

Estudios Bolivianos 8



Historia y Teoría

Blitz Lozada Pereira
Raul Calderon Jemio
Pilar Mendieta Parada
Galia Domic Peredo
Marcelo Villena Alvarado
Laura Escobar de Querejazu

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés • La Paz - Bolivia

ESTUDIOS BOLIVIANOS
VIII

Informe de investigación
Gestión 1999

AREA:

HISTORIA Y TEORIA

La Paz - Bolivia
1999

Depósito legal : 4 - 1 - 1350 - 97
Comité Editor : Lic. María Luisa Soux. IEB
Corrección : Cleverth Cárdenas
Diagramación : Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión : Hector Ríos
Diseño de Portada : “Pachamama” de Arturo Borda
Foto Archivo La Paz

presentación

Al contrario de los anteriores números publicados, el presente “Estudios Bolivianos” tiene la característica especial de presentar artículos que abarcan tanto diferentes disciplinas de las ciencias humanísticas, como temáticas que tienen poca conexión entre sí.

Sin embargo, esto no puede considerarse un defecto, ya que es esa misma multidisciplinariedad de enfoques y variedad de problemáticas trabajadas por los investigadores del I.E.B. lo que convierte a este número en atractivo y en un aporte para el conjunto de las carreras que pertenecen a la Facultad de Humanidades.

Además, aún con las características señaladas, es posible encontrar algunos puntos de contacto entre unos y otros artículos.

Por ejemplo, tres de ellos se interesan en la población indígena campesina de nuestro territorio. El trabajo de Blithz Lozada es una amplia y profunda síntesis sobre lo que el mismo llama “la visión andina del mundo”, a la que reconstruye a partir de una revisión crítica y exhaustiva de lo escrito hasta ahora, principalmente en relación a los “esquemas de interpretación de la cosmovisión andina”. En su artículo es interesante advertir la mirada del filósofo a temas más bien tratados por historiadores, etnohistoriadores y antropólogos.

Por su parte, el historiador Raúl Calderón ingresa en el mundo rural boliviano retrocediendo al siglo XIX y a un momento fundamental en él, la Presidencia de Isidoro Belzu y, específicamente, las actitudes de la población aymara frente a ese caudillo popular. De esa manera no sólo aborda un tema poco conocido sino que

contribuye de manera decisiva a una mayor comprensión sobre valores y perspectivas políticas de ese pueblo.

Pilar Mendieta, trabaja en una primera parte de su artículo el papel de un cura, Jacinto Escóbar, párroco de Mohoza, en la famosa masacre de blancos-liberales ocurrida en esa localidad en el contexto de la Guerra Federal de 1899. Es justamente ese dramático momento de la historia boliviana el que la induce a estudiar, con fuentes primarias, situaciones particulares que contribuyen a explicar y descifrar el papel de actores individuales y, en la segunda parte, colectivos, que intervinieron desde diferentes perspectivas en ese trascendental acontecimiento del siglo XIX.

El artículo de Galia Domic, presenta una perspectiva foucaultoniana para “mostrar dos procesos que marchan paralelos y que reconfiguran un sujeto nuevo en el conocimiento médico y educativo moderno”, proceso al que denomina como “globalización del sujeto”. Su principal aporte es la mirada teórico-crítica a los objetivos y propuestas de la Reforma Educativa que se está aplicando actualmente en Bolivia desde el Estado. Esta crítica se concentra en “la estandarización de los sujetos y su pérdida de individualidad desde la mirada del docente, del sistema educativo y desde las Ciencias de la Educación, así como la deshumanización de la práctica médica con procesos que se conjugan sobre el mismo principio: la objetivación de los sujetos”.

Finalmente, el artículo de Marcelo Villena ensaya una aproximación a *El Loco*, de Arturo Borda. Esta obra, desaparecida u olvidada en las tradicionales y más recientes sistematizaciones de nuestra literatura, tendría la virtud de plantear en la literatura boliviana una exigencia: la de una lectura que privilegie la especificidad de las prácticas poéticas, no las extrínsecas «determinaciones» del contexto. Se insinúa, de este modo, una problemática que, además de la singularidad de una obra, nos habla de un cuestionamiento sobre las maneras de leer nuestra literatura.

Lic. Magdalena Cajías
DIRECTORA a.i.
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

La visión andina del mundo

BLITHZ LOZADA PEREIRA

Intepretar la *lógica* de disposición y articulación de las ideas y creencias de una sociedad parte de la suposición de que existen ámbitos en los que se expresa de manera más nítida y consistente, la continuidad o cambio de los elementos que dan sentido a los productos culturales. Respecto a los Andes es conveniente señalar tales ámbitos en los que se desenvuelve y se constituye el ser social con las variaciones y continuidad que realiza.

La continuidad de los elementos que conforman la *lógica* andina ha sido tratada por ejemplo, por Flanklyn Pease quien afirma que hay ámbitos en los cuales “persiste” lo **andino**. Al compararlo con lo occidental afirma:

...será necesario aislar lo andino de lo occidental, intentando una forma de aproximación que no debe excluir otra: la búsqueda de la lógica de la organización andina y de la forma de comprender su mundo. (PEASE, 1982: 112).

Si se considera “lo andino” como una categoría que aísla lo que se encuentra en el devenir, entonces descubrir las expresiones culturales propiamente “andina”, resulta ser una vacua petición de principio. Por el contrario, si se acepta que en el decurso de la historia, en la interacción cultural y en la construcción múltiple de la

"lógica cultural" se configuran, variando o siendo recurrentes, éstos u otros patrones cosmovisivos, entonces se superan nociones anodinas tales como las de "simbiosis" o "sincretismo" cultural, y se asume que la totalidad de una sociedad compleja expresa multiplicidades que se rehacen, se destruyen y renacen.

Así resulta difícil e inútil determinar hasta qué punto el patrón de división triádica del mundo (*hanan, ukhu y kay pacha*) es sólo la traslocación de un patrón triádico proveniente de un esquema cristiano o si existió previamente en los Andes como código de cosmovisiones yuxtapuestas e interactivas. El empeño por adoptar una u otra posición no tiene significación. Sin embargo, existen ámbitos en los cuales se advierte un imaginario recurrente en el que los elementos de la cultura andina no varían substantivamente.

Según Pease (*Op. Cit.* 111 ss.) uno de esos ámbitos es la mitología; todavía hoy se encuentran versiones míticas que contienen las mismas partes y relaciones narradas en las crónicas del siglo XVI. De forma similar opina Enrique Urbano (1982b: 67) quien asume que los ritos contemporáneos evocan la historia de la cristianización del siglo XVI. En el primer caso, se mienta una continuidad preincaica; en el segundo, la continuidad andina tiene su génesis en la relación de las culturas nativas con el catolicismo.

Para Urbano, hablar de la "arqueología mental en los Andes" (*Op. Cit.* 34 ss.), implica evocar temáticas de formación, continuidad y resistencia. Los mitos señalan temas que relacionan los ritos, la astronomía y la religión; además, en el discurso mítico hay rasgos diferentes de los que se encuentran en el discurso utópico. Desde otra perspectiva, Franklyn Pease piensa (*Op. Cit.* 133) que la organización dual y la verticalidad refieren los rasgos de mayor resistencia y continuidad. Así se constituye una amplia gama de rasgos culturales y de temáticas que refieren los conflictos y la diversificación, la traslocación de códigos, la resistencia subversiva y la consentida, la persistencia de elementos continuos y la desarticulación de significantes.

Este trabajo no toma todos los ámbitos que seguramente son relevantes para interpretar la "lógica" cultural andina de antes y de hoy; por ejemplo, es una carencia no tratar el parentesco o la arqueología; otros campos vinculados con la lingüística, la arquitectura y la estética son apenas referidos. En general, el trabajo interpreta la visión andina del mundo en base a la concepción del espacio, el tiempo,

la historia y la temporalidad. Los mitos de ayer y hoy, la figuratividad religiosa y los gestos rituales han sido relacionados con ámbitos tales como la economía, la ecología y la organización del lenguaje pictórico. En todo caso, he tratado de establecer los elementos estructurales y las relaciones fundamentales de la cosmovisión andina.

Toda interpretación de la cosmovisión de una cultura debe tomar en cuenta los modelos exegéticos realizados previamente. Existen varios modelos de la cosmovisión andina, entre los cuales algunos resultan tener un carácter paradigmático. Sobre éstos es que se desarrollará la interpretación indicada.

A. EL MODELO AGROECOLOGICO

Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo desarrollan un modelo que les permite afirmar que la cultura andina es "agrocéntrica" (*Op. Cit.* 147 ss.). Según ellos, los símbolos y la producción cultural en general, están mediatizados en los Andes por la **agricultura**. Como lo estableció Rodolfo Kush y posteriormente Jan van Kessel, para Grillo y Rengifo, el hombre andino percibe su entorno natural como una fuerza viviente, un escenario en el que él es sólo una parte más, el elemento de un todo y no precisamente el más importante.

La fuerza animada de la naturaleza se representa con el despliegue de un conjunto de pulsiones interactivas y complementarias (VAN KESSEL, 1990: 156 ss.). La lógica andina y particularmente la cosmovisión aymara, se construyen en torno a lo que Kush ha identificado como "pensamiento seminal": pensamiento que instituye una "bio-lógica", es decir un conjunto articulado y funcional de ideas y creencias gracias al cual se admite que la acción humana está constreñida a evidenciar ante la naturaleza, respeto, consideración y cariño. Van Kessel dice que existe un **animismo aymara** (*Id.* 194) que asume que la tierra, el agua y los distintos productos agrícolas, tienen un carácter vívido, son las "madres" y los "padres" de donde el hombre recibe lo que requiere y ante quienes debe mostrar su gratitud, comprensión y reciprocidad.

Grillo y Rengifo proponen dos esquemas (reunidos en uno. Véase la Fig. N° 1) en los que la visión agrocéntrica del mundo es determinante de la práctica social y personal del hombre andino. La agricultura y la agropecuaria constituyen el centro de la actividad económica andina y el núcleo de la producción cultural: del lenguaje

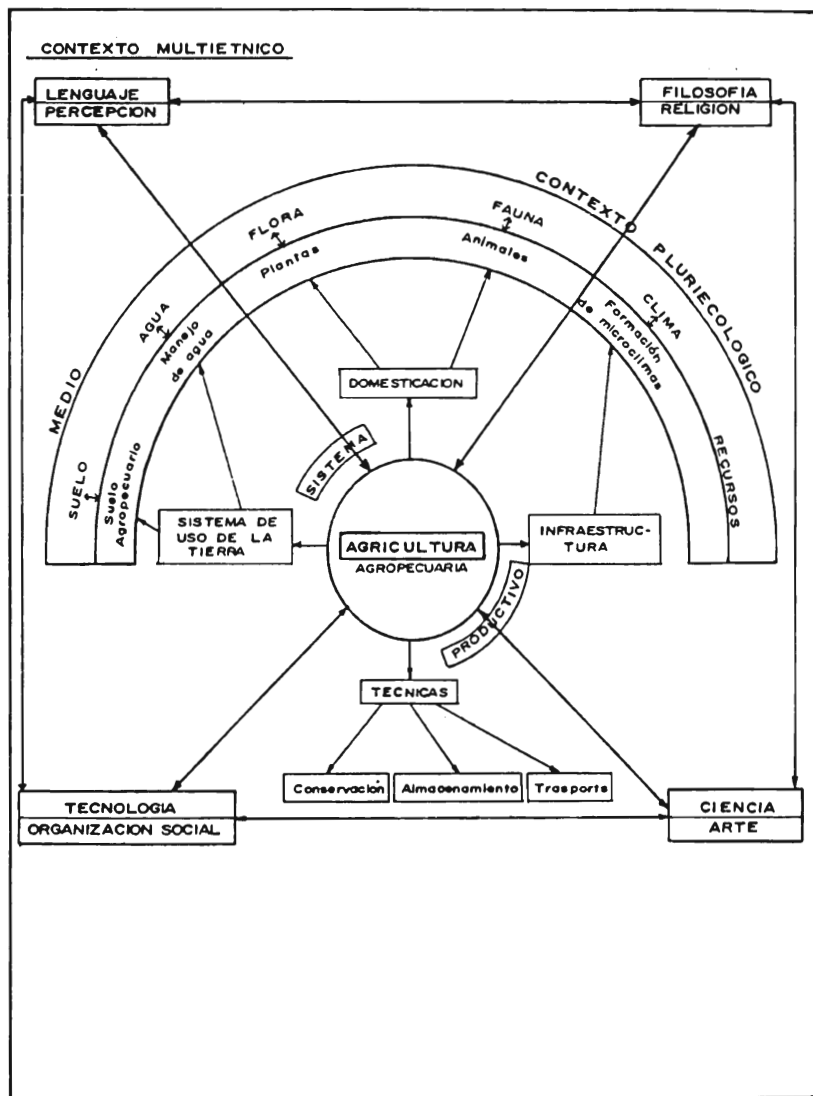


Figura #1 Cosmovisión andina. Modelo heliástico de estructura agroecéntrica. (A partir de las concepciones de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo).

y la percepción, de la filosofía y la religión, de la organización social y la tecnología; en fin, de la ciencia y el arte.

Cada grupo cultural realiza expresiones simbólicas en las que manifiesta algunos rasgos propios de su peculiaridad; de esta manera en el contexto diverso y multiétnico en el que existe, se aprecian sus expresiones comunes y distintivas. En lo económico, el escenario pluri ecológico es el contexto del hombre andino ante el que se comporta integrando cuatro actividades desplegadas en igual cantidad de sistemas que le procuran los recursos necesarios.

Primero, el sistema de uso de la tierra que le provee de suelo y agua. **Segundo**, los medios de domesticación de plantas y animales. **Tercero**, la construcción de infraestructura microclimática. Estos tres sistemas hacen que el medio otorgue al hombre andino los recursos para su subsistencia. El **cuarto** sistema, el de las técnicas, permite la conservación, almacenamiento y transporte de los alimentos, con lo que el hombre de los Andes da eficacia y continuidad a la producción económica.

