos de la ciudad de La Paz, como el Illimani, la altura y el cóndor, los mismos que identifican y refuerzan la imagen del club como auténticamente paceño. Esto también contribuye a expresar metafóricamente la grandeza del equipo de fútbol. Así se refiere entonces a la ciudad de las alturas y un equipo paceño que juega con “altura”, conjuncionando la tonada alegre del huayño a manera de celebración por las victorias.

En el lado B está la cueca “Bolívar”, o más conocida como “A las cuatro de la tarde”. Se trata de una cueca en cuya letra se expresa el carácter determinado de los jugadores en la cancha, el apoyo de la hinchada, apelando siempre a la imagen del combate porque se habla del Bolívar como el gran vencedor. El juego se debate entre la victoria y la derrota, así se narra el pase de gol a uno de los jugadores más importantes de la historia del fútbol boliviano, el pase de Vargas a Víctor Agustín Ugarte. El imaginario del fútbol se construye entonces desde un enfrentamiento, donde el Bolívar siempre sale con dignidad, este sentido se apoya en el aire señorial de la cueca. Cabe destacar que esta canción se graba cuando el equipo del Bolívar aún es amateur y The Strongest jugaba en la división profesional. El disco comprueba que ya en 1951 se augura, desde el reconocimiento del equipo, la importancia del gran rival histórico y actual de los aurinegros.

De este modo, el disco es una muestra de cómo la música va a penetrar en diversos tipos de mercado. En este caso, la idea es fenomenal, articular estas grandes composiciones musicales al clásico paceño del fútbol. La “pasión de multitudes” entonces, también se construirá desde el flanco del arte, de la música popular que convoca a una sociedad a ser parte de una identidad nacional. En definitiva, el arte está haciéndose parte del imaginario nacionalista antes de la Revolución del '52, y esa posibilidad retorna siempre al presente para interpelarlo.

¿A qué aproxima hoy la música del pasado? Hace cien años llegaba a Bolivia la Victor Talking Machine, un evento que transformaría la música boliviana y que sería parte de los grandes cambios de nuestra sociedad a principios del siglo XX. En ese camino, la música se convertirá quizás, a través de los años, en la mani-

9 Publicaciones del 9 y 12 de abril de 2014.

festación artística más democrática, un espacio donde confluyeron esas otredades que luchaban por visibilizarse: con los ejemplos antes citados, hemos dado cuenta concretamente del indígena y de las mujeres. No se debe olvidar que a ese proceso de “democratización” de las artes, en este caso la música, subyacía el efecto de la homogeneización de una sociedad diversa, que por una parte convirtió a la música en un bien consumo “masivo” y que por otro lado germinó formas más inclusivas y más generales, es el caso de “la música popular”, es decir, la posibilidad de hacer música más comercial y con la que se identifiquen más personas.

Hoy en día, un siglo después, la sociedad boliviana enfrenta otros cambios y otredades, lo que da cuenta de una dinámica de transformación permanente, y también, de momentos en la historia que se repiten o regresan. A lo largo del siglo XX la música popular boliviana se ha extendido a Latinoamérica y a Occidente, ahora no es tan común producir música en lengua indígena, por ejemplo; así también la música de otras latitudes ha penetrado profundamente en la música boliviana y ha generado otras identidades, es el caso de los ritmos “tropicales”, por ejemplo. De tal modo que la pregunta de ¿a qué nos acerca la música del pasado?, parece no perder vigencia en el tiempo porque siempre habrá un “ahora” y un “pasado”. Algo general que sí podemos afirmar es que este archivo fonográfico contiene esa clave temporal porque nos acerca a la música y a la sociedad boliviana del ayer y del hoy, pero al mismo tiempo nos aleja porque da cuenta de profundas pérdidas y de secretos que permanecen.

Siguiendo la ruta del archivo fonográfico de *Ajayus de antaño-78 RPM Bolivia* nos adentramos en una espiral que imita la estructura del disco de carbón, una aguja de zafiro que en su camino por los surcos devuelve al presente diversas imágenes de gestas anteriores. El roce de la aguja con su ruta va desenterrando viejas vibraciones que devuelven al presente los sonidos de un pasado ni tan lejano porque está ahí. Aquella música que retorna para conmover y convocar a otras creaciones, a otra música. Esa que seguramente volverá a definir a la sociedad en un presente y también en el futuro. Es la importancia de hacer archivo y de habitarlo, recuperar tiempos y exponer esa experiencia. La música del pasado nos aproxima a nosotros mismos hoy, habrá, entonces, que escucharnos a través de ella.

Bibliografía

AjayusDeAntaño-78RPMBolivia. (2014-2017). [www.facebook.com](https://www.facebook.com/78rpmbolivia?fref=ts). Obtenido de <https://www.facebook.com/78rpmbolivia?fref=ts>

Benjamin, Walter (2008). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (Vol. Libro I/ Vol. 2). (A. B. Muñoz, Trad.) Madrid: ABADA editores.

Borrás, Gérard (24-25 de Julio de 2015). [bifea.revues.org](https://bifea.revues.org/7610). Obtenido de <https://bifea.revues.org/7610>

Hurtado, Fernando y Rivera, Isaac (2015). La música popular boliviana de principios del siglo XX: Rescate de documentos sonoros bolivianos registrados en discos de 78RPM. Ponencia VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos. Simposio “Objetos musicales: patrimonio, conservación e investigación” (IFEA). Sucre - Bolivia: Inédito.

Pau, Alejandra (26 de Enero de 2014). Ajayus de antaño, el rescate de la memoria fonográfica de Bolivia. Página Siete.

Rivera, Isaac (9 de Noviembre de 2017). (C. Pardo, Entrevistador). Inédito.

Saenz, Jaime (1986). Juan José Lillo. *Vidas y muertes*. La Paz: Huayna Potosí.

Apuntes sobre la edición póstuma de material inédito a partir de *La araña gigante*

Notes regarding edition of unpublished material:
La Araña Gigante

Alan Castro Riveros
Universidad Católica Boliviana
Email: alancastoriveros@gmail.com

Resumen

A partir de una reflexión sobre el trabajo de archivo, el hallazgo y la recomposición de la novela inédita de Sergio Suárez Figueroa *La araña gigante*, estos apuntes ahondan en los meandros por los que transita la edición póstuma de una obra inédita. El siguiente ensayo muestra cómo un archivo revela sus propios métodos de organización a partir de los hilos que desatan los cuestionamientos del editor en torno al problema de la autoría, de la intencionalidad y del establecimiento textual de una novela inédita.

Palabras clave: edición póstuma - obra inédita -
Sergio Suárez Figueroa - autoría - intencionalidad - archivo

Abstract

From a reflection on the work of archiving, the discovery and the recomposition of the unpublished novel La araña gigante by Sergio Suárez Figueroa, these notes delve into the meanders of posthumous edition when focused on unpublished work. The following essay shows how an archive reveals its own methods of organization by the threads that unleash certain editor questions about the problem of authorship, of intention and of the textual establishment of an unpublished novel.

Key words: posthumous edition - unpublished work -
Sergio Suárez Figueroa - authorship - intention - archive.

Fecha de recepción: 27 de octubre
Fecha de aceptación: 25 de noviembre

Alan Castro Riveros (La Paz) es escritor, investigador particular, editor y docente. Es autor de la novela *Aurificios* (2010), forma parte del consejo editorial de *La Mariposa Mundial* y es docente del Departamento de Cultura de la Universidad Católica Boliviana.

La edición póstuma de material inédito supone tres problemas centrales para la crítica literaria que van finamente entretejidos: la autoría de una obra, la intencionalidad del autor y el establecimiento por parte del editor de un texto legible para sus contemporáneos.

En las siguientes líneas desglosaremos escuetamente estos problemas y sus ecos a partir de una experiencia concreta: la edición de la novela inédita *La araña gigante* (escrita entre 1959 y 1962) de Sergio Suárez Figueroa (1924-1968).

La autoría

Desde el punto de vista del editor, el problema de la autoría de un texto literario inédito para su publicación póstuma se suscita por la exigencia de declarar sin lugar a dudas que un documento repentinamente hallado fue escrito por determinado autor. Este problema implica la formación de un criterio decisivo para iniciar el trabajo de edición, pues liga inequívocamente el material descubierto con una red más amplia, tanto biográfica como histórica y crítica. Cuando un investigador encuentra manuscritos y mecanuscritos inéditos en el archivo familiar de un autor que —por ejemplo— dejó este mundo hace casi un lustro, es inevitable preguntarse cómo reconocer su mano en dicho material. Y si la hipotética autoría se comprueba, le toca al editor sumergirse en un dilema ético (en torno a la razón por la cual cierto material ha permanecido inédito) y en un cuestionamiento histórico-crítico (a partir de las circunstancias que han concedido la aparición de lo inédito años después de la muerte del autor).

No está demás decir que la pregunta sobre quién sería el autor de *La araña gigante* surgió apenas se hallaron algo más de una veintena de páginas (ninguna de ellas firmada como sucede en otros textos del mismo archivo) que dejaban adivinar la existencia de una novela inédita que ahora atribuimos inequívocamente a Sergio Suárez Figueroa.

Circunstancias del hallazgo y primeros acercamientos al archivo

El jueves 26 de marzo de 2015 a las nueve de la noche se presentó en la ciudad de La Paz el libro *Poesía completa* (2014) de Sergio Suárez Figueroa. La publicación de este libro culminaba un trabajo de rescate bibliográfico que se remonta al año 2000, cuando se desarrollaba la investigación de *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* y se reeditaba el último libro de Suárez Figueroa en la separata del cuarto número de la revista *La Mariposa Mundial*. Días antes de la presentación, gracias a ciertas coincidencias felices que se sucedieron en cadena y a la cobertura que la prensa local le dio a la aparición próxima de este libro imprescindible para la poesía en Bolivia, apareció la familia de Sergio Suárez Figueroa. Su segundo hijo, Percy Suárez López, fue invitado inmediatamente a la mesa de presentación junto a los editores del libro.

La aparición de la familia del autor era algo largamente añorado por los editores de *Poesía completa*, pues la localización y el acceso a la poesía publicada por Sergio Suárez Figueroa tomó más de diez años en completarse. Por ejemplo, un pequeño libro de poesía de 1961 (*Como la grave niebla del pánico*) tuvo que ser fotocopiado en la biblioteca del Congreso de Washington y enviado en calidad de urgente a la ciudad de La Paz a finales del año 2009, en vista de que en la sede del gobierno boliviano no había rastros de tal libro. De similar manera, el primer poema publicado por Suárez Figueroa a sus veinte años (*Canción de las islas*) en el número primo de la revista argentina *Sed* (1944) fue fotografiado en una biblioteca de Buenos Aires y enviado por correo electrónico en 2013. Estos ejemplos dan la idea de un trabajo de recuperación moroso que se hubiese visto ciertamente facilitado por el acceso al copioso archivo que guarda la familia del poeta.

Si bien Percy Suárez fue quien representó a la familia del autor en la presentación del libro de su padre, Sergio Suárez López —el primogénito— fue quien había guardado e intentado ordenar los papeles dejados por su papá, y también fue él quien, vía telefónica desde Cobija, mostró su alegría y disposición para abrir el archivo que resguardaba desde 1968 —año en que su padre se adelantó al otro mundo.

La reunión con el hijo mayor se llevó a cabo en la ciudad de La Paz, en una casa de la calle Rigoberto Paredes del barrio de San Pedro en la que Sergio Suárez Figueroa habitó junto a su esposa Ligia López a mediados del siglo pasado. Aunque el primogénito había intentado ordenar el archivo en los escasos momentos libres de su vida, cuando se abrieron los archivadores estaba claro que había que organizar aquellos papeles de nuevo. Para ordenar los papeles de tan abundante archivo se dividieron los textos por géneros y a ojo de buen cubero, pues sabemos que la escritura de Suárez Figueroa se pasea por registros difíciles de encapsular en categorías unívocas.

Aunque se sabía que Suárez Figueroa había escrito —además de poemas— relatos, ensayos y teatro, jamás imaginamos encontrar una novela. Ni siquiera

Sergio Suárez López imaginaba que su padre tenía tratos con este género; para él estaba claro que *La araña gigante* –por ejemplo– era una obra de teatro. Es por eso que cuando se encontraron capítulos numerados de una posible novela fue necesario replantear la forma de ordenar los papeles: había que ojear con cierta atención los escritos y reconstruir el cuerpo de la supuesta novela, de la cual no se sabía si estaba completa o si realmente era lo que aparentaba. Con el ojo atento a la aparición de nuevas partes de la novela, cada uno de los papeles sueltos tendió sus propios hilos y el archivo en su conjunto esbozaba una cartografía rudimentaria. De tal manera, no solo se ordenó el archivo por “géneros”, sino también por bloques unitarios; es decir, por obras que se iban completando (o no) a medida que se movían y removían los papeles de archivadores y cajones.

No vamos a detenernos a enumerar los documentos que fueron encontrados, porque el Archivo de Sergio Suárez Figueroa (ASSF)¹ todavía está siendo ordenado, analizado y redescubierto. Sin embargo, diremos que –además de la mayor parte de la obra publicada hasta el momento– se han hallado más de una veintena de narraciones, medio centenar de ensayos sobre arte, literatura, filosofía y otras lides, una docena de obras de teatro, poemas inéditos que dejan incompleta la *Poesía completa*, cartas, anotaciones, papeles inclasificables y la novela *La araña gigante* –que ahora nos ocupa particularmente. Sin embargo, para dar una idea somera de la magnitud del ASSF, digamos que las 194 hojas que conforman el gran cuerpo de la novela *La araña gigante*, representan apenas la tercera parte de uno solo de los cinco archivadores encontrados en la casa de San Pedro; sin contar el cajón en el que se guardan los cuadernos y las obras de teatro.

Ahora bien, ¿es suficiente el acceso al archivo de la familia Suárez para afirmar que *La araña gigante* es una novela escrita por Sergio Suárez Figueroa? En este punto cabe aclarar que el ASSF no guardaba exclusivamente textos de Suárez Figueroa. También se encontraron mecanuscritos de diverso género, cartas y papeles sueltos que claramente no habían sido escritos por Suárez Figueroa. Y, por supuesto, también se hallaron documentos sin firma cuyo autor bien podría ser o no ser Suárez Figueroa.

El asunto se espesó aún más cuando, después de una indagación en torno al círculo de amigos del autor, comprobamos que dos relatos no firmados del ASSF fueron escritos por un amigo íntimo de Suárez Figueroa, el escritor paceño Eduardo Olmedo López (1927-1995). Estos dos mecanuscritos del ASSF, titulados *Tal vez el rencor* y *El atraco*, forman parte del libro de cuentos *Del amor y la muerte*, publicado por primera vez en 1966 y reeditado en 1988. Suárez Figueroa escribió

1 Rodolfo Ortiz, director de *La Mariposa Mundial* y parte del equipo de edición de las Obras Completas de Suárez Figueroa, propone la figura de Fondo documental para nombrar el Archivo de Sergio Suárez Figueroa, en cuanto su integralidad y funcionalidad “suele estar dinamizada por un conjunto de materiales que operan como la ‘autobiografía cifrada de la evolución del escritor’” (Premat dixit) (Ortiz 2017).

sobre este libro de cuentos en la solapa de *En los círculos del viento*, la novela que Olmedo López publicó en 1967 con la editorial Los Amigos del Libro.

Sin apresurarnos todavía a mencionar otros posibles autores de manuscritos y mecanuscritos hallados en el ASSF, la indagación en torno al círculo de amigos de Suárez Figueroa respondía no solo a la necesidad de comprobar la autoría de ciertos textos del ASSF, sino a la posibilidad de leer *La araña gigante* como una novela en clave o *roman à clé*.

Roman à clé, un término francés que significa “novela con llave”, se refiere a obras ficcionales en las cuales personas o eventos reales pueden ser identificados por un lector entendido, típicamente un miembro de un círculo íntimo. / Los estudios recientes sobre la formación de círculos íntimos como la Lytle Shaw, ha examinado tanto “la fuerza de la marginalidad cultural del círculo íntimo como la autoridad profundamente consolidada de interés cultural” que se halla en ellos. (Boyde, 2009: 156)

La propuesta de este subgénero cobra particular relevancia cuando tomamos en cuenta que *La araña gigante* nos sumerge en el mundo por el que trajinan cuatro personajes en quienes reconocemos personalidades muy particulares de la segunda mitad del siglo XX en Bolivia: Jaime Saenz, Fernando Medina Ferrada, Oscar Pantoja, Ismael Sotomayor, Edgar Ávila Echazú y el propio Suárez Figueroa, entre otros. ¿Qué tipo de círculo íntimo era éste? ¿Cuál su marginalidad y cuál su autoridad profundamente consolidada? Leer *La araña gigante* desde la novela en clave daba acceso también a una trama más vasta que tendía lazos y escarbaba galerías hacia otras obras y autores bolivianos.

De tal manera, el hallazgo de material en su mayoría inédito se revelaba como un campo de intimación con facetas inusitadas de la vida y la obra de un autor que de pronto detonaba una lectura histórico-crítica. En esta intimación, en el reflujo de las coordenadas, senderos e hilos que desata un archivo escondido hace cincuenta años, se reactivó aquello hacia lo cual se dirigía el ya resonante “rescate del olvidadero”: una particular, entrañable y vertiginosa historia crítica de la literatura en Bolivia.

Indicios autorales y datación

Antes de continuar, cabe mencionar que la edición de *La araña gigante* es el primer paso de un trabajo que tiene el objetivo de publicar la obra completa de Sergio Suárez Figueroa. La propuesta de comenzar tal proyecto con la edición de esta novela inédita no solo responde al carácter articulador de *La araña gigante* (tanto de la obra y la vida del autor como de su contexto histórico), sino también a los inequívocos indicios autorales que abren el camino hacia una organización certera y metódica de los papeles que guarda el ASSF.

Durante la organización de la “narrativa” del autor uruguayo-boliviano, se hallaron textos en los que difícilmente se reconocía su estilo o su voz. En estos casos, la intuición suele ser insuficiente para argumentar con rigurosidad sobre la autoría de un documento inédito. Por ejemplo, uno podría adivinar que ciertos textos indeterminados del ASSF pertenecen a una etapa anterior del autor; sobre todo si nos basamos en la clara diferencia de estilo entre los versos de *Canción de las islas* (1944) y el flujo casi narrativo de *El tránsito infernal y el peregrino* (1967) –dos libros de poesía separados por más de veinte años. Lo cierto es que el material inédito exigía una datación para su ordenamiento, un seguimiento a las transformaciones de la escritura, del autor y sus implicaciones. En ese sentido, la obra publicada en vida por el autor va iluminando aquella que permanece todavía en las sombras.

De tal manera, más allá de los rasgos estilísticos de *La araña gigante* donde reconocemos la escritura de Sergio Suárez Figueroa (la recurrencia de ciertas palabras, la profundización en ciertos escenarios y personajes, etc.), hay dos textos publicados que hacen inequívoca su autoría.

El primero de ellos es la obra de teatro *El arpa en el abismo* (Eurídice, 1963), drama protagonizado por los mismos personajes de *La araña gigante*. En esta obra encontramos algunos fragmentos casi idénticos que fueron tomados del mecanuscrito de *La araña gigante*. El hecho se confirma gracias a una breve nota titulada *Obras Teatrales de un boliviano*, aparecida en el tercer número de la revista *Nova*, donde se anuncia la próxima aparición de la obra teatral: “Es de advertir que ‘El Arpa en el Abismo’ toma su tema de una novela también inédita del mismo escritor” (*Nova* 3: 16).

Este pequeño artículo –el único que menciona una novela inédita de Suárez Figueroa– hallado en una columnilla del número correspondiente a octubre de 1962 de *Nova* (de la cual Sergio Suárez Figueroa fue Jefe de Redacción) permite también datar aproximadamente el mecanuscrito de la novela. Gracias a él sabemos que a finales de 1962 el autor guardaba una novela inédita y comprobamos la relación intuida entre esta y la obra teatral. De hecho, también confirmamos que el drama es posterior a la novela, en cuanto el título de *El arpa en el abismo* fue tomado del último capítulo de *La araña gigante* –más precisamente de la página 204 del mecanuscrito, en donde leemos: “Ese el harpa y al mismo tiempo el abismo” de la boca del personaje Jaime Stil.

Por otro lado, hay un dato concreto en *La araña gigante* que sitúa los hechos narrados en su Primera y Tercera Parte entre 1959 y 1960. Se trata de una referencia a la Revolución del 52 en el capítulo VIII de la Primera Parte. Dicha alusión se produce en una confesión que Gervasio –el protagonista de *La araña gigante*– le hace al coronel Vancini, al explicarle desde cuando sufre de alucinaciones.

—Bien, hace siete años que oigo voces. (Castro Riveros 2017, t. 1: 47)

—(...) Después de la Revolución del 52, que fue el posterior periodo a aquella aventura amorosa, así de pronto, comencé a oír voces. Todo el proceso alucinatorio estaba referido a mi identidad. (*Ibid*: 54)

Los siete años posteriores a la Revolución del 52 marcan el año 1959 como aquel en el que se desarrollan los hechos narrados en la Primera y Tercera Parte de *La araña gigante*. Es decir, que además de confirmar la autoría de la novela, *El arpa en el abismo* permite situar la escritura de la misma entre 1959 y 1962.

El segundo texto relacionado con el proyecto de la novela es el relato póstumo *Un largo viaje hacia la muerte*, publicado el domingo 17 de marzo de 1968 en el periódico *Presencia*. Este relato derivó de un fragmento del primer capítulo de la Segunda Parte de *La araña gigante* y fue entregado para su publicación poco antes de la muerte de su autor —quien falleció el viernes 23 de febrero de aquel mismo año. Esto quiere decir que el trato del autor con los papeles que forman parte del proyecto de *La araña gigante* duró hasta el final de su vida. Y cuando hablamos de proyecto de novela nos referimos a que en el ASSF no se encontró una versión final de *La araña gigante*.

Más allá de que el cotejo de una obra publicada con los papeles inéditos de un archivo ratifique la autoría de la novela y ayude a datar los documentos, este también plantea nuevos problemas y complejiza —por ejemplo— la pregunta que nos hacíamos en principio: ¿Por qué el autor no publicó la novela en vida y sí publicó obras derivadas de ella?

La intencionalidad

Apenas nos hacemos la pregunta anterior, nos topamos con el problema de la intencionalidad. ¿El autor de *La araña gigante* tenía la intención de publicar este texto como una novela? ¿Qué recurrencias intencionales hacen posible la unidad de cierto manojito de papeles inéditos? ¿Cómo y dónde reconocemos las intenciones (de sentido, de estructura, de tachadura) de un autor?

Tales preguntas de talante crítico adquieren nuevas resonancias cuando se plantea la edición del material inédito para su publicación póstuma. Sin el problema de autoridad e intencionalidad analizados y resueltos minuciosamente, es imposible plantearse el establecimiento de un texto, y menos aún la forma válida en la que este material debería ser publicado.

El proyecto de una novela

En una carta a su amigo Ian, alrededor de 1962, Sergio Suárez Figueroa escribe:

Estoy un poco deshabitado. No sé aún lo que escribiré en lo futuro. La novela quiero que madure, y que madure yo. Las novelas no son un juego. Por lo menos por lo que a mí atañe. Ya veremos si la acabo o no. (Castro Riveros 2017, t. 2: 241)

Esta carta no sólo revela el trato cercano que el escritor mantenía con el género; también permite imaginar concretamente que alrededor del año 1962 el autor de *Siete umbrales descienden hasta Job* guardaba el proyecto de una novela.

En el fragmento epistolar, Suárez Figueroa hace saber a su amigo Ian que la novela está en un proceso de maduración –junto a la maduración del propio autor. Suárez Figueroa declara también la seriedad con la que él asume la escritura de una novela, en cuanto “las novelas no son un juego” y en aquella época él se sentía “un poco deshabitado”. La relación de lo deshabitado con la imposibilidad de escribir resuena también en el drama *El hombre del sombrero de paja* (puesto en escena por primera vez en agosto de 1967).

MARGAL (Con una mirada de horror. Alucinado.): Creo que me voy a volver loco. Merodean como lobos detrás del tabique. Como babosas. Aúllan. Gritan. (Pausa) Hoy no he podido escribir una línea. Me siento deshabitado. (Suárez Figueroa, 1994: 16)

La escritura para el protagonista de *El hombre del sombrero de paja* tiene un carácter vital y equilibrante que se opone a los *aullidos* que le impiden obrar y lo arrastran a la locura. En la carta a Ian, estar *deshabitado* también es estar a la espera de la *maduración* de la novela. ¿Qué vínculo entre vida y obra sugiere Suárez Figueroa con esta doble maduración de autor y novela? ¿Cuál la intención vinculante de una escritura?

En *Retrato de un poeta* –el ensayo que Suárez Figueroa dedica a su amigo Jaime Saenz–, encontramos una alusión explícita a la relación entre vida y obra.

Los grandes poemas y las grandes novelas trasuntan una dimensión de verídica realidad mágica y vital del acontecer humano. Tal podría ser la explicación de la vivencia, que es como un relámpago comunicante entre el artista y la vida... (Suárez Figueroa 2002: 30)

Aquí Suárez Figueroa, además de señalar que el espíritu de la novela es el mismo que el de la poesía, expone dos ideas medulares para definir la seriedad de una escritura que tensiona vida y obra: la *trasunción* y la *vivencia*.

El concepto de *trasuntar* en este caso se refiere al acto de tomar o recibir la “verídica realidad mágica y vital del acontecer humano” para hacerla escritura. Es decir, plasmar la *vivencia* en el lenguaje de lo verídico, siempre y cuando tal *vivencia* sea la prolongación del “relámpago comunicante entre el artista y la vida”. Es así que *madurar* una novela también es esperar la *trasunción* de una *vivencia*. Tal la seriedad de una creación que *madura* su potencial forma.

La palabra es una potencia peligrosa, una vez puesta en movimiento –y más aún si quien lo hace es alguien dotado de un extraordinario vigor anímico–, se convierte en una verdad rotunda. La intuición poética de alguna imagen paradójicamente concreta es, como un escalofrío, la revelación premonitória, una ineludible certeza de pavorosa y vital realidad. (*Ibid.*, 31)

En pocas palabras, la novela habrá madurado cuando la vivencia que allí se va trasuntando es la confirmación de una “ineludible certeza”. *De tal manera, la angustia de sentirse* “un poco deshabitado” *da a Suárez Figueroa la noción de una espera en la que no sabe qué escribirá en lo futuro, si se revelará* la consumación de una obra o no. En todo caso, la idea de lo *deshabitado* señala no sólo la sequía de un autor con respecto a la escritura, sino la consumación de la obra en correspondencia con la revelación de su potencia en la vida del autor.

Para comprender la potencia que insinúa Suárez Figueroa, resulta crucial acercarnos a un comentario lapidario que el autor hace sobre la novela *Los deshabitados* (1959) de Marcelo Quiroga Santa Cruz (1931-1980), pues es allí donde Suárez Figueroa despliega explícitamente su parecer con respecto a la potencialidad de un novelista en particular y a la creación de una obra en general.

Marcelo Quiroga Santa Cruz es indudablemente un escritor, pero su novela LOS DESHABITADOS está elaborada en oposición a la dinámica que expresa al artista, al poeta. Él mismo lo manifiesta: “¿Cómo ha sido escrita? Como no debe escribirse nunca un libro: es casi una secreción...”. / El pánico o la certeza de aprehender un mundo que hace acelerar los latidos del corazón con su presencia es lo que no se da en este joven escritor boliviano. Lo que se percibe con más notoriedad en el novelista es una acertada sensibilidad o frecuentación en las excelencias literarias de las corrientes contemporáneas. Nos brinda esta novela una atmósfera sin raíces ambientales, y las psicologías de sus personajes yacen crucificadas en la condenación que el autor ha puesto en vigencia con sus propias palabras (...) / Marcelo Quiroga Santa Cruz está tanteando un camino. Y se halla en penumbras en lo que atañe a la verídica necesidad de expresarse, próxima a una especulación que sólo constata el propio vacío. Las novelas, los poemas, las sinfonías, y las especulaciones plásticas nacen del hondo deslumbramiento del alma o de la aguda comunicación del mundo circundante. (Suárez Figueroa, abril de 1963)

Hay varias ideas sugerentes en este breve comentario publicado en 1963. Sin embargo, voy a recalar en aquella que insinúa dos formas de comprender la escritura de una obra: aquella que “atañe a la verídica necesidad de expresarse” y la otra que surge de la “frecuentación en las excelencias literarias de las corrientes contemporáneas”. Esta diferenciación nos permite discernir dos maneras de asumir la maduración de una escritura en particular y la creación artística en general. En ese sentido, cabe notar que Suárez Figueroa habla de su amigo Marcelo Quiroga Santa Cruz como un escritor en formación, alguien que “está tanteando

un camino”, alguien también en proceso de *maduración*. Según Suárez Figueroa, aquello que no ha madurado en el novelista germinal es la “verídica necesidad” de expresión que solo puede nacer de “la aguda comunicación” con el “mundo circundante”. De tal manera, entendemos que el autor de *Los deshabitados* “se halla en penumbras” en cuanto la atmósfera de su novela no tiene “raíces” en un deslumbramiento vivencial. Es decir, que la obra se revela no como lazo entre el artista y el mundo circundante, sino como producto aislado, “una secreción” causada por la “frecuentación en las excelencias literarias de las corrientes contemporáneas”.

En ese sentido, la maduración de la novela para Suárez Figueroa implica la constatación de una potencia que integra al novelista en el mundo que lo rodea (pues solo así sería posible afirmar que la obra ha aprehendido el mundo con el que por fin sostiene una “aguda comunicación”), y no así la sistemática revisión de una excelencia literaria técnica o modélica.

Cabe preguntarse entonces cuál es el mundo con el que Suárez Figueroa quería sostener esa “aguda comunicación” a través de la escritura de *La araña gigante*, la novela que dejó madurando mientras se habitaba a sí mismo. En un artículo de prensa titulado “El escritor de Bolivia debe adquirir la suficiente vivencia de su realidad”, encontramos esta respuesta del poeta:

Lo único que salva al artista es la vivencia. Por lo tanto, el artista que en su obra quiera referirse a la circunstancia boliviana debe vivir esa realidad y prescindir de factores convencionales (...) La mayor parte de los escritores de Bolivia no tienen la suficiente vivencia de la realidad boliviana, de ahí que dan una imagen desfigurada de esa realidad. (en Castro Riveros 2017, t. 2: 246)

La araña gigante es el proyecto de una novela que quiere aprehender el mundo al que Suárez Figueroa había llegado de clandestino; desde el primer amor en Oruro hasta los extravagantes amigos de La Paz. La seriedad con la que Suárez Figueroa entendía la escritura de una novela estaba —trascendiendo cualquier chauvinismo— en la decisión de vivir y asumir como suyo un mundo en donde él vivía eludiendo su extranjería y en donde había escrito casi la totalidad de su obra. Tal el proyecto que Sergio Suárez Figueroa tenía madurando alrededor de 1962 en papeles mecanoscritos.

Esto nos lleva a preguntarnos si acaso la vivencia que trasunta *La araña gigante* se completaría únicamente con la muerte de su autor, en cuanto esta implica también el legado de una obra. Baste decir que *La araña gigante* relata la repentina llegada de Gervasio (un joven guitarrista y escritor rioplatense) a Bolivia. El protagonista, habiendo huido de Buenos Aires y pasado por Oruro, llega a La Paz todavía martirizado por el secreto de su fuga. En esta ciudad Gervasio disimula su tormento cotidiano en medio de un círculo de amigos que transitan en silencio sus propios infiernos. Es decir —y volviendo a la novela en clave—,

¿acaso no reconocemos en esta obra una síntesis de la vida de Sergio Suárez Figueroa desde su llegada a Bolivia?

Textos derivados

Además de la obra de teatro *El arpa en el abismo* y el relato *Un largo viaje hacia la muerte*, el ASSF contiene cuatro narraciones inéditas derivadas del proyecto de *La araña gigante*. Se trata de versiones casi idénticas de determinados capítulos (o parte de ellos) de la novela. Acaso sea posible que Suárez Figueroa habría estado tramando una colección de cuentos que, en caso de publicarse, relegaría la propuesta original del proyecto de novela que guardaba. En otras palabras, ¿Suárez Figueroa estaba dispuesto a dejar la novela inédita para publicar fragmentos de ella como ya lo había hecho con *El arpa en el abismo* y –poco antes de morir– con *Un largo viaje hacia la muerte*?

En este punto habrá que decir que *El arpa en el abismo* y *Un largo viaje hacia la muerte* emergen de los dos tiempos intercalados en la estructura de *La araña gigante*: el periodo 1959-1960 de la Primera y Tercera Parte, y el periodo 1944-1946 de la Segunda Parte. El primer periodo se sitúa en La Paz; el segundo, en Oruro. Sin embargo, en ninguno de los dos textos publicados derivados de la novela se menciona la azarosa llegada a Oruro de dos polizontes extranjeros (Gervasio y Liviebski). En *El arpa en el abismo* conocemos la cotidianidad rumorosa y humorística de Gervasio en la ciudad de La Paz. Mientras que en *Un largo viaje hacia la muerte* asistimos al trance delirante de Liviebski, un peruano (amigo de Gervasio) atacado por una enfermedad en una campiña mientras va rumbo a la ciudad de La Paz. En el relato nunca se menciona que tal campiña es Oruro, en la obra teatral no se menciona de dónde apareció Gervasio. Sin embargo, el primer capítulo de la Segunda Parte de *La araña gigante* no solo menciona la ciudad de Oruro, sino el tren de carga que traía dos polizontes desde Argentina.

Aunque todavía es difícil afirmar conclusivamente que el autor habría mantenido inédita la novela para preservar el misterio de su origen, no deja de ser sugerente la decisión de publicar ciertos textos derivados y no aquel que los explica y origina. Al margen de esta sugestión, tampoco podemos dejar de decir que el mundo familiar y paceño desarrollado en *La araña gigante* tiene como antecedente un breve relato de cinco páginas titulado *El abuelo*, el cual, según la esposa del autor (entrevistada por Diez Astete), habría sido concebido en el estruendoso año de 1952. Este cuento, a su vez, derivaría en el drama inédito *Los desalmados en la huerta*. Valgan estas concurrencias y derivaciones para hacer notar la potencia organizadora emergente de la edición de *La araña gigante*.

Ahora bien, ¿por qué editar la novela para su publicación cuando hasta entonces el autor se había limitado a dar a conocer los relatos derivados de ella? En primer lugar, porque el enlace de temporalidades que revela *La araña gigante*

permite una articulación de todo el ASSF –cosa que hubiese sido más difícil si se empezaba el trabajo con los textos derivados de la novela, por ejemplo. Y en segundo lugar, porque tal articulación será revelada para los lectores de la obra completa. Es así que la edición de *La araña gigante* no solo es un factor decisivo para la organización de un archivo, sino aquel que de pronto hace accesible la organicidad de una obra.

Establecimiento del texto

Una vez corroborada la intención de escribir una novela y publicarla (o no) por parte del autor, hay otro tipo de intenciones autorales que se revelan en el material genético con el que trabaja, por ejemplo, la edición de una novela ya separada materialmente de su archivo. Esta otra intencionalidad es aquella que permite el establecimiento de un texto inédito para su publicación. Es entonces cuando uno se pregunta cómo y dónde reconocemos las intenciones (de sentido, de estructura, de tachadura) de un autor en la confección de un hipotético libro.

Decisiones de edición

El análisis de los papeles del ASSF –su selección, lectura y cotejo– evidenció ciertos síntomas (signos repetitivos que dan cuenta de un proceso de composición) que con su progresiva aparición guiaron la reconstrucción y establecimiento textual de la edición de *La araña gigante*. Estos síntomas son los rasgos que unen en un solo corpus diferentes mecanuscritos que forman parte del proyecto de la novela. A grandes rasgos, este corpus se ha dividido en cuatro conjuntos.

- A) GRAN CUERPO (GC): Se trata de 194 páginas, la mayoría de ellas numeradas, en las que se despliega el grueso de la novela; su masa y su esqueleto. Aunque la primera página no tiene numeración, por cuestiones prácticas diremos que el GC va de la página 1 a la 207. Faltan cuatro páginas, de la 37 a la 40, y hay un salto de diez dígitos entre la página 189 y la 200 que responde a una intención autoral que veremos más adelante.
- B) CAPÍTULO ATÓPICO (CA): Se trata de un texto de nueve páginas enumeradas del 2 al 10, en el cual se halla la narración que habría estado en las cuatro páginas faltantes del GC (37-40). Por otro lado, sus cinco páginas iniciales son una versión del relato póstumo *Un largo viaje hacia la muerte*, que a su vez es una versión extendida de un fragmento del primer capítulo de la Segunda Parte del GC.
- C) PAPELES ANEXOS (PA): Este bloque de cinco páginas está compuesto por: a) dos páginas sueltas que continúan la narración de aquello que se relata en las

nueve páginas del CA; y b) tres páginas en las que se amplía una pequeña anécdota que aparece en el primer capítulo de la Segunda Parte del GC y que no figura en el CA.

- D) **RELATOS DERIVADOS:** Aquí se incluyen cinco relatos que son versiones inequívocas y casi idénticas de capítulos específicos (o de gran parte de ellos) del proyecto de *La araña gigante*. Al tratarse de versiones corregidas, estos mecanuscritos ayudaron a establecer el texto de los capítulos de donde fueron derivados. Cuatro de estos relatos son versiones de capítulos del GC, mientras que el quinto, *Un largo viaje hacia la muerte* (el único relato publicado), es una versión de las cinco páginas iniciales del CA.

Tomando en cuenta que el GC tiene 194 páginas y su numeración llega hasta el dígito 207, se continuó buscando las páginas faltantes en el ASSF y se encontraron dos cuerpos mecanuscritos correspondientes al proyecto de *La araña gigante* aunque separados del GC. El primero de ellos es un conjunto de nueve hojas numeradas del 2 al 10 que llamamos Capítulo Atópico (CA). Consideramos que este mecanuscrito iba a ser insertado en la novela, pues el autor dejó el indicio de su inserción al marcar un salto de diez páginas en el último capítulo del GC (Castro Riveros 2017, t. 1: 186-87).