Según Hans Horkheimer (1990: 38-46), la agricultura es el núcleo de distintos niveles de expresión: por ejemplo, en la sierra peruana, el culto muestra al sol como la deidad principal porque en esta zona es más valiosa la energía calórica para el crecimiento de las plantas; paralelamente en la costa, la luna ha tenido preeminencia ritual, entre otras razones, por su significativa influencia en la pesca y las oscilaciones de las mareas. Por otra parte, es frecuente encontrar que en los mitos existe una estrecha asociación de los personajes con temas relacionados con la agricultura. Así, por ejemplo, en los mitos de Huarochirí, el más importante de los dioses, Pachacámac, se asocia con el producto que fue la base de la economía en extensas regiones: el maíz. Finalmente, la medición del tiempo, los nombres de los meses y la división del año en estaciones secas y lluviosas, muestra la relevancia de lo agrícola respecto de la organización cultural. Del mismo modo, representaciones artísticas, ceremonias y símbolos mágicos y significativos se realizan con abundante comida y bebida; mientras las divinidades benignas son asociadas con gérmenes de plantas y frutas, la representación de los demonios se hace destruyendo animales y vegetales.

Hans van den Berg muestra que los criterios que rigen las relaciones entre los aymaras, relaciones de reciprocidad, interacción y equilibrio, rigen también entre

los hombres y la “sociedad extra-humana”. Por las relaciones con esta última, el aymara adquiere cierto *dominio* de las fuerzas que afectan la producción y la economía (VAN DEN BERG, 1990: 157 *passim*). Aunque Jan van Kessel no acepta el agrocenismo, piensa que el aymara forma su visión ética de sí mismo y de los demás, en base a la relación que tiene con la tierra: siendo hijo de ésta y hermano de la flora y la fauna, el aymara rechaza las actitudes de sometimiento, poder y dominación, mostrando recurrentemente gestos de respeto y responsabilidad ante la naturaleza y la sociedad (*Op. Cit.* 168).

Marc Augé elabora el concepto de “ideo-lógica” como una matriz que despliega y articula los elementos de representación que una totalidad social crige. A lado de este concepto, Augé refiere la tendencia reduccionista como el peligro de fijar una simbolización cultural sin seguir la “ideo-lógica” del texto o del discurso que la expresa. Por ejemplo, hipostasiar las variables historicistas o economicistas, como la clave de la producción cultural, significa reducir el sistema de Marx a suponer que la sociedad existe en un sentido estrictamente funcional. Similar reduccionismo se constata por ejemplo, cuando se concibe al ritual como la cíclica repetición del sacrificio primordial (R. Girard) o cuando se cree que en la sociedad es esencial una jerarquía funcional (Maurice Godelier).

Al parecer, Grillo y Rengifo, al otorgar centralidad a lo agroecológico, incurren en un reduccionismo economicista que no sigue la “ideo-lógica” andina, o al menos remarcan excesivamente alguno de sus elementos relegando a las demás expresiones culturales como subsidiarias. El hecho de no focalizar en lo económico en general, sino en lo agrícola-pecuario en particular, lo central de toda simbolización significativa, asume la “determinación” de las fuerzas productivas sobre los demás ámbitos culturales como un esquema simplificador de las sociedades agrícolas.

Sin embargo, lo que manifiesta Rodolfo Kush sobre la “naturaleza-animal” y a lo que apunta Jan van Kessel cuanto trata sobre la moral fundada en la agricultura y la pecuaria; aunque son posiciones ajenas al reduccionismo agroecológico, directamente lo refuerzan. Similar resultado se da con las puntualizaciones de Horkheimer.

La economía de los Andes ha estado íntimamente vinculada con un conjunto amplio de ámbitos culturales. Tanto lo agrícola como lo ecológico han tendido nexos con la astronomía, los gestos rituales y la religión; además, se han fijado claras

relaciones con la política y con la organización social, como sucede en cualquier totalidad compleja. Sustantivar lo económico en la cosmovisión andina, resulta una distorsión interpretativa si es que la diversidad compleja de expresiones culturales se aprecia como simple reflejo de dicho núcleo.

Un elemento constitutivo del sistema económico en los Andes, ha sido en la larga duración, la “verticalidad”. John Murra ha mostrado los modos y niveles organizacionales que seguían el ideal de control de un máximo de pisos ecológicos, al respecto dice:

... cada grupo étnico... trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición, la mayor cantidad de pisos ecológicos. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y control vertical cuya distribución fue, probablemente, panandina (MURRA, 1975: 50).

Murra analiza varios casos de verticalidad siguiendo criterios políticos, étnicos y económicos. En el caso de los **lupaqa** por ejemplo, el ideal de control de la mayor cantidad de pisos ecológicos incluía la búsqueda de microclimas para la diversificación de cultivos, la implantación de colonias para campos de pastoreo, la obtención de sal y el control de las costas. Entre los **incas**, la verticalidad es estructural: las distancias a *las islas* controladas llega a ser inmensa. Por otra parte, la diversificación de la producción es tal que incluye la totalidad agroecológica en los Andes.

Desde Murra el tema de la *verticalidad* fue tratado exhaustivamente, llegando a establecerse distintas tipologías, una de ellas es la de Stephen Brush. Brush señala tres tipos de verticalidad en los Andes.

Primero, el “tipo compacto” de contigüidad territorial, se extiende a distintos pisos ecológicos, sin la mediación del comercio, el intercambio ni las migraciones. **Segundo**, el “tipo archipiélago” que separa geográficamente a las islas que se derraman desde un centro. **Tercero**, el “tipo extendido” en el que las unidades están dispersas con regularidad, en una geografía de bruscas diferencias altitudinales (BRUSH 1974: 90-95).

Existen otras formas de complementariedad económica dadas las diferencias ecológicas: se ha construido una complementariedad **diádica** entre grupos étnicos especializados en rubros productivos diferentes (complementariedad referida por Pierre Duviols entre **huaris** y **llacuaces**). Por otra parte, alianzas múltiples de grupos dispersos, reunidos sin que haya primado ningún protagonismo ni centralidad, también se ha advertido históricamente. En tercer lugar, han sido estudiados casos en los que la verticalidad se realiza en base al doble domicilio de un grupo étnico; así, tener dos contextos agroecológicos de residencia diversifica la producción y amplía el consumo (Olivia Harris refiere el caso de los **laymis**). Finalmente, formas alternativas de complementariedad en los Andes del pasado y del presente, son aquellas que se organizan centralizada o descentralizadamente, las que se establecen gracias al trueque familiar, a los viajes interecológicos, a las ferias, el intercambio y el mercado.

Las relaciones económicas andinas son de “complementariedad ecológica” a pesar de las causas que han operado por su disolución, directa o indirectamente. Desde la conquista y la articulación del sistema colonial, se han sucedido varias tácticas y estrategias de debilitamiento y eliminación de la complementariedad. Por ejemplo, un objetivo militar prioritario de la conquista fue cortar los nexos entre los enclaves (MURRA, *Op. Cit.* 114). Por otra parte, pese a que instituciones como la “mita”, las reducciones, los mercados y el dinero se impusieron coercitivamente, ha prevalecido en el imaginario étnico y cultural, la necesidad de articular la convivencia social mediante la complementariedad, al margen de las relaciones impuestas o consensuadas con los demás. Aparte de las imposiciones del otro, de quien resultaba ajeno y extraño al grupo, al margen del que sostenía una visión distinta sobre el mundo y la sociedad, prevalece aún hoy día, la búsqueda de complementariedad económica.

Sin embargo, Marisol de la Cadena previene que a partir del ideal de la complementariedad es común incurrir en el reduccionismo de suponer que en los Andes se sobrevalora absolutamente lo comunal en detrimento de lo individual. Una expresión de este reduccionismo es, entre otros, la suposición de que el hombre andino tiene una espontánea aversión a la propiedad privada, con lo cual, de la Cadena no está de acuerdo (1985: 113-115).

Thierry Saignes por su parte ha mostrado que las migraciones masivas de finales del siglo XVI (1987: 242) redefinieron el repoblamiento ecológico andino,

estableciéndose nuevas pautas de producción y complementariedad en el contexto de las imposiciones peninsulares. Así se recrearon y rehicieron distintas identidades y adscripciones culturales y étnicas, en medio de la desintegración de los ayllus, la persecución de los migrantes y la oscilación de los caciques quienes preferían adecuarse al sistema colonial antes de enfrentarlo abiertamente. Las identidades culturales y étnicas concurren entre escansiones y mutaciones, los cambios sociales, políticos y económicos son las variables que de manera más inconsciente que consciente, determinan las condiciones en las que los elementos y las recurrencias de la visión del mundo de un grupo se expresan. Tales vicisitudes históricas arman y reconstituyen las identidades que encuentran en las organizaciones y en las vivencias cotidianas, los resquicios para persistir en la afirmación de sí mismas.

Resulta apropiado el trabajo de Ramiro Molina Rivera sobre una comunidad de pastores. Los campesinos de Pampa Aullagas han organizado sus actuales condiciones de existencia en base al ideal de la autosuficiencia productiva, el control de pisos ecológicos diversos y el intercambio interecológico con un mínimo de gasto (1987: 627 ss.). De esta forma, al menos para el caso de los habitantes de Pampa Aullagas, es posible afirmar que los estratos profundos de su imaginario, aquellos que configuran los núcleos duros de su cosmovisión, han operado de forma tal, pese a los drásticos cambios históricos impuestos, que ante cualquier contexto, aumentan los resquicios para emerger y fluir con la fuerza y la forma que es propia de tales comunarios. De esto, sin embargo, llegar a afirmar que la cosmovisión holística del hombre andino es **agrocéntrica**, no tiene suficiente base de sustentación.

John Earls ha tratado el tema ecológico en los Andes con cierto detenimiento; señala por ejemplo, que la ecología andina presenta una densidad numérica de habitantes ecológicos por Km² mayor que en ninguna parte del mundo (1991: 43). Esta densidad probablemente se relacione con la tendencia de otras poblaciones de expandir exponencialmente su hábitat, lo cual comparativamente no ha sucedido en los Andes; al contrario, en tiempos prehispánicos Earls sostiene que los incas llegaron a adquirir cierta conciencia abstracta del *equilibrio ecológico* necesario para proyectar de manera indefinida y satisfactoria, la obtención de alimentos para una población creciente. La dimensión astronómica era fundamental para lograr este propósito, y ligada a ésta se explica en mucho, la disposición arquitectónica de varios centros arqueológicos, la medición del tiempo, el establecimiento de ritos y un sistema calendárico. Sin embargo, estos elementos que constituyeron una elaboración tecno-científica de los incas, sólo es una parte del control y dominio

sobre las variaciones climáticas y la producción. Además de este marco válido en términos macrogeográficos, entre los incas y los demás grupos étnicos, fue una necesidad imperiosa contar con un registro particularizado y local que integre los distintos factores de la producción en un análisis probabilístico apropiado sólo para microrregiones. El cálculo probabilístico que podía comprender localidades, áreas pequeñas e incluso sólo chacras, debía integrar, como todavía la tecnología integra hoy, variables de precipitación pluvial probable, temperaturas expectables y cambios microclimáticos: además de la calidad de los suelos y los abonos empleados, los tiempos de siembra, la cantidad de cosecha, etc. Estos elementos combinados con las apreciaciones macroecológicas constituyeran posibilidades diferenciadas sólo mediante el análisis de variables múltiples y complejas. Esto redundaba en una constante que se repetía tanto a nivel local, étnico o individual como a nivel estatal; en general, la unidad productiva buscaba minimizar sus pérdidas más que maximizar sus excedentes procurando aumentar las posibilidades de acierto en la predicción productiva.

La programación de las actividades económicas, basada en la combinación de lo astronómico general y lo probabilístico particular: permitía, según Earls, niveles de expectatividad mayores a los actuales; esto se procuraba por otra parte, con el empleo de técnicas adecuadas que lograban minimizar las fluctuaciones climatológicas, un ejemplo de ello es la utilización de andenes y el racional y perfecto uso del agua. De tal forma, el cultivo en los Andes correspondió a modelos que se constituyeron en sistema por la concurrencia de las regularidades celestes y los ciclos bioecológicos dando una conciencia colectiva explícita acerca de los márgenes posibles de error, el cual se corregía estatalmente (el imperio se hacía cargo de las pérdidas en la producción por sequía u otros fenómenos gracias a la previsión, la verticalidad y la complementariedad). Así se formó una conciencia ecológica que precautelaba el equilibrio con el medio y las demandas crecientes.

Como señala Earls (*Op. Cit.* 52 ss.), la producción agrícola en los Andes es parte de un sistema holístico, producción perfeccionada a lo largo de cuatro mil años, en la que se prevé el resultado minimizando el riesgo de error hasta un grado de sorprendente eficacia. Sistema en el que el tiempo laboral y la energía empleada corresponden a un mínimo esfuerzo respecto de los objetivos de mayor obtención productiva. Earls concluye que la estructura agroecológica inca fue un sistema de interconexión con otros sistemas en los cuales prevalecían los mismos patrones de ordenamiento. Por ejemplo, en la estructura del subsistema “Estado” se incorporó

la planificación como inherente a la regulación y al gobierno social (*Ibid.* 83). La coherencia entre los datos, los resultados sistémicos y los modelos, muestra la integración de un sistema cibernético en el cual todo elemento fue la negación de cualquier reducción o simplificación. Así, la cabal intelección del sistema andino implica la interconexión sistémica y la articulación de relaciones recíprocas y complejas que existen en la estructura cosmovisiva. Si bien el lugar de lo económico ha sido merecidamente remarcado, lo mismo que las relaciones y partes constitutivas del quehacer económico-cultural global, mientras la elasticidad histórica no renuncie a una clara "racionalidad", se constata que la estructura no se reduce a un centro **agrónómico** del cual la cultura sea simple reflejo especular.

B. EL AGUA, SIMBOLO DE FLUJO COSMOLOGICO

La economía andina incluye varios elementos interactivos, entre ellos, uno especial por su significación y por la multiplicidad de relaciones que articula, es el agua. Tomando como centro al agua se construye un modelo de cosmovisión andina: el denominado de **flujo cosmológico**.

Francisco Greslou resume el uso económico del agua en los Andes: se la emplea como abono, para facilitar la labranza del suelo, para ampliar altitudinalmente los cultivos y para la generación de pastizales. Asimismo, sirve para la creación de microclimas y para combatir las malas hierbas, tanto como medio de transporte de sustancias nutritivas como recurso de equilibrio ecológico.

Las funciones agrícolas se complementan con las económicas, en las que el agua es también imprescindible: como recurso, el agua es esencial en la alimentación de animales y del hombre, además, como símbolo es un mediador privilegiado entre la sociedad y lo sobrenatural. Al respecto por ejemplo, recuérdese que son los *Apus* los que regulan las lluvias y quienes dan fertilidad al suelo. Finalmente, el agua se emplea con frecuencia como medio terapéutico en el tratamiento de múltiples enfermedades (1990: 43 ss.).

Técnicamente, señala Greslou, la variedad de formas de manejo del agua es tan amplia como los fines que tales formas de uso realizan. El hombre andino ha aprendido a "dialogar" con el agua de diversas maneras: los canales abiertos y subterráneos, las represas, la captación de manantiales, el movimiento de tierra para aprovechar la humedad, los camellones, los revestimientos con piedra y arcilla, la

impermeabilización y el uso de codos, losas y rugosidades para disminuir la velocidad de flujos (*Op. Cit.* 64), son algunos ejemplos de las técnicas de empleo racional y eficiente del agua. Sin embargo, lo económico es sólo parcialmente significativo, puesto que en la cosmovisión andina el agua adquiere una relevancia mucho más importante.

Greslou resume la relación del agua con algunos elementos que forman universos de significación. La relación del agua con la tierra forma la idea del agua como *Mamacocha* (“Madre mar laguna”): el agua rodea a la totalidad de la tierra y se constituye en su origen. Del mismo modo, la génesis de varios grupos étnicos está asociada al agua. El agua es una fuerza vital (*kamak sinchi*), con rasgos generativos e incluso creacionales. Greslou corrobora su interpretación refiriendo a Wiracocha como “dios creador”.

Wiracocha, es decir la “espuma de mar” o de la “laguna”, está indisolublemente vinculado al agua: las cumbres nevadas (*pacha wira*), son los recipientes de esa fuerza vital (*Op. Cit.* 12 ss.). Los nevados reúnen la totalidad por cuanto sus raíces están en contacto con el mundo subterráneo, sus faldas se relacionan con la tierra, (la cual se fertiliza con el deshielo), y sus cimas llegan al cielo. Van Kessel complementa esta idea señalando que el agua como principio y origen se asocia a las cumbres; como elemento abundante, con lo doméstico y como flujo distribuido, con el campo (1978: 278 ss.).

Es notable por otra parte, la relación del agua con el origen étnico de los grupos que constituyeron la segunda humanidad en el mito de Wiracocha. El agua es asimismo un medio de evasión y escape del Inca frente a la dominación foránea. La relación de origen se amplía a los manantiales y fuentes de donde nace la fuerza que da vida a distintas especies animales. Otras asociaciones significativas del agua se dan con los ríos, la Vía Láctea y el mito de *yakana*, este último se refiere a la relación con el arco iris y al equilibrio cosmológico. Finalmente, Greslou señala otros aspectos del agua en varios ritos andinos, por ejemplo, el papel que juegan algunos productos marítimos como el *mullu* (tratado ampliamente por John Murra, 255 ss.) y el aguamar (GRESLOU, 1990: 18 ss.).

El conjunto de estas relaciones permite distinguir la importancia del agua en la cosmovisión andina, importancia que ratifica la negación del esquema reduccionista a lo económico. Así, lo central radica en lo ritual, lo mítico y lo figurativo. En este

trabajo se tratan algunos aspectos en función del rol del agua en el modelo exegético del mundo. El agua es receptáculo sobre el cual gira y fluye la totalidad del cosmos, según la visión andina del universo. John Earls e Irene Silverblatt (1976: 301-307) han diseñado un modelo por el cual a nivel imperial, los incas difundieron una imagen del mundo caracterizada por la circulación de los componentes centrales de la realidad social y física que se expanden y contraen según sentidos contrarios (Véase la Fig. N° 2).

De manera taxativa y sorprendente, Earls y Silverblatt señalan que “las propiedades topológicas de este universo andino son equivalentes a la topología del universo identificado en la cosmología relativista einsteniana” (*Op. Cit.* 305). La sustentación de esta afirmación se hace desde distintos puntos de vista entre los cuales destaca el concepto sintético de *pacha*. Estableciéndose que este concepto refiere una unidad de tiempo y espacio, para Earls y Silverblatt resulta que cualquier situación caracterizada como ubicación espacial, no comprende solamente las tres dimensiones del espacio euclidiano, sino una cuarta: la dimensión tiempo.

Tanto las afirmaciones de Albert Einstein como los estudios elementales sobre la teoría de la relatividad, muestran cierta analogía con la concepción andina que se despliega como *tetradimensional*. Bertrand Russell por ejemplo, señala que el mundo para la cosmología einsteniana no supone la existencia de cosas en movimiento, sino la relación de sucesos¹. La ubicación de un suceso en el mundo einsteniano se da en un intervalo, el cual incluye la dimensión física en un orden cuadridimensional. Una realidad de cuatro dimensiones integra al espacio con el tiempo, lo cual cambia la posición clásica sobre el espacio homogéneo y uniforme de la tradición desde Euclides hasta Newton y modifica la concepción lineal sucesiva de un tiempo indiferenciado². El propio Einstein puntualiza esta noción al señalar:

Si no toman mis palabras demasiado en serio, diría esto: ... de acuerdo con la teoría de la relatividad, si la materia y su movimiento desapareciesen no quedaría ningún espacio ni tiempo³.

¹ RUSSELL, Bertrand. *ABC de la relatividad*. Ariel, Barcelona. 1981, p. 179.

² *Ibid.*, p. 52.

³ Citado por Philipp Frank, *Filosofía de la Ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. Herrero Hermanos Sucesores. México, D.F. 1965, p. 105.

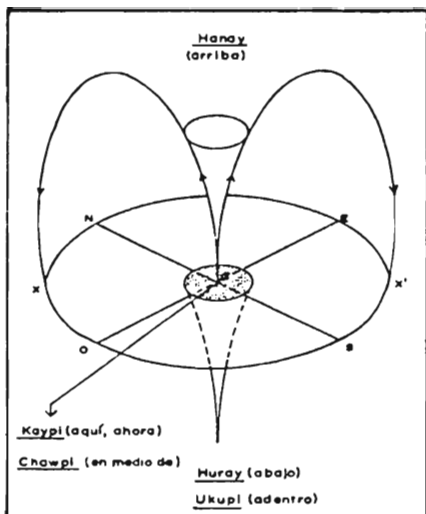


Figura #2 La analogía de espacio local, el modelo matemático "Botella Klein" y el modelo tetradimensional. (John Earle e Irene Silverblatt, 1976 : 302).

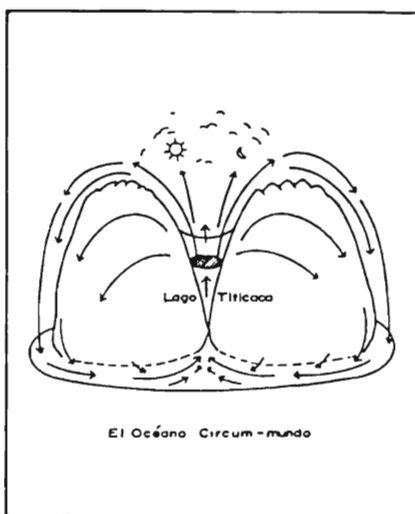


Figura #3 El Titicaca como centro y origen del flujo de aguas (Earle - Silverblatt, Id.304).

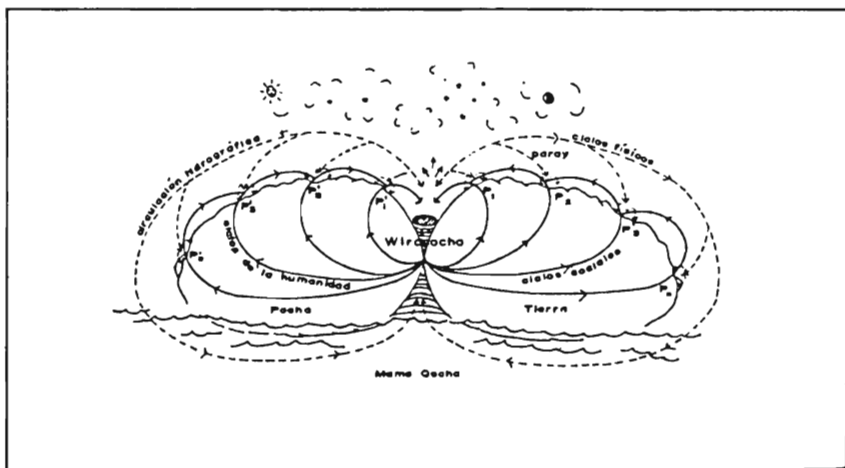


Figura #4 Modelo de flujo cosmológico. Circulación dual e inversa. P_1, P_2, \dots, P_n son "paqorinas" y P es Titicaca. (Earle - Silverblatt, Id. 306).

Para este sistema la ubicación de un evento en la realidad tetradimensional es siempre relacional respecto de ejes de coordenadas que incluyen la dimensión tiempo y respecto de otro evento cualquiera. Para Philipp Frank, la física tetradimensional permite el acontecer de eventos físicos en un continuo espacio temporal que, sin embargo no admite la intelección del tiempo como dimensión continua. Puesto que el *ahora* de un presente ubicado en la linealidad sucesiva y homogénea, puede volver a existir en cualquier instante futuro; es decir, según la teoría de la relatividad, en un intervalo de tiempo antes de un instante dado, no es posible establecer que ese ahora es *único*. De hecho, ese evento ha ocurrido en otro sistema de referencia tetradimensional, por lo cual está determinado a que acontezca en el sistema de referencia en el cual sucede: *todo lo ocurrido vuelve a suceder en el futuro, siendo imposible impedirlo*⁴.

Si se correlaciona esto con la teoría einsteniana acerca de la expansión del universo, resulta que la totalidad cosmológica no solamente está variando su densidad por el hecho de la separación del mundo, sino, que el propio sistema de referencia tetradimensional en la constatación de un evento, está en permanente dilatación espacio-temporal⁵.

Para Earls y Silverblatt la cosmología andina no es compatible con el espacio tridimensional del paradigma euclidiano; sino, está más próximo a la teoría de la relatividad. El concepto *pacha* refiere una cuádruple dimensión por la cual *kaypi*, es decir el *aquí* y el *ahora*, sólo se comprende por la concurrencia del espacio-tiempo en términos estrictamente relacionales. Los autores homologan la postulación relacional de orientación del modelo espacio temporal denominado “botella Klein”, modelo matemático cuadrimensional, con la concepción andina de *pacha*. Señalan que no es posible hacer una representación gráfica de la concepción andina por las limitaciones de cualquier dibujo; sin embargo, con un esfuerzo de imaginación es posible entender el “acá-ahora” (*kaypi-chaupi*) en la concurrencia cuadrimensional de ejes de coordenadas que además de ser relacionales, permiten la inversión del tiempo (Véanse las Fig. N° 2 y N° 3).

Tanto en aymara como en quechua existe una asociación parasinónimica de los términos que refieren contenidos espaciales y temporales. Earls y Silverblatt

⁴ *Ibid.*, p. 176-177.

⁵ Bertrand Russell, *Op. Cit.* p. 141.

señalan que *nawpa* significa “antes”, “anterior”, “antiguo” y también “delante”. Gilles Rivière (1984: 97) correlativamente señala que para los aymaras de Sabaya, los términos *Leyjja* o *Layjja* significan tanto “adelante” como el Este. En quechua, *qipa* refiere tanto las nociones temporales de “próximo”, “siguiente”, “posterior”, como la noción espacial de “detrás”. En aymara, *jikhina* indica lo que está “detrás”, “lo que está de espaldas” y el Oeste.

Finalmente, Fernando Montes (1984: 102) dice que los mismos contenidos sobre tiempo y lugar son referidos con otras palabras aymaras, por ejemplo, *China*, *nayra*, etc. Además de las consecuencias respecto de la interpretación de la historia y la temporalidad, con esta fundamentación etimológica es posible aceptar la analogía que Earls y Silverblatt establecen entre la concepción andina de *pacha* y la teoría relacional de los eventos cuatridimensionales de la relatividad einsteiniana. Esta analogía adquiere mayor coherencia al considerar el tiempo y la repetición de un evento en ejes de coordenadas anteriores y futuras. Si se acepta que el futuro está detrás y el pasado en frente (MONTES, *Ibid.*), entonces la correlatividad de ejes de coordenadas cuatridimensionales permite comprender el *kay-pacha* en simetría respecto del futuro, el cual está coordinado al pasado. La relación entre el futuro y el pasado, relación de simetría que explica el presente, además de ser congruente con la posibilidad de coordenadas tetradimensionales posibles, permite mentar un esquema de circulación de fuerzas que Earls y Silverblatt explican como el modelo cosmológico de la realidad física y social andina, particularmente incaica.

En los mitos se señala al Titicaca como el centro de origen del universo en su dimensión cósmica y social. De este lago salieron el sol, la luna y las estrellas: origen que se siente como un *Pachacuti*, es decir un cambio cosmológico representado en el movimiento de las aguas. Para Earls y Silverblatt, este movimiento muestra la inversión del espacio tiempo que modifica la edad anterior y consolida un nuevo orden en términos físicos y sociales. La explicación andina del mundo se constituye por esto, en un esquema en el que la fluidez de las aguas refiere un movimiento cíclico por el cual, emergiendo la totalidad del cosmos del Titicaca, el ciclo de flujo se cierra en la transformación y transferencia de las aguas.

Desde el lago, a través del cielo y la evaporación hacia el “Océano circun-mundo”; las aguas regresan al Titicaca a través de los canales subterráneos que unen el “Océano circun-mundo” con el lago (Véase la Fig. N° 3). Tom Zuidema completa la imagen de este modelo al señalar que la tierra se denomina *p'uku* (plato hondo),

plato que flota en un mar que lo circunda y al rededor del cual el sol gira formando el día y la noche. Cuando el sol está en la parte baja del “Océano circun-mundo” (*cocha*) seca las aguas, las que circulan en el ciclo meteorológico manteniendo el equilibrio. Zuidema señala que el Titicaca se encuentra exactamente en dirección SE del Cuzco, del cual en dirección exactamente NE se hallaba la huaca de Cañachuay (es decir, a 90° del Titicaca según el eje del Cuzco), huaca relacionada con el origen de la lluvia y de la cual, por etimología de Bertonio es posible colegir el contenido que refiere la “luz”, la “manifestación” y el “aparecer” (1976: 351 ss.). Así, resulta evidente la asociación del lago con el agua y la luz del mundo.