Por otro lado, hay ciertos detalles en el CA que señalan su evidente pertenencia al proyecto de *La araña gigante*: a) *Ausencia de título.*— A diferencia de los relatos derivados del GC o de otros textos del ASSF, el Capítulo Atópico no tiene título. b) *La numeración.*— La numeración del CA comienza con el dígito 2; sin embargo no se encontraron rastros ni indicios de la página 1 en el ASSF. Por otro lado, los números de página están en medio de paréntesis abiertos; de esta manera:)2(. Esta forma de anotar la numeración hace pensar que el mecanuscrito del CA estaba señalado para ser parte de algo más grande y que no estaba terminado como un texto independiente. Finalmente, su particular formato de numeración se emparenta con aquel que vemos en la Tercera Parte del GC —numeración que, además de estos dos mecanuscritos, no se encuentra en ningún otro documento del ASSF. c) *El contenido.*— En primera instancia, en el mecanuscrito del CA se encontró el contenido de las cuatro páginas faltantes (37-40) del capítulo VII de la Primera Parte del GC. Al final de la página 36 del GC leemos:

Recordó cosas de su infancia...

Toda su perversidad —él lo sabía— estaba en la inconsistencia de sus sueños.

Terrores inexplicables, espantosas melancolías que inexplicablemente lo llevaban hasta el llanto.

—De qué lloras —preguntaban las hermanas y la madre.

Las hermanas, la madre a los cinco años, sentadas en una puerta y al borde de una noche de un asfixiante verano; una noche que traía deliciosos perfumes y el bullicio de innumerables receptores prendidos en un solo de gaitas gallegas coreadas por emigrantes avaros y bulliciosos. (Castro Riveros 2017, t. 2: 36)

Aquí se corta el relato del ensueño de Gervasio debido a que las siguientes cuatro páginas faltan en el GC. Sin embargo, este mismo relato se halla en la página 6 del CA, aunque en otro contexto.

(...) Dejó de pensar en el enfermo para concentrarse en sí mismo, en su pasado, en su infancia: cinematográficamente, en secuencias brumosas...

“Toda su perversidad radicaba en la inconsistencia de sus sueños. Terrores inexplicables, espantosas melancolías que lo llevaban hacia el llanto.”

“—¿De qué lloras?”

“(Las hermanas, la madre —a los cinco años— sentadas en el umbral de una puerta y al borde de una noche asfixiante en el verano; una noche que traía deliciosos perfumes y el bullicio de innumerables receptores prendidos, en un solo de gaitas gallegas coreadas por emigrantes avaros y bulliciosos)”

“Nunca podía explicar concisamente de qué estaba llorando (...). (*Ibid.*: 199)

De tal manera, el relato que se habría desplegado en las páginas 37-40 del GC aparece en las páginas 6-10 del CA. Es decir que, luego de la extracción de las cuatro páginas (37-40) del capítulo VII de la Primera Parte del GC, el autor introdujo una versión corregida de aquel contenido en una narración mayor de nueve páginas —el manuscrito del CA—, con la intención de reinsertar todo el conjunto en otro lugar de la novela. La futura inserción de estas páginas en *La araña gigante* está manifiestamente indicada en el salto consciente de diez páginas al final del GC. Este salto intencional de diez páginas se comprobó gracias al cotejo con un relato derivado que lleva por título el número 2.

El manuscrito 2 (DOS) es una versión de las primeras páginas del último capítulo de *La araña gigante*. Las siete páginas (numeradas de la 9 a la 15) que componen el manuscrito, además de su título, hacen pensar que se trata de la segunda parte de un texto mayor que, sin embargo, no ha sido identificado entre los papeles del ASSF. Si bien se evidencia una relación con el relato *El diablo, la guitarra y el viento* (DGV) —el cual es una versión del capítulo VI del GC y comparte los mismos personajes con DOS—, la numeración de DGV llega hasta el dígito 7 y la falta de la página 8 —que lo conectaría concluyentemente con la versión tratada en este inciso— convertiría a ambos en un texto en proceso y, por lo tanto, no definitivo. Más allá de los detalles anteriores, es imprescindible recordar que el último capítulo del GC es donde se halla el salto de diez páginas (190-199). Gracias al manuscrito de DOS se hace aún más evidente que tales páginas no están perdidas como contenido, sino que marcan otro tipo de intención.

En primer lugar, veamos el último párrafo de la página 189 y el primero de la 200 del GC —justamente donde sucede el salto de diez páginas.

Sotomayor entretanto estaba aterrado. Más por la actitud de Stil frente a su madre, que por las recriminaciones de ésta. (*Ibid.*: 186)

Aquello de que “iba a correr sangre”, o “que la sangre iba a llegar al río”, le parecía una cosa monstruosa al jorobado, sobre todo para decírsela a una madre. (*Ibid.*: 187)

La totalidad de este fragmento encuentra su versión a partir del segundo párrafo de la página 13 de DOS.

Sotomayor entretanto estaba aterrado. Más por la actitud de Quintana frente a su madre, que por las recriminaciones de ésta.

Aquello de que “iba a correr sangre” o “que la sangre iba a llegar al río”, le parecían cosas monstruosas al jorobado, sobre todo para ser dichas a una madre. (*Ibid.*: 225)

Tal la prueba de que el salto de diez páginas no es un error de numeración, sino el indicio de una futura inserción de diez páginas –las del CA.

Por otro lado, el contenido de las cinco páginas iniciales del CA está explícitamente relacionado con un fragmento del primer capítulo de la Segunda Parte del GC. El manuscrito del CA comienza diciendo: “El médico, un hombre joven, los miró con recelo” [*ibid.*: 195]. Mientras que en la penúltima línea de la página 100 del GC leemos: “El médico, un hombre joven, los miró con desconfianza...” (*ibid.*: 96). Esta coincidencia señala el sitio aproximado en el que se hubiese insertado el contenido del manuscrito del CA para la versión final de la novela. De hecho, la decisión más importante en la edición de *La araña gigante* ha sido la de establecer el CA como capítulo inicial de la Segunda Parte. Sin embargo, creemos que el CA (cuya página inicial está numerada como si fuese la segunda) habría sido modificado y extendido para su inserción en la versión final de la novela a partir de su relación con el GC y los Papeles Anexos (PA).

Una edición anotada

El trabajo de edición no siempre se limita al mero establecimiento de un texto con la certeza de haber revelado la hipotética versión final del autor. La edición genética, por ejemplo, no se concentra en dar a leer una obra, sino en revelar el proceso de composición de la misma. En cambio, la edición que proponemos para *La araña gigante* –tratándose de la primera edición de una novela inédita– supone el establecimiento de un texto legible en donde el proceso de composición queda en segundo plano para que el lector se enfoque en una obra orgánica y accesible para una primera lectura.

Si bien los papeles póstumos de un autor pueden ser entendidos como textos en proceso –asintiendo que el proceso de un libro solo termina con su publicación– también es cierto que la forma en la que el material inédito se publica depende mucho de las exigencias que surgen del análisis de dicho material. La edición póstuma de papeles inéditos debe plantear en primer lugar sus métodos

y herramientas de análisis, para luego plantear posibles formatos de edición y finalmente decidirse por aquel que esté más acorde con el objetivo de tal edición. En ese sentido, proponemos una edición anotada. Esto quiere decir, una edición que dé cuenta de las intervenciones del editor y haga visibles ciertos hilos que proyectan la obra hacia articulaciones literarias, históricas y sociales que van más allá de la novela en sí.

No se ha optado por una edición crítica, porque creemos que este tipo de edición supone un diálogo abierto que pone en concierto diferentes acercamientos y lecturas de la novela en cuestión —cosa imposible en una primera edición. Esto quiere decir que, aunque proponemos *La araña gigante* como un texto cerrado, hacemos evidente que se trata de una obra inédita que carece de una versión definitiva por parte del autor. Es así que, el trabajo de edición de *La araña gigante* se ha propuesto reorganizar el material del proyecto de la novela y completar la última revisión que el autor dejó pendiente con su muerte. La intención de esta edición es entregar al lector un texto legible no exento de sugerentes resonancias.

Bibliografía

Boyde, MJ (2009). The Modernist roman a clèf and Cultural Secrets, or, I Know that You Know that I Know that You Know, *Australian Literary Studies*, 24 (3-4): 155-166.

Castro Riveros, Alan (2017). *Edición de La Araña Gigante, novela inédita de Sergio Suárez Figueroa*, 2 tomos. Tesis de Maestría, en Literatura latinoamericana. Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés: La Paz.

Diez Astete, Álvaro (1988). A los 20 años de su muerte. Sergio Suárez Figueroa vivo en el sentimiento (Entrevista a Ligia López, esposa de Sergio Suárez Figueroa). *Presencia Literaria*, Presencia, 20 de marzo, La Paz: 3.

Ortiz, Rodolfo (2017). [Notas sobre el Fondo Sergio Suárez Figueroa]. Revista *Fuentes* N° 50, La Paz.

Suárez Figueroa, Sergio (1963). Nace un novelista. Revista *Nova* N° 9. La Paz: 12.

____ (1994). *El hombre del sombrero de paja/La peste negra*. La Paz: América.

____ (2002). Retrato de un poeta. Revista *La Mariposa Mundial* N° 6. La Paz: 26-33.

____ (2014). *Poesía completa*. La Paz: La Mariposa Mundial.

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

Quinoa, comunidad y relaciones capitalistas en el altiplano sur boliviano

Quinoa, community and capitalist relations in the Bolivian southern highlands

Juan Pablo Neri Pereyra
Universidad Autónoma de Puebla, México
Email: jp.neri157@gmail.com

Resumen

El presente artículo expone los resultados parciales de mi investigación “Quinoa y Campesinado: articulación capitalista en un contexto rural boliviano”, a partir de un trabajo de campo realizado en el municipio de Salinas de Garci Mendoza y la comunidad de Rodeo, ubicados en el departamento de Oruro, Bolivia, entre los meses de agosto y noviembre de 2016. Esta investigación analiza, desde la economía política, la articulación del campesinado del Altiplano sur boliviano en el capitalismo global, a partir de un enfoque centrado en la mercancía quinoa. En la misma demuestro cómo las poblaciones rurales del Altiplano sur se articulan al sistema económico mayor, en distintos momentos o coyunturas, dando lugar a transformaciones y contradicciones económicas, políticas y sociales. En este artículo presento y analizo de manera sintetizada estas transformaciones y el proceso de mercantilización a la luz de la antropología económica marxista de William Roseberry (1976; 1989), Eric Wolf (1955; 1971) y Sidney Mintz (1996) entre otros.

Palabras Clave: Quinoa - antropología económica - marxismo -
mercantilización - campesinado - relaciones capitalistas.

Abstract

This article exposes the results of my research “Quinoa and Peasantry: Capitalist articulation in a Bolivian rural context”, from a field work carried out in the municipality of Salinas de Garci Mendoza and the community of Rodeo, located in the Province of Oru-

ro, Bolivia, between the months of August and November 2016. This research analyzes, from the perspective of political economy, the articulation of the peasantry of the Bolivian southern highlands in global capitalism, based on a commodity approach on. In it, I show how the rural populations of the southern highlands articulate themselves to the larger economic system, at different times or junctures, giving rise to economic, political and social transformations as well as contradictions. In this article, I present and analyze these transformations and the process of commodification in the light of the Marxist economic anthropology of William Roseberry (1976; 1989), Eric Wolf (1955; 1971) and Sidney Mintz (1996) among others.

Keywords: Quinoa - economic anthropology - Marxism - commodification - peasantry - capitalist relations

Fecha de recepción: 3 de octubre

Fecha de aceptación: 4 de noviembre

Juan Pablo Nery Pereyra es Politólogo, candidato a una Maestría en Antropología Socio-cultural por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz-Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Autor de *Oscurantismo Subversivo* (Ed. Autodeterminación), Coautor de *Senderos del Conflicto. Aproximaciones a la noción de conflicto como construcción cultural*, junto a Ramiro Molina Barrios y Wilbert Tejerina. Correo electrónico: jp.neri157@gmail.com, Puebla, México.

Introducción

El propósito del presente artículo es exponer algunos resultados de mi investigación “Quinua y Campesinado: articulación capitalista en un contexto rural boliviano”. En ésta intento llevar a cabo una relectura crítica del ciclo de auge de la quinua, que tuvo lugar entre los años 2008 y 2013, y del actual ciclo de declive. Mi objetivo fue, a través de una investigación cualitativa, mostrar que la articulación de la región del Altiplano sur de Bolivia al sistema capitalista, a través de la mercantilización de la quinua no fue un fenómeno impuesto, pero tampoco estuvo determinado por la voluntad de los productores locales, en todo caso consistió en la tensión entre ambos. Esta tensión caracteriza la formación de los sujetos antropológicos a lo largo y ancho del globo en el capitalismo contemporáneo. Además, se caracteriza por una complejidad: ninguna transformación tiene lugar de manera homogénea, ni incide indistintamente sobre los sujetos, los colectivos y los espacios. En este artículo me interesa presentar y discutir esta complejidad.

Para discutir esta complejidad propongo un análisis desde la antropología económica, a partir de una reflexión orientada en la quinua como mercancía. O, lo que William Roseberry denomina *commodity orientation* (1989: 120). Enfocarme en la mercancía y en sus ciclos, me permitió realizar un análisis tanto de la coyuntura actual, como de procesos pasados, así como cambiar mi enfoque espacial a la hora de analizar, por ejemplo, los discursos contruidos sobre todo por organismos internacionales, en torno a esta mercancía. Por otra parte, me refiero a los trabajos desde la economía política de Eric Wolf (1955; 1971) sobre el campesinado y su articulación al sistema económico mayor. Me interesa especialmente el análisis que realiza sobre comunidades campesinas corporativas o cerradas, y comunidades abiertas y las contradicciones que caracterizan el paso de una forma a otra. Para complementar mi análisis, me refiero a la extensa bibliografía producida entre 2005 y 2016 sobre la quinua, su emergencia como cultivo comercial y sus impactos económicos, sociales y ambientales (Andressen, Monasterio y Terceros, 2007; Antonio 2011; Bhargava y Srivastava, 2013; Bazi-

le 2015; Kerssen, 2015; Laguna, 2011; Vassas, 2016). Finalmente, me basó en la información acopiada durante mi trabajo de campo, entre los meses de agosto y noviembre de 2016, en el municipio de Salinas de Garci Mendoza y la comunidad de Rodeo, donde realicé observación directa y participante, pude entrevistar y entablar conversaciones con productores, autoridades y emprendedores locales de la quinua (23 intercambios) y además asistir a reuniones comunales a nivel del Ayllu, la Marka y el Municipio.

El texto se divide en cinco secciones. Primero, reviso algunos aspectos de la mercantilización de la quinua desmontando los componentes que hacen de ésta un cultivo comercial. Segundo, reviso brevemente las transformaciones productivas que tuvieron lugar a raíz de los procesos de articulación al sistema económico mayor anteriores a la mercantilización de la quinua, y las que resultan de este proceso. Tercero, discuto sobre la noción de comunidad campesina a modo de comprender los aspectos estructurales de la misma y el desarrollo de las relaciones capitalistas al interior de ésta. Cuarto, escruto un poco más sobre cómo se lleva a cabo la explotación capitalista en el contexto rural del Altiplano sur en la coyuntura actual. Finalmente, en el quinto punto elaboro algunas consideraciones conclusivas con respecto a la complejidad del proceso analizado.

Mercantilización de la quinua

La importancia que tiene la quinua en el presente, como cultivo comercial, inicia en primera instancia entre los *policy makers* y los consumidores en los países industrializados y, de manera posterior, en los mercados internos de los países en donde es nativo el cultivo. En Bolivia, inicialmente, la quinua era considerada un alimento “de indios” —entendido esto como algo peyorativo a diferencia de lo que sucede en el presente— y se le prestaba muy poca atención (FAO-CIRAD, 2015). Mucho antes, durante la Colonia y el siglo XIX, la quinua tuvo un lugar secundario y marginal en la alimentación de las poblaciones en los nuevos centros urbanos y en los centros de trabajo. En este contexto llamó menos la atención que la papa, por ejemplo, y sólo se mantuvo su producción para el consumo local en regiones donde no se pudo introducir la gran producción de otros cultivos, debido principalmente a las contingencias climáticas¹.

1 En regiones de valle, como fue el caso de Norte Potosí, la inserción de nuevos cultivos como el trigo fue exitosa y devino en la principal actividad económica durante mucho tiempo (Platt, 2016). En otras regiones el desplazamiento de la quinua por otros productos que eran considerados más importantes (trigo, cebada, maíz, papa) también estuvo vinculado con la transformación productiva que originó la introducción del arado de buey (Platt et al., 2011). Sin embargo, en regiones como el Altiplano sur, estas transformaciones así como la vigilancia estatal sobre qué cultivos se llevaban a cabo no tuvieron los mismos efectos, por lo que la quinua siguió siendo producida localmente.

El interés por la quinua en países industrializados inicia de manera temprana, a mediados del siglo XX, pero se hace mucho más evidente a partir de los años 70 (Bhargava y Srivastava, 2013; Bazile 2015; Laguna, 2011). De manera simultánea al desarrollo de la Revolución Verde, en Estados Unidos crece el interés por incorporar nuevos cultivos en su producción agrícola, entre éstos la quinua (Bazile, 2015: 46). Las numerosas investigaciones que tuvieron lugar consecuentemente fueron fundamentales para que la quinua fuera transformándose en un súper alimento (*superfood*). Lo primero que llama la atención son las características nutricionales de este grano: alto en contenido proteínico, mineral y vitamínico (Cauda, Micheletti, Minerdo, Scaffidi y Signorini, 2013; Fuentes y Paredes-González, 2015; Dreibus, 2015). Estos aspectos han sido exaltados en múltiples publicaciones, organismos internacionales (ONU y FAO) hasta llegar a canales mucho más populares de difusión: “Mehmet Oz, la autoridad en salud de la televisión conocido como Dr. Oz, avaló la quinua” (Dreibus 2015: 3). Si bien la introducción de la quinua como cultivo en otras latitudes inicia de manera temprana, la construcción y difusión de este grano como *superfood* es un fenómeno relativamente reciente.

¿Cómo entender la idea de *súper alimento* aplicada a la quinua? En primera instancia, concuerdo con Tony Dreibus, quien señala que esta categoría debe “su éxito a una mezcla de consumidores curiosos, expertos en nutrición, gurús de la cocina y empresas de alimentos ansiosas por explotar las nuevas tendencias” (2015: 2). En este sentido, los súper alimentos engloban una serie de características que los hacen atractivos y que conforman un corpus discursivo que contribuye a su éxito comercial, sobre todo para los consumidores de clase media y alta. Algunas de las características más importantes son:

1. *Valor nutritivo*. En el caso de la quinua, tanto los organismos internacionales que promueven su cultivo y comercialización, como otra literatura relacionada, destacan sus altos contenidos proteínicos, la ausencia de glúten, su bajo contenido en grasas y carbohidratos, sus cualidades antioxidantes, entre otras características que hacen que sea considerada una alternativa al arroz y al trigo (Fuentes y Paredes-Gonzalez, 2015; Cauda et al., 2013). Cabe aclarar que la noción de *superfood* tiene un uso específicamente comercial. El concepto no significa nada en sí mismo, sin embargo ha logrado establecer representaciones sociales que favorecen la comercialización, así como la producción de quinua en otros países, conllevando a procesos desiguales de acumulación de capital.
2. *Valor económico*. Esta segunda característica de los *superfoods* tiene que ver con su potencial productivo y comercial, y comprende dos aristas. La primera, la factibilidad de incorporar el cultivo en países donde el mismo no es nativo; y la segunda, la posibilidad de mejorar las economías locales

de los países productores. Ambas forman parte de la misma construcción discursiva, aunque en la práctica son características opuestas. En la última década, en respuesta a los efectos negativos de la denominada Revolución Verde, organismos como The Convention on Biological Diversity (CBD) o la propia FAO, desarrollaron una nueva terminología para repensar la agricultura a escala global y las posibles soluciones al problema del hambre. En este marco, surge la noción de *Neglected and Underutilized Crops* o *Species* (NUS) que tiene por objetivo promover la producción y comercialización de cultivos campesinos/indígenas que antes se hallaban “fuera del radar” de la agricultura y el mercado global (Bhargava y Srivastava, 2013; Giuliani, Hintermann, Rojas y Padulosi (eds.), 2012; Padulosi, Amaya, Jäger, Gotor, Rojas y Valdivia, 2014).

3. *Valor sociocultural*. Este tercer aspecto está directamente vinculado al desarrollo del multiculturalismo neoliberal. La quinua es un *superfood*, no sólo por su valor nutricional y su potencial productivo, sino también porque se trata de un alimento ancestral, milenario y cuya producción respondería, hasta el presente, al saber invariado de los pueblos indígenas. Entonces, se establece una relación discursiva directa entre la protección de la agro-biodiversidad y de las culturas indígenas, y la promoción de cultivos de los NUS, sin contemplarse las contradicciones intrínsecas de estas propuestas (Padulosi et al., 2014: 1285). De esta manera, se genera otra representación social: que la promoción de este cultivo contribuiría a la preservación de economías indígenas, locales y saberes tradicionales, o ancestrales, que a su vez contribuirían a acabar con el hambre en el mundo².

El desarrollo de todas estas nociones conlleva a un proceso claro de *fetichización de la mercancía*. Karl Marx (2010) desarrolla la noción de fetichización, para explicar el emplazamiento de un orden velado a partir de que las relaciones sociales en el capitalismo se fundan en el intercambio de mercancías. Con la noción de la fetichización Marx señala cómo, en el capitalismo, la mercancía adquiere un carácter mítico, a partir de que refleja ante las personas el carácter social de su propio trabajo al tiempo que invisibiliza su trabajo concreto, imponiendo un relacionamiento entre objetos, al margen de los productores. Esto es,

2 El concepto de conocimiento indígena (CI) o *Indigenous Knowledge* (IK) es una categoría usada y promovida por la FAO para referirse a formas específicas de producción campesina que tienen la cualidad de ser transhistóricas. De hecho, en su glosario de agricultura orgánica este organismo define los CI de la siguiente manera: “es el conocimiento local que es exclusivo de una cultura o sociedad dada. CI contrasta con el sistema de conocimiento internacional generado por universidades, instituciones de investigación y empresas privadas. Es la base para la toma de decisiones a nivel local en agricultura” (FAO, 2009: 74). En suma, esta noción consolida la imaginaria multicultural propia del neoliberalismo, para favorecer los procesos de mercantilización.

se invisibilizan las contradicciones que caracterizan a los procesos productivos en el capitalismo, o como señala el autor, la mercancía deviene en una suerte de “jeroglífico social” (Marx, 2010: 92). La aplicación de la noción de fetichización al caso de la quinua, supone el desciframiento de un jeroglífico social más complejo, porque comprende una mayor cantidad de relaciones sociales y contradicciones veladas, además de narrativas. Esta aplicación abarca la reflexión tanto sobre relaciones geopolíticas de dependencia, como sobre articulaciones históricas locales, relaciones de desigualdad y explotación a nivel local y una construcción discursiva más compleja.

Transformación productiva

La mercantilización de la quinua, su posicionamiento como cultivo comercial y las transformaciones sociales que esto produjo, son procesos que inician a partir de la segunda mitad del siglo XX. Antes de que estos procesos iniciaran la actividad económica principal en la región del intersalar era la crianza de ganado auquénido, combinada con la producción de determinados cultivos de manera estacional (papa, quinua y haba notablemente). Esto se debía a las limitaciones que imponían las características climáticas de la región. La aridez y una mayor cantidad de días de helada al año fueron factores determinantes para que en esta región no hubiera cambios tan decisivos en la producción agrícola y, en todo caso, las transformaciones tuvieran lugar en sectores específicos y localizados, como la minería. En este sentido, si bien en las demás regiones productivas del altiplano “[l]a agricultura y la cadena nutricional fueron alteradas por la introducción de nuevos animales, cultivos, insectos y tecnologías que podían ser fuentes alternativas de riqueza y de bienestar” (Platt et al., 2011: 534), esto no sucedió con la misma intensidad en el Altiplano sur. En este caso la introducción de nuevos animales comprendió principalmente ganado equino y ovino, pero no se logró la introducción de ganado bovino; este no es un dato menor pues, si bien en el resto del altiplano y los valles “[e]l arado europeo tirado por bueyes ya estaba en uso por los encomenderos en la década de 1540 y pronto iría reemplazando los antiguos picos de madera (*llawk'ana*) en muchas chacras campesinas” (Platt et al., 2011: 534), en la región del Altiplano sur se mantuvo la producción manual de pequeña escala.

En efecto, la introducción del arado tirado por bueyes significó una primera revolución en la producción agropecuaria sin precedentes en los Andes durante el periodo colonial (Platt et al., 2011: 534-535). Sin embargo, la imposibilidad del cultivo extenso de forraje en la región del Altiplano, conllevó a que la misma estuviera parcialmente excluida de esta significativa transformación productiva (Laguna, 2011: 114). Aunque sí hubo una considerable introducción de ganado mular durante el siglo XIX, y se desarrolló la producción para forraje (alfalfa y

cebada) en zonas altas como Salinas para proveer a las recuas de arrieros, éstas eran actividades complementarias y no principales. La producción agrícola se llevaba a cabo en las serranías, con métodos manuales, para proteger los cultivos de las heladas. No existía un solo cultivo, sino que durante el año se rotaba la producción de otros productos: distintas variedades de papa, haba y hortalizas. En lo que respecta la técnica de producción agrícola, se mantuvo la utilización de la laucana (*llawk'ana*) o liucana. Entonces, la producción era mediante un sistema de rotación para optimizar el potencial productivo del suelo, dejando reposar determinadas parcelas por un año, durante el cual el ganado abonaba las parcelas. Hasta mediados de los años 80, como me comentó don Wilson, presidente de la empresa Quimbolsur, la producción agrícola en Salinas era llevada a cabo de manera familiar o individual para el autoconsumo.

La apertura de caminos y la progresiva adquisición, por determinados pobladores, de camiones y otros medios de transporte significó un cambio fundamental para las poblaciones del Altiplano a finales del siglo XX (Kelley y Klein, 1981). Los viajes que realizaban los llameros para realizar el intercambio monetizado y no-monetizado con otros pisos ecológicos fueron reemplazados por el camión, y surge un nuevo actor económico: el transportista intermediario y fletero³. Esto permitió acumulaciones de capital diferenciadas entre vecinos de las comunidades. Ello explica que los primeros tractores que ingresaron en la región de las Salinas y las comunidades aledañas fueran de comunarios que lograron hacerse de uno. Como me señaló don Juvenal, uno de mis informantes clave en Challapata: “[...] debe ser por la década de finales del 50, el 60, ya se han bajado a las pampas y han empezado a sembrar, también a mano en principio, y alguno que otro con cierta maquinaria, algunitos como la familia Ignacio ¡con tractor! Uuuta nosotros sabíamos mirar” (Entrevista, 6 de octubre de 2016). También hubo iniciativas corporativas para coadyuvar a la tecnificación del agro. Juvenal me contó que la CSUTCB también impulsó el empleo de nuevas tecnologías para mejorar la productividad del agro, a través de las Corporaciones Agropecuarias Campesinas (CORACA) creadas en los años 80.

Las políticas de incentivo impulsadas por la CSUTCB no sólo tuvieron que ver con la introducción de nuevas tecnologías, sino también con lograr un desa-

3 De hecho, la aparición del intermediario, como actor económico clave para la articulación de las comunidades campesinas en nuevos circuitos de intercambio, es un fenómeno que fue especialmente propiciado por la Revolución Nacional de 1952, y la consecuente Reforma Agraria de 1953. Como demuestran Kelley y Klein (1981) en su estudio sobre la Revolución Nacional, la Reforma Agraria produjo una circulación de élites, en el sentido que terminó con el monopolio comercial del hacendado, y “en su lugar, un complejo sistema de camionaje, de diversos intermediarios competidores, de ventas sindicales directas, y de comercio campesino individual, reemplazó los arreglos de la pre-reforma” (1981: 126). La multiplicación de los intermediarios, por lo tanto, es una consecuencia directa de la campesinización promovida por la Reforma Agraria.

rollo agrario “justo” para los productores de quinua. Durante los primeros años en que se comienza a vender la quinua en mercados internacionales, ni la producción ni la comercialización estaban organizadas. Entonces, quienes llevaban a cabo esta actividad eran los intermediarios rescatistas, aquellos que poseían camiones. Por lo tanto, el precio no estaba bien definido, y los productores recibían un pago arbitrario por parte de los rescatistas. En este contexto, la CORACA de Oruro impulsa la creación de la Asociación Nacional de Productores de Quinua ANAPQUI el año 1984, como forma de proteger a los productores:

¿Cuál es el objetivo de esto? Destetar del compadre, del ahijado, del camionero, del potentado que recogía las quinuas. Entonces, en todas las comunidades se ha conformado el comité de defensa de la quinua. Y en Salinas, les hemos fregado a los barones de la quinua que en ese momento eran don Adolfo Ignacio, un rescatista de la quinua de Salinas bien conocido; después, el señor Esperidión Pérez, otro rescatista de la quinua y potentado de la región; después, un tal Quispe, no sé qué Quispe será éste. [...] Ellos sabían donde vender seguramente, y eran los ricachoncitos en Salinas. (Entrevista a Juvenal, 4 de noviembre de 2016)

Efectivamente, antes de que tuviera lugar la conformación de asociaciones y la tecnificación de la producción, quienes tenían posibilidad de acumular mayor capital también ejercían un poder sobre los demás productores. Esto mismo me señaló don Mario, autoridad de la Marka Salinas: “Había pues intermediarios, unos conocidos, por lo menos de aquí de la capital unos cuatro intermediarios [...]. Ellos entregaban (dinero) adelantadamente para la cosecha y cuando llegaba a su estado de madurez, ya llegaban con su carro a recoger nomas la quinua” (Entrevista, 19 de septiembre de 2016). La introducción de nueva tecnología para la producción, en este caso el tractor, supuso un cambio fundamental en la producción de quinua y la comercialización (Laguna, 2011, Pak, 2012). La revolución productiva que no tuvo lugar antes por la imposibilidad de introducir ganado mayor finalmente ocurrió a finales de los años 70 y durante los 80. Lógicamente, la organización espacial de la producción cambió radicalmente: se amplió la frontera agrícola a las pampas y se sustituyó la producción ganadera.

La acumulación de capital diferenciada también afectó directamente a las lógicas previas de distribución de la tierra, lo que generó distorsiones que continúan hasta el presente: la producción de quinua pasa a llevarse a cabo en las otrora áreas de pastoreo que eran de uso colectivo, por lo tanto la tierra comienza a ser distribuida de manera individual y no siempre organizada. Siguiendo a Sarah Metais: “el factor principal para determinar los derechos de uso de la tierra llegó a ser la disponibilidad de capital en las familias. A mayor capital, las familias podían equiparse mejor (comprar un tractor) y así aumentar su capacidad de acaparamiento de tierras” (Metais, 2011: 143). Salinas de Garci Mendoza fue uno de los escenarios de este acaparamiento arbitrario y desigual. En suma, el creciente

interés por la quinua no contribuyó al fortalecimiento de economías campesinas morales, ni al resguardo de conocimientos indígenas. Al contrario, conllevó a una gran transformación económica; al rediseño de las relaciones sociales y de producción, a partir del ingreso en escena de nuevos actores; así como cambios en las relaciones sociales.

Si bien a partir de los años 80 inicia la expansión de áreas de producción de quinua en el departamento de Oruro, es recién a partir inicios del siglo XXI que esta expansión del cultivo se dispara en las regiones altiplánicas. Por lo tanto, el auge o boom de la quinua corresponde propiamente al periodo comprendido entre 2008 y 2013-14. Entre estos años los precios del producto se disparan, tanto en el mercado convencional como el orgánico; las áreas de cultivo se expanden en algunos casos de manera irracional; y se producen cambios substanciales en las relaciones sociales y de producción al interior de las comunidades. A nivel nacional, la superficie pasa de 50.356 ha en 2008 a 131.192 ha en 2013, y en el caso del departamento de Oruro, 22.002 ha en 2008 a 62.216 ha en 2013. Este proceso fue determinado directamente por la introducción del tractor, pero que no supuso la desaparición de la producción ‘tradicional en las serranías, ya que conforme fueron aumentando los precios, se aprovechó la mayor superficie posible (Laguna, 2011; Pak, 2012; Vassas, 2016). La expansión del área de producción se dio de manera progresiva, primero en zonas que ya tenían una vocación agrícola previa, como Salinas de Garci Mendoza, Llica o Tahuay, y posteriormente en comunidades como Aroma, Coroma, Rodeo, entre otras.

Comunidad corporativa y comunidad abierta

A partir de los procesos descritos se reconfiguran las relaciones de producción: surgen nuevos actores y los niveles de organización se van modificando continuamente. Esto no quiere decir que no tuvieran lugar transformaciones económicas, productivas y comerciales anteriores, que dieran lugar a procesos de diferenciación y estratificación entre aquellos pobladores que podían desplegar con mayor facilidad estrategias para diversificar sus ingresos y los que se avocaban principalmente a la ganadería y la agricultura de subsistencia (Bonavia, 2009; Platt, 1987; Sanhueza, 2011). A esto se refería Juvenal, por ejemplo, cuando me contó que el objetivo de la CSUTCB al crear una asociación que amparara a todos los productores era el de “destetar” a los productores de los rescatistas (intermediarios). La creación de las asociaciones de productores reorganiza el panorama de la comercialización de quinua, y transforma las dinámicas económicas de manera cualitativa considerando que, por un lado, “El Altiplano Sud era una región donde el sindicalismo campesino tenía una presencia reciente y una adhesión y legitimidad marginales” (Laguna, 2011: 343); y, por otra parte, que al interior de las comunidades ya existía una diferenciación entre vecinos,

como consecuencia de incursiones particulares anteriores en actividades económicas como el comercio informal y la minería⁴.

El análisis propuesto por Eric Wolf (1955) sobre el campesinado, al diferenciar comunidades corporativas o cerradas y comunidades abiertas, se plantea como el más pertinente para comprender estos procesos. Ambos conceptos ofrecen mayores elementos para analizar las transformaciones por las que atraviesa el campesinado del Altiplano sur, en los distintos momentos de su articulación sistema económico mayor (Cf. Wolf, 1971; Roseberry, 1976; 1989). El aporte que resalto de estos conceptos es que, en los términos del autor, permiten comprender un aspecto estructural del campesinado: su articulación con el sistema económico mayor y su relación con los grupos no-productores que se apropian del excedente campesino. Y no así de características culturales de la comunidad, como pretenden las lecturas más interesadas en entender la misma como “forma de vida” (Agamben, 1996; Bauman, 2005; Espósito, 2003; Negri y Cesare, 2012).

El concepto de Comunidad Campesina Corporativa se refiere a un sistema social circunscrito que establece límites claros en las relaciones entre sus miembros y actores foráneos, y cuya identidad es estructural (Wolf, 1955: 456). Por lo tanto, la articulación de este tipo de comunidad con los grupos dominantes de no-productores se basa en representaciones colectivas sobre la misma. Este tipo de articulación operó, en el caso de los Andes meridionales, durante el periodo colonial y los primeros decenios de la República, permitiendo la permanencia del *ayllu* como entidad territorial y sociopolítica de organización dinámica a través de ambos periodos. En términos económicos, la articulación se dio a partir de la transferencia del excedente campesino a las élites coloniales y republicanas, que era gestionado por las propias autoridades indígenas a través del cobro del tributo y el reclutamiento de mano de obra; así como a través de la dotación de productos agrícolas por las propias comunidades a los centros urbanos (Klein 1995; Saignes, 1986; Spalding, 1974; Thomson, 2007). Se trataba de una articulación problemática pues, siguiendo a Wolf, la Comunidad Corporativa en América es el resultado de políticas de la Corona para evitar que los colonizadores tuvieran el control directo sobre el trabajo campesino; pero también es el resultado de la imposibilidad de establecer un gobierno directo sobre los recursos y la población en contextos que ofrecieron amplia resistencia (1955: 457).

La articulación de la Comunidad Corporativa comprende una presión externa, en lo que respecta la producción de excedente, que conlleva a la necesidad de

4 Andrew Ofstehage (2010), en su tesis doctoral *The gift of the middleman*, argumenta en contra de las críticas hacia la figura del intermediario, intentando desvincularlo de la figura del “coyote” aplicada en México, a partir de demostrar que el intermediario en el Altiplano sur es parte de la comunidad, y no así un agente externo que rompe con las dinámicas de la misma. Esto conlleva la necesidad de discutir la noción de comunidad, en aras de desmentir nociones recientes sobre un espacio social de relaciones horizontales y armónicas.

desarrollar “reacciones económicas de compensación” (Wolf, 1955: 458- 460; 1971). Esto es el desarrollo de actividades económicas suplementarias, así como el refuerzo de patrones tradicionales de consumo a partir de prolongar la dependencia en relaciones no monetizadas de intercambio, además de la apropiación del excedente por los grupos dominantes de no-productores (Cf. Platt, 1987; 2016). Pero es también en estos contextos que tienen lugar procesos originarios de diferenciación y estratificación social en las comunidades, pues a pesar de los mecanismos de control internos, las reacciones económicas de compensación no son homogéneas. Existe un nivel de agencia individual que opera determinado, justamente, por la articulación al sistema económico mayor. Estos procesos diferenciados de articulación activan formas de control social interno en la Comunidad Corporativa que derivan en escenarios de conflictividad. La necesidad de salvaguardar relaciones horizontales, señala Wolf, conlleva a conservar y reforzar los sistemas tradicionales de roles, así como a la defensa de la etnicidad y las costumbres (1955: 460)⁵.

El segundo tipo de comunidad campesina descrito por Wolf es la Abierta. Ésta se caracteriza por su mayor grado y escala de articulación con mercado capitalista. Se trata de un campesinado que “regularmente vende un cultivo comercial que constituye probablemente entre el 50 y el 75% del total de su producción” (Wolf, 1955: 461). Aunque el autor señala que esto se da principalmente en regiones de valles y trópico (refiriéndose a productos como el cacao, el café, bananas y azúcar), el caso del Altiplano sur prueba que este es un proceso que puede tener lugar en distintos contextos ecológicos. Las características de este tipo de comunidad son: 1.- se trata de totalidades sociales más amplias, por lo tanto, socioculturalmente más complejas; 2.- son comunidades más receptivas a influencias externas de distinta índole, debido a que su riqueza se basa principalmente en satisfacer las demandas de grupos de no-productores externos; 3.- en este caso los mecanismos de control social son sobrepasados por el nivel de producción, por lo tanto este tipo de comunidad permite y promueve acumulaciones personales de riqueza, al tiempo que se reduce la acumulación en el nivel de la estructura comunal (1955: 462-463). En este tipo de comunidades abiertas, se desarrollan con mayor intensidad relaciones de jerarquía entre los miembros, que además son evidenciadas por nuevos patrones de consumo. Por último, la tierra pasa a ser poseída principalmente de manera individual y existe una innovación tecnológica desigual en la producción a partir de los procesos de diferenciación socioeconómica.