Las connotaciones de estos esquemas permiten formar una concepción cíclica y equilibrada de un universo en permanente flujo. Desde la constitución del orden establecido, desde el *Pachacuti* que da origen a un sistema de fluidez permanente y equilibrada en términos físico-cosmológicos, se señala el surgimiento de las naciones que adoptan identidades y forman un orden social. El ordenamiento de la realidad físico social por una génesis primordial, constituye una visión del mundo que tiende a explicar el movimiento en términos de flujo inacabado y de equilibrio constante, tanto físico como social. El Titicaca es el origen del orden primordial, la huaca Cañachuay es el lugar de reproducción del ciclo y del movimiento, como reactivación de un proceso que tiene por objeto el mantenimiento del orden físico, económico y social. La importancia del agua y la lluvia se aprecia por su asociación con la luz que se manifiesta en el origen primordial del cosmos, se vincula con el sol que vuelve a nacer, después de haber desecado el “Océano circun-mundo”, mientras se espera la continuidad del movimiento de aguas.

En el modelo de Earls y Silverblatt (Véase la Fig. N° 4), el flujo cosmológico tiene sentido puesto que es un flujo de fuerzas centrípetas y centrífugas constitutivas de un sistema en equilibrio. Las aguas unen la tierra con el ciclo a través de los ciclos meteorológicas y su ulterior destino en la *mama cocha* (“circun-mundo”), desde la cual se reactiva el ciclo. Por otra parte, la circulación hidrográfica hace que las aguas del centro terminen conceptualmente en el mar, el cual vuelve a nutrir al centro a través de los canales que unen el Titicaca con el océano. Al relacionar a Wiracocha con el agua, sea etimológicamente o por el origen de las naciones, del centro y por debajo de la tierra a través de las *pacarinas*; se lo vincula también con el surgimiento de los identificadores étnicos (vestido, lengua, etc.), identificadores que permiten que las naciones sean parte de este universo conexo y fluido. En el esquema, la articulación de lo físico y lo social es de equilibrio por cuanto se

equipara un origen común como centro de fluidez del agua y como núcleo del origen de los pueblos. La disposición del conjunto de este flujo es para posibilitar cierto equilibrio económico (por las funciones del agua), a partir de la influencia de los actos rituales en procura de lluvias y para que perviva la luz de un nuevo día.

La noción de fluidez tiene principios que la orientan señalados por Earls y Silverblatt como *ayni*, *tinku* y *amaru*. El principio *ayni* representa un ordenador que en términos sociales y físicos supone reciprocidad, no equivalente ni simétrica necesariamente; pero sí constitutiva de relaciones diádicas o múltiples basadas en la correspondencia. Esta reciprocidad se verifica en términos de diferencias sociales, une al Inca con sus súbditos y a los hombres con los dioses.

El principio *mita* es un patrón que vincula sistemas rotativos en términos de espacio, trabajo y organización social; la rotación se establece según circuitos temporales de calendario o según otros órdenes; de cualquier forma, como circulación, el principio está explícitamente presente en el modelo.

El *tinku*, en oposición a la *pallka*, es un despliegue unidireccional: ésta implica la posibilidad de un proceso de ramificación reversible en el espacio y en el tiempo, mientras que aquél refiere un tiempo irreversible: el sentido de flujo se da sólo en una dirección, la unidad de opuestos dialéctico-complementarios forma nuevas entidades con características irreversibles. En el modelo, este flujo se percibe en el surgimiento de las naciones desde las *pacarinas*, mientras que el flujo reversible es recurrente en el equilibrio físico. No se da la unión de contrarios dialécticos según el principio *pallka* que Earls y Silverblatt caracterizan como un sistema mecánico: sino, gracias al *tinku* que es termodinámico y expresivo de la creación de un orden social con esa característica.

El principio *amaru* finalmente, se refiere a las fuerzas de desequilibrio, destrucción y daño; es una fuerza explosiva y violenta, relacionada con el agua y que se representa de muy diversas formas (como dragón o serpiente, monstruo felínico o reptil). En el modelo es presumible entender que fue una fuerza de este tipo la que ocasionó el orden originario, fue una génesis caótica, la que consolidó el orden general constituyéndose en un *Pachacuti*. Pero, frente al *Pachacuti* primordial de la percepción imperial del cosmos, el *Amaru* representa las fuerzas subversivas de los señores dominados, fuerzas que operan contra el orden y atentan contra el equilibrio del modelo de flujo cosmológico.

Desde el punto de vista lingüístico, Robert Randall realiza una serie de análisis del quechua que ilustran la cosmovisión de flujo sistémico. Randall sostiene que son los “juegos de palabras” articulados como la “lengua secreta” de los incas, los que permiten comprender su cosmología (1987: 268 ss.).

Si se concibe el cosmos como una totalidad de flujo opuesto y complementario, es consecuente que ciertas relaciones sintagmáticas en la constitución de la lengua refieran esa concepción fluida, reversible y metonímica con claras asociaciones semánticas. Randall analiza tanto palíndromos en construcción frásicas y en términos quechuas, como metátesis en el proceso de formación de conceptos.

Tomando un texto de Morúa⁶, Randall demuestra la existencia de palíndromos frásicos en textos de canciones (*Id.* 280). Randall señala varios términos que se constituyen en palíndromos y que sugieren una analogía con el esquema de flujo sistémico. Dice que los términos que se conforman tanto en un sentido (de principio a fin) como en el inverso (del fin al principio), refieren un bioproceso que sugiere el flujo de energía que se aleja para luego regresar.

Ciertos términos relacionados con la génesis física y social, tienen esta característica; por ejemplo, *Kamakk* (creador, hacedor, generador) y *Kkallak* (causa, principio de algo). Las palabras usadas para hablar de las fuentes de donde surge todo el proceso, refieren un ciclo reversible de circulación que mantiene el flujo sistémico. Randall piensa que este tipo de palabras constituyó la base de lo que se ha denominado la “lengua sagrada” de los incas. Si se admite la tesis de Torero que afirma que el aymara se habló hasta el reinado de Tupac Yupanqui (*Id.* 274), entonces habrá que pensar que el surgimiento del quechua se dio en un contexto de uso restringido sólo para fines ceremoniales y rituales. Por la fama del oráculo más importante del mundo andino, el de Pachacámac, se posibilitó que una lengua relativamente restringida, se hiciera general; sin embargo, los palíndromos y metátesis quechuas permanecieron ocultos.

Al parecer, esta posición tiene fundamento por cuanto los términos aymaras que refieren los contenidos vistos, no son en ningún caso, palíndromos (creador:

⁶ Randall refiere la obra de Martín de Morúa, *Origen de los Incas* (p. 225), donde el cronista cuenta que una *aklla* (mujer escogida) entona una canción que es un palíndromo: *Micuc usutucuyuc utusi cusim*.

Hapjhallatha, cchusatha. Principio: *callaraña*. Causa: *Laycu, supa, yaa*. BERTONIO, 1612). Sin embargo, cierta similitud se observa al considerar el término *Haphalla* que Bertonio también traduce como "creador": El término *Halla halla* que se asume como palíndromo, refiere "dar gracias al bienecor". De manera complementaria, el término *Hapjhallatha* se correlaciona con *Hatha* que significa semilla, tanto de plantas como de animales y personas. La idea de creador se mienta por tanto, en algunas de sus partículas palindrómicas en referencia a un mismo universo semántico: dar gracias y constituir semilla o principio de algo.

Más sugerente todavía es, en el análisis de Randall, lo que se refiere a las palabras *Kamamamak, callallallak* y *Kamamamakcay*, palíndromos que significan sembrados lozanos y fértiles en el primer caso y fertilidad, en el segundo (*Op. Cit.* 281). El hecho de que sean palíndromos, sugiere ideas de fertilidad y producción, evoca una asociación con el ciclo de la producción agrícola. Es posible *hablar* de campos fértiles y lozanos cuando se ha cumplido el ciclo de producción de manera exitosa. Randall señala que la repetición de sílabas inclusive por tres veces en una misma palabras sugiere la idea de ciclo y reiteración. Tal es el caso, además de *K'anananay, phatatatay* y *pharararay* que significan "reverberar incandescentemente": "patalear" y "convulsionarse", y "sacudir las alas con violencia". En el caso de las palabras en las que se repite *mama* y *llalla*, tienen estrecha vinculación con la cosmovisión andina que relaciona la fertilidad de la tierra con la "madre" (*mama, Pachamama*) y con el "padre". Randall señala que *llalla* es un parónimo de *yaya* ("padre"), esto se completa con que *yaya* sugiere *aya* que significa "cadáver". La relación se distingue porque los muertos y particularmente los ancestros, los jefes de linaje (*yaya*) tienen vinculación con el ciclo agrícola y con la fertilidad de la tierra. En el aymara no se han encontrado casos de significación análoga, salvo los términos *llallaquotha* y *laccacatha* que refieren la repetición al "temblar".

Para Randall, un término interesante desde el punto de vista de los palíndromos es el que se empleaba para designar al "eco": *yachapayaq qaqa*. En quechua *qaqa* significa "piedra", pero el carácter que tiene este término debe comprenderse en el sentido de "piedra viviente", la asociación inmediata del término se realiza entonces, con *paqariy* y *paqarina*, "nacer" y "cuna de los pueblos" respectivamente. El "eco" por tanto, es una piedra genésica de donde nace toda circulación fonética, todo flujo del habla como fueron las *pacarinas* de donde surgieron los pueblos para ser parte del flujo cosmológico global. Esta piedra; por otra parte, refiere el

submundo, el mundo de los antepasados, de las generaciones anteriores donde el pretérito se confunde e identifica con el futuro. Hablar con una piedra por parte del *watuq*, es penetrar en las rugosidades del tiempo en las cuales los comienzos y los fines se identifican y confunden, y desde las cuales ha de regresar por el ciclo de flujo universal, la respuesta. Esta es una información sagrada del mundo de abajo que explica la mecánica del cosmos y predice el futuro desde el pasado. También el término aymara que refiere el significado de “eco” (*ccakh cchakhtaña*) está compuesto por una partícula que significa “piedra” (*kaa*).

En quechua, el otro componente del término es un palíndromo de contenido sugerente: leído al revés *yachapayaq* conforma la palabra *qayapachay* que Randall, por retruécano paronímico desagrega en *qallaq* y *pacha*, (el sufijo “y” en realidad sólo enfatiza el término). *Qallaq* refiere un contenido que se asocia con el comienzo y origen, sin embargo, *qallallallaq pacha* refiere un tiempo y lugar de fertilidad. La palabra “eco” en quechua por tanto, incluye un conjunto de significación compleja. González Holguín (*Id.* 283) refiere los dos últimos términos con otro que les antecede: *Wiñay qallallallaq pacha* (“el tiempo-espacio de eterna fertilidad”); si se asume que este mundo es el *hanan pacha* del que hablan los cronistas y habiendo encontrado referencias al mundo de deniro en el componente *qaqa* de la palabra “eco”, entonces el término, lo mismo que remite a las rugosidades del tiempo en las cuales se confunde el pasado con el futuro y a las cuales sólo se penetra con las palabras que reflejan la estructura fluida y reversible del universo, une como palíndromo, lo alto y lo bajo. Según el lenguaje traducido por los cronistas españoles, une el cielo y el infierno, el *ukhu* y el *hanan pacha* en una misma unidad de significación, reversible y genésica. Es sugerente sobre el término “eco”, que la raíz que forma la palabra en aymara, significa también “tejer” y “regar”: tejer los nexos de relación de los ejes de coordenadas de una realidad tetradimensional, y “regar” esa realidad tempo-espacial de eterna fertilidad.

El término “agua” en quechua es también un palíndromo: *unu*. Refiere el sentido de flujo cíclico de energía constantemente reciclada, flujo que es constitutivo del orden cosmológico que se rompería ante cualquier intento de forcejeo en contra del ciclo. Existe, sin embargo, otro término para “agua” que según el análisis de Randall, se asocia con otros contenidos (*Id.* 285). *Yaku* (“agua”) es la metátesis de los términos *yuka* y *kuyaq*, que refieren “amor que da bien” y “los que se aman”; significa por lo tanto, “intercambio recíproco de energía”. En aymara, el término *mayu* significa “rio”, de lo cual se forma la metátesis *yuma* (“semen”): la asociación

entre el agua y su propiedad engendradora resulta evidente. La formación de las metátesis se da mediante la repetición de una palabra sucesivamente de forma que cambie el orden de sus sílabas. Esto conceptualmente, es análogo a la imitación de la secuencia del ciclo cosmológico de circulación y flujo; la asociación de los términos se hace explícita con el término aymara que significa agua: *uma*. El agua surge de la “cabeza” (*uma*) de las “cumbres” (*uma*) convirtiéndose en río (*mayu*) que insemina (*yumay*) la tierra. Tanto a nivel lingüístico como físico geográfico se verifica una coherencia de estructura de significación, la coherencia del flujo que crea vida y fertiliza la tierra. Existen otras asociaciones: el término aymara que significa “cosecha” (*llamayu*) desagregado por metátesis significa “sólo el semen” (*yuma lla*), es decir refiere el término base para la formación de una canción de fertilidad aymara que asocia el semen, con la fertilidad y el padre.

Randall incluye en su análisis algunos ejemplos de palíndromos; por ejemplo, de *yupay* (“contar”) es *yapuy* (“arar”). El nexos se da en el registro de la producción y el ciclo de sembrar y cosechar, contar lo producido “*atrac*” el incremento de la fertilidad. A partir de ciertas puntualizaciones, Randall sugiere una asociación muy peculiar, *Wiracocha* se entiende como el “semen”, la fuerza viril (*wira*), que fluye por el universo, pero también debe asociarse con la Vía Láctea (*mayu*) por la relación con la espuma, la concentración de estrellas y el río (*mayu*).

La conclusión de la visión cíclica del cosmos puede completarse con algunas puntualizaciones respecto del agua. Particularmente es interesante considerar la función del agua en el escape del Inca ante fuerzas extranjeras y la relación entre el agua, el río, la Vía Láctea y el mito de *yakana*.