5 Wolf señala que entre estos mecanismos internos de control se halla la “envidia generalizada”, así como el chisme y la brujería (1955: 460-461). Pero también pueden derivar en conflictos más amplios, como describen Spalding (1974), Thomson (2007), Platt (2016), entre otros, en referencia a la crisis de la autoridad de los Curacas que tuvo lugar a finales del siglo XVIII, debido a la proximidad de estas élites con las autoridades coloniales, la simpatía de las mismas con las políticas coloniales de despojo del excedente y los privilegios de que gozaban.

Ahora bien, el tipo de articulación que caracteriza a la Comunidad Campesina Abierta no debe ni puede ser comprendido en un sentido de progresión evolutiva o teleológica con relación a la Comunidad Corporativa. Por un lado, porque este tipo de lectura reforzaría la noción romantizada de la comunidad como economía moral interrumpida por la impronta capitalista. Por otra parte, porque tampoco permite dar cuenta de la complejidad de los procesos de articulación, que no son unilineales u homogéneos, ni sincrónicos, ni completamente coherentes. En la transición de uno a otro tipo de comunidad campesina influyen, tanto factores internos como la articulación particular de actores específicos que contravienen las estructuras de la Comunidad Corporativa, catalizando desde el interior la transformación; como factores externos, por ejemplo la asignación de valor comercial a un determinado producto en el mercado global, que a su vez conlleva al crecimiento de la demanda sobre el mismo. En este caso: la quinua.

Otro aspecto importante señalado por Wolf es que el desarrollo de economías comerciales en las áreas rurales en América Latina fue y sigue siendo cíclico, marcado por momentos de auge y de crisis, caracterizados por *booms* de cultivos comerciales como resultado de la especulación que tiene lugar en el mercado global (1955: 463-464). En este sentido, para el autor hay dos aspectos claves a considerar a la hora de estudiar el campesinado contemporáneo: 1.- no se puede analizar las economías de subsistencia y comercial como dos fases progresivas, sino intentar dar cuenta de las alteraciones y alternaciones entre ambas formas, determinadas por las fluctuaciones económicas; 2.- es necesario analizar cuáles son los mecanismos que hacen posible estos cambios.

En primera instancia, es importante reiterar que la articulación de las economías andinas y, específicamente, del Altiplano sur al sistema económico mayor se remonta al periodo colonial, a partir de la Comunidad Corporativa, donde prevalecen lógicas y técnicas tradicionales de producción, estructuras propias de organización política y territorial en tensión/concesión con el aparataje colonial y republicano⁶. La mercantilización progresiva de la quinua marca un nuevo momento en la articulación, en el que juegan un papel importante los actores locales. A pesar de la vigencia de la Comunidad Corporativa, debido a la desatención estatal y la marginalidad comercial de esta región, determinadas familias se insertaron en dinámicas comerciales que les permitieron una acumulación de

6 En este contexto, las lógicas de producción y comercialización obedecían a lo que Wolf denomina características paleotécnicas (1971: 33-40). El control de varios pisos ecológicos, el doble domicilio y la transhumancia eran características fundamentales de las economías andinas. De hecho, puede señalarse que la transhumancia y el control vertical de pisos ecológicos, aun con las variaciones que implicó durante la Colonia y la República, era la característica económica precapitalista que otorgaba a la comunidad corporativa del *ayllu* su autonomía y relativa autosuficiencia. La desaparición de esta transhumancia es un factor clave para la transición hacia una comunidad capitalista abierta, con reminiscencias de la forma comunidad corporativa.

excedente, y posteriormente sentaron las bases para la tecnificación y transformación productiva. Por ello es que se trata de procesos complejos, donde distintas escalas se hallan imbricadas. En el presente, las trayectorias diferenciadas entre *residentes* y *estantes*⁷ permiten dar cuenta de esta complejidad. En algunas lecturas que se hicieron de estos procesos marcados por la conflictividad, durante los años del *boom*, emergieron interpretaciones que condenaban a los *residentes* como actores externos que habrían alterado la armonía comunal de los campesinos. Sin embargo, se trata de trayectorias que están vinculadas con los ciclos largos de auge y crisis que caracterizan las articulaciones del campesinado al sistema económico mayor (Wolf, 1955; 1971; Roseberry, 1976; Mintz, 1996).

Por otra parte, Eric Wolf nota que el transcurso de una forma de comunidad campesina a otra no es definitiva, sino problemática, y tiene que ver también con el interés de los inversionistas, o del sistema económico mayor, de mantener ciertos aspectos en las técnicas y relaciones de producción sin cambio. De esta manera se reduce “el riesgo de tener su capital atado a los medios de producción de la propiedad campesina, si es que el cultivo pierde su valor comercial” (Wolf, 1955: 464). Este apunte es aplicable al caso de la quinua en el presente. Por un lado, la aparición de instituciones de fomento financiero no bancarias (Idepro IFD, CIDRE, Crecer, Fondecó, entre otras) tiene que ver justamente con la no-disposición de los bancos de otorgar créditos a pequeños y medianos productores campesinos, por el riesgo que esto representa. Por otra parte, hay que mencionar las políticas de promoción de producción comunitaria y orgánica, que tan sólo hallaron su aplicación de manera nominal, como las impulsadas por ONG en observancia a la imagería multicultural de organismos internacionales a la que me refiero en la primera sección.

Relaciones capitalistas

Al interior de la Comunidad Campesina Abierta, dado que a partir de la aparición del cultivo comercial se emplaza una economía propiamente capitalista, se consolidan las relaciones de desigualdad y las disparidades entre productores, y se despliegan nuevas dinámicas económicas y sociales. Por lo tanto, si bien la aparición del cultivo comercial no implica una transición entre fases progresivas, el impacto sobre las relaciones de producción, así como la brecha socioeconómica entre productores, marcan un punto de no retorno. En su artículo *Rent*,

7 Un aspecto importante del proceso de mercantilización de la quinua es el surgimiento de dos nuevas categorías demográficas: los *residentes*, que son los comunarios o hijos de comunarios que migraron y que retornan para reclamar un terreno de cultivo; los *estantes* que son los que viven de forma permanente en la comunidad (Vassas, 2016; Ormachea y Ramírez, 2013; Laguna, 2011).

Differentiation and Development of Capitalism among Peasants, William Roseberry (1976) discute sobre cómo se aplica el concepto marxista de explotación en contextos campesinos. Primero complementa la definición de campesinado propuesta por Wolf (1955; 1971) señalando que, tanto la cuestión de la unidad familiar y el control sobre los medios de producción, como la sola observación de la relación del campesinado con los grupos sociales no-productores, son insuficientes para el análisis. Ambos aspectos ignoran los procesos de diferenciación que ocurren al interior de las comunidades campesinas y tienden a la idea de unidades productivas homogéneas. Esto conlleva a una definición estática del campesinado, como si estuviera simplemente “dominado” por el sistema económico mayor (Roseberry, 1976: 46). En este sentido, el autor propone analizar las relaciones sociales complejas y su proceso de transformación.

En los apuntes que realiza Wolf al respecto de las diferencias entre la Comunidad Corporativa y Abierta (1971: 51), resalta la diferenciación que tiene lugar entre *peasant* y *farmer*. El primero se refiere al campesinado cuya producción se dirige entre la subsistencia y la transferencia del excedente al grupo dominante de no-productores (Cf. Wolf, 1971). El segundo se refiere a los productores cuya actividad agrícola ya no determina su subsistencia, sino únicamente su articulación comercial, lo cual les permite acumular capital. Wolf señala que cuando emergen estos grupos favorecidos de productores agrícolas, sobre todo en contextos de poca acumulación de capital, “más importantes son las alianzas informales de familias y clientes que polarizan la riqueza y el poder en un momento dado” (1955: 465). Esto es, la diferenciación o estratificación que tiene lugar en la Comunidad Abierta se basa en viejas alianzas familiares y en la circulación de élites por medio de bloques similares. En el caso del Altiplano sur, primero surge una élite comercial (intermediarios) (Ofstehage, 2010) que se apropia del excedente cuando el cultivo comienza a ganar valor comercial. Esta forma de explotación sobre el campesinado es ineficiente y desregulada; se trata de élites prosaicas, cuya relación con los campesinos se basa en la vecindad y compromisos orales. Con la regulación de la comercialización, la aparición de las asociaciones de productores y las empresas exportadoras, el creciente involucramiento de ONG, el retorno de familias de residentes que lograron una acumulación de capital en otras actividades, y con el acaparamiento desigual de tierras, pasa a tener lugar una explotación de tipo eficiente.

¿Cómo tiene lugar esta explotación en la Comunidad Abierta? Roseberry propone utilizar el concepto de *renta*, en un sentido distinto al propuesto por Marx, para comprender este proceso en el campesinado. Entonces, la renta comprende impuestos, intereses, la preventa forzada de productos a un precio menor que el comercial y cualquier otra forma de extracción del plusvalor del trabajo campesino que no se basa en la venta de la fuerza de trabajo (1976: 51). En el caso del Altiplano sur, el campesino es el terrateniente, por lo tanto, la explota-

ción tiene que ver principalmente con la transferencia/apropiación del excedente a partir de la venta del producto, además de la tenencia desigual de medios de producción. En este caso, siguiendo los apuntes de Roseberry, la extracción del plusvalor del campesinado está determinada por otros factores: un buen año —o no— de cosecha; el nivel del precio del producto agrícola en el mercado; y si la renta es computada con base, o no, en las condiciones del precio del mercado.

En este marco, en primera instancia la expropiación de la renta campesina⁸ fue llevada a cabo por los intermediarios. Es decir, “el compadre, el ahijado, el camionero, el potentado que recogía las quinuas” (Entrevista a Juvenal, 6 de octubre de 2016). En este primer momento, la explotación se llevaba a cabo de manera ineficiente pues el mercado se hallaba completamente desregulado. Los intermediarios vendían la quinua a través de circuitos informales de comercialización (contrabando). En este contexto, no existían precios fijados, por lo que la expropiación de la renta era arbitraria pues es muy probable que el pago al productor fuera bastante inferior al precio de comercialización. De hecho, los contratos que llevaban a cabo los intermediarios con los productores eran fijados por adelantado, antes de la cosecha, entonces el campesino se comprometía a entregar un lote sin saber cómo le iría en la cosecha (Cf. Laguna, 2011; Ofstehage, 2010).

A partir de que se regularizan los circuitos de comercialización, la organización de la producción y con la proliferación de políticas y proyectos de apoyo (créditos, proyectos de ONG, etc.), la explotación se complejiza. Si bien la asociación fue concebida como forma de organización para regular y equiparar los ingresos de los productores, y para frenar la apropiación del excedente por parte de los intermediarios, en el presente éste es uno de los canales para la expropiación eficaz de la renta campesina. La relación del productor con la asociación consiste principalmente en la entrega del lote de producción a un precio más “justo” que en los circuitos desregulados, que es fijado por contrato, de acuerdo con el nivel de precios de exportación. Pero, las asociaciones llevan a cabo también inversiones para el procesamiento del producto primario, como es el caso de las plantas procesadoras de ANAPQUI y APQUISA, donde tiene lugar una acumulación de valor del que no necesariamente goza el pequeño productor asociado. Por otra parte, las asociaciones pueden retener los lotes de producción, sin pagar a los asociados, hasta que realizan el envío a los importadores. Y todo esto sin considerar los procesos de diferenciación entre productores.

8 En esta sección me refiero específicamente a la producción de quinua como cultivo comercial. Por lo tanto, no me detengo a analizar la expropiación de la renta que tuvo lugar en Salinas de Garci Mendoza y algunas comunidades aledañas, durante el siglo XIX cuando existía una producción importante de forraje para aprovisionar al ganado mular y auquénido de los comerciantes; ni tampoco la importante producción de papa en algunas comunidades, que también sirvió para la dotación de centros urbanos.

En el caso de empresas particulares como Quimbolsur, Wilson me señaló que su relación con los productores con quienes tiene contratos es estrictamente comercial, como proveedores de materia prima. A diferencia de otros productores que “dependen de la asociación”, Wilson vio la oportunidad de controlar sus ganancias fuera de las mismas (Entrevista, 28 de octubre de 2016). Es decir controlar la renta en buena parte de los eslabones de la cadena de valor (producción, acopio, procesamiento y exportación) vendiendo el producto directamente a los mercados internacionales. Esto sucede con la mayoría de las empresas privadas de exportación, muchas de ellas situadas en las ciudades (La Paz, El Alto, Oruro): se apropian del excedente de producción del campesino, y agregan valor a través del beneficiado, el procesamiento y la exportación.

Si bien los circuitos de comercialización regulados se hicieron dominantes en el Altiplano sur, todavía existe una gran porción de productores no asociados que comercializan a través de los intermediarios. En Challapata predomina un gran circuito del denominado “mercado negro” de la quinua, donde el productor recibe un pago por su lote al precio de la quinua convencional (en el presente, 300 Bs. el quintal). Los intermediarios comercializan la quinua por el Perú, donde muchas veces mezclan la producción de ambos países para incrementar los lotes que despachan al extranjero. Este aspecto permite pensar que la circulación de élites a la que Wolf (1955) se refiere es un proceso problemático y no definitivo, que no necesariamente conlleva a su substitución. De hecho, lo que sucede en el caso del Altiplano sur es que tiene lugar una competencia entre las primeras élites y las más recientes. Otra de las vías para la apropiación de la renta campesina son los pagos que deben realizar los productores con moras en sus créditos a las Instituciones de Fomento al Desarrollo (IFD) y las entidades bancarias. Don Mario me señaló que uno de los problemas más importantes que trajo consigo la crisis actual de los precios de la quinua es la dificultad para cumplir con estas obligaciones (Entrevista, 19 de septiembre de 2016).

Considero importante señalar también otros aspectos de estas transformaciones en la articulación del altiplano sur con el sistema económico mayor, que permiten afirmar que se trata de un punto de no retorno. Otra consecuencia importante de la diferenciación es la capacidad de respuesta desigual entre productores, ante contextos de crisis o caída del valor comercial del cultivo, como sucede en la actualidad. En este caso, no me refiero únicamente al costo que puede significar invertir en producción estrictamente “orgánica”, sino también a los impactos de la extensificación e intensificación de la producción. El auge de la quinua no sólo trajo consigo transformaciones sociales y económicas, sino también impactos de orden ambiental (agotamiento de suelos y procesos de desertificación), que representan desafíos en distintas escalas para los productores. En el presente, gran parte de los *residentes* dejaron el campo, para retornar a sus otras actividades, en vista de la crisis de la quinua. Entonces son los campesinos de tiempo completo –*estantes*– los que deben enfrentar los verdaderos desafíos

productivos; y, son también estos campesinos quienes tienen mayores dificultades para ceñirse a las exigencias de producción que impone el mercado.

Observaciones finales

Desde el año 2011 varios estudios auguraban el declive de la quinua como consecuencia de varios factores (competencia internacional, impactos ambientales, fenómenos climáticos, entre otros) (Andressen, Monasterio y Terceros, 2007; Antonio 2011; Kerksen, 2015). No obstante, recién a partir del año 2017, los funcionarios del gobierno expresaron su “preocupación” con respecto a esta situación. En una entrevista citada por la Agencia de Noticias Fides, el ministro de desarrollo rural Cesar Cocarico declaró: “Nos han quitado el mercado que nosotros teníamos de exportación por ese fenómeno de la popularización de la quinua” (ANF, 11 de Junio de 2017). Para evitar una retórica de victimización frente al sistema económico mayor es necesario observar los aspectos estructurales que caracterizaron la articulación del Altiplano sur con el capitalismo global, a partir del emplazamiento de la quinua como cultivo comercial. A lo largo del presente artículo apuntalé algunos elementos para el análisis desde la economía política de esta articulación, para desmentir este tipo de declaraciones de victimización frente al mercado global. A partir de discutir, por un lado, cómo se construye la imaginaria en torno a la quinua desde instancias externas, y, por otra parte, las transformaciones de la comunidad campesina en su articulación al sistema económico mayor y, finalmente, las relaciones capitalistas que se emplazan en el Altiplano sur, intenté demostrar que se trata de un proceso complejo, que tiene lugar en distintas escalas y donde confluyen diferentes actores. Por lo que un análisis circunscrito a tan sólo una de estas escalas fallaría en el intento de entender “las relaciones sociales complejas (...) y su proceso de transición” (Roseberry, 1976: 47). Afirmar que el capitalismo no fue impuesto a las poblaciones rurales del Altiplano sur, no implica negar relaciones geopolíticas de poder, pero tampoco se limita a su denuncia. El fenómeno que describo no es nuevo en la historia de las cadenas de valor de productos agrícolas latinoamericanos, procesos similares ocurrieron –y ocurren– con otras mercancías, insertando a las economías campesinas en los ciclos de auge y de crisis del sistema económico mayor (Cf. Mintz, 1996; Topik, Marichal y Frank, 2006).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1996). *La Comunidad que viene*, Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Andressen Rigoberto, Monasterio Maximina y Terceros Luis (2007). Regímenes climáticos del altiplano sur de Bolivia: una región afectada por la desertificación. *Revista Geográfica Venezolana*, Vol. 48, N° 1, (2007), pp. 11-32, Disponible en: www.redalyc.org/toc.oe?id=3477&numero=30365
- ANF. (2017). *Ministro Cocarico admite que exportación de la quinua se redujo en 50 por ciento* – *Agencia de Noticias Fides*. [Online] Noticiasfides.com. Disponible en: <http://www.noticiasfides.com/economia/ministro-cocarico-admite-que-exportacion-de-la-quinua-se-redujo-en-50-por-ciento-378959> [Acceso el 14 de julio de 2017]
- Antonio, Katherine (2011). *The Challenges of Developing a Sustainable Agro-Industry in Bolivia: The quinoa market*. Duke University, Durham: 57 pp. (MSc Thesis).
- Bauman, Zygmund (2005). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Bazile, Didier, The Dynamics of the Global Expansion of Quinoa Growing in view of its High Biodiversity (2015). FAO & CIRAD (2015). *State of the Art Report of Quinoa in the World in 2013*, By D. Bazile, D. Bertero & C. Nieto, eds. Rome. ISBN 978-92-5-108558-5
- Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la Lengua Aymara*.
- Bhargava, Atul y Srivastava, Shilpi (2013). *Quinoa: Botany, Production and Uses*, London: CABI.
- Bonavia, Duccio (2009). *The South American Camelids*, Santa Fe: Cotsen Institute of Archaeology UCLA.
- Dreibus, Tony. Quinoa Rides the ‘Superfoods’ Wave Once-Obscure Peruvian Seed ‘Is a Perfect Collision of Trends’ (2014). *Wallstreet Journal*, July 9, 1:22 p.m. ET. Available: <http://online.wsj.com/articles/quinoa-rides-the-superfoods-gluten-free-waves-1404926555#printMode>.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- FAO (2009) *Glosario de Agricultura Orgánica*, Roma: FAO. Disponible en: <http://www.fao.org/docrep/012/k4987t/k4987t00.htm> Acceso 25/07/2017.
- FAO & CIRAD (2015). *State of the Art Report of Quinoa in the World in 2013*, By D. Bazile, D. Bertero & C. Nieto, eds. Rome. ISBN 978-92-5-108558-5
- Fuentes, Francisco y Paredes-Gonzalez, Ximena Nutraceutical Perspectives of Quinoa: Biological Properties and Functional Applications (2015). En: FAO & CIRAD *State of the Art Report of Quinoa in the World in 2013*, By D. Bazile, D. Bertero & C. Nieto, eds. Rome. ISBN 978-92-5-108558-5.

Giuliani Alessandra, Hintermann Félix, Rojas Wilfredo y Padulosi Stefano (Eds.) (2012). *Biodiversity of andean grains: Balancing market potential and sustainable livelihoods*, Cali: Biodiversity International.

Kelley Jonathan y Klein Herbert (1981). *Revolution and the Rebirth of Inequality*, California: University of California Press.

Klein, Herbert (1995) *Haciendas y Ayllus en Bolivia: La región de La Paz s. XVIII y XIX*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Laguna, Pablo (2011). *Mallas y flujos, acción colectiva, cambio social y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos*. Wageningen University, Wageningen: 545 pp. (Ph.D. Thesis).

Marx, Karl (2010). *El Capital, Libro Primero, Vol. 1*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Metais, Sarah. La vivencia de Salinas, en el altiplano sur de Bolivia (2011). Morales, Miguel (coord.) (2011). *Hablemos de tierras. Minifundio, gestión territorial, bosques e impuesto agrario en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

Mintz, Sidney (1996). *Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna*, México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Negri Antonio y Cesare Casarino (2012). *Elogio de lo común. Conversaciones sobre filosofía política*, Madrid: Paidós.

Ofstehage, Andrew (2010). *The gift of the middleman. An ethnography of quinoa trading networks in Los Lipez of Bolivia*. Wageningen University, Wageningen: 133 pp. (MSc Thesis).

Ormachea, Enrique; Ramírez, Nilton (2013). *Propiedad colectiva de la tierra y producción agrícola capitalista: El caso de la quinua en el Altiplano Sur de Bolivia*. La Paz: CEDLA.

Pak, Manuela (2012). *Le boom de la quinoa dans l'Altiplano Sud de la Bolivie : bouleversement du système agraire, discours et tensions socioenvironnementales*, AgroParis-Tech, Paris : 492 pp. (Ph.D. Thèse).

Platt, Tristan (1987). "Calendarios tributarios e intervención mercantil. Racionalidades estacionales entre los indios de Lipez (Bolivia) en el siglo XIX". En: *Revista Chungará* N° 19, pp. 215- 241. Arica: Universidad de Tarapacá.

____ (2016). *Estado Boliviano y Ayllu Andino. Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*. La Paz: Plural Editores-Biblioteca del Bicentenario.

Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne Thérèse; Harris, Olivia (2011). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: IFEA, CIAS, Plural.

Padulosi Stefano, Amaya Karen, Jäger, Matthias, Gotor Elisabetta, Rojas Wilfredo y Valdivia Roberto, A Holistic Approach to Enhance the Use of Neglected and Underutilized Species: The Case of Andean Grains in Bolivia and Peru (2014). *Sustainability* N° 6 (2014), pp. 1283-1312, Disponible en: www.mdpi.com/journal/sustainability Acceso 25/07/2017.

Roseberry, William (1976). Rent, Differentiation, and the Development of Capitalism among Peasants. *American Anthropologist* Vol. 78 pp. 45-48, Disponible en: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.1.02a00040/full> Acceso el 09/03/2017.

____ (1989). Peasants and the World. *Economic Anthropology*. Plattner, Stuart pp. 108-126, Stanford: Stanford University Press.

____ (1997). Marx and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Vol.26 pp. 25-46. Disponible en: <http://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.anthro.26.1.25> Acceso el 09/03/2017.

Saignes, Thierry (1986). En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI). *Desde el corazón de los Andes*. Saignes, Thierry, La Paz: IFEA-Plural Editores, pp. 45-87.

Sanhueza, Cecilia (2011). Tráfico caravanero, arriería y trajines en atacama colonial. Síntesis y discusiones sobre un proceso de adaptación andina. *Temporalidad, interacción y dinamismo cultural. La búsqueda del hombre. Homenaje al Dr. Lautaro Núñez Atencio*. A. Hubert, J.A. González y M. Pereira, (Eds.), pp. 289-321. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.

Spalding, Karen (1974). *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Thomson, Sinclair (2007). *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Topik Steven, Marichal Carlos y Frank Zephyr (2006). *From Silver to Cocaine: Latin American Commodity Chains and the Building of the World Economy, 1500-2000*, Durham and London: Duke University Press.

Vassas, Anaïs (2016). *Partir y cultivar. Auge de la quinua, movilidad y recomposiciones rurales en Bolivia*. La Paz: IRD-Plural Editores-CIDES-UMSA.

Wolf, Eric (1955). Types of Latin American Peasantry, a Preliminary Discussion. *American Anthropologist* Vol. 57, Issue 3 (1955) pp. 452-471 Disponible en: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1955.57.3.02a00050/full> Acceso 09/03/2017

____ (1971). *Los Campesinos*, Barcelona: Editorial Labor S.A.; (1966) *Peasants*, New Jersey: Prentice-Hall Inc.

La lengua aymara en la lingüística variacionista

The aymara language in variational linguistics

Ignacio Apaza Apaza
Universidad Mayor de San Andrés
Email: ignacioapaza@yahoo.es

Resumen

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia que se ejecutó durante los años 2015 y 2016 en el marco de una de las líneas de investigación del Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA. En este artículo presentamos algunos antecedentes que orientan los estudios de variaciones lingüísticas existentes en nuestras lenguas nativas, así como en otros ámbitos socioculturales y lingüísticos. En este marco, se realiza una revisión de las teorías generales de estudios e investigaciones sociolingüísticas y dialectológicas, además de otros antecedentes socioculturales que se constituyen en pautas importantes para profundizar estudios sobre los fenómenos de las variaciones lingüísticas en nuestro contexto. Asimismo, se toman en cuenta estudios específicos relacionados con la dialectología aymara que contribuyen en la comprensión y explicación de dichos fenómenos lingüísticos, presentes en todas las lenguas.

Palabras claves: Lingüística variacionista - variación social y regional - dialectología urbana - lengua aymara - lengua y sociedad.

Abstract

This presentation is part of a wide research work which has been carried out during the 2015 and 2016 years under one of the trends investigated by the Institute of Bolivian Studies (Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA). Throughout this paper, we present some antecedents that guide our studies on linguistic variation which are presented in our native languages and in other socio-cultural and linguistic fields. Under this framework, we develop a review of

general theories, dialectical and socio-linguistic investigations. Besides we cover some socio-cultural backgrounds which provide guidelines for going deeper on the phenomena of linguistic variation. Likewise, it is taken into account specific studies related to the Aymara dialectology which contribute to the understanding and explanation of those linguistic phenomena that are present in all languages.

Keywords: Linguistic variation - social and regional variation - urban dialectology - Aymara language - language and society

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2017
Fecha de aceptación: 16 de noviembre de 2017

Ignacio Apaza es Licenciado en Lingüística e Idiomas de la Carrera de Lingüística e Idiomas de Universidad Mayor de San Andrés. Diplomado en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación Superior, realizados en la UMSA. Posee una maestría en Lingüística Indoamericana realizado en México, D. F., y un Doctorado en Lingüística de la Universidad de Concepción, Chile.

Fue condecorado con tres medallas: una de Mérito Docente, otra al Mérito de Doctor y último por Años de Servicios a la Ciencia Lingüística.

Actualmente, es docente 'Emérito' de la Carrera de Lingüística e Idiomas, investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) y Coordinador del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y de Postgrado (IILP) de la UMSA. Ha sido docente de la Universidad Técnica de Oruro, Universidad Autónoma Tomás Frías de Potosí, Universidad Pública de El Alto y del Instituto Normal Superior Simón Bolívar. Es socio activo de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL).

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

1. Surgimiento de la lingüística variacionista

El lenguaje es un fenómeno dinámico vivo que se transforma continuamente a través del tiempo, lugares y los grupos sociales. Los cambios y las variaciones lingüísticas no vienen sólo de los dialectos regionales, sino también se originan en las hablas peculiares de los distintos grupos sociales, de distintas generaciones, etc. Además, cada persona y cada hablante tiene su estilo propio de hablar. Incluso el habla de la misma persona varía según el contexto social y de acuerdo a las circunstancias en que se encuentre. Este fenómeno lingüístico es un hecho que todo el mundo reconoce y concibe en sus diversas variedades que, en cierto modo, contrastan con la norma.

En la lingüística normativa, el lenguaje se describe de manera plana, uniforme y homogénea a través de una gramática normativa y un diccionario oficial que estandariza los vocablos. Evidentemente, esta lingüística uniformizante tiene muchos inconvenientes dado que la lengua es un sistema regularmente heterogéneo. Por ejemplo, una persona hablante del castellano boliviano, se da cuenta de que existe un castellano camba, otro paceño o tarijeño, cada uno de ellos con sus particularidades y diferencias. Una de las causas más importantes es la variabilidad del lenguaje dado que no existe la homogeneidad en el uso de la lengua. Muchas personas no pronuncian las palabras en la manera que se enseña en la clase de castellano y, probablemente, muchas de las frases no obedecen totalmente a la gramática oficial con la que se enseña.

Por esta razón, una persona que entiende perfectamente el castellano puede tener algunas dificultades para comprender cuando otra persona se pone a hablar espontáneamente con sus colegas. Por la misma razón, se dice que la mejor manera de aprender una lengua es vivir en un país donde se habla esa lengua, es decir, no sólo aprender las reglas normativas de la pronunciación y la gramática, sino también acostumbrarse a las variantes existentes al interior de la lengua en cuestión. Por esta situación, cuando una persona viaja a alguna ciudad del inte-

rior o del exterior del país, después de una temporada retorna a sus lugares de origen ya con acento del habla de aquella ciudad. Esto significa que el hablante no puede resistir a los cambios, por lo que se ve obligado a adaptarse a la estructura fonológica, a la forma de pronunciación o a la velocidad del habla utilizada en aquella ciudad.

El trabajo del lingüista norteamericano, W. Labov (1983) apunta, precisamente, a esta variabilidad del lenguaje. A diferencia de muchos lingüistas que se encierran en sus escritorios, al estilo de investigador del sillón, para dedicarse a abstraer reglas a partir de los materiales artificialmente seleccionados, Labov va al terreno, observa el lenguaje en su situación real y en su estado natural. Por lo tanto, con esta manera de realizar los estudios del lenguaje, intenta construir su teoría lingüística a partir de esa realidad empírica. Mediante los conceptos cuidadosamente afinados como la “variación inherente” o las “reglas variables”, la lingüística variacionista de Labov llega a ser una obra de importancia crucial para, “reconstruir” la gramática generativa de Chomsky (1965), uno de los alcances trascendentales de la lingüística del siglo XX.

Desde esta perspectiva, la disciplina denominada “lingüística variacionista” estudia los patrones sistemáticos de variación en la sociedad usando el método de análisis lingüístico cuantitativo. Entre los creadores de esta forma de estudios de la variabilidad del lenguaje están, precisamente, los autores que se dedicaron y se dedican a los estudios de la variación y cambio lingüístico. Su objetivo es encontrar cómo y por qué la gente dice las cosas de forma diferente, aun siendo usuarios de la misma lengua. Por lo tanto, la lingüística variacionista realiza investigaciones no sólo en medios rurales, sino también en ambientes urbanos y en grandes ciudades capitales de compleja relación social. En esta labor examina la variación lingüística en correlación con factores externos: clase social, nivel socioeconómico, edad, género, grupo étnico, lugar de origen, generación, entre otros.

Desde esta perspectiva, las variaciones sociales, conllevan ciertos prestigios y/o estereotipos que pueden funcionar como marcadores sociolingüísticos que la comunidad reconoce como tales. Un estereotipo es citado como un rasgo definitorio de un grupo social y se percibe como categórico que los hablantes reconocen. Cuando los marcadores son muy notables para los hablantes es cuando aparecen los estereotipos. Otra forma existente y común en las interrelaciones sociales consiste en la asignación de ciertos apelativos o calificativos a las lenguas como “exquisitas”, “feas” o “bonitas”, “toscas”, “ásperas” y otros atributos negativos que caen también dentro este concepto de “estereotipos lingüísticos”.

2. La dialectología

La dialectología, definida como una disciplina de la lingüística que estudia las variaciones que experimenta la lengua en su interior, parece un concepto muy

simple: “es el estudio de los dialectos”. Pero ¿qué es concretamente un dialecto? De acuerdo con los autores J. K Chambers y P. Trudgill (1994: 19), existen algunas concepciones de dialecto que en muchos casos ya fueron superadas. Sin embargo, mencionemos algunos antecedentes del pasado y los atributos con los que se asignaban a este fenómeno de cambio y de variación lingüística:

En primer lugar, por “dialecto” se entendía a una forma de lengua considerada como subestándar, de nivel bajo y a menudo rústico, generalmente, asociado con el campesinado, la clase trabajadora y con otros grupos carentes de prestigio (hablas rurales, hablas campesinas, etc.).

Por otra parte, “dialecto” también era un término aplicado a menudo a una lengua que no tiene tradición escrita; en especial, a aquellas formas habladas en lugares aislados geográficamente de las sociedades mayoritarias.

Por último, “dialecto” también se entendía como algunas clases (a menudo erróneas) de desviaciones de la norma, aberraciones de la forma estándar o hablas que salen del uso correcto de la lengua.

Como podemos dar cuenta, las definiciones anteriores son erradas al tomar en cuenta sólo algunos criterios sociológicos, geográficos y normativos, desconociendo la evolución natural de las lenguas. Por otra parte, existen denominaciones más técnicas como geografía lingüística, dialectología geográfica, lingüística espacial, geolingüística, dialectología urbana y otros que comparten campos de estudios, más o menos, comunes. En una concepción más lingüística, el dialecto designa a las variaciones internas que experimenta la lengua en cualquiera de los planos lingüísticos. Estos fenómenos de la lengua son estudiados por la disciplina de la dialectología que tiene por objeto describir comparativamente los diferentes sistemas o dialectos. Por lo tanto, la dialectología establece la diversidad existente al interior de la lengua, determina sus límites y establece leyes fonéticas.

A partir de estas consideraciones, la dialectología es la rama de la lingüística cuyo objeto de estudio es el *dialecto*, también conocido como una *variación diatópica* o geográfica de una lengua. La dialectología es una disciplina descriptiva que explica los fenómenos de cambios fonéticos que sufre una lengua en una región específica, y en una época (estudio sincrónico) o épocas determinadas (estudio diacrónico). La dialectología es una explicación fonética y fonológica que caracteriza el habla de una región, estudia sus realizaciones y la distribución de las variables fonéticas, como las distribuciones del segmento fónico y la naturaleza acentual de la sílaba, entre otras características. La dialectología realiza descripciones de los fenómenos reales de las variaciones existentes al interior de la lengua, es decir, trabaja con las lenguas naturales y con los hechos del habla de la lengua viva.

Por lo tanto, en este estudio adoptaremos el concepto más lingüístico según el cual el dialecto se define como un modo de hablar interindividual. Es una forma de lengua que tiene un sistema léxico, sintáctico y fonético propio, y

que se utiliza en un territorio más o menos limitado que la lengua. También es un sistema de signos y de reglas combinatorias cuyo origen es el mismo que el considerado como lengua, pero no ha adquirido el estatuto cultural de la lengua. Sin embargo, por sus características, el dialecto queda excluido de las relaciones oficiales, de la enseñanza básica y sólo se emplea en una parte del país o en los países que utilizan una determinada lengua. En los países en los que existe una lengua oficial y normalizada, el dialecto es un sistema que permite la inter-comprensión, relativamente fácil, entre las personas que conocen el dialecto y las que conocen sólo la lengua.

3. Antecedentes de estudios de la dialectología

Las variaciones dialectales que se producen en las lenguas son comunes y muy antiguas entre los usuarios de la lengua. Sin embargo, es sorprendente que los estudios sistemáticos de los dialectos comiencen recién en la segunda mitad del siglo XIX, aunque existe una larga historia de comentarios interesantes acerca de este fenómeno lingüístico. Desde entonces surge el interés en los trabajos de la dialectología, aunque, bajo los criterios de variación geográfica o geografía lingüística.

Los primeros estudios formales sobre estas variaciones lingüísticas, de acuerdo con M. Bertil (1967: 61), se iniciaron a comienzos del siglo XIX con algunos lingüistas romanistas como Freidrich Diez, Gastón Paris, Antone Thómas, sobre la base de textos dialectales antiguos. A finales del siglo XX se comenzó a sistematizar con los siguientes tipos de estudios:

- a) Descripción de dialectos o monografías donde se describen el lenguaje de una región determinada a nivel fonético o fonológico.
- b) La geografía lingüística o geografía dialectal que tendría trascendencia fundamental para el método lingüístico innovando, significativamente, la noción de historia lingüística.

En 1876, año en que Leskien formulaba la tesis neogramática de que las leyes fonéticas no tenían excepciones. El lingüista alemán George Wenker remitió un cuestionario a todos los maestros de escuelas elementales de Renania (Alemania) consistentes en 40 frases breves y en un total de 300 palabras. Se pedía a los maestros de escuelas básicas la transcripción del dialecto local, usando el alfabeto ordinario. En esta transcripción se tomaban en cuenta aspectos como la difusión de sonidos y formas más importantes. Posteriormente fue ampliada a toda Alemania y Wenker representó estos resultados en mapas de acuerdo con la concepción de la geografía lingüística. En 1881 se publicaron los primeros mapas de Renania, pero fueron vistos con recelo y Wenker no recibió los estímulos

que merecía. Posteriormente, Ferdinand Brede, colaborador de Wenker, continuó con la labor para crear un atlas lingüístico mejorando sus métodos, especialmente desde el punto de vista fonético.

El trabajo más importante de la geografía dialectal fue el atlas lingüístico francés publicado entre 1903 y 1910 por Jules Guillieron. Sin embargo, Edmond (1987–1901) fue el único investigador de campo que viajó por toda Francia anotando en cuestionarios todas las respuestas, habiendo abarcado un total de 639 localidades. Según M. Bertil (1976: 60-81), posteriormente se realizaron varios estudios en Gran Bretaña, en Italia, en los Estados Unidos y en otros países, mediante los cuales los estudios de la dialectología cobraron su tradición.

La historia de la dialectología y de la geografía lingüística muestran crecimiento y expansión en la primera mitad del siglo XX. Este avance y crecimiento de esta rama de la lingüística tiene su base en los estudios de G. Wenker (1876), de J. Guillieron (1903-10) y los resultados de otros trabajos que marcaron las bases fundamentales de los estudios de variaciones lingüísticas. Las encuestas nacionales sobre los antecedentes de las variaciones lingüísticas realizadas en diferentes partes del mundo surgieron a la luz de dichos resultados y gracias a las innovaciones de altas Lingüístico de Italia (ALI, 1986). Los estudios dialectológicos del sur de Suiza y otros antecedentes similares realizados en España, Rumania, Inglaterra y en otros lugares, marcaron las líneas directrices para el desarrollo de la dialectología con cierta autonomía. Sobre estas bases surgieron varios estudios sobre las variaciones dialectales y geolingüísticas, ocupándose de los nuevos fenómenos lingüísticos que marcaron los hitos para la irradiación de este tipo de estudios en muchos otros lugares del planeta (Chambers y Trudgill, 1994: 39-46). Estos antecedentes, a su vez dieron como resultado publicaciones de extraordinaria importancia que dan fe del entusiasmo e interés intelectual con el que se trabajó en el campo de la geografía lingüística.

Estos antecedentes han sentado bases fundamentales para el desarrollo de dialectología y geografía lingüística con enfoques distintos de los tradicionales. De esta manera, la investigación dialectal ha tomado rumbos nuevos como la dialectología urbana, que centra su atención en los fenómenos de variaciones lingüísticas de los principales centros urbanos y grandes ciudades capitales. Asimismo, la concepción de que la lengua era un sistema “regularmente homogéneo” cambió de rumbo, pues se aceptó el hecho de que la lengua, más bien, había sido un sistema “regularmente heterogéneo”.

De esta manera se fue superando el concepto tradicional de la dialectología que se consideraba sólo como el estudio de variaciones dialectales de áreas rurales. Ahora se toma en cuenta los fenómenos de las variaciones que se producen en los centros urbanos. A partir de este enfoque el futuro de la dialectología y de la geografía lingüística depende de la capacidad de sus seguidores para abarcar e incorporar innovaciones, y quizá de la metodología de la dialectología urbana. En este sentido, esta disciplina se ubica dentro un sitio importante de

la lingüística contemporánea ya que los fenómenos de variaciones lingüísticas son de interés, cada vez mayor, de sociólogos, lingüistas, sociolingüistas y otros científicos sociales.

4. La dialectología y sociolingüística

La dialectología debe dar razón de la variedad y variación intradiasistemática, y es natural concluir que la sociolingüística es una rama de la dialectología que se identifica con la dialectología social (diastráticas, diafásias) ya que, tanto el habla de los rústicos, mujeres, varones, niños, como el habla del predicador, forman parte de la lengua. Esto significa que el estudio del diasistema, es decir, la lengua histórica, debe abarcar tanto las variedades históricas, geográficas, sociales y estilísticas. Cualquier forma idiomática, por más limitada que sea espacial y socialmente, tiene variantes diastráticas y diafásicas; aunque en las grandes ciudades, ellas sean incomparablemente más numerosas y complejas, ello es una cuestión de grado y no de esencia. Por esta razón, no quedaría completa la descripción de cualquier habla o dialecto local si no tomara en cuenta las variantes diafásicas y diastráticas. La dialectología debe entonces dar cuenta de la articulación dialectal intradiasistemática, de los diversos dialectos de la lengua histórica, sus articulaciones y caracteres, y también determinar la complejidad o simplicidad de las variantes sociales de los distintos idiomas incluidos en el diasistema.

Entonces, la dialectología describe los diferentes sistemas o dialectos en los que una lengua se diversifica en el tiempo, espacio y grupo social, procurando establecer sus límites. Estas variaciones pueden ser *diafásicas*, en el nivel contextual de la lengua (fonológica, morfológica, sintácticas, etc.); *diatópicas*, en el ámbito geográfico o regional (de lugar a lugar o de región a región); y *diastráticas*, a nivel de estratos sociales (sociedad alta, baja, intermedia; según ocupaciones, procedencia, etc.). En este sentido, algunos investigadores han subrayado su relación cercana con la sociolingüística, por el hecho de que se admiten en ella dos ramas claramente diferenciadas: una que sería lingüística (dialectología social) y otra que sería sociológica. Según estas concepciones, la sociolingüística estudia los aspectos reflejados en la estructura de la lengua, los fenómenos y procesos sociales; y la sociología del lenguaje, en cambio, se ocupa de investigar los aspectos externos de la lengua y los procesos sociales de las funciones sociales de la comunicación. Desde este punto de vista, la diferencia entre la sociolingüística y la sociología del lenguaje está en que la primera investiga el reflejo de la lengua de uno u otro fenómeno o proceso social, mientras que la segunda considera el idioma como uno de los factores que influyen activamente en los procesos sociales.

De las consideraciones precedentes parece legítimo que no hay justificación suficiente ni acuerdo general entre los investigadores para plantear la sociolin-

güística como disciplina autónoma, ya que tanto la dialectología como la sociolingüística son disciplinas que se relacionan íntimamente al tratar las variaciones lingüísticas en relación con los aspectos sociales. Y esto llevaría también a denominar “dialectología social” al estudio que se ocupa de la relación entre sistemas idiomáticos autónomos. Los aspectos como la política o la planificación idiomática de los Estados bien pueden ser estudiados desde la dialectología social, la sociolingüística o la sociología, o desde ambas perspectivas concatenadas.

5. La variación geográfica y variación social

Desde un centro dado, nuevas maneras de usos lingüísticos (como una nueva pronunciación, una nueva forma, una nueva estructura sintáctica, una nueva palabra) se han difundido por vías de comunicación junto con influencias e ideas políticas, comerciales o culturales. Por ejemplo, antiguamente solían ser los centros eclesiásticos, las capitales de las diócesis, las que ejercían influencia lingüística dominante sobre la región que dependía de ellos, como demostró H. Morf en el caso de Francia. Theodor Frings ha demostrado que condiciones similares se daban en Renania (región de Alemania) donde coinciden las áreas dialectales con los arzobispados medievales de Mangucia, Trier y Colonia. En Suecia las antiguas parroquias –mínimas unidades eclesiásticas– constituyen áreas dialectales uniformes y pocas veces se puede descubrir un límite lingüístico (M. Bertil, 1986). De esta manera, los centros políticos –capitales– han proporcionado muchas veces un **estándar lingüístico**, pero el prestigio cultural ha significado más que el poder político.

A todos estos fenómenos de cambios y de diferencias denominamos **variación lingüística**, es decir la manifestación espontánea de la realización lingüística en cualquiera de sus ámbitos. La noción de la variación lingüística es un concepto amplio que incluye, no sólo, el criterio de geografía lingüística, sino también a las variaciones sociales y culturales de los grupos humanos. Se sabe que los miembros de una comunidad no hablan de manera idéntica y las divergencias pueden extenderse a ciertos puntos de estructura de la lengua (fónicas, léxicas o gramaticales).

Un estudio sobre los fenómenos de variación de la lengua fue realizado por R. Penny (2004: 15-19) quien no sólo presenta definiciones y delimitaciones conceptuales, también aborda y analiza diversos aspectos de variaciones geográficas y sociales que experimenta la lengua. Desde este punto de vista, toda lengua que observamos actualmente presenta variaciones que ocurren, más comúnmente, de dos maneras: a) a nivel territorial o regional, variación más conocida como geográfica o diatópica; y b) a nivel de grupos sociales, conocida como variación social o diastrática. Hay un momento en que estas variaciones, en principio consideradas como independientes la una de la otra, se interrelacionan. Por lo tanto,

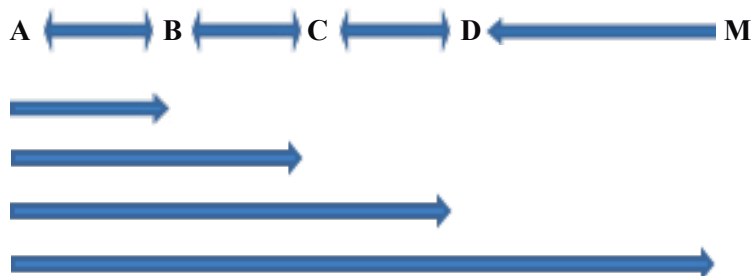
no siempre es posible abordar la variación regional independiente de la variación social, ya que toda variación puede estar condicionada por los diferentes factores internos y externos a la lengua.

5.1 Los *continua* geolectales

Los hablantes de la misma lengua que viven en diferentes lugares no hablan de la misma forma. Por otra parte, si viajamos de un lugar hacia otros lugares nos damos cuenta que, a medida que nos vamos alejando, notamos diferencias en algunos o en varios rasgos de la lengua, sin que interfiera en la comunicación. A medida que se atraviesa un territorio más extenso la acumulación de diferencias puede dar como resultado una intercomprensión mutua entre hablas pertenecientes a ambos territorios examinados. Cuanto más sea la distancia recorrida de un lugar a otro aparecen mayores diferencias: desde una inteligibilidad total, hasta una ininteligibilidad parcial o total, en caso extremo. Es decir, el habla de la región **A** apenas será comprendida por los hablantes de la región **M** (ya que, de la **A** a **M**, en términos de abecedario, hay una distancia importante). Esta misma analogía sería aplicable si comparamos el aymara de La Paz (**A**), con el aymara de Oruro (**B**), el de Oruro con el de Potosí (**D**) y, a su vez, este aymara con el de Chile (**M**). En estos recorridos, con seguridad notaremos notables diferencias que no interfieren en la comunicación de sus hablantes. Ejemplos:

A jikhana ↔ B jikhina ↔ D jikhani	‘espalda’
A ñak’uta ↔ B ñik’uta ↔ C ñuk’uta ↔ M laku’ta	‘cabello’

Más concretamente, si viajamos de un lugar a otro, en una dirección particular, apreciamos diferencias lingüísticas que se distinguen de un pueblo a otro. A veces estas diferencias son grandes y en otras pequeñas, pero, en cualquier caso, serán *acumulativas*. Cuanto más lejos nos hallemos del punto de partida las diferencias serán mayores. Por lo tanto, esto implica que la distancia recorrida es lo suficientemente grande. Así los hablantes del pueblo **A** entienden a los de **B**, y éstos entienden a **C**, pero los de **A** entienden con dificultad a **C**, y ya no entienden a **M**, respectivamente.



En los hechos, no existe un punto en concreto de ruptura en que los dialectos sean ininteligibles, pero los efectos acumulativos de las diferencias lingüísticas tienen que ver con la separación geográfica, en tanto las dificultades de comprensión son mayores. Si tomamos en cuenta como punto de comparación la variedad del quechua de Potosí (A), frente al cusqueño B) y, esta variedad frente al ecuatoriano (C), y éste a su vez con la variedad colombiana (M), hallaremos notables diferencias a medida que se vayan alejando y más aún, entre los dos extremos de A hacia M. Esto significa que entre dialectos cercanos (A-B) existe una inteligibilidad mutua en las que sus usuarios se comprenden íntegramente; entre dialectos más o menos lejanos (A-D), hay una inteligibilidad parcial y entre sus hablantes existen algunas dificultades de comprensión; mientras que entre dialectos lejanos (A-M) puede haber hasta una ininteligibilidad en la que sus hablantes ya no se entiendan. A este tipo de situaciones acumulativas se denomina *continuum geolectales*.

5.2 Los *continua* sociolectales

Por otra parte, haciendo un examen superficial, nos damos cuenta que en ningún lugar la gente habla igual, aun habiendo nacido en el mismo lugar. Las diferencias de hablas se correlacionan con algunos factores sociales que se aplican a ciertos hablantes. Según los estudios sociolingüísticos, dichos factores incluyen algunas variables sociales como la edad, sexo, clases social, origen étnico, nivel de renta, educación, ocupación, entre otros. Así, en nuestra realidad, algunas formas de habla castellana pueden ser consideradas como pertenecientes o propias a una clase social determinada, y otras formas como propias a la clase trabajadora, etc. De ahí que, en Bolivia es normal escuchar hablar de un castellano culto y otro popular, que se caracteriza por ciertos rasgos fonológicos, morfológicos y sintácticos.

La sociolingüística ha dado una importancia sustancial al factor del “sexo” y lo ha convertido en objeto de atención permanente. Sin embargo, se han hecho muchas afirmaciones inconsistentes al habla de mujeres y de hombres calificando a la primera como conservadora, insegura, sensible, solidaria y expresiva; y a la segunda como independiente, competitiva y jerárquica. Afortunadamente, los estudios sociolingüísticos han permitido superar estas imprecisiones para dar lugar a los hechos probables y a las demostraciones más solventes. Asimismo, en los estudios de W. Labov (1983) y en otros trabajos se ha establecido que las mujeres de cualquier clase social son más resistentes a la elisión de las consonantes que los varones. Por lo que las mujeres serían más resistentes a los cambios y tienden al uso de formas más prestigiosas y estándares.

Como resultado de los cambios históricos y socioculturales, tanto el hombre como la mujer comienzan a ocupar los mismos lugares y a compartir los mismos espacios sociales como la familia, la escuela, el mercado, el trabajo, etc. Esto

permitió a las mujeres usar formas menos estándares, perdiendo el uso delicado y cortés, ya que la lengua pertenece tanto a hombres como a mujeres y no existen variedades exclusivas de cada sexo. Lo que sí existe es un conjunto de variaciones discursivas que actúan como marcas en el habla femenina y en la masculina, marcas que se actualizan en textos concretos.

Para el caso, I. Apaza (2014) presenta una caracterización importante del habla masculina y el habla femenina. En dicho trabajo se analizan las hablas cómo manifestaciones sociales, y los rasgos característicos del habla femenina y masculina que pueden estar condicionados por el rol que cada uno desempeña en la organización social de la comunidad lingüística. Asimismo, se realiza una revisión de las variaciones que funcionan como estereotipos, entendidas en algunos casos como estilos asociados al género del que habla. Según Penny (2004: 19), esto significa que la variación social es compleja y multidimensional, ya que existen muchos parámetros que definen el ámbito social dentro del cual se sitúa el hablante: su lengua variará en relación con cada uno de los parámetros a determinarse. Aún más, un individuo no se limita a usar una sola variante a partir de las variantes que dispone la comunidad, sino que selecciona una variante en particular según las circunstancias, ya sean formales, informales o relajadas y libres de toda presión psicológica y social.

En este contexto, según Chambers y Trudgill (1994: 25-26), los continuas dialectales también pueden ser sociales en lugar de geográficas, aunque plantean algunos problemas. Un ejemplo se encontró en Jamaica, cuya historia como la de muchas otras áreas del Caribe es muy compleja. Una interpretación simplificada de lo que allí sucedió es que, en un momento determinado, la situación era tal que los que se encontraban en el nivel superior de la escala social, los británicos, hablaban inglés, mientras que los del nivel inferior de la escala social, los esclavos africanos, hablaban el criollo jamaicano. Esta era una lengua relacionada históricamente con el inglés, pero muy distinta de él: en sus estadios iniciales probablemente no era muy diferente.

Clases altas		inglés
Clases bajas		inglés jamaicano

Encontramos otro ejemplo más cercano en Cuzco (Perú), donde los cusqueños que viven en el centro de la ciudad se atribuyen hablar el *qhaqax simi* (variedad inca, lengua de ricos o poderosos), mientras que a la variedad usada por los inmigrantes y los que viven en los suburbios de la ciudad la designan con el nombre de *runa simi* (lengua de la gente, de inmigrantes). Sin embargo, ambas variedades tienen el mismo origen del quechua, caracterizado por algunos rasgos lingüísticos que denotan algunas diferencias entre estas dos variedades, el '*qhapax simi*' y '*ruma simi*'.

Clases altas	■	qhapax simi
Clases bajas	■	runa simi

Estas situaciones señalan las diferencias de hablas que se manifiestan según las clases sociales o, por lo menos, marcan el deseo de pertenencia a un estatus social determinado –aunque en los hechos, dicha variedades tengan el mismo origen.

6. Lugar de la dialectología en la lingüística

El dominio de la dialectología coincide con la sociolingüística, al abordar las hablas de sociedades de compleja interacción social y los estudios de variaciones sociales, es decir, variaciones de hablas que se producen en los diferentes grupos, estratos o clases sociales en las grandes ciudades y capitales. La geografía lingüística o geolingüística, en cambio, aborda las variaciones lingüísticas producidas en los diferentes ámbitos lingüísticos según los criterios de espacio territorial y regional. A partir de estos datos se construyen los atlas lingüísticos que consisten en representaciones de las diversas formas de hablas producidas en el ámbito geográfico y sus áreas de influencias, en mapas cartográficos. Eventualmente, se puede establecer las fronteras lingüísticas entre los diferentes rasgos lingüísticos empleados en una región a diferencia de la otra, aunque al final no serán decisorias (Chambers y Trudgill, 1995: 51-52). Asimismo, existen relaciones cercanas con la etnolingüística, la antropología cultural, la sociología y otras disciplinas de las ciencias del lenguaje, ya que estas disciplinas también estudian y explica los fenómenos lingüísticos a partir de la diversificación, relacionándolos con los fenómenos sociales y culturales.

Desde este punto de vista, la lengua es un sistema regularmente heterogéneo, porque es una entidad dinámica, no se puede concebir como producto, sino como una actividad creadora. Tradicionalmente, la dialectología ha sido considerada como competencia de los estudios de variaciones que se producen en las hablas de poblaciones rurales para establecer sus características regionales. Sin embargo, en las últimas décadas el interés ha cambiado al tomar en cuenta las variaciones de hablas de las grandes metrópolis o ciudades capitales. Así, por ejemplo, W. Labov (1983) estudió la covariación de /ay/ y /aw/ que se produce en los grandes almacenes de Nueva York. Los estudios de Eva Silvertsen (1950), la variación sociolingüística del castellano en el Perú estudiada por Alberto Escobar (1978) y otros estudios sobre el habla de Buenos Aires (1950) o fonología de ciertos barrios de Londres (1960), etc. Por lo tanto, los estudios de las variaciones lingüísticas no sólo pueden ser abordadas a partir de la dialectología o lingüística, sino también a partir de los fenómenos relacionados con los aspectos históricos, sociales, culturales, etc.

7. Antecedentes de la dialectología aymara

Los cronistas del siglo XVI ya establecieron que la lengua aymara no era homogénea, que presentaba variaciones importantes en los diferentes niveles de la lengua (motivo de estudio e interés de los dialectólogos). Refiriéndose a esta diversidad, Gonzalo Fernández (1449: 98) escribe lo siguiente: “Toda la tierra que es dicha e aun la que se dirá, es de diversas lenguas, tanto que cada población tiene su lengua, e, aunque con los vecinos algunas se entienden, es mucha diversidad de vocablos mezclados con otros, comunes”. Esta cita nos indica que existían varias lenguas y formas dialectales de las mismas, lo que prevalece hasta el presente. Posteriormente, Pedro Pizarro (1571: 222), en referencia a los cuatro suyos del imperio inca, señala: “Cada provincia de estas tenía las lenguas casi una, aunque difería poco”, otro dato que confirma la existencia de diversidad de lenguas con sus variaciones dialectales.

Indudablemente, existieron varios idiomas, entre ellos el aymara fue la segunda lengua en importancia y la más usada por mayor número de hablantes. Las variaciones dialectales, como vimos, no interferían la comunicación y era un hecho reconocido por los propios cronistas. El sacerdote jesuita Ludovico Bertonio en su prólogo (1612: A2) escribe: “... y aunque ellos eran de diversas provincias, como, Canas, Canchis, Pacases, Carancas, Quillaguas, Charcas, &, fácilmente entendíamos y eramos entendidos de todos aquellos Indios, por ser todos aymaraes, aunque de diversas provincias: diferenciándonos solamente de qual en qual vocablo; Pero esso en ninguna manera nos era estorvo para confessar y predicar con toda claridad que conviene”. “Luego que vno sauia bien la lengua de alguna Provincia Aymara, especialmente de la Provincia Lupaca, sabra sin falta de toda la nación Aymara, ecepto algunos vocablos particulares, bien pocos, como diximos”. Estas declaraciones nos explican aun con más precisión en el sentido de que sí hubo diferencias dialectales en las diferentes provincias de la nación aymara, sin interferencias comunicativas entre sus usuarios.

Durante el siglo XVI, L. Bertonio (1603-1612) y Diego de Torres Rubio (1616), fueron los primeros religiosos que realizaron algunos estudios de carácter descriptivo sobre la lengua aymara. Estos trabajos, según L. Briggs (1993: 9), son desorientadores y carecen de una comprensión adecuada de la fonología al no tomar en cuenta las diferencias gramaticales, menos culturales, entre la lengua castellana y la lengua aymara. Sin embargo, proporcionan valiosos datos sobre el aymara de esa época, sobre todo, en el área del léxico. Los cronistas del siglo XVI y los autores que se ocuparon de la lengua aymara, percibieron las variaciones dialectales. Así L. Bertonio se refiere a ciertas formas de hablas del aymara como preferidas por los Lupacas, porque estudió la lengua aymara de Juli, lugar donde vivió por mucho tiempo. Bertonio, en su trabajo de 1603, con referencia a la diversidad lingüística de la región andina afirma: “Muchas naciones de indios

aymaraes como son los Canchis, Cannas, Collas, Collaguas, Lupacas, Pacasas, Carangas, Charcas y otros, los cuales, así como son diferentes en nombres, así lo son también en las lenguas”. Asimismo, indica: “La Pacasa (o Pacajes) que entre todas las lenguas aymaraicas tiene el primer lugar, y es mucho más elegante que todas las demás. La razón de esto puede ser: porque ordinariamente hablan mejor la lengua materna los que están en los extremos, como es verdad que mejor se habla en Toledo la lengua castellana que en otros pueblos de España”. Este hecho para los aymaras resulta un estímulo para la recuperación de vocablos y la variedad de hablas de la región actual de Pacajes que se encuentran plenamente vigentes y que, a su vez, son compartidas por otras regiones.

Los estudios sobre la lengua aymara comienzan en la segunda mitad del siglo XVI con los primeros trabajos de L. Bertonio, Diego de Torres Rubio (1616) y algunos cronistas de este siglo. Sin embargo, los estudios del idioma aymara con base en la lingüística, comenzaron en la cuarta década del siglo pasado con los trabajos de Hellen Ross (1963), Martha Hardman (1970-1988, Lucy Briggs (1976 -1993), Juan de Dios Yapita (1972) y muchos otros. Estos son los primeros textos transcritos directamente del hablante siguiendo métodos lingüísticos, los cuales son útiles para el análisis de variaciones dialectales para establecer la evolución del aymara, desde dicha época hasta la actualidad.

Otro antecedente que es necesario mencionar fue la oficialización de las lenguas quechua y aymara en el Perú por el Gobierno de Juan Velasco Alvarado (mediante Ley 21156) aprobada con el uso de cinco vocales. Posteriormente, en 1983 expertos en lingüística implementaron la escritura del aymara y del quechua con solo tres vocales, a lo que se opusieron los miembros de la Academia Peruana de la Lengua aymara apoyados por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano. Estos antecedentes, según el lingüista peruano Juan Carlos Godenzzi, fueron perjudiciales para el desarrollo de dichas lenguas andinas. Posteriormente, se fue editando una serie de trabajos que en la actualidad son fuentes de consulta y de estudio formal para el desarrollo de esta disciplina.

Por otra parte, la lingüística andina según Rodolfo Cerrón- Palomino (2000: 7), basada en la ciencia lingüística, alcanza su madurez en la década del sesenta, particularmente con los estudios de las lenguas mayoritarias como el quechua y aymara. En el caso de Bolivia, por lo menos hasta mediados del siglo pasado no existían estudios dialectológicos, aunque en los hechos fueran percibidas las diversas variaciones lingüísticas. Los primeros trabajos lingüísticos fueron algunos intentos de descripción del gramatical del idioma aymara y la elaboración de vocabularios utilizados para la comprensión de esta lengua con fines de divulgación y expansión de la doctrina cristiana de los conquistadores.

K. Hosokawa (1980) realizó algunos estudios sobre la situación trilingüe en Panacachi de la provincia Bustillos del departamento de Potosí, basado más en los criterios sociolingüísticos que dialectológicos. El mismo año, Hosokawa

presenta un artículo que da cuenta sobre algunos fenómenos de las interferencias lingüísticas del aymara y el quechua de la misma zona. Asimismo, se conoce la existencia de algunos artículos y folletos producidos en la década de los ochenta por el Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos (INEL). Estos trabajos fueron realizados por diversos autores como J. de Dios Yapita (1980), J. Carvajal (1980) y otros. Existen otros trabajos de esta época relacionados con la fonología, la descripción de algunos aspectos gramaticales y el vocabulario de la lengua. Sin embargo, no lograron profundizar ni alcanzaron introducirse en la disciplina de la dialectología.

El estudio dialectológico más sistematizado sobre el aymara hablado en Perú y Bolivia es el de L. Briggs (1993), en el cual se describen las variaciones dialectales en el sistema nominal, el sistema verbal y en otros niveles de la lengua aymara, inicialmente publicado en 1976 en inglés. En este trabajo aparecen algunas formas utilizadas en las provincias Omasuyos, Ingavi y las riberas del río Desaguadero del departamento de La Paz. Asimismo, incluye algunas muestras de las variedades del aymara de Salinas de Garci Mendoza y Corque de las provincias Ladislao Cabrera y Carangas del departamento de Oruro. En 1993 dicho estudio fue traducido al castellano y puesto a disposición de lingüistas aymaras.

Según el estudio de L. Briggs (1993: 388-389), la distribución de las zonas dialectales del aymara de América Latina sería la siguiente:

- dialectos norteños que se encuentran ubicados alrededor del lago Titicaca, entre los departamentos de La Paz (Bolivia) y el departamento de Puno (Perú).

- dialectos sureños que se encuentran en las regiones ubicadas en los alrededores del lago Poopó y otras regiones del altiplano central de Oruro, algunas regiones altiplánicas del departamento de Potosí e Iquique, en Chile.

- finalmente, los dialectos intermedios que estarían ubicados en las regiones de Moquegua y Tacna del Perú, y Arica de Chile, dialectos que comparten los rasgos de dialectos norteños y sureños.

La distribución de las zonas dialectales del aymara en Bolivia no ha sido estudiada, por lo que no es posible determinar las áreas de influencias de tal o cual dialecto. Por esta razón existen distintos criterios de distribución de áreas dialectales, como el de X. Albó (1980: 9-10) que presenta una clasificación basada en cuatro criterios principales para el aymara de Bolivia:

- altiplano de La Paz y, como sub zona, los valles y los Yungas de La Paz.
- altiplano de Oruro, provincia Daniel Campos de Potosí y parte de Tapacaré de Cochabamba.
- norte de Potosí, hasta el lago Poopó
- enclaves aymaras periféricos y residuales.

Entre los años de 1972 y 1981 Martha Hardman publicó algunos trabajos sobre la lengua aymara relacionados con la visión aymara del mundo, reflejada en las ideas y conceptos semánticos que son compartidos por la cultura aymara. En un trabajo denominado “Postulados Lingüísticos” Hardman (1988: 16-20) realiza una revisión sobre el conocimiento personal y no personal, sistema cuadripersonal y la importancia de la segunda persona, la distinción entre humano y no humano, el concepto de tiempo y espacio y la categorización configuración / movimiento. En otro trabajo, ofrece una descripción y comparación de los fonemas oclusivos / africados en la familia lingüística *jaqi* (1984) y un estudio sobre la importancia de la segunda persona. Por último, en 1988 Hardman presenta el estudio de importancia significativa que, consiste en la descripción minuciosa de los diferentes aspectos fonológicos y algunas categorías gramaticales de la lengua aymara, es un estudio basado en datos recogidos en las provincias Omasuyos, Ingavi y Los Andes del departamento de La Paz. En este trabajo, por sus características de un compendio de estructura fonológica y gramatical, se establecen diferencias dialectales en el uso del aymara entre las distintas zonas. Dicho estudio de los diferentes componentes gramaticales del aymara fue publicado en 1988 y sirve de referencia en los estudios de la lingüística aymara.

En países como Bolivia, en los que existen varias lenguas, los dialectos son formas de lenguas utilizadas para la intercomunicación y que todavía no ha alcanzado el nivel de lenguas normalizadas, su uso es menor que la lengua. Por otra parte, el dialecto es variante de un idioma que puede ser regional, sub regional y social, desde este punto de vista, todos los idiomas tienen dialectos. La lengua aymara de Bolivia tiene varios dialectos que no están claramente establecidos ni delimitados. Sin embargo, debido a algunos rasgos diferenciadores en los diferentes niveles de la lengua, se distinguen como dialecto orureño, paceño, etc. En el ámbito del departamento de La Paz, igualmente se distinguen algunas variaciones dialectales caracterizadas por algunos rasgos fonéticos y léxicos, por ejemplo, la variedad de la provincia Aroma frente a la de la provincia Omasuyos, o variedad sureña frente a la norteña, respectivamente. Ejemplos:

(Aroma)	jupa	>	(Omasuyos)	jupha	‘quinua’
jata		>		jatha	‘semilla’
muspaña		>		musphaña	‘asombrarse’
llijuña		>		lliphiña	‘brillar’
samp’atu		>		jamp’atu	‘sapo’

A nivel de América Latina, la lengua aymara también presenta diferencias entre las formas utilizadas en el Perú, con respecto al aymara de Chile, o entre las formas habladas en Chile y las de Bolivia, respectivamente. En las variaciones dialectales de una lengua, la gramática puede ser la misma, pero en otros niveles de la lengua las diferencias se presentan de varias formas. Ejemplos:

(La Paz)	k ^h iti	>	(Iquique)	k ^h isti	‘quién’
	utaja	>		utaña	‘mi casa’
	achachi	>		achichi	‘viejo’
	p’ara	>		p’axra	‘suelo rocoso’
	machaqa	>		machaxa	‘nuevo’

F. Miranda (1995) en una contribución a los estudios de la dialectología aymara, presentó un resumen de su tesis de licenciatura en la que realiza una descripción de variaciones fonológicas a nivel de consonantes y vocales del aymara de dos provincias: Aroma y Omasuyos del departamento de La Paz. En esta descripción toma como base el criterio distribucional de fonemas y posibles tendencias de variación que presenta el aymara hablado en dichas provincias. En dicho trabajo, Miranda también establece una tendencia de variación caracterizada, fundamentalmente, por la simplificación del grupo de fonemas aspirados y glotalizados en un porcentaje del 90% de retención, en el aymara de Omasuyos, frente a menos del 2% del aymara utilizada en Aroma. En la descripción de Miranda, el aymara de Omasuyos mantiene casi el 100% las formas originarias, mientras que en Aroma sólo se mantiene en menos del 2% de las formas originarias; más del 80% de dichas formas han sufrido variación con una tendencia de simplificación de fonemas aspirados y glotalizados. Estos resultados son extraordinariamente sorprendentes ya que, por nuestra experiencia, sabemos que el aymara en ninguna parte mantiene sus formas originarias en un 100%. Y esto porque ha experimentado el fenómeno de lenguas en contacto en la que las interferencias lingüísticas son latentes por la influencia generalizada del castellano. Por lo tanto, a estas alturas del tiempo, no es posible afirmar en la homogeneidad lingüística, menos en la pureza de lenguas y variedades dialectales.

Otro estudio dialectal del idioma aymara es el de I. Apaza (2000) en el que realiza una descripción y análisis de los diferentes aspectos de la lengua. Asimismo, en esta descripción y análisis establece una caracterización del aymara de la región intersalar de Uyuni y Coipasa de los departamentos de Oruro y Potosí. En este estudio se aprecian datos importantes relacionados con las variaciones dialectales en el sistema de vocales, en el sistema consonántico, la morfología, sintaxis y léxico. Otro de los aspectos que revisa Apaza es el de los fenómenos de castellanización y el uso de préstamos que se producen como consecuencia del fenómeno de lenguas en contacto, por encontrarse en la región fronteriza con los hablantes castellanos del país vecino (Chile). Por otra parte, también realiza una caracterización sociocultural y lingüística de la región por la vigencia de algunos rasgos particulares en el uso de la lengua en comparación con otras variedades regionales, lo que a su vez se traduce en la riqueza y conservación de formas antiguas, ya desaparecidas en otros lugares.

R. Cerrón-Palomino (2000: 57-70) en su estudio de “lingüística aymara” dedica un capítulo a las variaciones del aymara. Este capítulo permite comprender

los diferentes procesos de variaciones lingüísticas experimentadas en la lengua aymara. Asimismo, incorpora datos de clasificación geográfica de las posibles variedades del aymara con sus rasgos caracterizadores y su evolución histórica. Otro dato importante son las cifras de aymara hablantes de los diferentes países basados en los censos realizados en Bolivia (1992), en Perú (1978) y en Chile (1980). Según estos indicadores, las personas que declaran hablar el aymara en Bolivia alcanzan a 1 600 000 personas; en Perú 440 000 personas y en Chile 14 000 personas. Si en estos datos incluimos a personas que, siendo aymaras, no declararon como tales, o el hecho de que por limitaciones técnicas o logísticas no se abarcó a todas las regiones aymaras, estas cifras subirían notablemente.

Por último, el trabajo de Claudio Marcapaillo (2008) trata sobre los diversos aspectos de variaciones lingüísticas que se producen en el sistema fonológico, en la morfología y en otros ámbitos de la lengua aymara. Los datos empleados para este análisis provienen de cuatro regiones: Sorata, Callapa y Caquiaviri, en el departamento de La Paz, y Pampa Aullagas en el departamento de Oruro. En dicho trabajo se presenta una serie de procesos de variaciones lingüísticas que presenta el aymara de las tres regiones del departamento de La Paz, comparándolas con la variedad del aymara de Pampa Aullagas.

8. Variantes sociales del aymara

Las variantes sociales del aymara tampoco han sido estudiadas con profundidad en nuestro país, por lo que existen pocas referencias al respecto. Sin embargo, L. Briggs (1993: 367) ha reconocido la existencia de ciertos estilos del aymara hablado y escrito atribuibles a la situación de contacto lingüístico entre el aymara y el español, sobre todo en el departamento de La Paz. En este estudio, Briggs establece tres estilos de uso: el “aymara misionero”, el “aymara patrón” y el “aymara radial”. Según el análisis de Briggs, el aymara misionero, patrón y radial comparten una tendencia a la imposición de categorías, pautas, y estructuras del español, tanto culturales como gramaticales. El aymara misionero y patrón tienen sus orígenes en el siglo XVI y en los primeros años de la colonia; mientras que el aymara de la radio es más reciente y responde a la incorporación de programas radiales en diferentes radioemisoras como San Gabriel, Méndez, Nacional, entre otras. Los hablantes que utilizan estas variedades del aymara las perciben como diferentes o erróneas, y las consideran como sub-estándar o “no-aymara” por el uso ciertas categorías del castellano y por el uso excesivo de préstamos.

- a) *El aymara misionero*, posee sus propios rasgos característicos que permiten diferenciarlo de otras variedades:

El uso idiosincrático de ciertos conjuntores sintácticos y otras locuciones (*pero, entonces, etc.*)

El debilitamiento de los postulados que distinguen entre lo humano y lo no-humano, la diferencia del conocimiento directo e indirecto, entre otros.

El uso riguroso de las marcas del plural. Este aymara se presenta en sermones, en traducciones de textos religiosos y en las gramáticas del aymara publicadas en el siglo pasado. En las marcas gramaticales, igualmente, se observan en el habla diaria y en las narraciones de cuentos de personas activas en la religión institucionalizada denominada “hermanos”.

La tendencia hacia una pronunciación “correcta” de los préstamos se refleja, en algunas personas bilingües, por el sentimiento de que el castellano es superior al aymara, sentimiento alimentado consciente o inconscientemente por muchos autores de gramáticas de aymara misionero o patrón, y aceptado por los miembros de ciertas sectas religiosas. Asimismo, esta variedad se caracteriza por el uso de un léxico especializado relacionado, precisamente, con lo religioso: biblia, pecado, Dios, juicio final, resurrección, etc. En esta variedad se destacan términos como *tatitu, jucha, aripintisiña, akapacha, qullana, apustulanala*, entre otros.

- b) *El aymara patrón y el radial*, se sobrepone, hasta cierto punto, al aymara misionero que tiende a mantener términos propios de la lengua. El aymara patrón demuestra un alto grado de influencia del español en su sintaxis y el uso de un léxico reducido de sufijos derivacionales que resultan cruciales en el aymara. Esta variedad es usada por personas que pertenecen (o pertenecían) a la clase de latifundistas o terratenientes a quienes los aymaras los consideraban como sus patrones.

El aymara radial es creado por los radio-locutores aymara hablantes al traducir, directamente, de guiones o libretos en castellano al aymara hablado. Así: *‘Janiw callinakaru basuranak butapxatati, contenidoranakaruw depositapxäta*. Se caracteriza por el mantenimiento de pautas sintácticas y abundancia de préstamos del castellano, reduciendo a veces el contenido aymara a sufijos oracionales. Sin embargo, en los últimos años ha surgido entre muchos locutores aymaras un deseo de combatir esta tendencia y se ha programado algunos cursos de “profesionalización de locutores aymaras” buscando mejorar sus traducciones e interpretar el sentido, más que la traducción literal de palabra por palabra.

Entre las décadas de los ’80 y ’90 se ha incrementado en interés por lograr una formación adecuada en la radiodifusión aymara. Para este propósito en el año de 1983 y con los auspicios del Ministerio de Información, la Universidad Católica Boliviana y la UNESCO, se organizó el primer curso-taller de ‘Radiodifusión aymara en Bolivia’ con la finalidad de lograr una profesionalización de

dichos locutores. Posteriormente, se organizaron varios seminarios y otros eventos sobre la comunicación y difusión en lengua aymara, eventos patrocinados por algunas instituciones identificados con el desarrollo de la lengua y cultura aymara. Posteriormente, en el departamento de La Paz los locutores aymaras se organizaron en una asociación departamental de 'Radialistas y Comunicadores Nativos' con personería Jurídica No. 191499. Esto significa la existencia de un interés permanente por superar la traducción y el uso adecuado de términos propios de la lengua. Por otra parte, con la creación de la Carrera de Lingüística e Idiomas en las especialidades de quechua y aymara, y la posterior creación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación al interior de la Universidad Mayor de San Andrés, se fueron superando los problemas anteriormente mencionados.

El ingreso de los préstamos del español al aymara se presenta en todos los dialectos regionales, ya desde los primeros años de la colonia. Algunos préstamos que ingresaron hace siglos (entre ellos raíces y troncos, sufijos diminutivos, y expresiones de agradecimiento) han sido completamente adaptados a la fonología aymara, a tal punto que tanto los monolingües como los bilingües los perciben como netamente aymaras. Otros préstamos se adaptan más o menos a la fonología aymara según el grado de control del hablante y su actitud hacia el aymara. Un número importante de préstamos puede darse en el habla de los monolingües que desean demostrar conocimiento de la lengua de prestigio, el castellano. En el habla de estas personas los préstamos suelen alternarse con sus correspondientes términos nativos aymaras.

Durante nuestra investigación también notamos fluctuaciones en el uso de palabras prestadas del castellano: esto en el habla de bilingües, principalmente en varones que pertenecen a la generación de jóvenes. Estos hablantes utilizaban y utilizan a menudo conjuntors sintácticos prestados (pero, entonces, como, porque, hasta), cuando hablan entre bilingües, pero utilizan muy poco al hablar con monolingües en comunidades rurales. Por lo tanto, la presencia de un gran número de préstamos del castellano en el habla aymara también no implica necesariamente un debilitamiento de los procesos gramaticales o los postulados lingüísticos, ni un empobrecimiento del léxico nativo. En este marco, los préstamos del castellano al aymara requieren de más estudio, tomando en cuenta factores situacionales como la presencia o ausencia de oyentes que dominan más el castellano u otros idiomas. Por último, es necesario señalar que el aymara misionero, patrón, y radial se caracterizan no sólo por una alta proporción de préstamos españoles, sino por una tendencia hacia la inclusión de frases y hasta oraciones enteras en castellano que puede reflejarse en un cambio de código muy elaborado.