Efraín Cáceres cuenta dos mitos en los cuales el agua cumple una función de escape y traslado. En el primero (1986: 197 ss.), el Inca Huamantica, ante la presencia de gendarmes y curas (el mito es recogido en Huarcocondo, región del Cuzco mediante etnografía contemporánea), se sumerge en una laguna. El análisis de Cáceres señala al agua como fuente de vida, el lugar de emergencia del Inca y de los animales, y como medio de escape ante circunstancias adversas. El segundo mito recogido en la misma región, cuenta las relaciones entre un colla y una ñusta; el agua en este mito, cumple la función de medio de transporte por el cual la ñusta se traslada pero termina, al emerger de las aguas, convertida en piedra. El análisis de Cáceres en relación a estos dos mitos refleja varios aspectos. Los pueblos andinos conocieron los flujos subterráneos; el agua cumple las funciones de ser fuente de vida, camino

para trasladarse y puerta de escape. Existe finalmente, una asociación del agua con la “madre”: el Inca, al sumergirse en la laguna realiza un reencuentro con sus orígenes, con su “madre”, tal el sentido del escape. Además, cabe relieves que el centro de dispersión de aguas es el Titicaca, en tanto que el mar es el origen de la vida en permanente flujo.

Resulta interesante la forma cómo el imaginario colectivo actual ha asimilado la imagen del agua y del flujo como medio de defensa y escape frente a la opresión foránea; además, el hecho de que el agua se constituya en medio de transporte refiere una noción de dominio sobre un vasto escenario, en el cual el flujo recuerda un hecho mítico recurrente en la mitología andina asociado con los ancestros y la fertilidad.

Gary Urton y Tom Zuidema han tratado el tema de la constelación de la llama (1989: 59 ss.) que termina de configurar este esquema de flujo cosmológico. En los mitos de Huarochirí la llama, *yacana*, baja del cielo para beber el agua del mar a medianoche. *Yacana* está formada por una constelación negra que tiene un hijo en un conjunto de constelaciones. En el antiguo Perú, si las Pleiades (Cabrillas) aparecían grandes, se asumía que el año sería muy fértil. Estas estrellas tenían importancia central en las actividades agrícolas; así, Urton y Zuidema señalan:

Dos grupos de constelaciones tienen importancia central en la astronomía del antiguo Perú: las Pleiades y Orión por un lado, la llama celestial con su bebé y la Cruz del Sur por el otro. Marcan las dos épocas del año de mayor interés: el tiempo de secas en relación al solsticio de junio y el tiempo de lluvias, relacionado con el solsticio de diciembre (Id. 66-67).

La coherencia respecto de estos indicadores astronómicos se percibe con los ritos de llamas que se celebraban asociándolos con la iniciación de jóvenes y la salida de la sociedad de los viejos. El tránsito de un ciclo agrícola marcado por los indicadores astronómicos se correlacionaba con el paso de un ciclo ritual a otro, tránsito que significaba la culminación de un rol social y el inicio de uno nuevo.

Según las referencias de Gerald Taylor, *yacana* impide el diluvio bebiendo el agua del mar y el agua de los *puquios*, (Id. 68-69). La llama por esto se constituye en un elemento fundamental del equilibrio cosmológico que se asocia con *camac*, el

prototipo del que da aliento. La llama está relacionada con el agua no sólo porque la bebe permitiendo el equilibrio cosmológico, sino porque está vinculada con la fertilidad del ganado y la prosperidad de los hombres. En el esquema cosmológico el agua, la Vía Láctea, la llama celestial y el agua del mundo se asocian con los *puquios*, la fertilidad y el reciclaje de nuevos procesos siempre repetidos y constitutivos de un totalidad dinámica, articulada y fluida.

C. LOS TRES PACHA EN EL IMAGINARIO AYMARA

La taxonomía andina incluye diversas clasificaciones; la distribución del espacio por ejemplo, se realiza de acuerdo al patrón *saya* si es vertical e incluye tierras cultivadas, o en base al patrón *suyo* si tiene un alcance horizontal más vasto.

Tom Zuidema ha tratado reiterativamente estos y otros patrones de estructuración del espacio. En relación a la división triádica, señala (1977: 17-18) que en el antiguo Perú existieron tres divisiones de este tipo: 1. *Collana* (primero, principal, jefe), *payan* (segundo) y *cayao* (origen, base). 2. *Capac* (rico, real), *hatun* (grande, numeroso) y *huchuy* (pequeño). 3. *Allauca* (derecha), *champi* (centro) e *ichoc* (izquierda). La taxonomía triádica, sea espacial o aplicable a cualquier universo semántico tiene por lo visto, orígenes prehispánicos.

Este patrón numérico encontró en los Andes, según Henrique Urbano, una amplia vigencia (1986: 213-214). El ciclo de los Ayar estuvo inicialmente dividido en tres y no en cuatro, lo cual Urbano fundamenta con las *tres ventanas de Paqaritambo* y los *tres ayllus preincaicos*. Sin embargo, como este mismo autor señala, si bien el modelo es de larga duración, el carácter que adopta por el influjo del discurso occidental, hace que cambie sustantivamente su contenido inicial. Por la conveniencia del patrón respecto de una temporalidad cristiana (1976: 342 ss.), caracterizada por la filosofía joaquinista de la historia (tiempo de "Dios Padre", de "Dios Hijo" y de "Dios Espíritu Santo"), adquirió una historicidad y temporalidad que traslocó sus códigos forcejeando su universo semántico. Así, se lo empleó para hablar de algo inédito: los tres mundos que corresponden al cielo, la tierra y el infierno (*hanan, kay y ukhu pacha*).

Según Manuel Marzal, el desarrollo del sistema religioso andino establece una división triádica de "mundos" interactuantes, los que se habrían configurado en el siglo XVII (1978: 173). A la etapa de "cristianización intensiva" (s. XVI), siguió

la "reacción indígena" y la extirpación de idolatrías (hasta principios del XVII); finalmente, las ideas religiosas "andinas" se habrían "cristalizado" a mediados del s. XVII. Por tanto, sería indiscutible que desde esa fecha, al menos de manera epifenoménica, toda reflexión sobre la forma cómo el hombre andino divide la totalidad, incluya, por la imposición y traslocación cristiana, los mundos del paradigma católico.

No es extraño encontrar "traducciones" de la división católica; incluso hay posiciones que se empeñan en presentar *lo andino* revestido del *discurso cristiano*. Por ejemplo, Domingo Llanque, un aymara preocupado en la "difusión" de su cultura, dice que los tres *pacha* están ordenados jerárquicamente: el *Dios Creador* de la visión aymara del mundo, *Dios Awki* ("padre") "sujeta" a los espíritus de los otros *pacha* y ejerce su poder particularmente *contra Lucifer*, hijo mayor del "Padre" (1990: 69 ss.). Pero Llanque no es el único; aymaras y no aymaras, andinos y no andinos, se refieren a la división triádica en congruencia perfecta con el discurso cristiano, presentándolo como si expresara la esencia *andina*. Raymundo Cadorette señala por ejemplo, "el concepto teórico de *creatio ex nihil* (sic) ... es un aspecto notable de la *perspectiva aymara*" (1977: 121). En igual situación se halla una cantidad considerable de autores que, sea por el ánimo de mostrar un discurso congruente con las expectativas de los destinatarios, que son también por lo general, financiadores o patrocinadores de algún beneficio; sea por ingenuidad o por carencia de una perspectiva crítica *respecto* de sus trabajos de investigación, terminan atribuyendo formas y contenidos desaprehensivamente a un grupo étnico, a un pueblo o a una cultura ⁷.

Si bien el patrón numérico existió desde mucho antes de la llegada de los españoles a América, si bien la oposición *hanan - urin* es prehispánica, no existe evidencia que la formación de los conceptos *hanan pacha* y *urin pacha* (a las que se añadió *taipi* o *kaypacha*), haya sido una construcción independiente de la influencia hispánica. Al contrario, la "cristalización" de la religión cristiana devino con tal fuerza impositiva, que se asumieron los tres mundos de la concepción occidental, como parte de la visión andina del mundo "intuitivamente" desarrollada.

⁷ Entre los autores que mantienen esta tendencia, además de los citados, destaca notablemente Víctor Ochoa (1972a, 1978b); y en menor medida, Boris Aguirre (1986) y Juan Núñez del Prado (1970), quienes evidencian una ausencia crítica sorprendente.

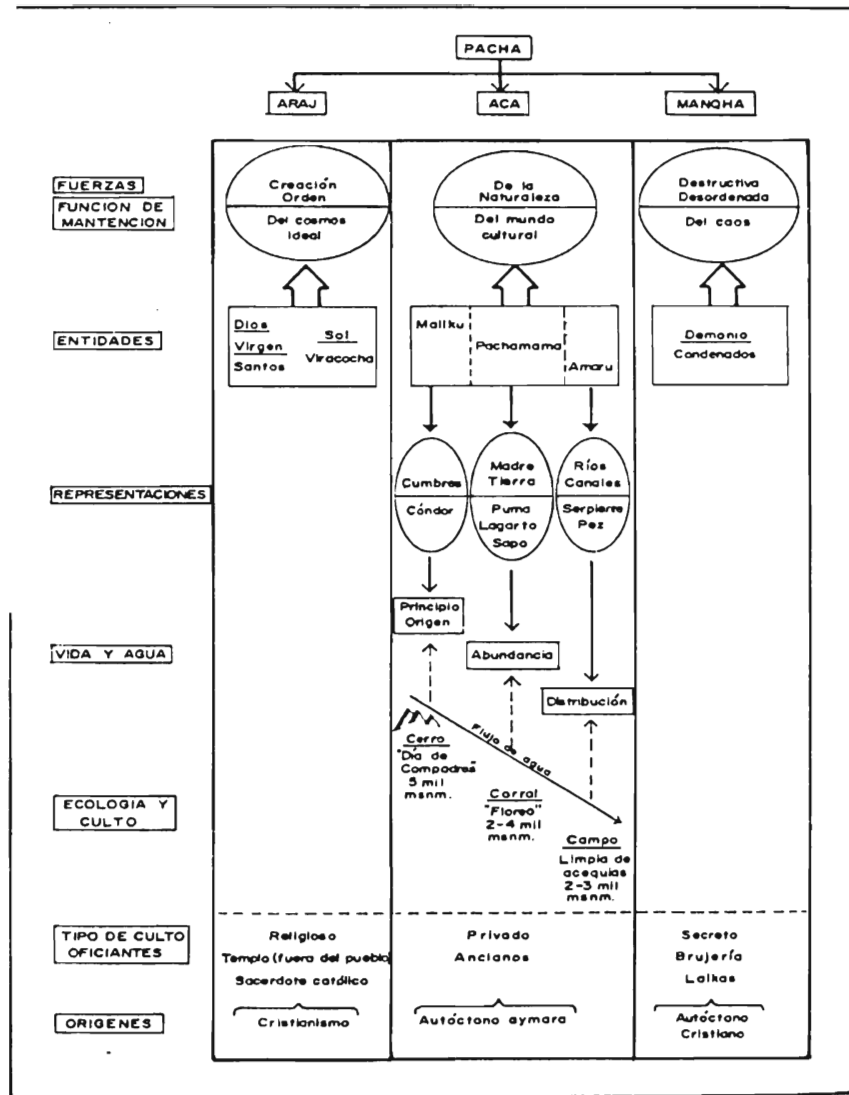


Figura # 5 : Modelo tripartito de la visión del mundo de los aymaras de Tarapacá- Cariquima (A partir de Jan van Kessel).

Sin embargo, para Hans van den Berg (1990: 253), en aymara, los términos *alax pacha*, *aka pacha* y *manqha pacha* son neologismos introducidos por los evangelizadores del siglo XVI. Otros autores refiriéndose a los mismos conceptos, utilizan denominaciones distintas. Por ejemplo, sobre una región chilena de carácter aymara, María Esther Grebe refiere *alaj*, *taipi* y *manqha pacha*. Curiosamente, Jan van Kessel que ha estudiado la misma región (Tarapacá), dice *araj*, *aca* y *manqha pacha*. En quechua son frecuentes las denominaciones *hanan* y *hanaq* para el mundo de arriba, *taipi*, *kay* y *cay pacha* para el mundo de en medio, y *ukhu* o *uccu pacha* para el de abajo.

Grebe y van Kessel han trabajado en Tarapacá; sus investigaciones, independientes una de la otra, muestran una sistematización de las características y las deidades que habitan los tres mundos.

Jan van Kessel (1978: 278 ss.) establece que en cada “mundo” existen *fuerzas* que los rigen (Véase la Fig. 5). Estas fuerzas permiten el mantenimiento del equilibrio en su propio universo. Son las fuerzas de creación y orden que mantienen un cosmos ideal en el que habitan las entidades católicas (Dios, la virgen y los santos) y las andinas (el Sol y Wiracocha). Inversamente, lo que prevalece en el mundo de abajo es el caos sostenido por las fuerzas de destrucción y desorden, caos vinculado a los demonios y condenados. En medio de esta oposición, existe el mundo cultural entre las fuerzas de la naturaleza y el influjo de tres entidades: el *mallku*, el *amaru* y la *Pachamama*. El *mallku* evoca lo alto del *aka pacha*, se asocia con cumbres y cóndores, es origen de la fuerza vital, principio de la cultura y está representado por el agua. El *amaru* es la fuerza del *aka pacha* vinculada con los ríos, las serpientes y los peces, no representa el caos ni el desorden, sino la distribución subterránea de la fuerza vital de las cumbres. En medio está la *Pachamama*, la *Madre Tierra* relacionada con el puma, el lagarto y el sapo, es la que posibilita la abundancia de agua. A cada uno de estos mundos corresponden tipos diferentes de culto, como distintos son los oficiantes y el carácter de los ritos.

María Esther Grebe realizó una investigación en la misma región aymara de Tarapacá. Se ha establecido un esquema triádico que sintetiza sus resultados (Véase la Fig. 6). En el esquema de Grebe la *Pachamama* no es sólo una parte del *aka pacha*; ante todo cumple un rol de vinculación del mundo de en medio (*taipi pacha*) con el *manqha pacha*. El *manqha pacha*, escasamente poblado según van Kessel, para Grebe está asociado a muchos *animales* entre los que se cuenta el

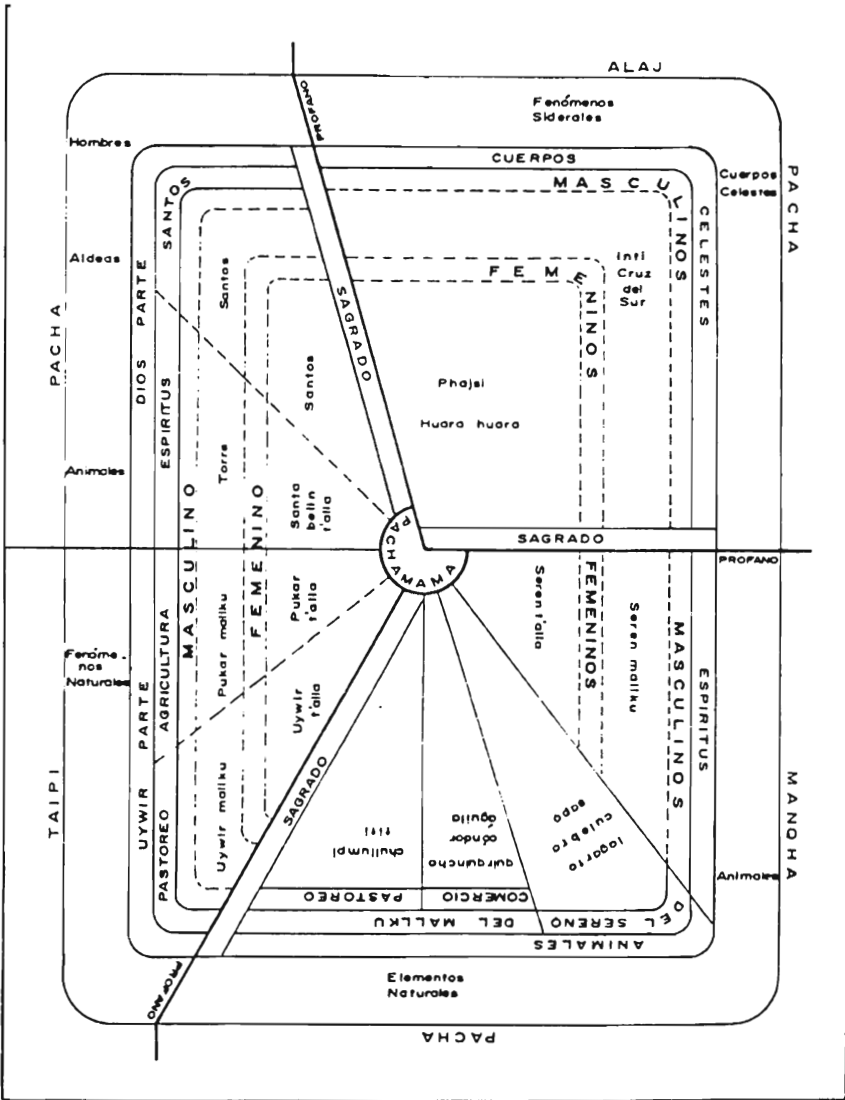


Figura # 6 Modelo tripartito de la cosmología de los aymaras de Tarapacá (A partir de la taxonomía étnica de María Esther Grebe).

puma, el lagarto y el sapo (animales que van Kessel ubicó en el mundo de en medio). Lo mismo acontece con el *cóndor*, *la serpiente* y *los peces*. Respecto del *arajpacha* (Grebe dice *alaj pacha*), el modelo de Grebe resulta también *superpoblado* en relación al de van Kessel que se reduce a cinco entidades.

Lo fundamental del modelo de Grebe es su interconexión, el conjunto de los tres mundos constituye una totalidad integral e interactiva que van den Berg califica de “ambigua” (1990: 253) siguiendo la lógica andina que van Kessel pasa por alto con su prolija división. Grebe señala que su taxonomía es *émica*; esto es, congruente con la percepción de la realidad que el aymara de Tarapacá realiza: percepción que integra en un universo activo y complejo, el conjunto de entidades del cosmos.

Existen varios criterios que orientan la construcción del esquema a partir de la investigación de Grebe. La división triádica no es taxativa ni aislante, al grado que fija un criterio que sirve para diferenciar dos campos en cada “mundo”: se trata de lo *sagrado* opuesto a lo *profano*. Grebe afirma tales categorías en base a la distinción indígena de lo que *ama* el hombre andino (lo sagrado), y lo que *no ama* (lo profano). Este criterio construye seis escenarios que Tom Zuidema cree que corresponden a un patrón numérico resultante de la combinación *hanan - urin* y del triadismo *collana*, *payan* y *cayao* (ZUIDEMA, 1977:18-19). En estos seis escenarios se distribuyen las distintas entidades que pueblan el cosmos. Es interesante que ningún otro criterio se aplica para proceder a nuevas divisiones en los tres escenarios de lo *profano*; sea de cualquier mundo, lo *profano* permanece indiferenciado, sin ninguna subcategoría que lo diferencie e individualice.

Al parecer, los elementos de los tres escenarios *profanos* concurren en la diversidad *no discreta*, salvo por la taxonomía inicial. En el mundo de arriba aparece como parte de lo profano, un conjunto ambiguo de fenómenos siderales y cuerpos celestes. Descontando al sol, la luna, las estrellas y la Cruz del Sur, para los aymaras de Tarapacá, el resto de cuerpos celestes es un conjunto sin mayor significación cultural; al respecto, resulta interesante preguntar si, por ejemplo, *las Pleiades* o la *Constelación de la Llama* se integran a lo que se denomina estrellas (*huara huara*) o son parte de los cuerpos celestes. Otros elementos como el rayo, la lluvia o el arco iris, tampoco tienen importancia ni ocupan el lugar que les otorgaron los incas.

Respecto de los “habitantes” de los escenarios profanos del *manqha* y *taipi pacha*, se advierte lo siguiente. Se hallan animales profanos tanto en el mundo de abajo

como en el de en medio, lo mismo acontece en relación a los “elementos” o “fenómenos” que son tan *naturales* aquí o allá. La comprensión del escenario en el cual se desenvuelve la vida social, se proyecta al mundo de abajo en el cual se asume que existen animales y elementos “naturales”. Así, los códigos que se forman en el mundo presente son aplicados al mundo de abajo. El *taipi pacha* finalmente, está conformado por “aldeas” y “hombres”. Resulta interesante que las categorías que designan la vida social y que tratan sobre el hombre abstracto, en contradicción con el antropocentrismo occidental, no se refieren en primera instancia ni construyen cosmovisiones según la medida humana. El aymara de Tarapacá entiende que él y su entorno social están al margen de lo sagrado, de lo importante y central en su cosmovisión, aquello que *ama*.

Los tres escenarios *sagrados* de cada uno de los tres mundos, se estructuran en base a diferentes categorías. Una, muy recurrente pero no generalizada, es la distinción entre lo *masculino* y lo *femenino*. El mundo de arriba y el de en medio se estructuran en base a esta oposición, el de abajo, sólo parcialmente; las demás categorías son propias de cada mundo.

Las entidades que ocupan lo sagrado de los tres mundos, a excepción de los animales del *manqha pacha*, se identifican como entidades masculinas o femeninas. De los animales no se dice que lo hagan, sin embargo, por ser éstos hembra o macho, se asume la oposición también para ellos. A diferencia de los animales de la parte *profana*, los de la parte sagrada del *manqha pacha* son “del *sereno*” o “del *mallku*”. Si son de éste último, sus funciones auspiciosas favorecen el comercio o el pastoreo. Desde las profundidades del mundo de abajo fluyen las fuerzas animales identificadas con algunas especies que auspiciarán progreso y bienestar a quien las propicie adecuadamente. Existe una especialización según los requerimientos individuales y sociales: los animales del *mallku* pese a “habitar” en el *manqha pacha* son de una entidad del mundo de en medio.

Figurativamente por tanto, la fuerza auspiciosa de bienestar y progreso emana desde dentro pero es controlada desde fuera. Los animales del sereno en cambio, son de una entidad que se identifica con el mundo subterráneo, entidad que adquiere rostro femenino o masculino y que “entrega” la música, aquéllo con lo cual se comunican e integran las partes de esa totalidad espacio temporal relativa: *pacha*. Los espíritus del *manqha pacha* tienen cierta cercanía al mundo de arriba, presentan cierta “ambigüedad”, una indistinción que rompe abruptamente la oposición

cristiana y la dualidad occidental entre el bien y el mal, el cielo y el infierno, entre Dios y los demonios. Esta ambigüedad se corrobora con la ubicuidad de la *Pachamama* en el mundo de acá y en el de abajo. En el mundo de arriba, además de la categoría de género no se introduce ninguna otra; en la parte sagrada, a las entidades se las denomina “cuerpos celestes” de los cuales el sol y la Cruz del Sur son masculinos; mientras que la luna y las estrellas, femeninos.

La mayor cantidad de divisiones se presenta en el *taipi pacha*; además de la separación por género, Grebe señala una división de oposición que corresponde a la *parte de los uywiris* y lo que corresponde a la *parte de Dios*. Al parecer, el aymara de Tarapacá ha diferenciado como no combinables, dos “partes” de su realidad *sagrada*, la que corresponde al cristianismo y la que está vinculada a su tradición y visión del mundo.

La parte de su tradición se divide según actividades económicas: los *uywiris*, sean masculinos o femeninos, tienen influencia sobre el pastoreo; las *pukaras*, femeninas o masculinas, sobre la agricultura. El aymara de Tarapacá prefiere mantener el cuidado y patrocinio de las actividades económicas fundamentales sobre sus propias deidades. La parte de Dios en cambio, más cercana al *alaj pacha* se divide según categorías anodinas: los espíritus; la torre que es masculina y la iglesia femenina (*santa belin t'alla*); y por otro lado, los santos y las santas.

María Esther Grebe emplea las categorías sagrado y profano para representar la distinción que los aymaras de Tarapacá hacen respecto de los que ellos dicen amar o no. Si bien esta distinción es discutible porque es posible argumentar que el imaginario andino no escinde taxativamente lo que tiene carácter sobrenatural y lo que corresponde a la cotidianidad de la vida; es importante señalar que es una manera adecuada de comprender la oposición categorial andina.

Juan Ansión y Jan Szeminski en base a una investigación en Huamanga (1982: 216), establecen que para los *runa* de esta región, la oposición sagrado - profano, implica tanto valorar positivamente lo *sagrado* como lo *profano*. Asimismo, la valoración negativa también se da en los dos ámbitos. Lo *sagrado* es positivo si se relaciona con el campo y con la “cultura” (con los *Wamani* y la *Pachamama*); y es negativo si refiere la “no cultura” propia de la ciudad (Cristo, Dios y la Virgen). Paralelamente, lo profano es positivo si se refiere a ellos mismos, mientras que adquiere connotación negativa si señala la “no cultura” de mistis, hacendados,

curas y el *Nakaq*. El sentido se estructura de tal modo, en función a la posibilidad o imposibilidad de ejercicio de la reciprocidad. Todo lo que es “cultural” (referido al campo) admite la reciprocidad entre los hombres o en relación a sus dioses. En tanto que lo que no es cultural (asociado con la ciudad), no implica ninguna reciprocidad en la que ellos tengan cierta participación.

En la taxonomía de Grebe tal connotación no se da de esta forma. Sin embargo, desde el punto de vista del “protagonista” como ella misma recalca al hacer referencia al carácter “émico” de su trabajo, lo que hay que colegir como contenido de lo que “amamos” y “lo que no amamos”, no es exactamente la oposición sagrado - profano; sino lo que corresponde a lo aceptado como valioso positivamente y que puede ser también *negativo*.

Si se compara la investigación de Ansión y Szeminski con la de Grebe, existen escollos en identificar lo de la ciudad con lo profano. Siendo parte del imaginario aymara de Tarapacá, una valoración positiva de lo que corresponde a “Dios parte”; resulta que lo que es propio de la cultura citadina (de *mistas* y curas por ejemplo), es legítimamente valorado como parte de lo sagrado.

El modelo de Grebe es completo y coherente en el empleo de sus categorías. Respecto del esquema de van Kessel, las diferencias no se resuelven por una simple opción.

El caso de la *Pachamama* ha sido tratado por varios autores desde diversas etnografías. Juan Núñez de Prado, si bien señala sus características (castiga, hay que hacerle “pagos” y es una deidad “femenina”), no señala su localización (1970: 72 ss.). Xavier Albó, Armando Godínez y Kitula Libermann piensan que por sus características se ubica en el mundo de abajo. Es hambrienta, puede hacer daño y es esposa de los diablos y del *tío*. Señalan además que cumple un rol de mediación e integración entre el mundo de arriba y el de abajo (1989: 131-132). Lo mismo dice van den Berg quien sostiene que el carácter de la *Pachamama* es el más ambiguo de todos porque engloba los tres mundos y armoniza los opuestos (1990: 252).

Esta posición contrasta con la de Llanque quien localiza a la *Pachamama* como habitante del *aka pacha*, es la fuerza vital que hace de la tierra el recurso necesario para la vida del aymara. La *Pachamama* según él, obra con los *Achachilas* posibilitando ciertos auspicios como el dinero y controlando los fenómenos

atmosféricos que pueden destruir la producción; la influencia de la *Pachamama* se da sobre la actividad económica (1990: 71). Van den Berg por el contrario, sitúa a los *Achachilas* como habitantes de arriba, los que con los *Mallkus* constituirían las fuerzas generadoras y procreadoras (1990: 252). Esto contradice la posición de van Kessel que ubicó a los *Mallkus* en un lugar privilegiado del *aka pacha* (Véase la Fig. 5). Por su parte, Emma Velasco en relación a la *k'apakocha*, ritos de inmólación en honor al dios Wiracocha, dice que las oraciones que le ofrecían, se dirigían como si esta deidad fuera un morador del mundo de abajo (1978: 199).

Las soluciones simplistas congruentes con el discurso cristiano; establecen como en el caso de Domingo Llanque por ejemplo, que las almas moran en el mundo de arriba (*Op. Cit.* 72). En el mundo de en medio existiría equilibrio de relaciones armoniosas y fraternas entre los hombres (*Id.* 79), en tanto que el mundo de abajo estaría poblado por *Supay*, *Sajra* y los *Anchanchus* (*Id.* 74). Al margen de estas soluciones que justifican la implantación del discurso occidental sobre los Andes; al margen por otra parte de la reducción de las entidades a un holismo omniabarcante; para los Gow por ejemplo, la *Pachamama* es el "punto donde se encuentra el tiempo y el espacio ... matriz universal y eterna" (1975: 154). Para Vallée es aquello de donde todo proviene y a donde todo retorna: plantas, animales, montañas, el sol, la luna y el arco iris (1982: 107).