Finalmente, los estudios de la dialectología aymara no han sido desarrollados suficientemente a pesar de la situación multicultural y plurilingüe del estado boliviano en la que coexisten una diversidad de variaciones dialectales al interior de la lengua aymara. Por lo tanto, los rasgos característicos de algunas zonas

dialectales son todavía desconocidos, y todavía no es posible establecer las zonas dialectales, ni determinar sus límites y fronteras lingüísticas en el ámbito de la nación aymara. Empero, los pocos estudios y referencias sobre la dialectología aymara proporcionan algunas pautas como para determinar las diferentes variedades dialectales existentes al interior de la lengua. Los antecedentes mencionados y los estudios de la dialectología de otras lenguas ofrecen las posibilidades de descripción y análisis de las diversas causas y factores que conllevan a la revisión de las variaciones lingüísticas. En este sentido, sobre la base de las teorías descritas anteriormente, y con los antecedentes ya mencionados, se puede llegar al conocimiento de los diversos aspectos de la lengua que permitan realizar una descripción y análisis de los diversos problemas lingüísticos que aguardan soluciones.

9. Conclusión preliminar

Hemos realizado un esbozo de los aspectos más relevantes de los antecedentes relacionados con los estudios sociolingüísticos y dialectológicos en sus diferentes dimensiones. Por otra parte, hemos visto cómo en los últimos tiempos, con el surgimiento de la disciplina de la lingüística variacionista, el interés de estudios de los fenómenos de variaciones lingüísticas se ha incrementado considerablemente. Por lo tanto, la lengua aymara como cualquier otra, experimenta variaciones lingüísticas ya sea en el ámbito geográfico, así como en el plano social, por lo que debe merecer la atención necesaria de los lingüistas. Sin embargo, esta tarea de reivindicación sociocultural y lingüística sólo será posible mediante el compromiso y esfuerzo de lingüistas aymaras, de estudiosos e investigadores relacionados con los problemas lingüísticos de los pueblos indígenas para acabar con la censura social.

Por otra parte, aunque se haya observado una diversificación lingüística del aymara en sus diferentes planos de la lengua, también se ha establecido que su estructura lingüística se conserva a través de la tradición oral y las manifestaciones culturales expresadas en cuentos, leyendas, discursos rituales, etc. Mediante dichos recursos culturales se conciben los contenidos ritual y metafórico que expresan el sentimiento y la identidad de la nación aymara. Asimismo, estos recursos socioculturales se constituyen en un patrimonio intangible que guarda el valor histórico y cultural de los pueblos indígenas. Mediante estos recursos culturales se conciben el contenido ritual y metafórico que expresan el sentimiento y la identidad de la nación aymara. Asimismo, estos recursos socioculturales se constituyen en un patrimonio intangible que guarda el valor histórico y cultural de los pueblos indígenas.

La parte negativa está en la influencia del castellano sobre el aymara latente casi en todas las regiones estudiadas. En algunos casos, esta situación se manifiesta en las actitudes adoptadas por los propios hablantes que prestan poca atención a

los programas de recuperación de la lengua y cultura aymara. Como consecuencia de la influencia y por los efectos de la globalización, los propios hablantes consideran a la lengua aymara como de bajo prestigio, defectuosa, incorrecta, etc., ocasionando el auto desprecio y rechazo de su lengua. Esta situación ocasiona la adopción sistemática del castellano degradado o mal hablado que se refleja en el desconocimiento de ciertas reglas que regulan el uso correcto de la lengua. Sin embargo, existen algunos hablantes, sobre todo adultos mayores, que sostienen que no dejarán el uso de las lenguas nativas junto a sus costumbres y tradiciones, por ser heredadas de sus antepasados. Así demuestran su carácter de resistencia lingüística y cultural frente a la castellanización aculturizante, demostrando la lealtad lingüística hacia el aymara por parte de sus utilizadores.

Finalmente, ningún estudio se puede considerar como concluido, sin embargo, creemos que este estudio contribuye a la comprensión y explicación de los diversos fenómenos de variaciones regionales y sociales del aymara que, posteriormente pueden ser profundizados y aplicados en trabajos posteriores o replicado en otras regiones. Estos antecedentes y propuestas permiten abordar y ampliar diversos aspectos de las variaciones lingüísticas del aymara en diferentes regiones en las que se desarrolla la cultura aymara. De esta manera, el trabajo que ponemos a disposición de lingüísticas, de estudiosos de la lengua y cultura aymara, se constituye en un mecanismo de reflexión crítica, conocimiento y toma de acciones necesarias para resolver los problemas lingüísticos y socioculturales latentes en nuestras realidades.

Bibliografía

- Apaza, Ignacio (2014). Diferencias sociales entre el habla masculina y el habla femenina. En *Estudios Bolivianos* 21. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA.
- Apaza, Ignacio (2000). *Estudio dialectal del aymara. (Caracterización lingüística de la región intersalar de Uyuni y Coipasa)*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA.
- Bertonio, Ludovico (1612/1984). Vocabulario de la lengua aymara. Cochabamba (Edición facsimilar): CERES, IFEA, MUSEF.
- Briggs, Lucy (1993). *El idioma aymara. Variantes regionales y sociales*. La Paz, Ediciones ILCA.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2000). *Lingüística aymara*. Cuzco (Perú), Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
- Chambers, J. K. y P. Trudgill (1994). *La dialectología*. Madrid: Visor libros.
- Chomsky, Noam (1965/1999). *Aspects of the theory of syntax/Aspectos de la teoría de sintaxis*. España: Gedisa Editorial.
- Escobar, Alberto (1978). *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hardman, Martha y et al. (1988). *AYMARA. (Compendio de estructura fonológica y gramatical)*. La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA).
- Hosokawa, Koomei (1980). *Diagnóstico Sociolingüístico de la región del norte de Potosí*. La Paz: Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos.
- Labov, William (1983). *Modelos sociolingüísticos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Malmberg, Bertil (1986). *Los nuevos caminos de la lingüística*. México: siglo XXI Editores.
- Marcapaillo, Claudio (2008). *Variación Lingüística y dialectal del aymara*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, UMSA.
- Miranda, Filomena (1995). "Variación fonológica en el aymara de Aroma y Omasuyos". En: *LENGUA revista de la carrera de lingüística e idiomas* No 5. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Penny, Raplh, (2004). *Variación y cambio en español*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ross, Ellen (1963). *Rudimentos de la Gramática aymara*. La Paz: Canadian Baptist Mission.
- Torres Rubio, Diego de (1616). *Arte de la lengua aymara*. Lima: Francisco de Canto (Reditado con un comentario de Mario Franco Hinojosa, LIYRSA, 1967).

DEBATES

Inca o data Tal Inca (aún) vivo - en un poema de Paul Celan

Inka o data Muteness, saying and un-saying in a poem by Paul Celan

Andrés Ajens

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Email: agonzalezwa@yahoo.com

Resumen

El texto avanza una lectura del poema “Die Rauchschatz”, de Paul Celan (inscrito en su libro “Fadensonnen”, de 1967), incluyendo un inédito traslape, a partir de algunas indicaciones de lectura que el propio Celan pergeña en “El Meridiano”, su discurso de recepción del Premio Büchner (1960). “Die Rauchschatz” es uno de los pocos poemas en que Celan remite explícitamente a los acontecimientos de la Conquista española del llamado Nuevo Mundo y en él viene evocado insólitamente un “Inca vivo” (lebende Inka), cuya referencia (histórica para el caso) ha sido materia de discusión en los últimos años. El texto muestra que Die Rauchschatz (“La golondrina húmera”), junto con entretener hilos para nada simples entre Conquista y Vernichtung, —o, si se prefiere, entre exterminio y exterminio— acentúa el desmontaje de la tradición hölderliniana, iniciado por Celan en los años ’50, así como su “explicación” (ni simple diálogo ni simple crítica) con la poesía de Nelly Sachs.

Poesía - Paul Celan - Conquista - Inca - Vernichtung

Abstract

The text gives way to a reading of the poem Die Rauchschatz, by Paul Celan (inscribed in his book Fadensonnen, from 1967), including an unprecedented translation, based on some reading indications that Celan himself outlines in “The Meridian”, his acceptance speech of the Büchner Prize (1960). Die Rauchschatz is one of the few poems in which Celan refers explicitly to the events of the Spanish Conquest of the so-called New World and in it an “Inca alive” (lebende Inka) is unusually evoked, whose reference (his-

torical in this case) has been subject of discussion in recent years. The text shows that Die Rauchschnalbe ('The Smoke Swallow'), along with interweaving threads, that are not at all simple, between Conquest and Vernichtung, –or, if preferred, between extermination and extermination– emphasizes the dismantling of the Hölderlinian tradition, initiated by Celan in the '50s, as well as his "explanation" (neither simple dialogue nor simple criticism) with the poetry of Nelly Sachs.

Poetry - Paul Celan - Conquista - Inka - Vernichtung

Fecha de recepción: 12 de junio

Fecha de aceptación: 21 de diciembre

Andrés Ajens participa en el Programa de indagaciones en Escrituras Americanas del Depto. de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE), en Santiago, donde imparte seminarios varios. Entre otros libros de poesía y ensayo ha publicado: *Cúmulo lúculo* (La Paz/Santiago, 2015 y 2016), *Æ* (Santiago, 2015), *Bolivian Sea* (Macao, 2014), *La flor del extérmino* (Buenos Aires y New York, 2011); *El entrevero* (Santiago/La Paz, 2009); *Más íntimas mistura* (Santiago, 1998 y 2014) y *La última carta de Rimbaud* (Santiago, 1996).

sostener con la boca
 eso mudo y comerlo
 como lo excluido vivo
 Emma Villazón (2013)

Una historia abigarrada [*seltsame Geschichte*], la historia de nuestro mundo, no del toda del mundo, no del toda nuestra, no sin más historia [*nicht ganz Geschichte*], no tan abigarrada toda, pero.

Paul Celan (c. 1950)

Otra vez: si un acontecimiento se da, se da a la vez en su legibilidad e ilegibilidad, en su opacidad o resistencia a toda idealización como en su luminosidad o donación de sentidos; tal *a la vez*, simultaneidad o conjunción entre polos sin jerarquía ni común medida, coyuntura fuera cada vez singular¹. Por tal *coyuntura*, inscrita señaladamente en *Die Rauchschwalbe* (“La golondrina húmera”, y ya habremos de sopesar qué laya de nonada se juega en traslación), poema de Paul Celan en que inesperadamente viene evocado un “Inca vivo”, nos dejamos desde ya interpelar.

¿De qué Inca se trata? ¿Qué hace un Inca (“vivo” y/o “viviente”: *lebende Inka*) en las postrimerías de *Fadenonnen* (“Soles filamentos”, “Soles filiformes”, “Soles fibras”, “Hebras de sol”²), poemario tardío de Celan (1968)? ¿De

1 Acontecimiento à *la lettre*: lo que (nos) toca, “con-toca” (latín *contingere*, v. *tangere*, “tocar”; Corominas). En cuanto al *a la vez* legible e ilegible, y aun lo “legible ilegible”: Derrida 1998: 78, y Derrida 1986.

2 Reina Palazón 1998: Boso 1983: Oyarzún 2000; Fernández-Palacios y Jaime Siles 1990; Kothe (1977) da inusitado giro en portugués: *Fiapossois* (“Hilosoles”). El término acuñado por Celan bien pudiera ser inversión de *Sonnenfaden*, voz rara en alemán (no está recogida en

dónde sale por demás ese “tiburón” (*Hai*) que, como la ballena bíblica a Jonás, expulsa al Inca de sí? ¿Cómo se marca ahí la conjunción/disyunción entre poema (*Gedicht, Dichtung* o aun *Poesie*) e historia (*Geschichte* o aun *Historie*)? ¿Es que *Die Rauchschwalbe* atraviesa o sobrevuela, nomás fuera tangencialmente, el llamado “ciclo del Inca”³? ¿Y nosotrxs (*wir*), quién fuera, quiénes, en este poema? Son sólo algunas de las preguntas que por de pronto nos salen al encuentro. Démosles tiempo, mora para delinarse un instante, y leamos sin mayor preámbulo tal liminar transferida⁴:

LA GOLONDRINA HÚMERA estaba en el zenit, la flecha-hermana, la

una del reloj de aire
voló al encuentro de la aguja horaria,
profunda en el repique,

el tiburón
vomitó al Inca vivo,

era tiempo de toma de la tierra
en comarca humana,

todo, desellado,
daba vueltas,
como nosotrxs [*wie wir*]⁵.

* * *

Paul Celan escribió un par de poemas con explícitas señas a la Conquista, ambos en el primer semestre de 1967, en París. En el primero, *Wutpilger-Streifzüge* (“Rutas de peregrinos de la rabia”, “De furiosos peregrinos invasiones”, etc.), viene incluso –solitario, en el tercer verso– el término (castellano) *Conquista*. Está fechado el 20 de marzo y se inscribirá en la tercera sección de *Fa-*

el diccionario de los hermanos Grimm, de 1854, por caso), probablemente cuajada a partir de *Sommerfaden*, ‘hilo de verano’ o verano cortísimo. Que los poemas reunidos fueran llamados *Fadensonnen*, tal vez: hilachas, hebras de destellos, huellas de acontecimientos solares en todos los sentidos (aun abigarrados) del término *solar*.

3 Meneses 1987; Beyersdorff 1997; Ajens 2017.

4 *Transferencia*, *otra vez*, en todos los sentidos del término como extérmino; cálese desde ya la aporía de la herencia audible en toda transferencia (jamás exenta de interferencias) así como de la herida en cada transferida (Derrida 1998: 54-62).

5 DIE RAUCHSCHWALBE stand im Zenith, die Pfeil- / schwester, // die Eins der Luft-Uhr / flog dem Stundenzeiger entgegen, / tief hinein ins Geläut, // der Hai / spie den lebenden Inka aus, // es war Landnahme-Zeit / in Menschland, // alles / ging um, / entsiegelt wie wir.

Fadensonnen. Lo que en parte desencadena su escritura fuera la lectura de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542/1552), de Bartolomé de las Casas, traducida por Dietrich Wilhelm Andreae en 1790, en reedición reciente con posfacio de Hans Magnus Enzensberger⁶.

Aun relativamente informado de las aventuras de Las Casas, el posfacio de Enzensberger fuera *a ratos* obsceno en su aplanamiento (comparabilidad) de los desastres de la Historia y en su cuasi compulsión a dar vuelta la página en lo que a los *Vernichtungslager* (“campos de exterminio”) atañe⁷. *Wutpilger-Streifzüge* se da a leer (no sólo ni principalmente, mas también) como “respuesta” a Enzensberger, quien años antes ironizara con el título del primer libro de Celan, *Mohn und Gedächtnis* (“Amapola y memoria”; 1952); el término *Streifzüge* (“correrías”, “expediciones”, a leer también en su composición en *Streif*, “patrulla”, “piquete”, y *Zuge*, “tiros”, “tiradas”, etc.) bien pudiera ser cita o alusión a Enzensberger, pues viene inscrito en su posfacio: *Der Streifzug endete mit einer Niederlage der geschwächten Truppe* (“la correría –incursión o ‘entrada’– acabó en la derrota de una debilitada hueste”; Las Casas (1966) 2014: 191). El compromiso, solidaridad o *engagement* (Wögerbauer 2000) de Celan con las bien históricas víctimas de la Historia, fuera está de duda (*Fadensonnen* incluye también al menos un par de poemas con remisiones a la por entonces en curso guerra de Vietnam), al punto que la palabra *Conquista* se inscribe en *Wutpilger-Streifzüge* (también) para señalar la situación por la que pasa el “ángulo de inclinación de la existencia” (*Neigungswinkel seines Daseins*) de quien escribe: *Conquista / im engsten / unter Ge- / herz*; “Conquista / en lo más estrecho / bajo del corazón”, traducen imposiblemente María Fernández-Palacios y Jaime Siles (117)⁸. *Die Rauchschnalbe*, de su parte, está fechado un par de meses más tarde: el 24 de mayo de 1967.

6 Hans Magnus Enzensberger: “Las Casas o un vistazo [*Rückblick*, “ojeada retrospectiva”] al futuro”; en Las Casas (1966) 2014: 167-197.

7 Dando a leer a Las Casas, el gesto de Enzensberger es doble: a la vez progresista, considerando a Las Casas precursor del anti-imperialismo y anti-neocolonialismo de la hora (contra la incursión estadounidense en Vietnam; 196-197), y a la vez atemperador (sino denegador) de la amplitud como de la singularidad del trauma judeo-alemán alias *Vernichtung des Judentums* (138).

8 Celan había sido internado en febrero de 1967 en la clínica Sainte Anne de París luego de un intento de suicidio, al herirse con un abrecartas en las cercanías del corazón. En unas líneas enviadas a su amigo rumano Petre Salomen el 16 de junio de 1966, Celan recapitula: “mon année a plutôt mal débuté, j’ai dû me faire hospitaliser en février [me tuve que hospitalizar en febrero], et bien que j’ai repris les cours depuis bientôt un mois, je suis toujours à la Clinique [aún sigo en la clínica]”. *Geherz*, remarcado en la cesura (*Ge-/ herz*): del medio alto alemán (*Mittelhochdeutsch*), que antaño mentara fuerza de “ánimo”, -resolución”, “valentía” (Ferrer 2017: 68-69). Demás estuviera señalar que a la hora de la *Conquista* de las Antillas, México y Perú el medio alto alemán no había entrado aún enteramente en desuso.

* * *

La “golondrina húmera” (“de humo” y a la vez “común”, como registran Fernández-Palacios y Siles y Reina Palazón respectivamente) se desplaza entre pasajes o estancias de dos o tres versos, escandidas por espacios vacantes que tanto descoyuntan como ayuntan su vuelo; como cuadros o escenas cuasi-cinematográficas se suceden, para luego menguar e interrumpirse *qua* imágenes. ¿Húmera? Vocablo meridianamente inusual en castellano; del latín *fumera*, ‘humera’, con cambio de acentuación: es la hipótesis que sostienen García Romero y Rodríguez (2001) y que, de paso, suscribimos, saludando tales vallejianos huesos en femenino: “Me moriré en París con aguacero / (...) son testigos / los días jueves y los huesos húmeros” (Vallejo 2008: 419).

Salvo en parte la última, todas las estancias aluden a situaciones sobrevenidas. Como el pretérito indicativo del alemán en que está temporalizada la mayor parte del poema no predetermina (no explícitamente al menos, como en castellano) si estamos ante un pasado “simple” (X ocurrió) o uno “imperfecto” o “durativo” (X ocurría), el paso entre lenguas se vuelve a ratos ahí doblemente intratable.

Si por interpretar entendemos descifrar o sacar a la luz algún secreto y/o el recóndito sentido de un texto, ni en *Fadensonnen* ni aquí se trata⁹. La oscuridad, la sombra –lo ilegible también ahí– hace nata. Tal no conlleva rechazar la posibilidad de comprender hasta cierto incierto punto tal o cual acontecimiento, tal o cual poema. Celan lo subraya: “el poema quiere ser entendido *como* poema [*als Gedicht*], como “oscuridad del poema” (*Gedichtdunkel*)” (subrayado de Celan; proyecto de conferencia “De la oscuridad de lo poético”, 1959, en Celan 2005: 132; énfasis de Celan). Oscuridad de un irrepetible, por demás heterogéneo, mortal, sobrevenir¹⁰, con el cual, desde su aguda “actual” estancia, el poema hoy (*das Gedicht heute*) se coyunta, pudiendo significar o reenviar a más de una temporalidad, a más de un estrato o registro signifiicante. Evocando una conversación con Celan en agosto de 1969, Esther Cameron reitera:

“M. Celan protested especially against the interpretation of his poems in the light of a system of symbols. At the moment of creation the poem is individual and unique; later, “*im Leeren stehend, wird es wieder vieldeutig*” [(luego), cuando está (o

9 Werner Hamacher: “Si la lecture du poème se rapporte à *l’irrépérable*, elle ne restitue pas une réalité préalable, *elle ne ramène pas à la maison du langage un sens caché ou éloigné*, mais elle s’ouvre à un avenir qui ne peut faire venir aucun acte intentionnel” (traslación de J.-L. Nancy; énfasis nuestros).

10 “La oscuridad del poema = la oscuridad de la muerte: los hombres = los mortales. Por eso pertenece el poema, como lo que permanece en recuerdo de la muerte [de la muerte dada como la data; de ese 20 de enero, por caso, evocado en El Meridiano], a lo más humanos en el hombre” (Celan, nota fechada el “30.8.1959”; traducción de Reina Palazón, in Celan 2015: 115). *À suivre*.

se mantiene) en el vacío (*im Leeren*), en lo vacante, *vakant* (*Der Meridian*), en el abismo blanco de la página donde se inscribe *noir sur blanc* el vuelo de la golondrina y sus transfiguraciones], se vuelve otra vez equívoco (*vieldeutig*; “plurisignificante”)]. (...) His main point seemed to be that he was aiming at a poetry which would offer a “*Widerstand* (resistance),” a “*Gegenüber*” (vis-à-vis). “This “opacity” is especially prominent in *Fadensonnen*. (...) Yet he conceded that while the poem is a unique event, “when it stands in the void it again can mean many things (*im Leeren stehend, wird es wieder vieldeutig*)”.

* * *

Der Meridian (“El meridiano”, 1960) señeramente entrelaza tres hebras o hilachas del “poema hoy”, en apariencia sucesivas pero de veras entreveradas en un persistente *a la vez*, que orientan desde ya su lectura. En otra ocasión las hemos parafraseado como *mudez, habla y deshabra*¹¹. De una parte, señala Celan, el poema permanece en el “pensativo recuerdo” (*eingedenk*) de las datas (*Daten*), las marcantes fechas de lo acontecido, de lo históricamente dado (la historia con mayúscula y minúscula, incluyendo la historia de tal lengua y de tal o cual literatura); de ahí que el poema tienda no poco hoy al enmudecimiento (*Verstummen*), precisa Celan. Pero, otra hebra, pese a todo los peses, el poema habla; *Aber das Gedicht spricht ja!* Ni lenguaje sin más (*Sprache schlechthin*) ni simple “consonancia” o “correspondencia” con lo dado (“*Entsprechung*”; comillas de Celan¹²), sino “habla actualizada” (*aktualisierte Sprache*), ‘puesta en libertad’... Y a la vez, otra hilacha, el poema estrecha o encoge cualquier arte o retórica, corta los tropos e interrumpe el habla: “Y el poema sería (...) el lugar en que todos los tropos y metáforas quieren ser conducidos al absurdo” (Celan 1997: 24). El *meridiano*, entonces, figura paradójal (suerte de figura *sous rature*), vuelve sobre ambos polos cortando los trópicos tropos, las figuras (*die Tropen Durchkreuzendes*).

Meridianamente, entonces, el poema no viene a “contar la historia”, aunque permanezca a cada paso atento, pensativo y memorioso de las históricas datas. Werner Hamacher, leyendo *Aus dem Moorboden* (“Desde el fondo pantanoso”), poema de *Schneepart* (“Parte de nieve”, 1971), enfatiza tal encaminamiento ante la historia a otra cosa que la historia en los poemas de Celan. Citamos in extenso:

“Los poemas se yerguen desde su historia (*Geschichte*) y se yerguen en contra de ella. No hay ninguno que no describa este doble movimiento, ninguno que no se sustraiga de sí mismo. (...) Si los poemas son históricos (...), entonces no lo son, por

11 “(!!!) / A Amor de la música, de Cristóbal Durán”, textil leído en el Centro Cultural Gabriela Mistral, Santiago, el 18 de mayo de 2016; inédito.

12 En inequívoca toma de distancia, no poco problemática, con respecto a la noción heideggeriana de *Entsprechung*.

de pronto, porque sólo conservan los rasgos de lo pasado para el futuro, sino porque abren futuro y así otra historia de la que ha sido: son movimientos en un terreno que *aún* no está ocupado por hechos y acontecimientos históricos y que recién es descubierto en esos movimientos, en cada uno de ellos por vez primera y sólo a su manera. Es una, por lo menos, historia distinta, una historia futura que se anuncia en cada poema y que con esta otra historia se convierte en una *contrahistoria*, que nunca es una historia y *nunca habrá de serlo*” (Hamacher 2013: 243; énfasis nuestros).

Si el “contra” remarcado por Hamacher no es infrecuente en Celan, a menudo el *polemos* con los poderes de la hora se da también en sus poemas como “desmantelamiento” o “desmante” de lo dado, de la tradición histórica, incluida de cierto la lengua alemana heredada (Joris: lvxxi). En el siguiente pasaje de *In die Rillen* (“En las estrías”), de *Atemwende* (“Tornaliento”, 1967), por caso, en traslape de Felipe Boso (in Celan (1967) 1983), leemos:

(...) cuando, con puño estremecido,
desmantelé [*abtrug*] el tejado
que nos cubría, teja a teja,
sílabas a sílabas,
por mor
del destello cobrizo
del cuenco del mendigo
en lo alto.

Las notas que siguen, por mor de una cierta incierta oscuridad de *Die Rauchschnalbe*, menos que hilachas o hebras, huellas a medio hollar fueran. Nos abocamos por de pronto a remarcar algunas históricas datas ante los cuales el poema se yergue así como algunos singulares entreveros de su hablar y deshablar.

* * *

LA GOLONDRINA HÚMERA estaba en el zenit, la flecha-hermana, la (...)

Habitualmente traspuesto al castellano como “golondrina común” o (en España) “andorrina”, el término *Rauchschnalbe* remite al nombre popular alemán de la golondrina descrita por Linneo en 1758 con el nombre de *Hirunda Rustica*, “golondrina campestre”, o “de los campos”... Si Palacios-Fernández y Siles, a riesgo de convertir un nombre en imagen, optan por verterla como “golondrina de humo” (205), es que la marca del humo (*Rauch*) fuera ahí imborrable. Su nombre le viene dado por ser una variedad que a menudo anida en las chimeneas de las casas en el campo (“eine schnalbe die in der bauern groszen kaminen nistet”, precisa el diccionario de los hermanos Grimm). En angloamericano existe la

denominación *chimney swallow* (“golondrina de la chimenea”) y es la que acoge Pierre Joris en su traducción, *here in the United States* (2014). La remisión a la humareda de las chimeneas de los campos de exterminio fuera demasiado patente como para pasarla por alto; tal humo viene ya en *Todesfugue* (1944/1948), como restos de incineradxs por venir: “Él grita tocar más sombrío los violines y como humo (*als Rauch*) ascenderéis en el aire”¹³.

La golondrina, ave migratoria por antonomasia (en Europa emigra al sur en otoño, a menudo hasta el norte de África o Medio Oriente, y luego vuelve anunciando la primavera¹⁴), en la poesía en lengua alemana y, particularmente en Friedrich Hölderlin, es figura por excelencia de poeta. Los poetas son como (*wie*) golondrinas, remarca Hölderlin en *Die Wanderung* (“La migración”¹⁵), porque son libres: “*Frei sei’n, wie Schwalben, die Dichter*”. Huelga decir que Celan, enfáticamente desde fines de los años ’50, habrá mantenido una intensa “explicación” (no simple crítica ni simple diálogo) con la escritura de Hölderlin y, como advertiremos luego, otros pasajes de *Die Wanderung* estarán siendo desmantelados en *Die Rauchschatzbe*.

Aparte de esta remisión al carácter libre (*frei*) de golondrinas como de poetas, cabe subrayar telegráficamente un par de otros pasajes de *Die Wanderung*: (1) alusión a la estirpe/linaje/raza alemana (*das deutsche Geschlecht*), que, en sus errancias previas a establecerse en el centro de Europa, se uniera con los ‘hijos del sol’ (*Sonne Kindern*), aparentemente una rama griega o proto-griega, a orillas del Mar Negro (ya en la actual Rumania, tierras de Celan, o, si al oriente, en la Iberia caucásica), dando nacimiento a la “más bella raza... que hubo o habrá jamás” (a subentender, la germana); entonces Hölderlin (se) pregunta: “¿Dónde habitáis ahora, queridos parientes [*liebe Verwandten*] / para que renovemos la alianza / y recordemos a los queridos antepasados?”; (2) alusión a iniciales dificultades para entenderse entre ambos grupos por no compartir la (misma) lengua, lo que casi desencadena la violencia (*keiner vernehmen konnte / die eigene Rede des andern*; “sin que nadie pudiera entender / el habla propia del otro”, Munárriz: 83). Esta explicación con el himno holderliniano se verá confirmada con las variantes de los últimos versos de *Die Rauchschatzbe*, como precisaremos más adelante.

13 Traducción de Ricardo Loebell (1998: 46). Otras comparencias: en *Sprachgitter* (1959), “alma de humo”; en *Die Niemandsrose* (1963): “un humo que era ya de mañana”; en *Atemwende* (1967), “el humo de los cantos de la fuente”. Y en un poema del ciclo de *Fadensonnen* finalmente no incluido en el libro: *rauchige / Quelle*, “humeante fuente”.

14 En América la *Hirunda rustica* se puede encontrar de Alaska a Tierra del Fuego; su migración se da tanto al sur como al norte, dependiendo del lugar donde se encuentren al llegar el otoño.

15 Hölderlin 2004: 80-89 (traducción de Jesús Munárriz). Cortés y Leyte aclaran: “El verbo “wandern” no equivale a un andar puro y simple, sino a caminar efectuando una larga marcha a pie por el campo (como los excursionistas); también tiene connotaciones de peregrinar {pero sin la resonancia religiosa habitual} o vagar”. (in Heidegger (1944) 2005: 26)

No cabe descartar, de otra parte, una alusión también bíblica en esta golondrina. En el salmo 84.4, por caso, se hace mención, con alegría, a las golondrinas que han hecho sus nidos en los atrios del templo de Yahveh en Jerusalén: *Denn der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest* (trad. de Lutero, s. XVI; subrayo). En el mismo salmo Yahveh es llamado el “Dios vivo” (*dem lebendigen Gott*) y, más asombrosamente, “el sol”: *Denn Gott der HERR ist Sonne und Schild* (subrayo). *Die Rauchschnalbe* proseguiría el desmonte celaniano de todo heliocentrismo (como ya apunta Joris¹⁶), tanto greco-alemán como judío y aun egipcio (introduciendo de paso acaso un guiño ‘de actualidad’ al conflicto árabe-israelí por entonces en curso¹⁷), y, eventualmente también, aunque de un modo diverso, inca.

La golondrina fuera parca en la pajarería de Celan, donde concurren también palomas, lechuzas, alciones, grullas, mirlos, gaviotas, buitres, etc. Que sepamos, sólo viene una vez más, en la tercera sección de *Fadensonnen* (*Die Rauchschnalbe* está en la VI y final); poema *Zur Rechten* (“A diestra”), en la expresión compuesta, probablemente acuñada por Celan, *Mondschnalben* (“lunagolondrinas” al decir de Fernández-Palacios y Siles; “golondrinas de luna”, Reina Palazón, habitualmente un poco más conservador).

* * *

-
- 16 En este punto Joris (Ivi) introduce un tan sabroso como significativo contrapunto entre Celan y Pound ante tal caída de todo heliocentrismo: “Ezra Pound lamented in the *Cantos* that “the center does not hold” —Celan knows that this is so because there is no single center, no single sun that can hold it all up (...)” sino, para decirlo con *Fadensonnen*, nomás hebras, fibras o restos de soles.
- 17 Es decir, a pocos días de desencadenarse la “Guerra de los 6 días” entre Israel y Egipto, Jordania, Irak y Siria. Esta posibilidad se confirma si se tiene en cuenta la nota de Celan a su esposa, Gisèle Lestrangé, que acompañaba al poema que el 24 de mayo de 1967: “*Les temps son durs. Puisse Israël durer et vivre!*” (“Los tiempos son duros. Ojalá Israel pueda perdurar y vivir”); Celan 2000: 198. ¿A qué viene esta remarca de Celan? ¿Dada su extrema distancia ante todo sionismo, el de su padre de entrada (Chalfen 1989), optó por subrayar el evitar una lectura en contrario? Refiriéndose a otro poema del ciclo de *Fadensonnen*, Janz plantea: “Con toda la eventual simpatía [*bei aller Sympathie*] que Celan tuviera con respecto a Israel (según una comunicación de Peter Szondi, quiso comprobar en su viaje de 1969 si era o sería capaz de vivir allí), el poema *Denk dir* (‘Imagínate’), no debería ser mal entendido como un himno al Estado de Israel y a la guerra de junio” (Janz: 233). Como habrá indicado en otra parte, de la poesía de Celan tanto puede decirse que se inscribe como que no se inscribe en la tradición judía, “si judío, como lo afirma en *La conversación en la montaña* (*Gespräch im Gebirg*, 1959), es quien nada tiene en propiedad, quien en propiedad nada ha” (2011: 83). Por decir: Celan, tanto figura de “marrano” (“si llamamos marrano, por figura, a quienquiera que permanece fiel a un secreto que no habrá escogido; (...) secreto (que) guarda al marrano antes incluso que aquel lo guarde (*avant même que celui le garde*)”; Derrida 1996: 140; traslape nuestro) como figura tachada de “musulmán” (*Muselmann*); Primo Levi (1947) y remarcado Agamben (1998), Forster (2000) y Del Barco (2004).

En el zenit, cenit o cénit (*im Zenith*) estuvo, estaba o manteníase la golondrina; *stehen* antes que *sein*, como a menudo en Celan. La palabra *zenit*, del árabe *samt ar-rás*, “el paraje de [sobre] la cabeza”, según el diccionario de Corominas, entrara por el castellano a otras lenguas europeas a partir del siglo XIII; en alemán, tal *Zenith*, fuera inicialmente préstamo del italiano a inicios del siglo XV (DUDEN). Es decir, a la hora de los sucesos de la captura y muerte de Atahualpa en Cajamarca (1532/1533), la forma *Zenith* (actualmente caída en desuso en favor de *Zenit*) fuera la más usual en alemán.

En astronomía el zenit marca “la intersección de la vertical de un lugar con la esfera celeste, por encima de la cabeza del observador” y, por figura, “el punto de apogeo o culminante de alguien o algo” (RAE). En términos horarios, cuando el sol está en el zenit es mediodía (o 12.00 meridiem), es decir, cuando, en su momento culminante, el sol está en el meridiano celeste o cero, antes de comenzar su caída. El diccionario de los hermanos Grimm, que aún atesta sólo la forma *Zenith*, también subraya su ligazón con el círculo meridiano: *den zenit und höchsten puncten circuli meridiani*. Por decir: en lugar del sol, la golondrina (de humo sino humeante; húmera) estaba en el zenit. ¿En el lugar del sol (*Intip churín*: “hijo del sol”) estaba el Inca-golondrina-humeante, Atahualpa? A no apresurarse: múltiples hilachas hay, huellas o restos de soles, como su nombre lo indica, en *Fadensonnen* y plausiblemente también en *Die Rauchschwalbe*. En cualquier caso, la edición de la *Brevísima relación* de Las Casas que Celan llegó a leer señala explícitamente que Atahualpa (*Atabaliba*) fue quemado en Cajamarca:

“Dessen ungeachtet ward er verurtheilt, *lebendig verbrannt* zu werden, wiewohl einige den Befehlshaber [Pizarro] baten, er solle ihn erdrosseln und sodann erst *verbrennen* lassen. Als er dies wahrnahm, sagte er: *warum wollet ihr mich verbrennen?* Was habe ich euch denn gethan?” (Andreä 1790; énfasis nuestros); Las Casas: “No obstante todo esto lo condenaron a *quemar vivo*, aunque después rogaron algunos al capitán [Pizarro] que lo ahogase, y ahogado *lo quemaron*. Sabido por él, dixo: ‘¿*Por qué me quemáis*, qué os he hecho?’” (Las Casas (1542/1552) 1998: 126).

La referencia al meridiano, que en alemán (*Meridian*) remite desde ya a esa línea que corta o atraviesa los trópicos (*Tropen*) y, por homonimia, como está dicho, los tropos (*Tropen*), pero que también puede asociarse a la claridad del mediodía y a lo sureño, a las tierras del mediodía (entre las cuales, Rumania), ciertamente está en el corazón de la poesía de Celan, no sólo en *Der Meridian*, sino también explícita o implícitamente en muchos de sus poemas. La palabra le fuera dada por Nelly Sachs, en carta datada el 28 de octubre de 1959 en Estocolmo, donde residía desde 1940 tras escapar de la persecución nazi en Alemania. Sachs: “Entre París y Estocolmo corre (*läuft*) el meridiano del dolor y del consuelo” (*der Meridian des Schmerzes und des Trostes*); (Celan-Sachs 1999a: 127).

* * *

En un poema de *Atemwende*, libro que justo precede a *Fadensonnen*, Celan llama a su escritura “flecha” y a él mismo (o más precisamente al poeta-interlocutor en el poema), “sagitario”, esto es, arquero: *deine Pfeilschrift schwirt, / Schütze*; “tu escritura de flecha, / sagitario” (Reina Palazón 1998: 211), habiendo nacido él precisamente un 23 de noviembre. Y en la tercera sección de *Fadensonnen*, en juego con la inscripción precedente, la flecha sobreviene esta vez como “envío”, como escritura en envío: *Jeden Pfeil, den du losschickst*; “cada flecha que envías” (Fernández-Palacios y Siles: 107). Ahora bien, en *Die Rauchschnalbe* la flecha comparece en acuñación partida, repartida: *die Pfeil-/schwester*, “la flecha-/hermana”. ¿Una flecha-escritura de otro u otra, con otro u otra? ¿Será que Celan no deja de desembarazarse del prejuicio europeo que imagina a todos los “indios” como gente de arco y flecha?¹⁸, ¿o, antes bien, subraya ahí la doble condición de una escritura, considerada “hermana”, como envío y a la vez resistencia en juego? Dejemos estas preguntas por ahora y exploremos otra posibilidad, complementaria: la flecha hermana como escritura de Nelly Sachs o, más explícitamente (ya barruntaremos cómo), de una cierta incierta escritura repartida en femenino, “judía”.