No se trata de superar las contradicciones de localización por alguna opción, tampoco de reducir los mundos de abajo y de arriba a "este mundo". Al margen de la "cristalización" (léase *imposición*) referida por Marzal, sin sustantivar la larga duración del patrón triádico de alcance prehispánico, hoy como antes, existe un imaginario colectivo de visión triádica. El espacio-tiempo en términos de totalidad compleja, multioperante y ambigua, establece relaciones indiferenciadas y contradictorias, fronteras móviles que sugieren una ubicuidad metaespacial y animista de las entidades que no se reduce a la caracterización maniquea de Occidente. Una realidad cuadrimensional que integra el espacio-tiempo de los tres *pacha*.

Pero no sólo la localización, sino la identidad son anfibológicas. La filosofía cosificante y la ciencia de la objetivación no admiten que el imaginario andino identifique los dioses de los cerros con *Supay* (tradicionalmente visto como el demonio cristiano). La teología católica rechaza que *Supay* se considere como

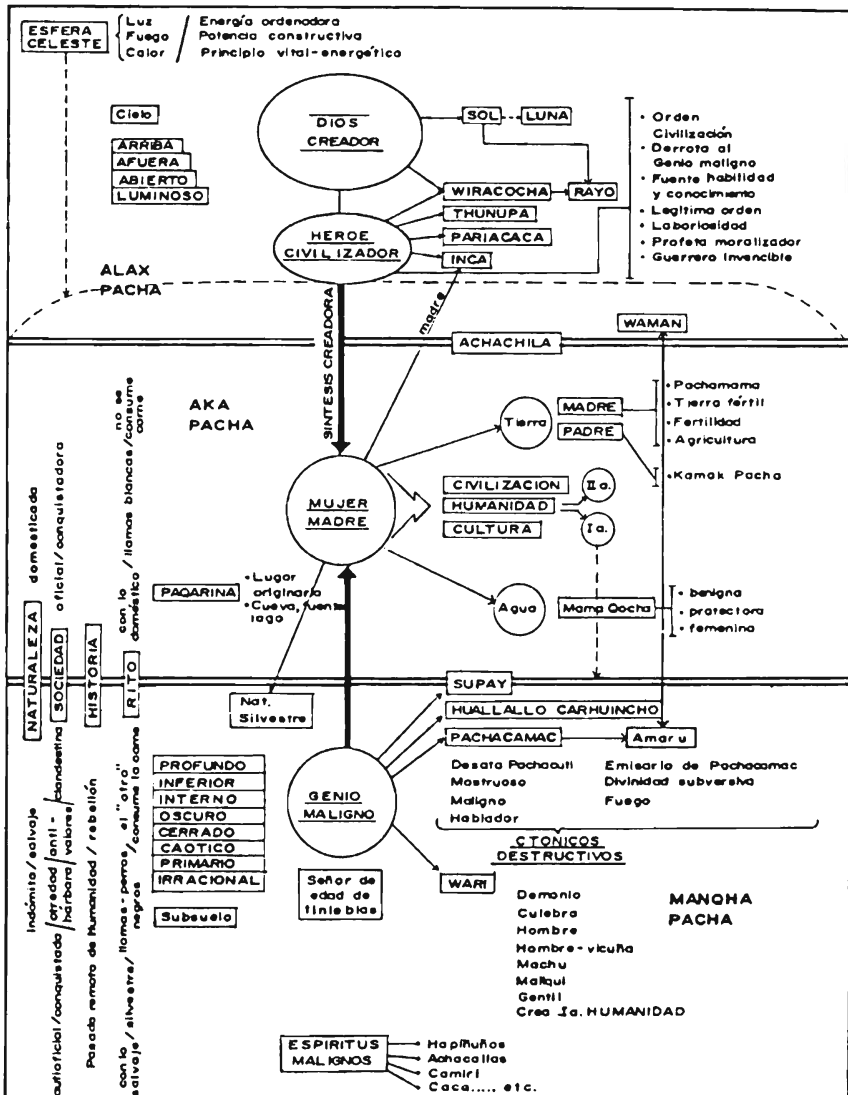


Figura #7 Distribución tridica de las entidades míticas. (A partir del análisis de los mitos prehispánicos realizado por Fernando Montes).

habitante del mundo de en medio. Sin embargo, estos dos hechos son explícitamente señalados por Carmen Salazar Soler (1987: 194 ss.), quien afirma que el *Muki* (*el Supay* de las minas de Julcani), vivía en la *kay pacha* compartiendo el mineral con los incas. Posteriormente se convirtió en un habitante del *ukhu pacha* adquiriendo una fisonomía maligna. Ella equipara al *Muki* con el *Wamani*, o dios de los cerros, estableciendo una configuración similar: tienen carácter ctónico y genésico, son divinidades de la fertilidad, muestran excesiva sexualidad y se asocian con la producción y el castigo. Núñez del Prado reconoce la ambigüedad de la identidad señalando que incluso la imagen de Dios es empleada para causar la muerte (1970: 117).

Es posible construir otros esquemas de distribución por localización e identidad de las deidades andinas según el esquema triádico. De manera complementaria señalaré los criterios de dos esquemas, el que se he elaborado a partir de la interpretación de los mitos prehispánicos efectuada por Fernando Montes y el articulado desde la división de los tres *pacha*, división realizada por Olivia Harris en base a su investigación entre los *laymi*.

Montes establece en el esquema triádico, una localización inconcusa de las entidades mitológicas prehispánicas (1984: 74 ss., 234 ss.). Fija una equivalencia entre éstas y los *arquetipos* que denotan, basándose en la tipología de Jung. De manera similar a la lectura de los evangelizadores, quienes suponen la existencia de coherencia entre el discurso cristiano y el andino, Montes establece como parte del *manqha pacha*, al arquetipo denominado “genio maligno” (Véase la Fig. 7). Este modelo se configura por las funciones que cumple (desata *Pachacutis*, es maligno, se asocia con la subversión, etc.), y por el carácter de las figuras míticas equiparables a él (indistintamente, *Supay*, *Huallallo Carhuincho*, *Pachacámac* y *Wari*).

Montes define las características del submundo estableciendo sus rasgos en contraste a las características del *aka pacha*. La construcción de sus modelos sigue relaciones según las funciones de los personajes en los distintos mitos analizados. El arquetipo *genio maligno* por ejemplo, propio del submundo, corresponde por antisimetría al arquetipo *héroe civilizador*, habitante del *alax pacha* y relacionado con el “dios creador”. La equiparación de las entidades míticas a estos arquetipos es sumaria, salvo en el caso de Wiracocha que, según Montes cumple tanto una función de “Dios Creador”, como de “Héroe Civilizador”.

Más acá del esfuerzo de intelección que muestra el interés de fijar relaciones en base a características arquetípicas de las divinidades según una aproximación psicológica; la localización y la identidad funcional de las entidades son unívocas. Montes pasa por alto la anfibología de las funciones y el carácter ubicuo de las deidades en el esquema triádico. En la visión de Montes, pese a que existan entidades de mediación (el *Achachila* entre el mundo de arriba y el de en medio y el *Supay* entre éste y el de abajo), y pese a la vinculación del “genio maligno” con el “héroe civilizador” a través de la “mujer madre”; no se percibe la interacción de conjunto. Su esquema niega la fluidez de las fronteras, la ambigüedad de los personajes y de las funciones y efectúa una arbitraria traslocación de escenarios. Por esto, su lectura resulta estática, cosificante y limitativa, dadas las determinaciones de sus arquetipos.

Otro esquema se puede construir en base a la lectura antropológica de Olivia Harris (BOUYASSE-CASSAGNE & HARRIS, 1987. La parte que corresponde a Harris es 35-56). El esquema incluye al tiempo, en concordancia con el modelo andino de flujo cosmológico. Acá además, *pacha* no se reduce a un localización de entidades estática y definitiva.

El *aka pacha* (Véase la Fig. 8) es el espacio-tiempo en el que concurren tanto las fuerzas de convergencia y unión, como las de disolución y desagregación. Las primeras se representan mediante el *taipi*, la mediación que aproxima y une lo opuesto; las segundas, por el *awca*, la guerra y la disolución. Estas fuerzas de convergencia y disolución aúnan o separan los tempo-espacios que se denominan *alax* y *manqha pacha*, constituyéndose, por lo tanto, en el mundo de síntesis y de interacción entre la discreción y la disolución. Se trata de un mundo que es también tres, un escenario de concurrencia de lo fluido y equilibrante que construye la sociedad y la civilización. La acotación de la sociedad y la civilización está dada por *puruma*: lo salvaje, la liminalidad y la anfibología de un estado que permeabiliza las posibilidades de lo profundo.

Las relaciones entre el mundo de arriba y el de abajo no necesariamente se mediatizan por el de en medio. Existen oposiciones especularas por las cuales se integran las relaciones en la totalidad, al tiempo que se mantiene el equilibrio holístico. Es importante el rol que juega la *Pachamama* como agente de relación y equilibrio entre las entidades de arriba y abajo; asimismo la *Pachamama* y el rayo se constituyen en los elementos de integración de los tres mundos.

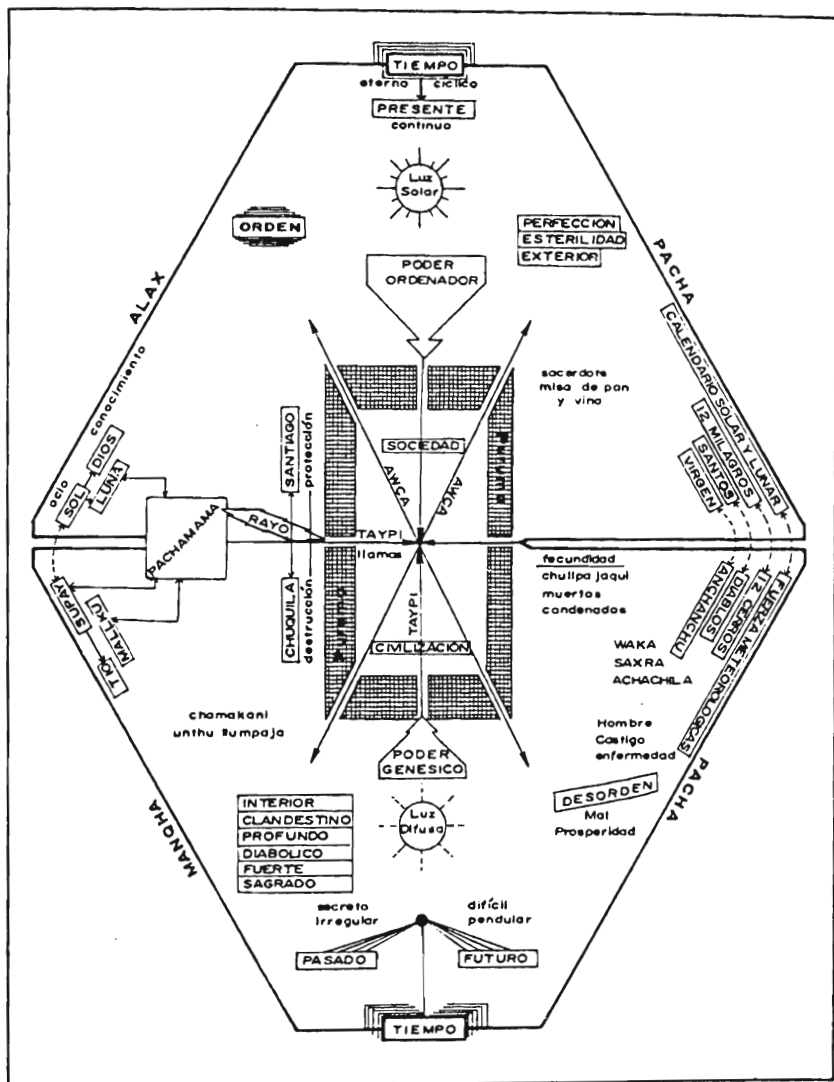


Figura # 8 La visión triádica del mundo en el pensamiento aymara (A partir de los tres "pacha" según Olivia Harris.

Si bien el *manqha pacha* coexiste en la realidad tetradimensional con los otros dos mundos, su tiempo es secreto, irregular, difícil y pendular; es el tiempo de simetría en el que el pasado sólo adquiere sentido por el futuro. Es el pasado que pesa sobre el futuro y lo determina; tiempo de disolución al que corresponde una luz difuminada, desde él emanan con fuerza genésica, el poder de lo interior, lo diabólico, lo fuerte, lo sagrado y clandestino. Lo difuso remite en el imaginario andino, a la producción y a la prosperidad. Entre los laymi, las entidades asociadas con el submundo son *waka* y *saxra*; éste es el mundo del castigo, el hambre y la enfermedad al incumplirse la reciprocidad ritual. Es el mundo del desorden y el mal que asocia el *tío* y el *Supay* con la riqueza minera y su dádiva a los hombres; el mundo de los muertos y condenados, guardianes de la fertilidad, el *pacha* de los *achachilas* y la propiedad.

Recíprocamente, si bien el mundo de arriba interactúa con los otros dos, en la ambigüedad espacio temporal de la realidad andina; el tiempo del *alaj pacha* es la eternidad y el permanente reinicio de un ciclo inacabado. Se trata del presente continuo en el que se rehace constantemente la vida, el orden y la perfección, su luz es solar y su poder es el orden.

En la dialéctica del *taipi* y el *awca* se desenvuelve la realidad compleja, confusa y paradójicamente estructurada. La acción del tiempo regular y difuso, cíclico y pendular no se inscribe en un proceso lineal en el cual es posible determinar la incoactividad, duración y finalización de los procesos. Se trata de un tiempo que une lo cíclico con lo pendular, y en el que se da la irrupción de los *pachacutis*, escindiendo la realidad múltiple y compleja en fuerzas que fluyen contradictoriamente sobre la sociedad y la civilización. Así, el orden se une al desorden, el pasado está en frente, el futuro por detrás y ambos se confunden en el presente de una realidad holística y triádica.