El carácter de “hermana” de la flecha puede ser auscultado en la nutrida comparecencia del vocablo *Schwester* en la textura celaniana. Jean Bollack (46) plantea que tiene que ser entendido “en sentido bíblico”, es decir, no necesariamente en referencia a una hermana biológica ni tampoco, entonces, en “clave” biográfica (Celan fuera por demás hijo único), sino, de manera tan lata como comedida, como paisana, poco importa si se trata de una amiga, pariente cercana o lejana, hermana en sentido más usual o aun madre y/o comadre. La publicación de su correspondencia con Sachs (en 1993) vino a corroborar lo que ya puede entreverse en algunos de sus poemas; a menudo ella lo trata de “hermano” (*Bruder*) y él a ella, de “hermana” (*Schwester*). En *Fadensonnen* tal *Schwester* viene inscrita sólo en otro poema: *Aus Engelmaterie* (“De materia de ángel”; Fernández-Palacios y Siles y Reina Palazón coinciden en traducción); Joris, de su parte, habrá sugerido que ha de leerse ahí en conjunción con la figura (femenina) de

18 A mediados de 1938, habiendo aprobado el bachillerato en Bucovina, Rumania, Celan se disponía a viajar a Francia para iniciar estudios de Medicina. “Pero bruscamente y de manera enteramente inesperada –refiere un biógrafo–, el padre de Paul se puso a criticar el proyecto de su hijo que quería comenzar sus estudios de inmediato. Él planteó la posibilidad de un viaje a Sudamérica, que le estaban ofreciendo, y afirmó que la familia no tendría los medios económicos para *emigrar* si Paul no difería por un tiempo sus estudios. Paul no tomó tales objeciones en serio: no consideraba para nada necesaria esa emigración, por lo demás a un país ‘salvaje’ de Sudamérica. Como su madre lo dejó decidir por sí mismo, finalmente se acordó que partiera nomás a *Tours* a iniciar sus estudios” (Chalfen 1989: 83; traslape y énfasis nuestros).

la *Shekinah* de la Kábalah¹⁹. Pero este motivo fuera por sí mismo insuficiente y hubiera de conjugarse con otros. Entre ellos:

1. El motivo del humo o de la humareda desde ya, asociado a los campos de exterminio, aparece temprana y recurrentemente en la poesía de Nelly Sachs, a ratos (en sus poemas de los años '40 y '50 en especial) casi como un *leitmotiv*. Por caso: *O ihr Schornsteine, / O ihr Finger, / Und Israels Leib im Rauch durch die Luft*; “Oh chimeneas, / Oh dedos, / Y el cuerpo de Israel en el humo a través del aire” (*In den Wohnungen des Tod*, “En las moradas de la muerte”, 1947; énfasis nuestros)²⁰.
2. El motivo de la golondrina enseguida, para nada parco en la escritura de Sachs, al punto de que en algunos textos aparece como figura de la mujer joven y/o de la niña aún sujeta a los hilos del padre. Ya en un poema de 1943, luego de convocar el término *Sonnenfaden*, rara en alemán como adelantamos, pero no de acuñación tan reciente como su inversión en *Fadensonnen*, Sachs alude a una golondrina que teje su nido en los cabellos del profeta Elías (*Die Schwalbe baute in Elias Haaren / Ihr Nest*)²¹. *Sonnenfaden*: en *Chor des Gereteten* (“Coro de sobrevivientes”, 1946), poco después de mencionar un aún ensangrentado reloj de las horas (*Stundenuhren*) y de aludir a un dolor aún mal sellado/cicatrizado (*schlecht versiegelten Schmerz*), de pronto el coro se dirige a lxs otrxs, vivientes (mas) no necesariamente sobrevivientes, y les pide que le muestren (pero) de a poco, lenta o paulatinamente (*langsam*), su sol (*eure Sonne*), tal sol de otrxs. El de incas, por caso, *Inti* o *Punchaw*, pues las venturas de una “golondrina princesa” (*Prinzessin Schwalbe*) en *Der Jahrmarkt der Träume* (“La feria de los sueños”, 1937) no estuvieran acaso enteramente disjuntas de tal “princesa helada en los Andes” (Reina Palazón) evocada por Sachs en un poema de a comienzos de los años '60²².

19 “En la primera semana de mayo, Celan estuvo leyendo *Von des mystischen Gestalt der Gottheit* [1962], de Gershom Scholem (cf. Wiedemann (2005) 2014: 778). (En) este poema (“De materia de ángel”) (...), la dimensión erótica (*the erotic component*) puede ser asimilada a (...), y la ‘Schwester’ (comillas de Joris) a la *Shekinah* (Joris 2014: 531), es decir, según Kábalah, la ‘divina presencia’ o figura *par excellence* (remarca Scholem) de lo divino en femenino.

20 Otrósí, pasaje de *Die Leiden Israels* (“La pasión de Israel”, 1951): ‘Cuerpo de Jeremías, en humo, / cuerpo de Job, en humo, / elegías en humo, / quejas del pequeño niño en humo, / canción de cuna de la madre en humo... / camino de libertad de Israel en humo...’ (traducción de María Rosa Borrás).

21 Cf. *Grabschriften in die Luftgeschrieben* (1943). El pasaje en cuestión: *Am Sonnenfaden zogst du sie herein / Da ruhte sie auf deinem Meilenstein. // Die Schwalbe baute in Elias Haaren / Ihr Nest; bis er in Sehnsucht aufgefahen* (énfasis nuestros).

22 *Im eingefrorenen Zeitalter der Anden*, “En el tiempo congelado de los Andes”, poema incluido en *Noch feiert Tod das Leben* (‘Aún celebra la muerte a la vida’, 1961), enviado a Celan en carta del 14 de diciembre de 1960 (Celan-Sachs 1999b: 5). Cf. también *Der magische Tänzer* ([1955] 1962) y *Die Suchende* (1966), donde justo tras evocar la Cruz del sur (*der Sternbild*

3. El motivo del zenit, en fin: en un poema publicado justo un año antes de la escritura de *Die Rauchschnalbe*, Sachs también alude a un ave estando en el cenit: *Seefahrend zum Zenit / wo die weisse Lachmöve sitzt und wartet [...]* ('Navegando al cenit / donde la blanca gaviota reidora sentada espera'; *Die Suchende*, 1966, in Sachs 2009: 335)²³.

En *Fadensonnen* (como en otros poemarios de Celan a partir de mediados de los años "50) la remisión a la escritura de Sachs no es infrecuente. En carta fechada el 22 de marzo de 1968, Celan le escribe: "(...): gracias por tus líneas, por el recuerdo de aquella luz. (...) La encontrarás nombrada en mi próximo libro de poemas (*Fadensonnen*), que aparecerá en otoño, nombrada con una palabra judía" (referencia al poema *Nah, mit Aortabogen*, "Cerca, en el arco de la aorta"; cf. Celan-Sachs 1999b: 22). Con anterioridad Sachs lo habrá llamado ya "el Hölderlin de nuestro tiempo", apelativo que conjugaría tanto el más alto como el más abisal reconocimiento, en vista de las reservas de Celan ante la herencia histórico-política de la escritura de Hölderlin. Y si hay cercanía extrema entre Sachs y Celan hay también, a ratos, distancia máxima: lo atestigua señaladamente *Zürich, zum Storchen*, poema de *Die Niemandrose* (1963) dedicado explícitamente a alguien –cosa rara en Celan– (*Für Nelly Sachs*, viene justo bajo el título), al punto que Ingeborg Bachman, presente en parte del encuentro de Zurich que diera alas al poema, tuvo una más que fría recepción²⁴. Ocurre que, sin renegar un ápice de su condición de "hermano", Celan toma distancias de un judaísmo que considera por momentos mi(s)tificante: "Hablamos de (...) lo judío, de / tu Dios". (Para una aproximación a las coyunturas y disyunturas de Sachs y Celan, cf. Bollack 2000, Böschenstein 2007 y Benoit 2007²⁵). Por demás, unos pocos meses antes de escribir *Die Rauchschnalbe*, el 10 de diciembre de 1966, día que Nelly Sachs recibía en Estocolmo, compartido con el escritor israelí Sh-

/ des südlichen Keuzes) viene otra vez mentada la "princesa del hielo" (*die Eisprinzessin*); Sachs 2009: 337.

23. Pasajes de *Die Suchende* fueran leídos por Celan en el Goethe de París a fines de 1966 (Böschenstein 2007: 144).
24. Bachmann le "responderá" un año después *Ihr Worte* ('Ustedes, palabras'), poema dedicado a "Nelly Sachs, la amiga, la poeta, en veneración [*in Verehrung*]"; (cf. Bollack 2001: 228-230).
25. Siguiendo a Bollack, Pons agrega: "La judeïtat havia esdevingut, per a ell, un element complementari de la poesia, gràcies al qual la identitat era buidada dels seus continguts nacionals o lingüístics essencialitzadors, i esdevenia una *errar*, un *voleiar*, un ser proscrit, i per tant una intromissió en uns espais aliens, que sempre són analitzats des d'aquesta exterioritat volguda i recercada. És una actitud que *comporta i exigeix una gran llibertat*, i que *allunya el poeta de tota col·lectivitat poètica, nacional o religiosa*. Va denunciar sempre i pertot el llocs on s'ha produït la destrucció dels jueus d'Europa, però alhora va mostrar tot el que el separa de les positivitats de la religió, com en el poema punyent dedicat a Nelly Sachs: "Zürich, Zum Storchen" ("Zuric, Can Cigonya"), de *La rosa de ningú* –amb l'or d'una catedral que els acompanya durant la conversa, reflectit dins l'aigua, com si volgués mostrar la confusió religiosa de la seva interlocutora i denunciar el perdó d'un ecumenisme escapista i irresponsable" (Pons 2015; énfasis nuestro).

muel Yosef Agnón, el Premio Nobel de Literatura, Paul Celan leyó 25 poemas de Sachs en el Goethe Institut de París, tal saludo por partida doble: como Celan, Sachs fuera sagitario y el mismo día que recibía el Nobel (que estaba en el zenit literario, si se quiere), estaba también de cumpleaños²⁶.

* * *

Vacancias, blancos por donde vuela la golondrina como la flecha hermana; migración, traslación o traspaso entre estancias, pasos —en vuelo al sur (o al norte, dependiendo de la fecha del año), para luego, al sur o al norte, emprender vuelta. Tal vez. En cualquier caso: labilidad del fraseo con que termina una estancia y comienza la que sigue; entre la primera y el primer verso de la siguiente, por caso: ¿la flecha-/ hermana en conjunción/disyunción con el (número) uno, y, literalmente, en alemán, en femenino, como la golondrina y la flecha, “la una” [*die Eins*] del ‘reloj-aire’? Conjunción no sólo entre género, sexo y/o raza (*Geschlecht*) de voces sino también entre sílabas y fonemas: *die Pfeil-*, *die Eins*.

* * *

la una del reloj de aire [*Luft-Uhr*]
voló al encuentro de la aguja horaria,
profunda en el repique [*ins Geläut*],

La una (el uno) del reloj, *die Eins*, en su concreción figural en tanto número arábigo, deja ver en su fenomenalidad, ya se ve (“1”), también una conjunción o reiteración transformante con *die Pfeil*, la flecha o saeta, “1”. A menudo Celan habrá insistido sobre la índole bien “concreta” de su escritura, lejos de todo simbolismo, esotérico o no tanto, como de toda abstracción, trascendental o conceptual²⁷. Y a la vez: *die Eins* (“la una”) viene a marcar ahí una inesperada concreta consonancia o repique (*Geläute*) con *die Pfeil* (la flecha); repique silábico acentual que se prolongará en las estancias siguientes con “tiburón” (*Hai*) y “tiempo” (*Zeit*), marcando acústicamente una cierta insistencia en las transformaciones o transfiguraciones de la repartida golondrina-flecha-escritura-hermana²⁸.

26 Celan le habrá escrito a Sachs, desde París el 16 de noviembre de 1966: “Tu invitación a Estocolmo para tu cumpleaños y la entrega del premio Nobel, nos conmueve. [...] Sin embargo, estaremos de alguna manera presentes el 10 de diciembre, ya que por la noche de ese día habrá un homenaje en tu honor en el Instituto Goethe. Beda Allemann hablará unos 25 minutos sobre tu poesía y luego yo leeré durante unos 30 minutos algunos poemas de tus libros” (Celan-Sachs 1999b: 20).

27 ¿Celan poeta “concreto”? Cameron: “Evidently he regards language as something concrete and becomes immediately mistrustful of any abstract or symbolic interpretation”; “He called my attention in particular to the use of the many adjectives in -ig which have a very concrete meaning....”.

28 *Flucht und Verwandlung* (1959); “Fuga y transfiguración”, habrá llamado Nelly Sachs a uno de sus más conocidos volúmenes de poesía.

* * *

Al encuentro y/o (en) contra (*entgegen*; como el quechua *tinkuy*, a la vez *al encuentro*, *tinkunakama*, “hasta encontrarse”, “au revoir”, y *en contra*, en mutua contrariedad o en conflicto, *tinku*) del marcador de la hora, la aguja horaria, tal *Stundenzeiger*; dualidad que las traducciones de Palacios-Fernández y Siles (“volaba contra el minuterero”) y Reina Palazón (“voló al encuentro de la aguja horaria”) evidencian.

Si “en contra” del marcador de la hora (¿Carlos I, rey de España, (...) *de Jerusalén y de las Indias islas y tierra firme del Mar Océano?*), figuralmente, en cualquier caso, un arma, suerte de lanza, aparentemente más poderosa que una flecha, contra la cual vuela la una (“1”) del reloj, reiteración en vuelo (*flog*) de la flecha, ya inca, ya judía, por decir: resistencia desigual ante los poderes de la hora.

Si “al encuentro”, o *hacia* la aguja horaria, ¿la una del reloj avanza o retrocede? Aparentemente retrocede o retorna, pues si bien el zenit fuera punto relativo al lugar en que alguien se encuentra, en el caso de un reloj (aun de aire), el zenit, el punto más alto, viene a las 12.00 hrs. (si a ello le añadimos la imagen meridiana, quemante, de la golondrina húmera sino humeante sosteniéndose en el zenit, la figura de un vuelco en el tiempo –¿hacia el siglo XVI?– pareciera confirmarse).

* * *

el tiburón (*der Hai*)

vomitó al Inca vivo (*spie den lebenden Inka aus*),

Otra vez: ¿de dónde sale ese tiburón?, ¿y de qué Inca (vivo) se trata? En cuanto a lo primero, más de un/a lector/a de Celan (Janz, Wiedemann y Joris por caso) habrá advertido ahí una referencia bíblica, una analogía con la ballena que vomita a Jonás. La mayor parte de las versiones de la Biblia, sin embargo, no menciona “ballena” alguna sino un pez genérico, un pez grande²⁹; las traducciones de Lutero (s. XVI) y de Buber-Rosenzweig (1929), mientan ambas un *großen Fisch* (Jonás 2.1), o simplemente un *Fisch* (Jonás 2.10). La referencia, que en este caso fuera también una transferencia entre venturas de tal profeta bíblico y tal Inca vivo (cuyo estatus de transferida quedara por precisar), pareciera también confirmarse al indagar en los estados previos del poema (previos a alcanzar el estado finalmente inscrito en *Fadensonnen*; Celan 2000: 198-199). En efecto, Celan tentó primero con *wärf... aus* (expelía/expelió; echaba/echó;

29 Por caso, la *Biblia de Jerusalén*: “Dispuso Yahveh un gran pez que se tragase a Jonás” (J 2.1); “Y Yahveh dio orden al pez, que vomitó a Jonás en tierra” (J 2.11). Buber-Rosenzweig: *ER sprach zum Fisch, da spie der Jona aufs Trockne* (J 2.11).

arrojaba/arrojó), pero al cabo optó por *spie... aus* (*auspeien*: “vomitar”, “escupir”), que es lo que viene en las versiones de Lutero y Buber-Rosenzweig para marcar la acción del pez. Lutero, Jonás 2.11: *Und der HERR sprach zum Fisch, und der spie Jona aus ans Land*; “El Señor le habló (le ordenó) al pez, y este vomitó a Jonás a la playa”. Referencia levemente desplazada, al nombrar al “gran pez” específicamente “tiburón” (*Hai*); si hay transferencia entre Jonás y tal Inca, como refrendamos, la cosa fuera más bien oscura o al menos oblicua; ¿la fuga de Jonás por el Mediterráneo en dirección a Tarsis, paraje que “representaba para los hebreos el confín del mundo” y a menudo, específicamente, la península ibérica (Jonás 1.4, *Biblia de Jerusalén*, nota al pie)?

* * *

En cuanto a la pregunta del millón, si cabe: ¿quién fuera el inca vivo mencionado en el poema? ¿Hay algún Inca histórico reconocible como tal ahí? Wiedemann (787), con nombre y apellido, apunta al Inca Garcilaso de la Vega, el autor de los *Comentarios reales* (1609) y, a no olvidar, traductor de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo. En vista que los *Comentarios reales* fueran pronto prohibidos en las Indias, alias América española, Wiedemann establece el nexo, aunque reconoce que carece de datos documentados para afirmar tal aserto (por de pronto, no hay huella de libros del Inca Garcilaso en la biblioteca de Celan): “desconocida es la fuente de información (*Quelle von Informationen*) de Celan sobre el español Garcilaso de la Vega (...), hijo ilegítimo de un conquistador español del Perú con una princesa inca (*Inkaprinzessin*), y que él mismo se llamara “el Inca”...” (Wiedemann, id.; traslape nuestro).

Si hay referencia o dato histórico ahí –y lo hay, en mudez, reiteramos–, en el tiempo histórico transfigurado en el poema tal Inca vivo no pudiera ser otro que Manco Inca II, quien resistía por entonces el poder imperial español en Vilcabamba, en el *Antisuyu*. Sabemos que Celan lee a Las Casas. Y en la acotada sección que la *Brevísima relación* le dedica a los acontecimientos del Perú (una decena de páginas) hay un Inca muerto, *Atabaliba* alias Atahualpa, de quien Las Casas dice que, habiéndolo ahogado, los españoles “lo quemaron” (citando luego una carta del franciscano Marco de Niza, reitera: “quemaron al dicho Atabaliba, que era el señor de toda la tierra”). Pero en Las Casas leído por Celan hay también un Inca que *aún* está vivo, quien, por los “malos tractamientos” de los españoles, se “alzó” (Las Casas (1542/1552) 1998: 129). Un poco más adelante no deja dudas de que (sin nombrarlo como tal) está refiriéndose a Manco Inca II:

“Pocos días ha que acañaverearon (atacaron con cañas puntudas) y mataron una gran reina, mujer de Elingue (sic por ‘el Inca’), el que quedó por rey de aquellos reinos, al cual los cristianos, por sus tiranías, poniendo las manos en él lo hicieron alzar, y *está alzado*”. (Las Casas 1998: 131-132; énfasis nuestro)

La traducción leída por Celan: “Sie war die Frau des Elingue, der diesse Länders als König regierte (...) er sich empörte und *noch jetzt im Aufruhr begriffen ist*” (énfasis nuestro).

La Coya, la mujer de Manco Inca, “acañavereada” (Las Casas) o “asaeteada” (Titu Kusi Yupanqui, c. 1570) por los españoles, ¿por ventura se coyunta tangencialmente con tal princesa inca muerta/viva en los hielos de los Andes evocada por Sachs? (*Erinnerst du dich? (...) In den Anden – die Prinzessin im Eis*). Nada fuera menos seguro, como tampoco si el Inca vomitado por el tiburón pudiera remitir a todo inca vivo, a todo “indio” expulsado de sus tierras, “sujeto” de la Conquista, incluyendo al Inca Garcilaso, de cierto, y, por figura, a todo hijo o delegado del sol (*Intip churin*), tanto esos antepasados helenos mencionados por Hölderlin en *Die Wanderung (Sonne Kindern)* como esos faraones egipcios en la estela de Amón Ra y, por extensión, el líder que comandaría sólo días después de escrito el poema las fuerzas egipcias en la llamada ‘Guerra de los seis días’, y, de cierto, también, los hijos e hijas de Yahveh retrazadx en el entrevisto salmo.

* * *

El vuelo de la golondrina, decimos, viene marcado por bien concretos coyuntres acústico-visuales, en cada estancia: *Pfeil* (1; flecha o saeta) en la primera; *Eins* (1; uno o una) en la segunda; y *Hai* (tiburón) en la tercera. ¿Cómo es que la flecha-hermana como la una del reloj vienen a consonar figuralmente con el tiburón (‘Hai’ – tan peligrosamente cerca por demás de *Heil*)? Las eventuales referencias bíblicas parecen llevarnos por caminos pantanosos: *Hai* remite a una ciudad cananea aniquilada por las tropas de Josué durante la conquista de la tierra prometida, pero en el alemán de Lutero como de Buber-Rosenzweig la forma léxica es *Ai*; la etimología de tal toponimia se asociaría a “montón” o “cúmulo” de escombros. De otra parte, *Hai* fuera forma alternativa de nombrar la letra hebrea *Chaim*, asociada a la vida, al estar vivo... La cosa fuera acaso menos alambicada y menos histórico-mítica, empero: el tiburón con su aleta reitera el 1, acostado (→), como la golondrina o la flecha en vuelo y, luego, en la siguiente estancia, donde la consonancia acústico-visual viene a interrumpirse, (¿la flecha de?) el tiempo (*Zeit*).

* * *

era tiempo de toma de la tierra (*Landnahme-Zeit*)
en comarca humana (*in Menschland*),

Landnahme (“toma de la tierra”) fuera traza relativamente rara en alemán hasta su “popularización” por Carl Schmitt en *Der Nomos der Erde* (“El nomos de la tierra”, 1950); antes no se hablara de *Landnahme* sino sobre todo de *Land-Teilungen*, “particiones de tierra”. En nota a pie de página, Schmitt precisa:

Heinrich Brünner, *Deutsche Rechtsgeschichte* (I, 2, segunda edición, 1906, págs. 72 y sig.), ya dice *Landnahme* (toma de la tierra) mientras que p. e. Karl Binding, *Das burgundisch-römische Königreich*, 1868, aún no conoce la palabra. El caso poco frecuente de que en la discusión de un problema de Derecho de Gentes se hablara con conciencia científico-jurídica de *Landnahme* se produjo en las negociaciones del Congreso Colonial Alemán de 1905 (Berlín, 1906, pag. 410). En aquella ocasión F. Stoerk habló sobre el “fenómeno de la toma de la tierra [*Landnahme*], de la colonización” y del problema de “la toma de la tierra (*Landnahme*) que es efectuada (hoy) bajo el control del mundo entero de los Estados”. (Schmitt: 63, énfasis nuestro)

Como para reafirmar que se trata de una acuñación reciente, Schmitt cita pasajes de la traducción de la Biblia de Lutero donde, aunque hay expresiones cercanas, no está *Landnahme* como tal. Por caso, Josué 11.23: *Also nahm Josua alles Land ein*; “Josué tomó (o se apoderó de) toda la tierra”, traducción que Buber y Rosenzweig por demás reiteran.

No es claro si Celan llegó a leer *Der Nomos der Erde*; en su biblioteca no se encontró ningún libro de Schmitt, sobre quien tenía por demás la peor de las opiniones; en unas líneas fechadas en 1962 (y recogidas en el libro póstumo *Mikrolithen*, “Microlitos”) lo califica de “salvaje troglodita”, aunque este no fuera un argumento concluyente. En todo caso, no es poco probable que el término le llegara antes bien por el título de un poema de Ingeborg Bachmann (en su poemario *Anrufung des Großen Bären*, 1956, que Celan leyó tempranamente) y/u, otro homónimo, de Hans Magnus Enzensberger, publicado en 1960³⁰.

30 *Landnahme*, de Enzensberger (1960) termina en los siguientes versos de posguerra: wie eines ölbaums schatten, wie ein grab, / blühend gegen den blutigen schutt/ der Zeiten, die uns geblieben sind “como una sombra de olivo, como una tumba / floreciendo contra los ensangrentados escombros / de los tiempos que aún permanecen con nos” (traslape nuestro). Ahora bien, Janz (175), quien remarca no sin asidero la impronta “desalienante” (desmitificante) del poema de Celan, le asigna sorprendentemente al término *Landnahme* un sentido *exclusivamente* metafórico (*ausschliesslich metaphorisch*) y, aún más sorprendentemente, sostiene (apoyándose en un pasaje no poco discutible de Marx sobre la economía del Incario en *Das Kapital*, que Celan supuestamente tendría que haber leído) que como los incas habrían carecido no sólo de propiedad privada sino que incluso de todo modo de trueque o intercambio extra-comunitario, *Landnahme* no significaría ahí apropiación de la tierra (“su economía natural completamente cerrada [*vollständig abgeschlossene Naturwirtschaft*] no conocía trueque ni circulación de mercancías, y las condiciones de alienación [*Bedingungen von Entfremdung*] no estaban aún presentes”). Al respecto Wögerbauer se pregunta ya en 2000: “¿Quiere decir eso que si la civilización inca hubiera distinguido entre valor de uso y valor de cambio, Celan se habría inscrito como un apologista de las conquistas territoriales y la barbarie guerrera de los conquistadores?” (traslape nuestro). En vista de que la existencia de trueque o intercambio extracomunitario y de uso de incipientes formas de “dinero” no metálico (tejidos, conchas marinas, etc.) es comúnmente admitida en los estudios andinos contemporáneos (Murra 1977; Salomon 1978, etc.), en este punto Janz marra ostensiblemente.

En cuanto a *Menschland*, compuesto que sigue el modelo habitual de *Abendland* (Occidente) o *Deutschland*³¹, no podría sino leerse (también) con los últimos versos del poema de *Atemwende* que le da nombre al libro *Fadensonnen*: (...) *es sind / noch Lieder zu singen jenseits / der Menschen*. En transferida de Felipe Boso (in Celan (1967) 1983: 24), levemente intervenida aquí:

(...) aún /
quedan cantos por cantar allende
los hombres.

Flavio R. Kothe (in Celan 1977: 64) de su parte da:

(...) ainda
há canções a cantar além dos
homens³².

Cuestión del humanismo desde ya (véanse por caso las anotaciones de Celan a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger como sus notas ad hoc en *Microlitos*), repartida o co-marcada con la del judío como figura de lo humano³³, que en el vuelo de esta golondrina se entrevera a la vez con la cuestión del género, sexo y/o estirpe (*Geschlecht*) de entrada: *Die Rauchschnalbe... die Pfeil-/schwester... die Eins...*

* * *

todo, desellado,
daba vueltas [*ging um*],
como nosotrxs.

Que todo habrá dado rodeos, que todo “circulaba” (Fernández-Palacios y Siles), “como nosotros” (Reina Palazón), meridianamente desellado, abierto *–entsiegelt*; por más que nunca enteramente, como lo advierte otro poema de *Fadensonnen*: *All deine Siegel erbrochen. Nie*; “¿Todos tus sellos rotos? Nunca” (Fernández-Palacios y Siles: 53)—, ¿quién, sin ironía, pudiera aquí negarlo?

31 En la sección “Brasiliens Bedeutung für Menschland” (“La importancia de Brasil para la Humanidad”), del diario de la vuelta al mundo de la fragata austriaca Novara (Von Scherzer 1864), encontramos, el siguiente irónico ilustrado fraseo: “Menschland, Menschland über Alles, / über Alles in der Welt! —”.

32 Jean Daive: [...] “il y a / encore à chanter au-delà / des hommes” (in Celan 1990: 79).

33 Retomamos la nota de Celan fechada el 8 de agosto de 1959: “Por eso pertenece el poema, como lo que permanece en recuerdo de la muerte, a lo más humano en el hombre. *Lo humano no es*, sin embargo, eso lo hemos experimentado entretanto abundantemente, *la característica principal de los humanistas. Los humanistas son aquellos que por encima del hombre concreto miran a lo no comprometido de la humanidad*” (énfasis nuestros).

Pues: el vuelo de la golondrina húmera se desembaraza *in extremis* de todo tropo irónico y, de paso, de toda concomitancia acústico-visual y/o consonante-configural repique. Se traba *a la vez* el tropo (irónico), la eufónica resonancia (*Pfeil, Eins, Hai, Zeit*) como el trazo figural en “1” y/o “—”. En un estado precedente del poema, reinscribiendo la traza de la golondrina del himno de Hölderlin y a la vez remarcando acaso su estancia en la clínica Sainte Anne, Celan anota: *alles / ging um / versiegelt und frei* (Celan 1995: 227; énfasis nuestro), por decir: “todo (...) sellado y libre”... Coyuntado al límite (*entsiegelt wie wir*; desellado como nosotros), tal anverso o *anversión* le resta alas al golondrineo identificatorio y/o metafórico-analógico, dejando en suspenso, en quiasmo, y, paradójicamente, ‘libre’, vacante, cada *nosotrxs* por venir, cada (vivo) *wie wir*.

* * *

—¿De qué “vueltas” hablas, pero? Más que vueltas parecen a ratos volteretas. En cuanto al Inca, por ejemplo, el Inca (vivo), primero dices que el orejón histórico en subtexto, el Inca que el poema pensativamente memora y transfigura, fuera Manco Inca II, y, luego, por figura sino por añadidura, la más varia laya de hijos del sol, fueran griegos, judíos y aun egipcios. Aceptando la trasposición entre Jonás, profeta hebreo de camino a España, y el Inca (vivo), terminas preguntándote si *Menschland*, en el tiempo de la toma de la tierra (*Landnahme-Zeit*), no estaría indicando, *por figura*, el país o la tierra judía sino ‘musulmana’ (Levi 1947). Si no oscura, abigarrada, doblemente abigarrada tal vuelta fuera.

—Un par de vueltas más, si te parece; no para convencerte de nada, claro está, no para con-vencer a nadie —nadie pudiera sorprenderse ya de esto entre tanta vuelta y revuelta—, sino *tal vez*, llanamente, para conquistar. *Conquista* inverosímil, de cierto, in-audita, más cercana al (castellano) *No pasarán* doblemente inscrito en Celan (en *Schibboleth* y en *In Eins*) que a la *Conquista* misma tal como viene al menos en *Wutpilger-Streifzüge*: meridiano con-querer, quiere decir, otra vez, querer o anhelo en común, mutuo (del latín *conquirere*, y este de *quaerere*, “buscar”, “requerir”; el paso del *buscar* al *querer* sólo se habrá dado entre romances de la península ibérica, al decir de Corominas).

Primera vuelta, disfónica vuelta: en el último verso de *Die Rauchschnalbe* el acento recurrente en *AI* (*Pfeil, Eins, Hai y Zeit*) literalmente se da vuelta, se vuelve *IA* (*wir*), no sin consecuencias. *IA*, ya ves, casi *Yahveh* o *Iacob* cortado por la mitad (*Yah-*; *Ia-*), como en *Einem, der vor der Tür stand* (“A uno que estaba ante la puerta”, en *Die Niemandsrose*): “abre de golpe la puerta de la mañana, Ra- —”, o aun en *Rauscht der Brunnen* (“Murmura la fuente”): *mit den Men, mit den Schen, mit den Menschen*: “con los hom”, “con los bres, con los hombres”. (Reina Palazón, in Celan 1999: 172 y 169)

Otra vuelta: en la punta de la lengua, repartida esta vez, y que, *como* en *Die Wanderung*, de entrada no compartimos. No que quienquiera tenga su propia exclusiva lengua; inapropiable, aun y acaso ejemplarmente la llamada “materna”, la lengua fuera, como la data, es decir, como “la vez (*la fois*), la traza de la data [*date*] y la data misma como (*comme*) traza” (Derrida 1998: 68; traslapo). Saboreando con la lengua otra lengua, por caso, cada quien traza o deja inscribirse tal vez, su (repartida) data. “¿Y hacia qué datas seguimos escribiéndonos (*schreiben wir uns zu*)?”, pregunta *El meridiano*. ¿Hacia las de un Inca (vivo), ya no de Manco Inca II ni tampoco el Inca Garcilaso, Santos Atahualpa o Tupaq Amaru, por caso, sino de uno/a por venir? Nada menos seguro fuera, empero. Inca o data desde ya, pues la data o datación de un/a eventual Inca (vivo/a) por venir no pudiera sino permanecer vacante, sin preestablecida data. *Inca o data*, otra vez, en la punta de la lengua, digo, otra vuelta. Inca o data, por caso o caída, una vez más, ¿tal uno de esos “hijos del sol” o incas “rumanos”, evocados en *Die Wanderung* a orillas del Mar negro? *Inca o data*, vuelta o giro (en) rumano: “otra vez”, “una vez más”; à la lettre: “aún (încă) una vez (*o dată*)”. Y vuelco de paso en transferida: *der Hai*, “el tiburón” (*Hai*, expresión de aliento en rumano: *Hai, Romania*, “Vamos, Rumania” repica la hinchada de lxs *tricolorii*) vomita, libra de sus entrañas (míticas) a quien sobrevive – a(l) aún (încă) vivo/a.

Yapa

Para ir despidiéndonos, para ir ya interrumpiendo momentáneamente toda transferencia como transferida, *aún* otra vuelta de la golondrina, *încă o dată*, no decimos sin más al hogar o a la querencia como *conquerencia* o conquista, por más que en su borde *El meridiano* no deje de aludir a algo así como una vuelta al “lugar de procedencia” (*Herkunft*), aun ya inexistente, aun acaso imposible (*diesen unmöglichen Weg, diesen Weg des Unmöglichen*). ¿En el poema? En el poema de *otrx*, de otra esta vez: *a un cuarto del camino / a un salto del camino* [...] *a un estallido del camino* (Villazón: 27), de Nelly Sachs, de cierto:

Erinnerst du dich?

*Es war in Chile! In den Anden – die Prinzessin im Eis –*³⁴

Pirque, 24 de mayo de 2017.

34 “¿Recuerdas? / Fuera en Chile. En los Andes – la ñusta en el hielo –” (...). A tal ñusta Sachs la moteja de *sehnsuchtsverrenkt* (“anhelo luxado”, “querer dislocado”) y retoma: “Los países individuales comienzan a revolotear (*zu flattern*) (...), meridianos y paralelos se vuelven y corren (*drehensich und laufen*)” (*Der magische Tänzer*, (1955) 1962: 247). En cuanto a tal *Es war in Chile*, cf. la *capacocha* (quechua *ghapaq hucha*; “real envío”, “real devuelta”) del cerro El plomo, el punto más alto de la cuenca de Santiago, redescubierta a mediados de años los ’50; la historia del niño del cerro El plomo fuera recogida por la prensa internacional, que erróneamente refiere al cuerpo encontrado como “la momia” de El plomo, informando que se trataba de una princesa (inca), según consigna por estos días Wikipedia. Mostny anota en 1957: “Nunca antes se había encontrado un cadáver congelado de un *miembro del imperio incásico* y tampoco se habían hecho hallazgos de sepulturas a 5.400 metros sobre el nivel del mar. Gracias a los rasgos del clima, el cuerpo se ha conservado en óptimas condiciones, dando la impresión al observador de *encontrarse frente a un individuo dormido y que puede despertar en cualquier momento*” (Mostny 1957: 12; énfasis nuestros). Naturalmente, la por entonces jefa de la sección de arqueología del Museo de Historia Natural de Santiago concluyera: “[D]e ningún modo se trata de una momia preparada *artificialmente* (como por ejemplo las egipcias) sino el producto de un *proceso natural*, llamado momificación en el sentido clínico” (id.).

Concitados textos

Agamben, Giorgio (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. (Homo sacer III). Roma: Einaudi,

Ajens, Andrés (2011). *La flor del extérmino*. Buenos Aires: La Cebra.

____ (2017). Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa, Meridional N° 8, CECLA, Universidad de Chile, Santiago, pp. 153-188.

Bachmann, Ingeborg ([1956] 2001). *Invocación a la Osa Mayor*, traducción de Cecilia Dreytmüller y Concha García, edición bilingüe. Madrid: Hiperión.

Benoit, Martine (2007). Présence de Nelly Sachs dans *Die Niemandrose* de Paul Celan. Lerousseau, Andrée, *et alii*, *Nelly Sachs. Éthique et Modernité*, Université Charles de Gaulle-Lille, pp. 125-136.

Beyersdorff, Margot ([1997] 1999). *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural editores.

Bollack, Jean (2001). *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*. Paris: PUF.

Böschstein, Bernhard (2007). Le regard de Paul Celan sur Nelly Sachs. Lerousseau, Andrée, *et alii*, *Nelly Sachs. Éthique et Modernité*, Université Charles de Gaulle-Lille, pp. 137-146.

Boso, Felipe (1994). *Poemas concretos*. Palencia: Ira. Ed. La Fábrica. Arte Contemporáneo, Abarca de Campos.

Cameron, Esther (2016). *Soul's Evidence: A Memoir*, Of the essence Press, (s/l).

Celan, Paul (1944/1948). 1998, *Todesfuge*, traducción de Ricardo Löebell, *El Espíritu del Valle* N° 4/5, Santiago, p. 46.

____ (1960) 1997. *El meridiano*, traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Intemperie.

____ (1967), 1983. *Cambio de aliento*, traducción de Felipe Boso. Madrid: Cátedra.

____ (1968), 1990. *Hebras de Sol*, traducción de Ela María Fernández-Palacios y Jaime Siles, edición bilingüe. Madrid: Visor.

____ (1977). *Paul Celan – poemas*, traducción de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.

____ (1983). *Gesammelte Werke* (en 5 volúmenes). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

____ (1985). *Paul Celan – poemas*, traducción de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro y São Paulo: Tempo brasileiro e Instituto Hans Staden.

____ (1990). *Strette & Autres poèmes*, traducción de Jean Daive, edición bilingüe. Paris: Mercure de France.

Celan, Paul, 1999, *Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palazón, edición bilingüe, Trotta, Madrid.

- ____ (2000). *Fadensonnen*, edición a curade de H. Schmult, M. Heilman y Ch. Wittkop.
- ____ (2001). *Antología poética*, traducciones de Oyarzún Robles, Pablo, edición bilingüe, *Ærea* N° 4, Año IV. Santiago de Chile-Buenos Aires, pp.135-183.
- ____ (2004). *La Bibliothèque philosophique. Der philosophische Bibliothek*. París: ENS.
- ____ (2005). *Mikrolithen sinds, Steinchen. Die Prosa dem Nachlass*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ ([2005] 2014). *Paul Celan. Die Gedichte*, con comentarios de Barbara Wiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ (2014). *Breathturn into Timestead. The Collected Later Poetry*, edición bilingüe, traducción y comentarios de Pierre Joris. New York: Farrar Strauk Giroux.
- ____ (2015). *Microlitos. Aforismos y textos en prosa*, traducción de José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta.
- Celan, Paul, y Sachs, Nelly (1999a). Nelly Sachs - Paul Celan: Correspondencia, traducción de Ana María Ashwell y Susana Romano Sued, *Nombres*, año VIII, N° 11-12, Córdoba.
- ____ (1999b). Nelly Sachs - Paul Celan: Correspondencia (parte II), traducción de Ana María Ashwell, Dora de la Vega y Diego Tatián, *Nombres*, año IX, N° 13-14, Córdoba.
- Conterno, Chiara (2009). Die Sehnsucht der Liebenden im lyrischen Werk von Nelly Sachs, *Mauerschau*, N° 2, Universidad de Duisburg-Essen, Duisburg, pp. 81-101.
- Chalfen, Israel ([1979] 1989). *Paul Celan. Biographie de jeneusse*. París: Plon.
- Del Barco, Óscar (2004). Notas a partir de un verso de Paul Celan, *Pensamiento de los Confines* N° 15, diciembre, Buenos Aires, pp. 169-177.
- Derrida, Jacques (1986). Jacques Derrida: leer lo ilegible, entrevista con Carmen González-Marín, *Revista de Occidente*, Madrid, pp. 160-182.
- ____ (1996). *Apories*. París: Galilée.
- ____ (1998). *Un vers à soie*. Cixous, Hélène y Derrida, Jacques, *Voiles*, Galilée, París, pp. 23-85.
- Enzensberger, Hans Magnus (1960). *landessprache*. Frankfurt am Main: Suhrkam.
- Ferrer, Guillermo (2017). *Wutpilger-Streifzüge*: imágenes poéticas de la Conquista de Latinoamérica, *Interdisciplinario México*, año 6, N° 11, México.
- Forster, Ricardo (2000). El imposible testimonio: Celan en Derrida. Buenos Aires: Pensamiento de los Confines N° 8.
- García Romero, Azucena y Rodríguez Morales, Jesús (2001). Contribución al estudio toponimístico del sur de Madrid, *Anales de Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid "Jiménez de Gregorio"*, II, Universidad Carlos III, Madrid, pp. 13-46.
- Gelman, Juan (1980). *Carta abierta. Si dulcemente*. Barcelona: Lumen.

Gotu, George (1990). *Die Lyrik Paul Celans und der geistige Raum Rumäniens*. Bucarest: Universitate din Bucuresti.

Hamacher, Werner (1986). *La seconde de l'inversion (Mouvement d'une figure à travers les poèmes de Celan)*, traducción de Jean-Luc Nancy. Borda, Martine (editora), *Contre-jours. Études sur Paul Celan*, CERF, París, 1986, pp. 185-221.

Werner ([2000] 2013). *Häm*. Un poema de Celan con motivos de Benjamin, in Hamacher, W., *Lingua amissa*, traducción de Laura S. Carugati, Miño & Dávila, Buenos Aires, pp. 243-289.

Heidegger, Martin ([1944] 2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, traducción de Elena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Hölderlin, Friedrich (1951). *Grandes elegías*, traducción y notas de Wera y Ludwig Zeller. Santiago: Universitaria.

Friedrich (2013). *Cánticos*, traducción de Jesús Munárriz. Madrid: Hiperión.

Janz, Merlies (1976). *Vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans*. Frankfurt am Main: Syndikat.

Las Casas, Bartolomé (1542/1552) 1998. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, edición de Isacio Pérez Fernández. Madrid: Tecnos.

Las Casas, Bartolomé (1542/1552) 1790. *Die Verheerung Westindiens*, traducción de Dietrich Wilhelm Andreae. Berlin.: Christian Friedrich Himbürg.

Las Casas, Bartolomé (1966) 2014. *Kurzegefasster Bericht von der Verwüstung der Wesindischen Länder*, con posfácio de H. M. Enzensberger). Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Levi, Primo (1947) 1987. *Si esto es un hombre*, traducción de Pilar Gómez Bedete. Barcelona: El Aleph.

Lyon, James K., (2006). *Paul Celan & Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Meneses, Teodoro (1987). *La muerte de Atahualpa*. Lima: UMSM.

Mostny, Grete (1957). Estado de conservación del conjunto arqueológico. Boletín del Museo de Historia Natural, Santiago, pp. 10-13.

Murra, John (1977) 1995. *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo XXI.

Pons, Arnau (2015) Paul Celan, Visat, N° 19, abril, Barcelona.

Sachs, Nelly (2009). *Viaje a la transparencia*. Obra poética completa, traducción de José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta.

Sachs, Nelly, s/d, *Nelly Sachs Autographs Collection 1937-1967*, texto mecanografiado (en alemán), Leo Baeck Institute, New York.

Sachs, Nelly (1955) 1962. *Der magische Tänzer*, in Sachs, Nelly, *Zeichen im Sand: die szenischen Dichtungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Salomon, Frank (1978). Systèmes politiques verticaux aux marches de l'Empire inca, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 33, N° 5, Paris, pp. 967-989.

Schmitt, Carl (1950) 2002. *El nomos de la tierra. En el derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*, traducción de Dora Schilling, Buenos Aires: Struhart & Cia.

Vallejo, César (2009). *Poesías completas*. Madrid: Visor.

Villazón, Emma (2013). *Lumbre de ciervos*. Santa Cruz de la Sierra: La hoguera.

Von Scherzer, Karl (1864). *Reise der Oesterreichischen Fregatte Novara um die Erde, in den Jahren 1857, 1858, 1859*, vol. 1. Viena: Druck und Verlag.

Yupanqui, Titu Kusi (1570) 1992. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: PUCP.

Wögerbauer, Werner (2000). L'engagement de Paul Celan, *Études germaniques*, vol. 55, N° 3, Université de Nantes, Nantes, pp. 595-613.

Wögerbauer, Werner (2002) 2014. Die Vertikale des Gedankens. Celans Gedicht *Fadensonnen*. Speier, Hans Michael, *Interpretationen. Gedichte von Paul Celan*, Reclam, Stuttgart, pp. 121-132.

Al encuentro de la nueva fenomenología

The meeting with the New Phenomenology

Martín Mercado
Universidad Mayor de San Andrés
martin.mercado.v@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene la finalidad de presentar algunos rasgos distintivos de la nueva fenomenología de Hermann Schmitz como síntesis parcial de un abordaje que tuvo su inicio en el año 2013. En primer lugar se presenta las dos valoraciones que ha tenido la filosofía de Hermann Schmitz, como filosofía sistemática y como crítica y potente indagación del cuerpo y la afectividad. En segundo lugar se diferencia la ‘antigua’ de la nueva fenomenologías, poniendo énfasis en algunos conceptos centrales y su método. Por último, se presenta brevemente la primera aplicación del método neofenomenológico a la indagación literaria boliviana. El aporte de este artículo se centra en la tercera parte, ya que hasta la fecha la nueva fenomenología no había realizado abordajes en el terreno de la literatura.

Palabras clave: Nueva fenomenología - fenómeno - método neofenomenológico.

Abstract

The present article has the purpose of presenting some distinguishing features of the new phenomenology of Hermann Schmitz as partial synthesis of an approach that had its beginning in 2013. First of all, it presents the two evaluations that the philosophy of Hermann Schmitz has had, as a systematic philosophy and as a critical and powerful investigation of the body and affectivity. Secondly, the ‘old’ is differentiated from the new phenomenologies, emphasizing some central concepts and their method. Finally, the first application of the neo-phenomenological method to bolivian literary inquiry is briefly presented. The contribution of this article focuses on the third part, since to date the new phenomenology had not made approaches in the field of literature.

Keywords: New phenomenology - phenomenon - neophenomenological method.

Fecha de recepción: 27 de octubre

Fecha de aceptación: 21 de diciembre

Martín Mercado es docente de las Carreras de Literatura y Filosofía, UMSA. Es Director del grupo Fenomenología en Bolivia, Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Gesellschaft für Neue Phänomenologie.

¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio. (Heidegger, 2010: 7)

Die Phänomenologie gewinnt ihre Eigenart als Forschungsrichtung durch die Tendenz, die Abstraktionsbasis der Begriffsbildung näher an die unwillkürliche Lebenserfahrung heranzulegen, tiefer in diese einzudringen, sie in ihrer Fülle und Ursprünglichkeit, besser zu begreifen. (Schmitz, 2009a: 13)

1. Dos momentos en la recepción castellana de Schmitz

1.1. Breve presentación de Hermann Schmitz

Todavía son pocas las referencias a Hermann Schmitz en nuestro idioma, por ello no está demás presentar algunos datos medianamente biográficos y de formación de este prolífico pensador de proficua obra. Hermann Schmitz nació en Leipzig el año 1928. Estudió en la universidad de Bonn y se doctoró en 1955 con una tesis sobre el concepto y el símbolo en el pensamiento de Goethe. Schmitz se habilitó para la enseñanza universitaria en 1958 con una tesis sobre Hegel como pensador de la individualidad. Desde 1971 hasta 1993 fue profesor ordinario de la universidad de Kiel y actualmente vive en esa ciudad como profesor jubilado.

Su avanzada edad no ha sido impedimento para continuar escribiendo. Algunos libros recientes de gran importancia son *Excavación de la vida real. Un balance* (*Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*) que data del año 2016, una nueva síntesis sistemática de sus casi sesenta años de trabajo profesional, y *Zur Epigenese der Person* de 2017. Estas dos últimas obras son un corolario de una lista notablemente larga de publicaciones como los cinco tomos del *Sistema de filosofía* (*System der Philosophie*), cuyo desarrollo corrió entre 1964 y 1980, y en el que se funda este impulso filosófico denominado nueva fenomenología. Desde febrero de 2006 se creó la cátedra “Herman Schmitz” de Filosofía Fenomenológica en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Rostock. El Prof. Dr. Michael Großheim es actualmente el titular de esa cátedra.

1.2. Primera recepción y valoración de Schmitz en castellano: sistematicidad, repetición y cartesianismo

La primera recepción de la filosofía de Schmitz fue bajo la etiqueta de sistematismo. Parece que nuestro idioma la referencia más antigua a Hermann Schmitz es la del *Diccionario de filosofía* ([1994] 2010) de Ferretar Mora. En esta obra, la entrada “Schmitz, Hermann” remite a la de “Sistema”. En esta última entrada, la presentación del filósofo alemán es ciertamente secundaria y presenta una valoración casi negativa. “En los últimos tiempos, y contra todo “antisistematismo”, se han propuesto de nuevo “sistemas filosóficos”. Así ocurre con autores como Hermann Schmitz, el cual ha desarrollado un ‘sistema completo de filosofía’ (...) Pero *este* tipo de sistema no parece prosperar” (Ferrater Mora, 2010: 3307-3308). Si se deja de lado la discusión sobre el verdadero significado de ‘prosperar’ en filosofía, se debe notar que la incipiente aparición de Schmitz en este diccionario es menos lacónica que crepuscular.

La caracterización de la nueva fenomenología de Schmitz como una filosofía preponderantemente sistemática parece hundir sus raíces en la introducción a la fenomenología de Waldenfels ([1992] 1997). En el apartado sobre el “Resurgimiento de la fenomenología en el área germánica” (1997: 53-56), Waldenfels recuerda que la fenomenología después de la Segunda Guerra Mundial parecía ser un eco poco audible de la fortaleza filosófica de inicios del siglo XX. Según Waldenfels el resurgimiento de la fenomenología se habría producido porque en el transcurso de los años cincuenta se volvió a descubrir el pensamiento de Husserl con la publicación de *Husserliana*, así como por la publicación de las obras completas de Max Scheler y las de Heidegger, en 1954 y 1975 respectivamente, así como por la fundación de la Sociedad Alemana para la Investigación Fenomenológica (*Gesellschaft für phänomenologische Forschung*) en 1971. En este contexto de resurgimiento se habría ido imponiendo el impulso de la fenomenología resistente al sistema. No obstante, una de las excepciones sería la obra

de Schmitz. “Constituyen más bien una excepción las síntesis integrales de una *Metafísica sin jerarquía* (Rombach, Ph. F. 1, 14), como el sistema plasmado en varios tomos de la filosofía de Hermann Schmitz donde los hallazgos fenomenológicos y empíricos se transforman en una antropología corpórea (...)” (Waldenfels, 1997: 54-55). Waldenfels señala el riesgo de que en estas obras sistemáticas de contracorriente se confunda el impulso husserliano de “a las cosas mismas” con el de “a los textos mismos”, convirtiendo a la fenomenología en un proceder más de comentario que de indagación de los fenómenos.

No parece imposible que Ferrater Mora se haya apoyado en la valoración de Waldenfels para presentar la filosofía de Schmitz bajo el estigma del sistematismo. La valoración negativa de la filosofía de Schmitz no consistiría solamente en el acusado sistematismo, sino también en cierta falta de originalidad y un peligroso cartesianismo basado en el cuerpo sentido. Sobre la falta de originalidad, Rodrigo Carrillo menciona que para Waldenfels en la fenomenología de Schmitz no habría más que “lugares comunes con Husserl y Merleau-Ponty” (Carrillo, 2015: 302). Si la repetición de Husserl y Merleau-Ponty no fuese ya bastante poco, parecería que Schmitz, según Waldenfels, tampoco avanza más allá de divisiones cartesianas. Carrillo presenta la postura de Waldenfels cuando afirma que “a partir del *affektives Betroffensein* [propuesto por Schmitz], en tanto que sentir el propio *Leib*, se cae en una nueva forma de introspeccionismo poniendo al *Leib* en la tradición cartesiana pues se hace una descripción explícita entre el *Leib* y el cuerpo (*Körper*)” (Carrillo, 2015: 303). En este aparente introspeccionismo se dividiría al ser humano en un cuerpo sintiente que estaría separado del cuerpo orgánico. En esta división se replicaría la dicotomía entre mente y cuerpo como *Leib* y cuerpo.

1.3. Segunda recepción y valoración de Schmitz en castellano: potencia crítica, cuerpo y afectividad

La segunda recepción de Schmitz en nuestro idioma ha llegado también de manera secundaria mediante las referencias del afamado fenomenólogo Peter Sloterdijk. La obra de Schmitz aparece en algunos momentos cruciales de los argumentos que Sloterdijk desarrolla en su trilogía *Esferas*. En este caso la recepción se aleja del estigma del sistematismo y presenta una nueva fenomenología crítica y creativamente potente.

Ya en la nota 51 del primer tomo *Burbujas, Microesferología* (Sloterdijk, 2014: 567), la filosofía de Schmitz se presenta como una potente interpretación crítica de la representación moderna del mundo. La nota 58 del segundo tomo, *Globos. Macroesferología*, se encuentra una valoración claramente positiva de la obra de Schmitz. La obra referida de Schmitz corresponde al tomo III del *Sistema de la filosofía. El espacio afectivo (Der Gefühlsraum)*. Al respecto dice

Sloterdijk que Hermann Schmitz “lleva a cabo una impresionante interpretación de los ‘sentimientos como atmósferas’” (Sloterdijk, 2014: 886). En la nota 59 del mismo libro, Sloterdijk reconoce que en el esfuerzo de construir una particular forma de climatología atmosférica, Schmitz habría ido más allá de la propuesta de un sistema, logrando una superación parcial de la fenomenología del espacio de Heidegger y Bollnow: “Y el trabajo de Hermann Schmitz como el intento, parcialmente conseguido, de superar el proyecto de Heidegger (y Bollnow)...” (Sloterdijk, 2014: 886). Schmitz no sólo habría intentado plantear un sistema, sino que además habría logrado ampliar la indagación de la vida afectiva como dimensión fundamental en la ontología del ser humano.

En la nota 200 del tercer tomo de la esferología de Sloterdijk, *Espumas* (2014), se encuentra otra importante valoración de la filosofía de Schmitz dentro del desarrollo de la fenomenología en general. La compleja puntualidad de esta valoración merece ser citada en extenso:

De modo más adecuado, Hermann Schmitz, desde una cercanía crítica a Husserl y Heidegger, ha reformulado la tesis demasiado compacta del “olvido del ser” en una discreta lista de “desaciertos” fundamentales del espíritu occidental; al hacerlo, (al contrario que Husserl, que en su escrito “*Krisis*” nombró dos grandes desarrollos errados: el subjetivismo trascendental y el fisicalismo objetivista) lleva a nombrar cuatro: el psicologismo-reduccionista, el dinámico, el irónico, el autista. Para cada uno de ellos esboza el autor una corrección terapéutico-cultural extraída del espíritu de la fenomenología renovada. (Sloterdijk, 2014: 680)

En esta cita se puede apreciar la importancia crítica de la historia cultural y filosófica de Occidente elaborada por la nueva fenomenología de Schmitz y su particular novedad propositiva. Vale mencionar que donde Sloterdijk nombra la crítica schmitziana al psicologismo-reduccionista habría que añadir su dimensión introyeccionista. A esta triple crítica se volverá más adelante.

Pese a que hay muchas otras referencias de Sloterdijk a la obra de Schmitz, basta aquí mencionar por último una más. En *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas* parece revelarse otra importante cercanía entre el pensamiento de Schmitz y la concepción antropológica de Sloterdijk.

La meditación más sencilla y la práctica más elemental de sensibilización traen a la conciencia que entre la certeza sensible, mejor dicho, entre, por un lado, la ‘presencia primitiva’, una locución que se encuentra en el neofenomenólogo Hermann Schmitz, y, por otro, las operaciones simbólicas que ejecutamos en oraciones no existe ninguna continuidad. (Sloterdijk y Heinrich, 2003: 91)

El concepto de “presencia primitiva” de Schmitz parece servir de antecedente o punto de partida para pensar eso que suele llamarse certeza sensible y

su relación de no continuidad con las operaciones simbólicas. Con estas citas no se trata de afirmar que toda la fenomenología de Sloterdijk se apoya en la de Schmitz, pero sí que algunos momentos fundamentales del pensamiento del famoso fenomenólogo tal vez no habrían llegado a apreciaciones tan agudas sin las precisiones de nuevos campos fenoménicos abiertos con anterioridad por el autor del *Sistema de filosofía*. Un estudio más detallado de la relación entre Schmitz y Sloterdijk sería tema de otro artículo, aquí solo interesa la manera en que la nueva fenomenología es presentada por Sloterdijk.

La segunda recepción castellana de la filosofía de Schmitz está claramente mediada por la de Sloterdijk. En esta valoración, la nueva fenomenología aparece como una filosofía crítica. La nueva fenomenología es capaz de ampliar la crítica a la modernidad desde la indagación de la afectividad y del espacio, por una parte, y, por otra, a la tradición filosófica occidental. Schmitz no solo delata la reducción de la concepción de afectividad y espacio que se produjo en la modernidad, sino también permite comprender esa reducción como el desarrollo del psicologismo-reduccionista-introyectista. Esta indagación crítica y negativa de Schmitz le faculta para aportes positivos en el campo de la ontología del ser humano, cuyas descripciones del cuerpo vivido, la afectividad, las emociones como atmósferas serían parte un aporte valioso y productivo para la filosofía contemporánea.

Como cierre de este primer apartado es importante notar que la recepción y la valoración de la filosofía de Hermann Schmitz ha cambiado radicalmente. Schmitz no puede seguir catalogado como un simple continuador o mediador de Husserl y Merleau-Ponty, tampoco se puede reducir el resultado de sus esfuerzos bajo la valoración del intento de plantear un pensamiento sistemático que estaría más centrado en los textos que en las cosas mismas. Estos prejuicios, que al parecer tendrían su fuente en una primera apreciación orientada por Waldenfels, deben ceder paso a una apropiación del potencial de la nueva fenomenología en terrenos creativos y productivos, en los que una parte de la fenomenología de Sloterdijk sería un buen ejemplo. Claro está, no se puede apreciar solo con esta información una obra tan compleja como la de la nueva fenomenología, pero tampoco se puede postergar los esbozos de un trabajo introductorio con miras a una valoración más justa. Por ello, a continuación se presenta una breve caracterización de la nueva fenomenología; en primer lugar, tomando en cuenta el contraste con la “antigua” fenomenología, después señalando algunos rasgos particularmente propositivos de la nueva fenomenología y, finalmente, esbozando de los tres momentos del métodos neofenomenológico.

2. La ‘antigua’ y la nueva fenomenología

2.1. La ‘antigua’ fenomenología y el paradigma psicologista-reduccionista-introyectista

La nueva fenomenología no parte de fojas cero ni de la ausencia de problemas. Esto quiere decir que la nueva fenomenología surge de determinadas tensiones con la “antigua” fenomenología, mas no se agota en el mero contraste. La filosofía de Schmitz solo puede comprenderse como nueva en tanto parte de la ‘antigua’ fenomenología; no obstante, solo se la puede valorar justamente en su novedad cuando se la aprecia por sí misma, es decir, por la capacidad que tiene de abrir nuevos campos fenoménicos y por la potencia de su diálogo con las ciencias particulares.

Una de las tensiones con la fenomenología tradicional o antigua es la concepción de fenómeno. Para Husserl, por ejemplo, el fenómeno corresponde a toda percepción que es tratada mediante la reducción trascendental. En este sentido, el fenómeno está íntimamente ligado a la conciencia trascendental, pues en todo fenómeno aparece un hecho y en ese su aparecer se da su esencia (Cf. Husserl, *Ideas I*, Introducción). Como se verá, Schmitz se aleja de la primacía de la conciencia trascendental para dar paso al carácter afectivo o atingente con que un fenómeno se presenta a sí mismo.

En relación con Heidegger se puede marcar una diferencia positiva en las definiciones de fenómeno. Aquí se prefiere abordar brevemente la cuestión por otra vía, por la de la paradójica continuidad. Heidegger se esforzó por recordar que la fenomenología es menos una doctrina o un método que una posibilidad para el pensamiento o la misma posibilidad del pensar. Según Heidegger, la “‘Fenomenología’ no designa el objeto ni caracteriza su contenido *quiditativo*. La palabra solo da información acerca de la manera de mostrar y tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado” (Heidegger, 2014: 54). Esto quiere decir que la fenomenología se caracteriza por ser una manera de tratar y dejar que se presente aquello que debe ser pensado. “La comprensión de la fenomenología –agrega Heidegger– consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad” (Heidegger, 2014: 58). En este sentido, la fenomenología no se determina tanto por el qué de la investigación, por cuanto el cómo el pensar procura la apertura de los fenómenos. En este contexto, la nueva fenomenología de Schmitz es una renovación de la modalidad del pensar fenomenológico. Schmitz busca desarrollar críticamente un nuevo acercamiento a la realidad, al existente que somos cada uno de nosotros, a la dinámica de nuestra existencia sentida y a la particular manera en que conectamos con otros en términos objetivos y subjetivos. Este nuevo desarrollo no se agota con la crítica a la antigua fenomenología, sino que parte de un contexto más amplio ya aludido por Sloterdijk.

La nueva fenomenología reconoce en la historia de la filosofía dos grandes tendencias generales; por una parte, la filosofía como una construcción especulativa del universo y, por otra, la filosofía que indaga a partir de la auto-reflexión, como una determinación esencial, la vida humana. La nueva fenomenología comprende la filosofía como la meditación de los seres humanos sobre su encontrarse (su situación) dentro de un determinado entorno. La motivación para esa meditación es el desconcierto humano sobre su propia situación (Schmitz, 2009a: 9-10). Ese desconcierto por la propia situación se expresa usualmente en las preguntas “¿qué debo hacer con mi vida?”, “¿cómo puedo enfrentar el futuro?”, “¿en qué puedo creer?”, “¿en quién puedo confiar?” Estas preguntas no surgen en el terreno de la pura objetividad de la conciencia ni en el terreno de los supuestos hechos naturales. Esas preguntas surgen aún antes de toda intención de hacer filosofía, ya que no interrogan por el pensamiento mismo, sino por la existencia humana; no obstante, pueden convertirse en el inicio de una indagación filosófica cuando están dirigidas a manifestar sus fundamentos, criticar sus finalidades, aclarar sus definiciones y cuestionar sus modalidades de conocimiento. En este amplio terreno de la crítica al pensamiento occidental se puede comprender mejor la crítica a la denominada antigua fenomenología.

Por antigua fenomenología se puede comprender el objetivo de la fenomenología de Husserl dentro de un contexto mayor, el del pensamiento psicologista-reduccionista-introyectista. Este tipo de pensamiento que tiene por base el psicologismo, el reduccionismo y el introyectismo correspondería al antiguo paradigma establecido por Platón y Demócrito (Schmitz, 2002: 56; Schmitz, 2007: 824-827). La antigua fenomenología es psicologista, ya que corresponde a la doctrina según la cual el ser consciente (*Bewussthaber*) se conecta con un cerrado mundo interior, en el que la experiencia tiene su lugar. El reduccionismo de la antigua fenomenología debe comprenderse como el procedimiento de desmontar o quitar el contenido significativo de la percepción, por el que en el mundo exterior no hay más que entes a la mano (útiles o recursos), cuyas características inteligibles de sus portadores son identificables, medibles, selectivas y variables. Por introyectismo se comprende la concepción según la cual, la conciencia tiene o capta los datos medibles del mundo en su interior; la conciencia aparece como un espejo que revela la objetividad del exterior o como una caja en la que se guardan las versiones abstractas de los datos o sustancias atómicas.

Este paradigma psicologista-reduccionista-introyectista, que influye en la antigua fenomenología, atribuye a todo portador de conciencia un universo interior privado (alma, *psyche*), de tal manera que toda su vivencia está encerrada en ella. Esto supone convertir la relación con el mundo en únicamente la manifestación de estímulos físicos por los órganos de los sentidos (Schmitz, 2002: 55-57; Schmitz, 2009a: 19-27). Este tipo de mundo interior privado, individual, se contrapone a un universo exterior reducido o empobrecido en cualidades sen-

soriales primarias que logran un artificial campo intersubjetivo mediante procesos de identificación y medición. No obstante, frente a ese antiguo paradigma, según afirma Schmitz, Kant y Husserl habrían intentado buscar una conciencia no totalmente aislada introduciendo la concepción de una conciencia trascendental que, nuevamente, las vivencias de la relación entre las personas y su mundo se reducen a la relación abstracta entre sujeto y objeto como si fuesen cuerpos sólidos que se relacionan en términos causales (Schmitz, 2002: 57-58). La antigua fenomenología ha elegido como fenómeno aquellas cosas (*Sachen*) “que se muestran a sí mismas”, las “cosas mismas” (Schmitz, 2009a: 13). De lo que se trata es comprender la libertad fuera de la concepción psicologista-reduccionista-introyectista y fuera de la relación sujeto-objeto que caracteriza a la antigua fenomenología.

Müller-Pelzer (2007), quien ha recuperado los aportes de la nueva fenomenología para llevarlos por los senderos del estudio de la interculturalidad, traduce y explica este paradigma demócrito-platónico trifásico de la siguiente manera. Psicologismo sería la experiencia del individuo que se ve encerrada en un mundo interno privado y sometida al régimen de una instancia central, como la razón por ejemplo, sobre los movimientos no voluntarios. El reduccionismo significaría la reducción del mundo en datos interiores o cuantificables, por ejemplo, por las ciencias estadísticas. El reduccionismo sería el prejuicio de la existencia de mundos interiores como subproducto de la reducción del mundo exterior. De este mundo exterior sólo quedarían unos pocos tipos de señales que fácilmente se pueden identificar, cuantificar y variar de modo selectivo. En esta faz del paradigma demócrito-platónico, la realidad se reduce en forma de corpúsculos firmes o sustancias que se asocian en la conciencia, en el interior del sujeto. Müller-Pelzer caracteriza la introyección como el desecho que resulta de rebajar los fenómenos y que se depone en los mundos internos (como el alma) los sentimientos y pasiones, las atmósferas, el cuerpo subjetivo (*Leib*) y las situaciones. La introyección sería el resultado del psicologismo y del reduccionismo.

En contraste con la antigua fenomenología, la renovación de la fenomenología se presenta como una crítica del papel de la conciencia trascendental en el acceso al fenómeno y una apertura de la indagación de la existencia humana más allá de la inquietud por el olvido del ser. La renovación de la fenomenología de Schmitz parece ir más allá de Husserl, pues no se centra en el estudio de la conciencia trascendental para indagar la relación con el mundo de la vida y parece llevar a un nuevo terreno la indagación del existente humano más allá de los límites de interés de la ontología fundamental de Heidegger, o en una radical profundización de su dimensión afectiva y espacial (Cf. Schmitz, 2007: 727-748). Schmitz evitaría, por una parte, la reducción del mundo a singularidades esenciales (singularismo) captadas por la conciencia trascendental mediante una pura percepción con sentido, en la que el mundo se captaría en la intuición de

las esencias de los múltiples hechos (proyeccionismo)¹. Por otra parte, Schmitz renovaría el estudio del existente humano en la medida en que su indagación se enmarca en una postmetafísica del *Dasein* para centrarse en sus dimensiones afectivas con base en la comunicación corporal. Según Hermann Schmitz, la fenomenología debe ampliar su concepción de fenómeno más allá de los límites de la conciencia trascendental y de la indagación del ser. Parece que Schmitz propone una renovación de la fenomenología mediante el reconocimiento de la necesidad de una nueva formulación relativizada del término fenómeno.

La nueva fenomenología es, según Hermann Schmitz, el esfuerzo de anclar profundamente la construcción conceptual en la base de abstracción de la experiencia de vida involuntaria. Ella consiste en la ardua tarea de los hombres por comprender su verdadera vida para llevarla a los conceptos. Esto significa que la nueva fenomenología es una meditación o reflexión sobre la vida real con la finalidad de captarla desde su experiencia involuntaria (Schmitz, 2009a: 9). La experiencia involuntaria de la vida es la base de la abstracción neofenomenológica (*Ibid.*: 7). La nueva fenomenología es un intento de clarificación conceptual de las vivencias del mundo de la vida, de las situaciones o circunstancias en las que la vida misma se revela. La nueva fenomenología está elaborada como una filosofía que tiene el oído suficientemente afinado para escuchar y dejar resonar la complejidad de la vida humana en sus hechos subjetivos; por ello, se la ha elegido como directriz para la presente indagación sobre la libertad en tanto vivencia.

2.2. La nueva fenomenología desde algunas de sus propuestas centrales

La nueva fenomenología define fenómeno de la siguiente manera: “Fenómeno, para alguien en un determinado tiempo, es una circunstancia (*Sachverhalt*), a la que el atingido² (*Betreffende*) no puede negarle en serio la creencia de que se

1 El singularismo y el proyeccionismo de la fenomenología de Husserl son criticados por Schmitz en una presentación general de la historia de la filosofía en su *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung* (2007: 701-702).

2 ‘Atingido’ no parece ser un término muy común, aunque es un adjetivo registrado en el DRAE como bolivianismo, que ya aparece en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española en el año 1927 también como chileno y peruano. “Atingido” es el adjetivo que caracteriza a una persona que “está pasando por un momento particularmente difícil” (DRAE, 2017), que está afligido o entristecido. El verbo atingir se ha usado de modo reflexivo, “atingirse”, como el proceso y efecto de entristecerse o afligirse. El verbo atingir se ha definido como “tener relación una cosa con otra” (NTLLE); por lo que el atingido se podría comprender también como el relacionado. De ahí que la “atingencia” sea la conexión o la relación de una cosa con otra y lo “atinente”, lo tocante o perteneciente, tener un asunto con alguien. La “atingencia” es la relación, conexión o correspondencia (tener un asunto de atingencia con otro). Los términos atingir, atingencia, atingido provienen de la voz latina *atingere*. En los diccionarios etimológicos y de latín suele aparecer con mayor frecuencia la referencia a la palabra *atingo*, que significa: llegar a tocar, tocar, ligeramente, alcanzar;

trata de un hecho” (Ver Schmitz, 2009b)³. Un fenómeno es una circunstancia en la que alguien está afectado o atingido⁴. El atingido (*der Betroffene*) no puede

llegar a, abordar; ser contiguo, colindar. Al parecer, *attingo* posee dos étimos. El primero sería *at* que como conjunción adversativa, indica oposición entre personas o ideas; además indica objeción o respuesta. Pero también puede significar insistencia. Todo esto revela que su primer étimo sugiere la idea de la relación de dos personas dialogando, dos que insisten en la relación contrapuesta de ideas o cosas. Resulta significativo que el contexto de uso sea el diálogo. En el diálogo se reúnen aspectos que podrían estar dispersos. El contraponer una cosa a otra significa, en última instancia, establecer una relación. Esta relación es dinámica ya que se da como oposición. Oponer una postura a otra, significa responder directamente a una primera demanda o propuesta. El segundo étimo que compone *attingo* parece ser *tingo*. Este segundo étimo significa: mojar, impregnar; templar el hierro con agua (*ferrum aqua tingo; tinctus litteraris*). También significa: teñir; preparar un color. El segundo étimo insiste en la idea de que dos cosas se reúnen. Pero esta reunión no supone contraposición, sino permeabilidad, impregnación, confusión. Por lo que *attingo* significa reciprocidad que no elimina la independencia de los elementos reunidos, comunicados. Así que tanto los americanismos que equiparan atingencia con buen tino, consejo, pasar por un momento difícil, como su vertiente etimológica, nos aclaran que atingencia es la conexión de dos entes o situaciones. Esta digresión nos permite comprender que estar atingido significa estar afligido o afectado por algo o alguien, comunicado con alguien, relacionado con algo o con alguien, en contacto con algo o alguien, impregnado por algo o alguien; razón por lo que usaré indistintamente las fórmulas “atingido con” y “atingido por”. De ahí parece provenir la comprensión de entristecerse (por algo o no), estar afligido o tiranizado.

- 3 Sobre el pasaje citado, la traducción italiana (Christian Marinoti en Schmitz 2011) toma dos decisiones problemáticas; en primer lugar, traduce *Sachverhalt* por “*stato di cose*” (Schmitz, 2011: 32), lo que no es incorrecto, pero puede confundir el uso del término ‘cosa’ en Schmitz; segundo, que resuelven en este pasaje “*der Betroffene*” con la frase “*di cui colui che*”, no obstante, los términos *Betroffend*, *Betroffensein*, *betreffen* juegan un papel central en el pensamiento de Schmitz y seguramente su uso debería ser resaltado en la definición fundamental de ‘fenómeno’. En esta investigación se propone el término muy poco popular de “atingido” por el *der Betroffene*, en lugar de otros que darían fórmulas indeseables o inexactas como “afectivamente afectado”, “tocado afectivamente”.
- 4 Se sabe que *betreffen* es el adjetivo que significa afectado; atónito, consternado. El verbo *betreffen* significa concernir, referir a, afectar; concernirle algo a alguien; o estar afectado o tocado por algo. *Betroffenheit* significa afectación, consternación; es incluso un término jurídico que significa la afectación directa e individual. *Der Betroffene* significa el afectado, la persona afectada; se podría comprender también como atingida. Una persona puede estar afectada o atingida por algo, algo que concierne, le toca. Esa persona no puede ser indiferente a eso que le afecta, le concierne o atinge. La persona está afectada por algo (la muerte de alguien más, la locura, enfermedad o el deslizamiento por el que perdió su casa, el robo, el robo o la pérdida de algo). Una traducción literal de *Betroffensein* sería “ser/estar-afectado”; no obstante, esa traducción tampoco es suficiente, ya que en algunos pasajes, Schmitz formula el concepto “*affektiven Betroffensein*”, lo que se debería traducir por “ser/estar afectivamente afectado”; por ejemplo en la expresión “*er in affektivem Betroffensein an ihnen hängt*” (Schmitz, 2009a: 10). Esa expresión debería traducirse literalmente como “afectivamente afectado” (Carrillo, por ejemplo, lo traduce de ese modo). En esta investigación se ha preferido utilizar el giro “afectivamente atingido” (o afectivamente enlazado, es decir, estar tocado o atado por lazo afectivo, sentirse enlazado = estar atingido). La tautología que se produce al traducir *Betroffensein* por “estar afectado” parece oscurecer la comprensión del concepto más aclararlo o

negar esa circunstancia, pues ella se le impone como un hecho, como una realidad innegable. Ese alguien atingido no puede negar esa circunstancia, pues ella se le impone como un hecho, como una realidad innegable. Quien está atingido en un determinado momento es aquél que está afectado, es a quien le concierne responder de un modo determinado a su situación dentro de una circunstancia específica; quien está atingido, está afligido, le ha tocado una situación que no puede obviar, que le concierne porque es su circunstancia. El atingido dice “esto me atinge y no puedo rechazar la responsabilidad o mi acción en ello”; el atingido está, por así decirlo, comprometido con su situación; no puede eludirla. Una “circunstancia” (*Sachverhalt*) es un hecho (*Tatsachen*) que la persona no puede negar. Una circunstancia es un hecho complejo y no simplemente una cosa que se muestra como pretende la Antigua Fenomenología. Una circunstancia es, en términos muy generales, un “estado o constitución de las cosas o personas”, también “un conjunto de factores o circunstancias que afectan a alguien o a algo en un determinado momento”⁵.

brindarle algún matiz específico. Por esta razón, ya desde el libro sobre Merleau-Ponty (Mercado, 2014: 46-48) se tradujo *Betroffensein* como ‘atingencia’ y *affektiver Betroffensein* como ‘atingencia afectiva’. Concernir es un verbo apto para expresar *betroffen*. “Concernir” es un verbo intransitivo que recurre a un complemento directo. Se lo usa recientemente y en un castellano no muy culto en su participio: las partes concernidas. En todo caso, eso querría decir con mayor corrección: las partes afectadas. La principal razón por la que aquí no se utiliza el verbo español “concernir” es que no permite fácilmente la conjugación en primera persona (generalmente se lo usa en segunda persona, en tercera y en participio); lo que deja de lado uno de los sentidos más importantes de “ser afectado”: yo soy en cada caso el afectado. El tercer significado de concernir es ‘atañer’: incumbir, corresponder. Se puede decir “eso me atañe”, “me incumbe”, “es mi asunto” y, tal vez, “eso me incumbe afectivamente”. Atañer proviene de *attangere*, *atingere*. En la traducción latina utilizan la frase ‘*coinvolgimento affettivo*’ (Schmitz 2011: 30) para *affektiver Betroffensein*, es decir, más o menos ‘implicación afectiva’; siendo que muchos alemanes traducirían esa fórmula alemana por ‘estar afectivamente tocado’, me parece que el verbo atingir expresa mejor el concepto de Schmitz, aunque no sea la expresión no sea ni suficientemente elegante ni común.

- 5 Se ha elegido el término “circunstancia” y no el de situación, como en la traducción italiana de Christian Marinoti (Schmitz, 2011), por las siguientes razones. Primero, porque *Sachverhalt* parece derivarse de *Sache* y *verhalten* y esto suele traducirse por “estado de cosas” (la traducción italiana utiliza esa expresión: “*stato di cose*” -Schmitz, 2011: 32); es un estado en el que hay una pluralidad de algo. “Circunstancia” significa “condición que tiene relación con un hecho, factor que determina o modifica”; la *circumstantia* significa condiciones que están alrededor de un hecho, cuyo sentido implícito es “cosas que están al rededor”; su plural neutro es *circumstant-*, lo que significaría “que está al rededor”; el participio activo de *circumstare* es “estar al rededor”; lo que proviene de *circum-* + *stare* “estar”; una “circunstancia” sería lo que rodea siendo conformado por lo que está. Una circunstancia es más compleja que un hecho, aunque se nutre de ellos. Las cosas serían los hechos que conforman ese estado llamado circunstancia. En este sentido, se puede mantener la cercanía entre los términos “entorno” y “circunstancia” como opciones para los pares *Umgebung* y *Sachverhalt*. Aunque en otros textos anteriores se haya utilizado el término “situación”, este ya no parece ser el más adecuado. La idea de “situación” refiere, por una parte, la acción y efecto de situar o situarse (lo

La nueva fenomenología considera los fenómenos de una manera relativizada, pero sincera; puesto que las preguntas “¿esta situación es también ineludible para otro?” y “¿esta situación es siempre así para mí?” quedan abiertas. Esto sucede así porque la filosofía consiste en la meditación del hombre sobre su estar atingido en medio de una determinada circunstancia. La filosofía es una meditación sobre la manera en que los seres humanos se encuentran en su circunstancia, sobre la manera en que a veces se encuentran desconcertados o confundidos en ella⁶.

Es importante señalar la importancia del método fenomenológico. Por su etimología, fenomenología significa estudio de los fenómenos. Gran parte de las diferentes fenomenologías se diferencian por su concepción de fenómenos y por su concepción de método o estudio. En términos generales, la fenomenología es un tipo de filosofía que busca describir los más rigurosamente posible la verdad de la realidad como apariencia, ya sea esta concebida como una esencia captada por la conciencia al margen de la temporalidad (antigua fenomenología) o como una situación de hechos subjetivos inmersos en la temporalidad y la complejidad de la existencia humana (fenomenología posthusserliana).

La nueva fenomenología busca describir conceptualmente los fenómenos. Esa descripción debe tomar en cuenta la manera en que los atingidos se expresan al respecto de sus circunstancias. Según Schmitz, las ciencias normales buscan en los hechos objetivos soluciones para problemas objetivos. En cambio, la filosofía busca soluciones para problemas subjetivos en los hechos objetivos (Schmitz, 2009a: 10). La nueva fenomenología no se dirige a los fenómenos

que implica determinación espacial en algún sitio o lugar) y, por otra, el conjunto de factores o circunstancias que afectan a alguien o algo en un momento determinado. A primera vista, la segunda acepción de ‘situación’ corresponde más claramente con la relativización personal y temporal de Schmitz, pero eso implica obviar el primer sentido. El primer sentido implica una determinación espacial y temporal que no corresponde a todos los fenómenos según Schmitz. En muchos casos, la característica del fenómeno será el desconcierto (*Beirung*); lo que no es compatible con la idea de situación, por lo menos no paradójicamente. En otros casos, el fenómeno sí se caracteriza por tener un lugar determinado, como cuando un proyecto o programa se realiza según el plan trazado; entonces, sí se da la acción y el efecto de situarse. ¿Dónde? La situación es una característica objetiva del fenómeno como circunstancia. Hay circunstancias en las que uno no puede encontrarse situado, uno está desconcertado. Existen otras circunstancias en las que la situación está clara. Situación provendría del latín medieval *situare* “poner, colocar”; del latín *situs* “lugar”. Se señaló que la “circunstancia” proviene de *circum* y *stare*, “estar” proviene de *stare* “estar de pie o inmóvil; detenerse”, del indoeuropeo *stā*, *estar de pie*, *estar derecho*, *estar inmóvil*, *detenerse*, *estar*. Las situaciones serían las modalidades de lo que se puede “estar” dentro de una circunstancia, o bien lo que “ya no está” en ella. Por otra parte, como se verá, Schmitz utiliza el término *Stand* (por ejemplo, des *kritischen Standes der Schlacht* -Schmitz, 2009a: 11) en pasajes en el que la traducción resulta situación. Por estas razones se usará “circunstancia” para *Sachverhalt*, ‘hecho’ para *Tatsache*, “situación” para *Stand*.

- 6 Schmitz dice específicamente: “*Philosophie ist Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung*” (Schmitz, 2009a: 9).

como objetos cuyas esencias deberían describirse de manera apodíctica; sino, más bien, a situaciones subjetivas dentro de realidades objetivas en la que el hombre se relaciona con el mundo de manera involuntaria, es decir, por debajo de una postura teórica frente a las cosas. Por eso, la nueva fenomenología caracteriza a la filosofía como una meditación sobre el desconcierto en que el hombre suele encontrarse en su entorno. No obstante, Schmitz comprende la filosofía también como un diálogo en el que las preguntas “¿qué quieres decir con eso?” y “¿cómo lo sabes?” se imponen cuando alguien quiere exponer rigurosamente la comprensión de sí mismo y de su entorno a otra persona (ibíd.). Por la definición y justificación de esa manera de vivir en el mundo y comprender la propia circunstancia, el sentido de la filosofía se acerca a la ciencia sin convertirse en una ciencia particular o disciplinar cuyas respuestas deberían ser apodícticas o definitivas; eso implica una particular manera de concebir los términos “subjetivo” y “objetivo”.

La nueva fenomenología recurre a los términos subjetivo y objetivo de un modo poco común. Esos términos no refieren al sujeto (conciencia, conciencia trascendental, etc.) y objeto (cosa, representación, idea, etc.) tradicionales. Tampoco se refieren al uso según el cual lo subjetivo posee un grado inferior de validez que lo objetivo en el plano del conocimiento. Se desecha también la comprensión de lo subjetivo como una mera observación personal, como punto de vista sin importancia. Dentro de la nueva fenomenología, los adjetivos objetivo y subjetivo se utilizan para clasificar significados, circunstancias, programas o problemas. Un significado, por ejemplo, se caracteriza como objetivo cuando alguien sabe lo suficiente y puede hablar bastante bien sobre una circunstancia. En cambio, un significado se considera subjetivo cuando una persona, a lo mucho, apenas puede nombrar algo de su circunstancia, pues la cercanía de los significados subjetivos hacen que la persona esté afectivamente atingida por la circunstancia (ibíd.).

Con respecto a programa y problema, Schmitz propone el siguiente ejemplo. Para un oficial militar, antes y durante la batalla, el plan de lucha es un deseo: la victoria. Ese deseo debe ser comprendido, ya no como un estado del alma, sino como un programa. Él puede explicar qué pretende hacer, cómo batallar, antes y durante la confrontación. No obstante, en una situación crítica de la batalla, el plan de batalla se convierte en una preocupación. Esa preocupación subjetiva debe comprenderse como un problema objetivo. Deseo y preocupación son significados subjetivos en el sentido indicado. Schmitz dice que cada quien tiene sus deseos y sus preocupaciones, sus programas y sus problemas. La nueva fenomenología reconoce que cada quien está inmerso en una circunstancia de manera subjetiva y objetiva; el modo y la intensidad de esa inmersión es dinámica, se transforma en el tiempo. Schmitz señala que los historiadores suelen dejar caer, o se les escapa, la dimensión subjetiva de los programas y problemas. Ellos registran los planes de batalla, pero casi nunca logran recuperar las atingencias afectivas.

Las modalidades de inmersión o compromiso afectivo, es decir, la intensidad con que alguien está afectivamente atingido por una circunstancia, se puede reconocer mediante el uso involuntario y muy popular del dativo ético. Schmitz encuentra que estas dos categorías de la subjetividad humana se expresan en el dativo ético, como cuando un hijo se va a la guerra y su madre dice: “quiero que me vuelva ileso”. En esa expresión, la madre especifica su deseo y su preocupación. En esa expresión, el sentido, el deseo y la preocupación quedan especificados. El uso del dativo ético o de ciertos pleonasmos (“me quiero morir”, ‘me lo temía’) aparece en el uso coloquial del lenguaje. En cambio, dice Schmitz, para el sobrio registro de lo histórico, este uso suele dejarse, dejando de lado una gran e importante dimensión subjetiva de las circunstancias. Para el registro histórico, el plan de batalla no es más que un programa y, tal vez, un problema objetivo.

Schmitz propone que el acceso a la dimensión subjetiva de los hechos objetivos se logra indagando en la experiencia vital involuntaria (*unwillkürliche Lebenserfahrung*). Ella es la última instancia de justificación de las afirmaciones. La fenomenología, según Schmitz, gana su particularidad en la tendencia de construir sus conceptos manteniéndose muy cerca de la experiencia vital involuntaria de la base de abstracción (*Ibid.*: 13). Los conceptos contruidos por la fenomenología evitan osificarse, deben ser constantemente revisados y comparados con otras indagaciones; así, pues, la fenomenología es proceso de aprendizaje del mejoramiento de la atención y ampliación del horizonte para posibles suposiciones. Schmitz propone que con personas ya muertas, el acercamiento a la experiencia vital involuntaria es más complejo que en los otros casos.

Como ya se explicó, las circunstancias poseen significados que pueden ser objetivos o subjetivos. Un significado es subjetivo cuando una persona está afectada por algo en una circunstancia específica y, a lo sumo, hace algo de manera espontánea. Por ejemplo, cuando dos personas sienten un lazo afectivo y una de ellas ingresa en la habitación, la otra notará su presencia de un modo especial y se le apegará sin pensarlo. También se dan significados subjetivos cuando se siente una angustia que no se puede explicar; a lo sumo, la persona atingida siente una opresión en el pecho, un malestar, una angustia. Una situación posee múltiples significados subjetivos que no son conscientemente explícitos. El significado subjetivo de una situación es complejo porque en ella pueden estar presentes muchos sentimientos, ya que toda persona se encuentra afectivamente atingida por una determinada circunstancia en su entorno.

La vida afectiva humana está íntimamente ligada a la percepciones espaciales como la estrechez, la amplitud, la dirección, la tensión, la hinchazón, intensidad, ritmo y tendencias protopática y epicrítica (Soentgen, 2016: 220-222). De las anteriores caracterizaciones de fenómenos espaciales ligados a la atingencia afectiva espacial, las dos últimas son las más oscuras. Por tendencia protopática se comprende una tendencia confusa, que impide hallar puntos exactos. Por ten-

dencia epicrítica se comprende una tendencia que ofrece agudeza, que apunta. La diferencia de estas dos tendencias se puede comprender si se atiende a los fenómenos expresados cuando se trata de describir algunos dolores de cabeza y vientre como dolores que se mueven o son regionales, o como dolores puntuales, punzantes. Allí puede reinar un sentimiento sin que los demás se pierdan. Los sentimientos tienen, pues, un carácter espacial, ya que la vida afectiva se compone de vivencias de volúmenes dinámicos.

El carácter espacial de los sentimientos como fenómenos se puede apreciar en la coloración y gestos del rostro de una persona que se enrojece de enojo o que palidece de miedo; también en la expansión de los brazos en la alegría o en las “posturas cerradas” de la melancolía. En este sentido el lenguaje común se habla de “atmósferas agradables” o de una “atmósfera festiva”. Un ‘significado’ es objetivo, cuando cada uno sabe y puede decir suficientemente bien qué es lo que ocurre en su entorno. Por ejemplo, cuando puede explicar en qué situación se encuentra y puede justificar sus acciones o cuando explica qué le asusta. Los sentimientos de cercanía o lejanía que caracterizan las relaciones familiares, de pareja y de amistad demuestran también el carácter espacial de los sentimientos (Mercado, 2014; Soentgen, 2016).

Si la situación es muy compleja, la espacialidad de los sentimientos aparece como una atmósfera afectiva. Los diferentes sentimientos que expresan la afectividad humana son atmósferas (Großheim; Kluck; Nörenberg, 2014: 9); es decir, la vivencia de los sentimientos no se produce como un dato interno que la conciencia interpreta, sino más bien como un fenómeno espacial. Los sentimientos son espaciales, aunque no tengan un lugar o centro preciso, son atmósferas difuminadas (Schmitz, 1998: 22). “Atmósferas” es una expresión fenomenológica, pero también el fenómeno mismo por el cual se expresa la forma vivida de una impresión (ibíd.). Las atmósferas afectivas son vivencias que no se apoyan en objetos de representación específicos, sino en la vivencia de lazos afectivos entre las personas. La atmósfera es un lazo afectivo, un fenómeno colectivo en el que muchos sentimientos están implicados y no hay ningún objeto específico que representar, a lo sumo reina algún sentimiento predominante. Las atmósferas son hechos subjetivos que se caracterizan por la espacialidad dinámica de los sentimientos de uno o más individuos, en los que un determinado tipo de sentimiento suele reinar sin necesariamente excluir totalmente otros (*Ibid.*); por ejemplo, cuando se habla de una atmósfera de solemnidad, de alegría, tristeza, o una atmósfera de tensa calma. Las atmósferas pueden caracterizarse, ya que por lo general acontecen como vivencias indecibles. Es más, la vivencia de una atmósfera convierte a las cosas del mundo en algo menos que simples objetos, pues la constitución objetiva del mundo se debilita dando paso a vivencias, sensaciones y un tiempo que se nos escapa o se detiene. Así aparece todo lo que está en ese pequeño mundo familiar, como cosas a medias (Halbdinge); así la

atmósfera de felicidad con que recordamos los lugares favoritos de la infancia no es precisamente un objeto frente a la conciencia, ni siquiera un objeto, sino una espacialidad en la que a veces se busca un cobijo dentro de la memoria.

Las atmósferas son fenómenos marcados por la afectividad, se dan con el grado de atingencia afectiva. En una atmósfera religiosa solemos sentir un “aire” solemne. En las atmósferas festivas los nuevos implicados sienten esa inmersión como la tendencia a resonar la alegría de los demás. Esto suele verse en las influencias del ritmo de baile o de movimiento en las fiestas juveniles o en fenómenos de masas como marchas políticas o de las barras de seguidores de equipos de fútbol. Esas atmósferas pueden ser más tenues y duraderas; por ejemplo, en el caso de los sentimientos vitales colectivos con que podemos reconocer las diferentes disposiciones afectivas de las regiones o de los pueblos. Esas atmósferas colectivas son dinámicas, ya que también se puede notar la diferencia entre las atmósferas festivas del tiempo de carnaval y las atmósferas melancólicas de otoño e invierno. En esas atmósferas, una persona puede sentirse llamada o rechazada; por ejemplo, en las festividades de recibimiento a un recién llegado o en la predisposición a las agresiones colectivas; por ejemplo, en la popular frase de los reporteros “se siente una tensa calma”.

La consigna de la nueva fenomenología no sería el antiguo lema !A las cosas mismas! (*Zu den Sachen selbst!*), sino “!A las circunstancias mismas!” (*Zu den Sachverhalten selbst!*). Lo que busca el método neofenomenológico es recuperar el asiento en la vida (*Sitz im Leben*), es decir, las experiencias ordinarias, las vivencias espontáneas, para expresarlas en conceptos y combinar esos conceptos de manera lógica con la finalidad de reconstruir áreas de experiencia. El fenomenólogo se esfuerza por mostrar las fuentes de la vivencia cotidiana de las que se extraen los conceptos. Es por esta razón que para la nueva fenomenología, que no para la Antigua, las preguntas “¿quién soy yo?” y “¿soy yo?” tienen una importancia central (Schmitz, 2009b). En la nueva fenomenología cobra un valor importante el que el fenómeno aparezca siempre subjetivamente, como algo que se me impone en su realidad en una situación determinada sin que cada uno, de buena fe, pueda negarla como un hecho (Schmitz, 2009a: 12). Es por ello, que para la nueva fenomenología, en contraste con la antigua, no existe apodicticidad de la conciencia.

En el marco de esta renovada comprensión de fenómeno, diferentes preguntas subjetivas cobran un papel central. Schmitz parece proponer que si para Kant las preguntas fundamentales de la filosofía trascendental y cosmopolita son “¿qué puedo conocer?”, “¿qué debería hacer?”, “¿qué me está permitido esperar?” se concentraban en la última “¿qué es el hombre?” filosofía neofenomenológica las preguntas se multiplican buscando indagar diferentes facetas de los hechos subjetivos. Algunas de estas preguntas son “¿qué pasa conmigo cuando algo me ocurre?”, “¿qué debería tomar seriamente como algo importan-

te?”, “¿qué debería pasar por alto?”, “¿qué de mí vive cuando me dejo llevar?”, “¿puedo confiar en mí?”, “¿de dónde me viene el valor de seguir viviendo pese a la muerte, la culpa y la carestía?”, “¿soy yo mismo como aquel que he sido y que seré?” Estas y otras preguntas provienen del carácter fundamental del hombre dentro de la concepción (post-)antropológica de Schmitz, ya que ellas provienen del hecho de que el hombre se encuentra a sí mismo en su entorno como fuera de lugar. El hombre en Schmitz, a diferencia de por ejemplo Max Scheler, no posee un puesto en el mundo o en la naturaleza; sino que está siempre más allá y más cerca de sí mismo. El hombre se caracteriza por el sentimiento de confusión e irritación sobre sí mismo en su entorno. Esta concepción (post-)antropológica es definitivamente uno de los aspectos más interesantes de la nueva fenomenología. En palabras del Prof. Dr. Großheim: “La nueva fenomenología persigue el objetivo de la rehabilitación de las experiencias de vida” (Großheim, 2008: 17).

La fenomenología es, entonces, el esfuerzo de llevar una circunstancia a los conceptos que mejor la expresen; por ello, la filosofía siempre está en constante desarrollo, siempre en búsqueda de una mejor aclaración de las situaciones humanas. La nueva fenomenología busca en las circunstancias objetivas soluciones para los problemas subjetivos. Para la nueva fenomenología las cosas no se revelan por sí mismas, sino que suceden en una determinada perspectiva. Las cosas acontecen a la luz de las lenguas utilizadas, de los suministros de puntos de vista y aspectos puestos en relieve históricamente, en virtud de los cuales algo se puede comprender como un caso o una situación determinada. Las circunstancias abarcan las situaciones y las perspectivas, ya que en ellas algo se determina como un caso en el que las dos últimas están comprendidas. Por esta razón, la nueva fenomenología recurre al concepto de situación y no al concepto de cosa para definir al fenómeno (Schmitz, 2009a: 13).

2.3. Los tres momentos del método neofenomenológico

La exposición de las novedades de la fenomenología de Schmitz permite establecer algunos pasos de investigación que de ninguna manera buscan exponer o restringir el complejo proceso creativo de pensar. El método neofenomenológico podría ser caracterizado no como un “método de ciencia estricta”, sino como una estrategia de investigación; es decir, como un “arte”, como una virtud o disposición que respeta ciertas reglas para tomar la decisión más óptima en cada momento. A fin de cuentas, como acertadamente señala Schönwälder-Kuntze (2015: 9), preocuparse sobre el método filosófico consistiría en realizar una reflexión sobre el tipo y la manera de alcanzar resultados en una determinada indagación. En este contexto se puede comprender que en el planteamiento de Schmitz la metáfora gnoseológica del sujeto que debe viajar al objeto para que se dé el conocimiento no es válida. La metáfora válida sería la del campesino que cosecha en su chacra.

En esta metáfora, la situación de la vivencia es la chacra, las vivencias o fenómenos estudiados son las frutas y el sujeto personal que indaga es el campesino. Así, el método neofenomenológico recupera el trabajoso arte de cosechar vivencias en medio de las situaciones cotidianas; sin embargo, no habrá reparos en llamarle método, siempre y cuando no se olvide que aquí método es más una estrategia para conceptualizar un fenómeno y no un conjunto de pasos que deban reproducirse para lograr resultados previsibles en diferentes casos. La descripción oficial del método neofenomenológico contempla tres estadios, el descriptivo, el analítico y el combinatorio (Lauterbach, 2010: 2; Cf. Lauterbach, 2014).

En el estadio descriptivo se destaca un área temática o fenoménica (*Gegenstandsbereich, Phänomenbereich*) en la vivencia ordinaria o cotidiana. El objetivo es destacar las situaciones en las que una determinada vivencia permite experimentar un fenómeno determinado con el fin de estudiarlo en su asiento en la vida (*Sitz im Leben*). Así que resulta sumamente importante tomar en cuenta el registro del lenguaje en el que esa vivencia se presenta; pues, como ya se dijo, el uso cotidiano del lenguaje permite iluminar las situaciones. En este nivel se está más cerca a la base de abstracción, la vivencia en una determinada situación que puede o no ser compartida con otros.

El estadio analítico consiste en extraer los rasgos fundamentales del área fenoménica. Esos rasgos fundamentales deben ser comprendidos en relación con los hechos y las perspectivas, puesto que ellas siempre están comprendidas en las situaciones de una determinada circunstancia. En otras palabras se debe destacar las dimensiones subjetivas y objetivas de una circunstancia tomando en cuenta la perspectiva de las personas atingidas, por ejemplo, en tanto deseo o programa y problema o preocupación. Lo que para un grupo de personas, dentro de una circunstancia política, pueda parecer el desarrollo seguro de su programa, puede parecer para otras como un problema o preocupación.

La tercera fase del método corresponde al estadio combinatorio. El estadio combinatorio consiste en reconstruir los elementos complejos (resultado del estadio descriptivo y analítico) del área fenoménica estudiada. Esto se realiza mediante combinaciones apropiadas de los rasgos fundamentales y otros discursos que enriquezcan la comprensión del fenómeno. Esto es lo que se realiza en esta investigación cuando se dialoga con otros autores.

Es necesario anotar, como observa el profesor Soentgen (1998: 5), que dentro del método neofenomenológico muchos fenómenos deben ser recuperados por debajo del discurso de las ciencias mediante el estudio de la vivencia propia o de lo expresado por otros. Este proceder supondría un paso previo a los tres previamente descritos. En este sentido, el método neofenomenológico constaría de cuatro y no solo tres momentos de abordaje a los fenómenos. Aunque hasta aquí se ha tratado de esbozar el método neofenomenológico, se debe reconocer que solo es un primer acercamiento a un tipo de proceder que todavía no ha tomado una forma definitiva que merece múltiples acercamientos, cada vez más sistemáticos.

3. La potencia de la filosofía de Schmitz: la nueva fenomenología y la literatura

3.1. El diálogo de la nueva fenomenología con otras ciencias

Los aportes de la nueva fenomenología se pueden apreciar en diferentes terrenos de las ciencias particulares. En la *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009: 16-17), Schmitz expone algunos de los importantes diálogos interdisciplinarios en los que su filosofía ha ofrecido nuevos aportes o enfoques en la investigación. En muchas de estas ciencias, sus conocimientos estadísticos o propios de la ciencias naturales requieren una complementación con la dimensión subjetiva de la realidad que estudian. En esa complementación juega la nueva fenomenología un significativo papel. En la arquitectura, por ejemplo, la nueva fenomenología ha permitido volver a tomar en cuenta dimensiones subjetivas relacionadas con la teoría del habitar, de la interioridad espacial y para la urbanística. En la geografía ha brindado su apoyo en el estudio de las formas del espacio. En la medicina ha tenido un muy particular éxito, pues ha permitido renovar los abordajes de las enfermedades crónicas, por ejemplo, en el caso de la diabetes y de la ortopedia. En la fonética y la lingüística ha fomentado el estudio de la comunicación corporal. En la psiquiatría y la psicología ha estimulado interesantes diálogos y nuevos enfoques en torno a los problemas de la personales, de la corporalidad como en la esquizofrenia. La nueva fenomenología también sostiene un muy interesante diálogo con la Gestalt y diferentes terapias existenciales. La nueva fenomenología ha estado ofreciendo nuevas vías para pensar la interculturalidad a partir del cuerpo sentido, las emociones como atmósferas y la comunicación corporal. En las ciencias jurídicas se está convirtiendo en una aliada interesante dentro del estudio del compromiso jurídico, del papel de las emociones en el Derecho y de las conformaciones del respeto a la ley, a la autoridad y a la comunidad. Un reporte más detallado acerca de los diálogos entre la nueva fenomenología y otras ciencias se encuentra en *Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie. Festschrift für Hermann Schmitz* (2008), volumen editado por el Prof. Dr. Michael Großheim

Por otra parte, la repercusión dentro de la filosofía ha ido cambiando poco a poco. En gran parte este cambio se ha debido a las actividades organizadas por la *Gesellschaft für Neue Phänomenologie* en la Universidad de Rostock en Alemania, y, los trabajos conjuntos con otras universidades y profesionales en Hamburg y Heidelberg por mencionar sólo dos ejemplos. A esto se suma la nueva recepción y valoración de la filosofía de Schmitz en filósofos más jóvenes como Sloterdijk.

Ya en nuestro contexto, el primer diálogo importante con la nueva fenomenología proviene de un trabajo presentado como tesis de postgrado en la maestría

Latinoamericana y Boliviana de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés. En esa investigación se recuperó los lineamientos principales de la nueva fenomenología para indagar a través de ellos la noción de libertad en la novela *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia* (JDR) de Nataniel Aguirre. Esa tesis fue premiada en 2016 por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en el marco del Concurso Nacional de Tesis de Maestría (CIS: 16). Desde el punto de vista que ahora interesa, se puede mencionar dos aportes importantes de esa investigación. En primer lugar, que no se buscó una aplicación de una doctrina filosófica en el estudio de una novela, sino una indagación renovada del campo fenoménico de la libertad a partir del diálogo con algunas orientaciones metodológicas de, principalmente, Hermann Schmitz. En segundo lugar, que se recuperaron algunos lineamientos metodológicos de la nueva fenomenología dentro de un campo todavía no desarrollado por los diferentes continuadores de esta filosofía. A continuación, y a manera de cierre del presente artículo, se presenta brevemente algunos puntos centrales de ese doble aporte con la esperanza de animar a nuevos investigadores a dialogar en torno a la nueva fenomenología.

3.2. El primer diálogo de la nueva fenomenología con la literatura en Bolivia

Si bien Schmitz realizó un trabajo doctoral sobre Goethe, no se suele mencionar a la literatura, es decir al mundo ficcional, como un terreno de investigación de su nueva fenomenología. En este sentido, un acercamiento a una novela *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre a partir del método neofenomenológico se presentó como un reto interesante. ¿Por qué y de dónde surgió ese proyecto? La novela de Aguirre es una de las novelas más representativas de la narrativa ficcional boliviana y uno de sus temas centrales, por su carácter autobiográfico ficcional, es la construcción de la subjetividad de un testigo y partícipe de las Guerras de Independencia de Bolivia. La novela había sido profusamente estudiada desde la perspectiva de la nación como imaginario y como proyecto político, pero no se la había interrogado desde un punto de vista antropológico-filosófico. Ya que la novela narra las luchas políticas y sociales más importantes de inicios del siglo XIX en nuestro territorio desde el punto de vista de un drama existencial, parecía posible desarrollar una indagación de la libertad a partir del método de la nueva fenomenología. Gracias a la libertad de investigación que fomenta la maestría en Literatura Boliviana y Latinoamericana, fue posible plantear el proyecto bajo la orientación de una de las especialistas en *Juan de la Rosa*, la Dra. Alba María Paz Soldán. Durante el proceso de investigación fue de ayuda incalculable el apoyo de la Dra. Sr. Johanna Lauterbach, quien no sólo me dio a conocer la nueva fenomenología de Schmitz en 2013, sino también la posibilidad de dialogar sobre algunos conceptos centrales y algunas formas de traducción de varios pasajes de la nueva fenomenología.

Por último, es importante mencionar cómo se ha realizado la indagación neofenomenológica de la novela de Aguirre. Como se afirmó en la mencionada investigación, la literatura de Aguirre es una fabulación psico-ficcional de personajes históricos (Mercado, 2017: 72-81). Este carácter fabulativo de experiencias subjetivas de personajes históricos permitía seleccionar la nueva fenomenología de Schmitz como un abordaje idóneo. No obstante, Schmitz no especifica de qué manera se podría abordar la literatura con su filosofía. Así que la investigación sobre Aguirre tuvo que apoyarse sobre la idea de un puente afectivo que se puede construir con, por ejemplo, vivencias de personas del pasado, es decir, con personas muertas. Schmitz afirma que el puente fenomenológico tiene sus puntos principales sobre hipótesis racionales que consigan coincidencias vivenciales (Schmitz, 1009: 14-15). Por esta razón es también muy importante tomar en cuenta las diferencias y las dificultades en la comprensión de los fenómenos de gente del pasado o de los personajes ficcionales. Dicho de otra manera, es importante marcar algunos parámetros en la diferencia del contexto histórico en que un fenómeno será estudiado (*Ibid.*: 15).

Esta concepción de filosofía permitió recuperar en JDR la libertad como una atingencia afectiva, tomando muy en cuenta la manera en que los personajes expresan su situación afectiva dentro de sus circunstancias, la manera en que esas circunstancias se transforman y también la manera en que los personajes se sienten desconcertados, confundidos, en medio de lugares que antes eran sitios de seguridad subjetiva. El objetivo de este abordaje fue brindar estrategias, dudas y sensibilidad para que el discurso de los personajes y la narración misma permitan esbozar los fenómenos afectivos de libertad. ¿Cómo los personajes huérfanos de Aguirre expresan su desconcertante afección por las circunstancias ofrecidas en los últimos años de la colonia?, ¿qué tipo de confusión expresarán aquellos favorecidos por la Colonia en un mundo que comienza a moverse y sobre el cual no se tiene si quiera la seguridad de que simplemente se ponga de cabeza?, ¿qué dimensiones tiene la vivencia histórica antes de brindar un perfil más claro mediante el retrospectivo discurso histórico?, ¿de qué manera gesticula la historia cuando se le trata de acariciar con la meditación sobre la situación de las personas que no han pasado “a la historia”?

En el caso de la literatura de Aguirre, las hipótesis racionales apuntaron al conocimiento del contexto histórico más las especificaciones de las circunstancias de los huérfanos y del valor afectivo que hubo en el siglo XIX entre los mestizos de nuestra región. La literatura de Aguirre no es un tipo de ficción que trate de romper con las determinaciones humanas más comunes, ni inventar mundos de constitución paradójica o ilógica. Aguirre se apoya en cierto retrato de la época como punto de anclaje fabulativo; es decir, imagina cómo ha sido la experiencia subjetiva, los hechos subjetivos, de las personas del siglo XIX para darle perfiles particulares a sus personajes. En este caso particular, las observaciones y los resultados de las indagaciones precedentes de los estudiosos de la

novela de Aguirre y de varios historiadores sirvieron como parámetros útiles para el estudio de la libertad como fenómeno en JDR.

La importancia de la comprensión de los sentimientos colectivos como atmósferas radica también en la descripción de los cambios progresivos que conducen de una “tensa calma” a la lucha armada, o a la capacidad de rechazar la acción bélica. Comprender los vertiginosos cambios que conducen de un tiempo de paz a uno de guerra supone una gran sensibilidad a los hechos subjetivos que suelen escaparse en la descripción de hechos objetivos como invasiones a pueblos, resistencias armadas, o la desigual lucha entre escobas, cañones de estaño y una tropa bien armada. ¿Cómo se diferencia la descripción de la feliz infancia hogareña de Juanito con sus vivencias bélicas? ¿Qué habrá significado para muchos criollos haber tenido un lugar fijo en la sociedad y después de no mucho tiempo haber perdido el suelo bajo los pies? ¿Qué habrá significado sentir la incertidumbre de una guerra contra el ejército realista? La comprensión y las respuestas a estas preguntas fueron guiadas por los aportes de la nueva fenomenología.

En este sentido, la indagación de la libertad como vivencia en JDR atendió a las circunstancias de los personajes, la manera en que expresan significados objetivos y la manera en que el narrador señala estados que los personajes apenas pueden nombrar. ¿Qué circunstancias no pueden rechazar los personajes? (Schmitz, 2009a: 12), ¿se encuentran ellos en situaciones claras o más bien están rodeados por el desconcierto y la ambigüedad?, ¿de qué manera su vida se convierte en un problema o por el contrario encuentran un sentido claro de realización personal o social? Es decir, ¿a qué situación no pueden negarle su estatuto de circunstancia, de ser una situación real para cada quien? Estas preguntas que sirven de orientación en la meditación de la novela permiten comprender mejor que en la novela se buscó fenómenos (*Phänomen*) y no solo temas (*Sachen*); es decir, se buscó la rehabilitación de las vivencias de vida sobre la libertad en el mundo ficcional y no necesariamente una coincidencia entre el relato histórico y las vivencias de personas reales.

De esta manera, los lineamientos de la nueva fenomenología han sido por demás centrales para el desarrollo de un nuevo abordaje (post-)antropológico de la literatura boliviana, de manera específica para el caso de la novela JDR de Aguirre. En esa novela se indagó la libertad como una vivencia, como una situación y no sólo como una cosa ideal. La nueva fenomenología es un proceso de aprendizaje del perfeccionamiento de la atención y la ampliación de horizontes para la posible aceptación de la propia situación. Esto permite comprender que la pregunta que orienta la investigación neofenomenológica es ¿qué debo dejar valer en cada circunstancia? Aunque toda filosofía es un esfuerzo racional de la persona, resulta necesario para el método neofenomenológico invitar al diálogo a quien esté interesado. Esto significó la posibilidad de mantener un diálogo abierto con otros autores que permitieron alumbrar la complejidad de la libertad en la novela de Aguirre.

La apropiación del método se realizó de la siguiente manera. El estadio descriptivo permitió describir la vivencia de libertad en JDR con la finalidad de resaltar sus características principales. El estadio analítico sirvió para comprender de mejor manera, por una parte, la validez de las luchas independentistas en contra de la indolencia de las fuerzas realistas en JDR y, por otra, la afectividad colectiva de los mestizos en toda la obra de Aguirre. Estos dos primeros pasos del método neofenomenológico fueron la base de la descripción de las vivencias de libertad en JDR. El estado combinatorio permitió mantener un diálogo fluido y crítico tanto con los intérpretes de la novela, como con aquellos que dentro de la novela parecen orientar y justificar algunas acciones y omisiones de los personajes; por ejemplo, las referencias aparentemente contradictorias a “la doctrina de Cristo” y a la filosofía anticlerical de J. J. Rousseau en JDR.

La pregunta central de la interpretación que se realizó de la novela de Aguirre es “¿qué vivencias se deben destacar para comprender la libertad como vivencia dentro de las circunstancias de los personajes?” En este sentido, fue importante atender en el registro familiar los tonos afectivos, los deseos y las emociones expresadas mediante signos de puntuación o frases específicas. Los estadios descriptivo y analítico fueron utilizados para cosechar las vivencias de libertad, así se pudo demostrar la existencia de un estado de libertad en la atmósfera familiar, una dimensión de libertad ética y, finalmente, la dimensión de la libertad política.

La orientación del método neofenomenológico permitió que aquella investigación filosófico-literaria se desarrolle respetando las particularidades narrativas y, al mismo tiempo, alumbrando dimensiones fenoménicas veladas por las interpretaciones tradicionales sobre JDR. Con ayuda el método neofenomenológico se encontró una manera renovada de escuchar a los personajes expresarse como el modo en que ellos se encuentran a sí mismos, y fuera de sí mismos, dentro su entorno. Aquel trabajo filosófico-literario en el que se abordó una novela boliviana con la orientación neofenomenológica fue desarrollado con la esperanza orientar nuevamente a los lectores al asombro que significa vivir en la compleja relación con uno mismo, el mundo y los otros. Actualmente se prepara el proyecto de abordar relatos autobiográficos de víctimas de la dictadura a partir de los lineamientos de la nueva fenomenología para comprender cómo se puede responder a la pregunta ¿de dónde viene a mí la fuerza de seguir viviendo pese a la muerte, la culpa y la carestía? Esperemos que de ese futuro trabajo salgan nuevas discusiones en nuestro país. En conclusión se debe señalar que el encuentro de la nueva fenomenología no significa la adopción de un pensamiento doctrinario, sino la apertura de un nuevo modo de pensar con el objetivo de conceptualizar nuestra experiencia involuntaria, una nueva manera de renovar el asombro por la existencia humana. El encuentro de la nueva fenomenología significa un impulso metodológico para la creativa indagación filosófica.

Bibliografía

Aguirre, Nataniel (1885). *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*. Cochabamba: El Heraldo.

Carrillo, Rodrigo (2015). La percepción como fundamento de la identidad personal (Tesis de doctorado). Universidad de Barcelona. Versión digital en el repositorio Digital: diposit.ub.edu [Consultado 10 de diciembre de 2017].

Ferrater Mora, José (2010). Diccionario de filosofía. Tomo V. RBA, España.

Großheim, Michael; Stephen Kluck; Henning Nörenberg (2014). *Kollektive Lebensgefühle. Zur phänomenologie von Gemeinschaften*. Rostocker Phänomenologische Manuscripte, Band 20. Uni-Rostock, Gesellschaft für Neue Phänomenologie, Rostock.

Heidegger, Martin (2000). Mi camino en la fenomenología. *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid. Trad. Félix Duque.

____ (2014). *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE-UNAM, México. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano.

Lauterbach, Johanna (2005). “El método fenomenológico de Hermann Schmitz” (inédito).

____ (2014). *Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz*. Karl Alber, Freiburg-München.

Mercado, Martín (2014). *Fenomenología del cuerpo*. Española, España-Alemania.

____ (2017) *La libertad en Juan de la Rosa (1885). Una aproximación fenomenológica a la novela de Nataniel Aguirre*. CIS, La Paz.

Müller-Pelzer, Werner (2007). “La idea de Europa en crisis. Revisión crítica de sus fundamentos y esbozo de unas consecuencias para la educación del ciudadano europeo”. (inédito)

Schmitz, Hermann (2007). *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissensforschung*, Band 2, Nachantike Philosophie. Karl Alber, Freiburg-München.

____ (2009a). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg-München, Karl Alber.

____ (2009b) Schmitz, Hermann: Die Neue Phänomenologie. *Information Philosophie. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert*, mayo de 2009 [<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83>], consultado el 17 de junio de 2015.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2015) *Philosophische Methoden*. Zur Einführung. Junus, Hamburg.

Sloterdijk, Peter (2014). *Esferas*. Tomo I: Burbujas. Microesferología. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.

____ (2014). *Esferas*. Tomo II: Globos. Macroesferología. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.

____ (2014). *Esferas*. Tomo III: Espumas. Esferología plural. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.

Soentgen, Jens (1998). *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bouvier, Bonn.

Soentgen, Jens (2016). Subjetividad del cuerpo. La obra de Hermann Schmitz. *Revista Ciencia y Cultura*. Número 36, pp. 215-228. Trad. Martín Mercado.

Waldenfels, Bernhard (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, España. Trad. Wolfgang Wegscheider. Revisión técnica de Joan-Carles Mèlich.

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 universal. 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 que publica, entre los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, las diferentes carreras de la FHCE, otras instituciones nacionales e internacionales, así como iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y 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 sólo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Sólo 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 la siguiente extensión: a) para los artículos monográficos: de 20 000 a 50 000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); 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 6000 a 14000 caracteres con espacios.

3. *Formato de presentación de los originales.* Se enviarán o entregarán las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales, en el tipo de letra *Times New Roman* 12. En los artículos, los cuadros, ilustraciones o gráficos o mapas serán numerados y serán referidos en el texto entre paréntesis.
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 de 100 palabras), esta presentación incluirá: la formación, el grado académico, la adscripción institucional, 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. *Formas de referencia bibliográfica.* Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA.
6. Se enviarán los artículos hasta fines del mes de abril para el número de *Estudios Bolivianos* que corresponda al primer semestre; y hasta fines del mes de octubre para el número del segundo semestre. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es la siguiente: ieb160@hotmail.com.

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos (www.ieb.edu.bo), se publicará regularmente el llamado a contribuciones precisando el contenido temático de los próximos números de la Revista.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de diciembre de 2017, en los talleres de
la imprenta y editorial del Convenio Andrés Bello
dependiente del Instituto Internacional de Integración
Telf. 2410401 - 2411041
e-mail: iiicab@iiicab.org.bo
Ciudad de La Paz