D. EL DIAGRAMA COSMOLOGICO DE SANTA CRUZ PACHACUTI

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui de Salcamaygua, cuyo nombre indígena fue Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa, fue un curaca del Collasuyo, particularmente de los grupos étnicos de canas y canchis. Como curaca de Collaguas tenía un profundo conocimiento acerca del Collasuyo y por su adscripción a la cultura española, tuvo una formación que le permitió ser el autor de la **Relación de antigüedades deste reyno del Pirú**, obra no muy extensa en la que presenta una variedad de temas

incaicos desde una perspectiva indígena sin descuidar al destinatario español (Véase la obra de Jan Szeminski que contiene citas literales y análisis penetrantes del curaca de Collaguas, 1987). En esta obra, Pachacuti Yamqui trata entre otros, los temas de Wiracocha, el sol, algunos mitos, y particularmente la historia de los incas. Lo más notable, pese a que se refiere al principal dios prehispánico con el nombre de “hacedor”, es que ofrece en varias partes, representaciones gráficas del mismo.

El “hacedor” es dibujado por Santa Cruz Pachacuti en la forma de un disco u óvalo; el dibujo evoca a ciertos incas y la representación de sus divinidades mayores. El cronista indígena reproduce en su texto el diseño que en la pared principal de *Coricancha* (el templo del sol en el Cuzco), existió en tiempos del imperio; diseño que define las líneas fundamentales de la cosmovisión inca.

Muchos autores han estudiado el dibujo de Pachacuti Yamqui desde diversas perspectivas. Earls y Silverblatt sostienen por ejemplo, que el modelo puede ser leído, tanto en relación a una perspectiva que tome en cuenta la integración de pisos ecológicos, como respecto de relaciones de parentesco en el antiguo Perú (éstas fueron las lecturas de Zuidema). En realidad, el modelo se presta también para una lectura según la circulación de energía y flujo de fuerzas de producción. Depende desde qué punto de vista se lo enfoque para producir distintos resultados (EARLS & SILVERBLATT, 1976: 321).

Es importante, antes de sugerir nuevas lecturas o sintetizar otras, diferenciar dos aspectos. Si bien se asume que el diagrama de Santa Cruz Pachacuti refleja la disposición esencial de las partes que constituirían el diseño de *Coricancha*, existe la lectura y explicación del autor de la **Relación de antigüedades deste reyno del Pirú**. Esta interpretación es una entre otras múltiples. Si bien es posible sintetizar los principales aspectos que anota Santa Cruz Pachacuti, no es necesario tomar su explicación como la única. Dos autores reflejan con cierta fidelidad, pero con la inevitable inclusión de sus puntos de vista, los sentidos que Santa Cruz Pachacuti pretendía reflejar en su dibujo cosmológico (Véase la Fig. N° 9). Uno de ellos es Lionel Vallée y el otro, Jan Szeminski.

En concordancia al discurso de Santa Cruz Pachacuti, los elementos que conforman el dibujo cosmológico de *Coricancha* son divididos por Vallée siguiendo el patrón triádico tradicional: *hanan, kay* y *ukhu pacha*. Además de esta división, Vallée

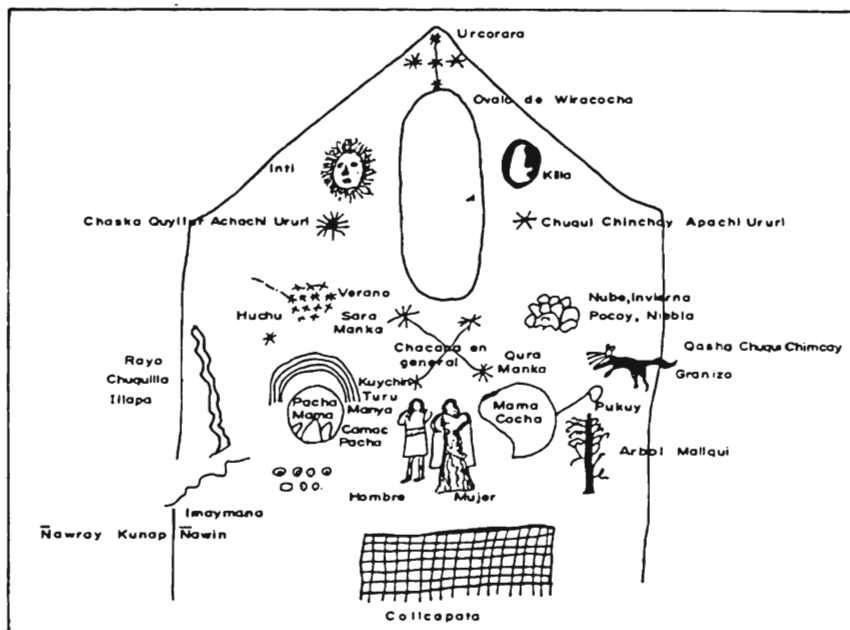


Figura # 9 Diagrama de la Cosmología Inca según Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

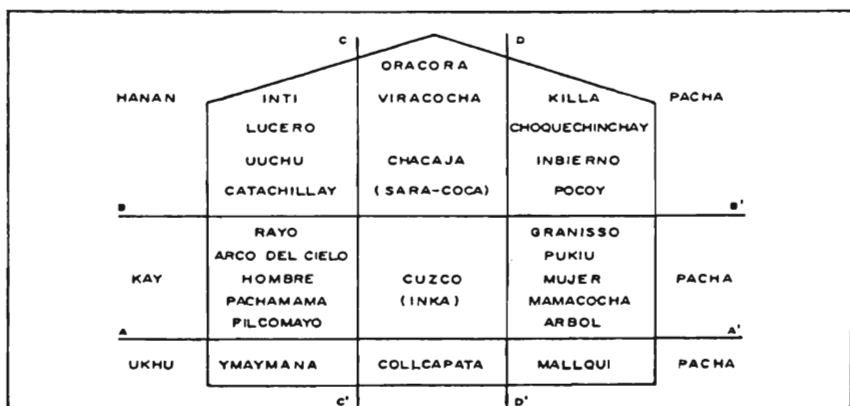


Figura # 10 Lectura del diagrama Cosmológico de Pachacuti Yamqui según una doble división triádica ("Ukhu," "Kay" y "Hanan Pacha" y Derecha, Izquierda y Centro). Diagrama de Lionel Vallée.

introduce otra, la que establece una clasificación vertical también en tres partes: izquierda, centro y derecha: *alliq, chuapi y lloque* (Véase la Fig. N° 10, 1982: 116).

Si comparamos esta división con la que realiza Szeminski, resulta que se encuentran diferencias. En primer lugar, lo que Vallée señala como "izquierda" y como "derecha" se toma desde el punto de vista del observador y no desde el diseño *. Szeminski, por su parte, en su análisis define justamente los mismos referentes de manera inversa (Véase la Fig. N° 11).

Los criterios al respecto deben mantener la lógica andina y darse según el análisis de diseño iconográfico para ser visto invirtiendo las coordenadas izquierda - derecha respecto del observador. Desde el punto de vista de la lógica andina, muchos autores, desde los cronistas españoles, han asociado la parte masculina con la derecha y la parte femenina con la izquierda. Tomando en cuenta al propio Santa Cruz Pachacuti, los Gow dicen que la relación masculino - derecha implica también "buena suerte", la que está auspiciada por las estrellas de este lado (*hanan*). Es propio de *urin* en cambio, las estrellas de la izquierda y lo femenino, y lo que no implica buena suerte (GOW y GOW, 1975:15). En conclusión, la adopción de ejes de referencia desde el observador para definir la izquierda y de la derecha, adopción realizada por Vallée, resulta invertida.

Otra diferencia de la lectura de Vallée en relación a lo que Szeminski deja entrever, se da respecto a los límites de *hanan pacha*. Para Vallée entre las entidades que se cuentan como parte del mundo de arriba están, además de las estrellas, el *invierno* y *pocoy*; *Orcorara* y *Wiracocha*. Por su parte, Szeminski cuando habla de las relaciones dialécticas de los pares complementarios, no adopta una división de los tres mundos incluyendo a todos los elementos. *Hanan pacha* (el cielo) aparece separado de *Wiracocha* y de las estrellas matutina y vespertina. La clasificación comprende 1°, la casa que sirve de marco a todo el dibujo; 2°, *Urcorara*; 3°.

* Lionel Vallée en el texto dice: "Estamos entonces en presencia de *Allauca* (o *Alliq*), la izquierda. Otra línea (la DD')... demarca la derecha, vale decir *Ychoc* (o *lloque*)" (VALLEE, 1982: 118). Tom Zuidema al establecer los patrones de referencia prehispánica, dice justamente lo contrario: "Otras series son: *Allauca* = 'a la derecha' / *Chauin* o *Chaupi* = 'en el centro' / *Ichoc* = 'a la izquierda'..." (ZUIDEMA, 1976: 17). En el dibujo de Vallée, por las referencias de Zuidema, hay una correcta disposición de los lados; pero por el texto, su denominación resulta invertida.

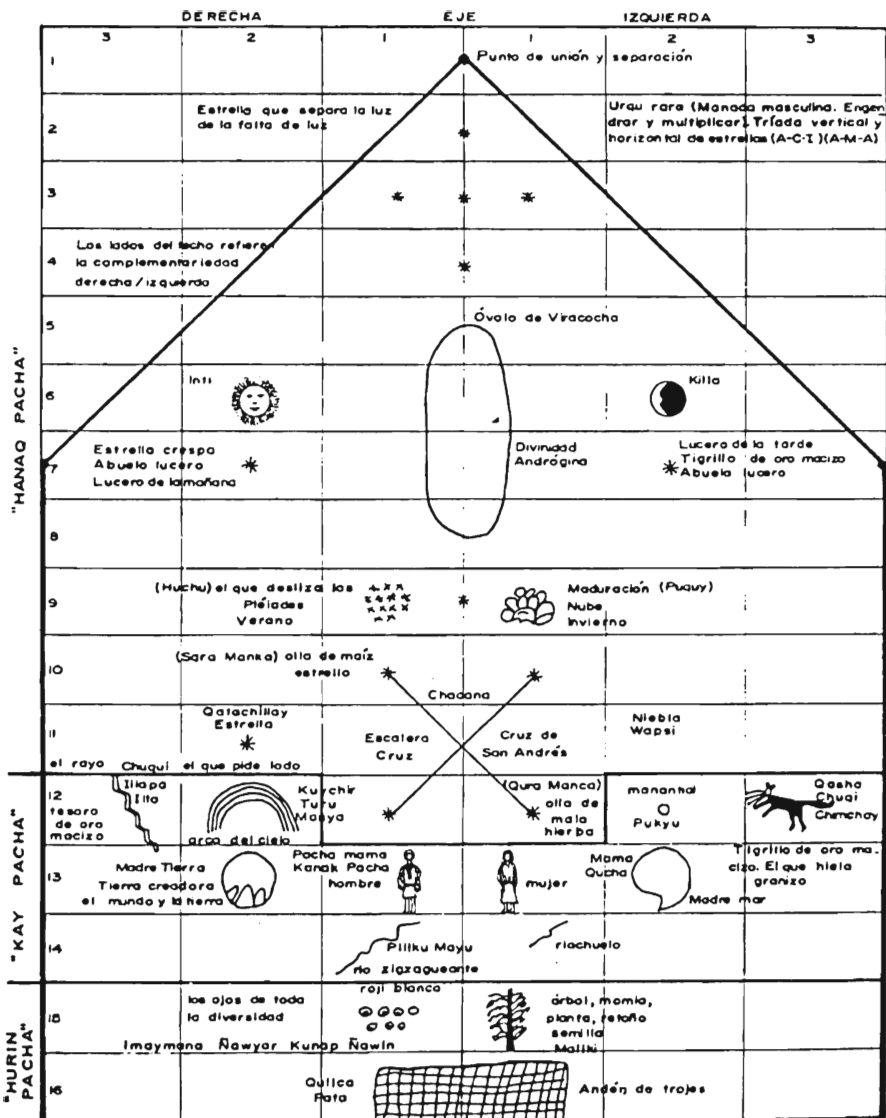


Figura * II: Esquema de la lectura de J. Szeminski del dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti (16 niveles horizontales y simetría de eje vertical).

Wiracocha y luego, en 4º lugar, lo que sería parte de *hanan pacha* (Op. Cit. 67-68). Sin embargo, Szeminski establece que el mundo de arriba comienza con *Urcorara* (Op. Cit. 70). Los tres *pacha* son categorías que incluyen, sea en el cielo, este mundo o en el de abajo, sus respectivos pares. Al hablar de algunos elementos que no tienen su par, Szeminski termina asociándolos con otro elemento del mismo nivel horizontal. Vallée por su parte, no enfatiza esta complementariedad indicando sólo los tres mundos.

Vallée dice que varios órdenes se reflejan en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti. Por ejemplo, es posible ver coordenadas sociales y naturales: entre las primeras hay relaciones de producción (aspectos económicos), de representación (jerarquías, relaciones rituales y ceremoniales), y socio-políticas (parentesco y poder).

El diseño muestra la articulación coherente de ritmos de trabajo y propiciación, articulación que representa el tiempo social y simbólico. Desde la perspectiva temporal, el diseño refiere los antepasados, el tiempo de lo que es y el de lo que puede hacerse. Desde el punto de vista del espacio, la expresión simbólica más significativa es la ecología. En la clasificación de Vallée se establecen otros criterios para reunir a las distintas entidades del dibujo cosmológico. De modo arbitrario, establece por ejemplo, que aunque pertenezcan a *pachas* diferentes, se puede relacionar al sol, la luna, el rayo, el arco del cielo y el granizo, con el aire. Asimismo, aunque pertenecientes al *kay* y *ukhapacha*, la *Pachamama*, el Pilcomayo, la *Mamacocha* y el árbol por una parte; y, por otra, *Imaymana*, se relacionan con la tierra. Es discutible la pertenencia de *Imaymana* al mundo de abajo, lo que es afirmado también por Szeminski; además es patente la interrogante de cómo, si se establecen parámetros de división triádica, es posible reunir entidades según referencias distintas a ese parámetro.

Quizá el aporte más importante de Vallée sean sus observaciones sobre *Collcapata*. Además de citar lo establecido por otros autores (*collca*, productos, grano; y *pata*, terraza), además de entender *collcapata* como los lugares de almacenamiento de productos agrícolas, Vallée refiere que podría ser el altar de un templo de Ayar Manco por su ubicación en el centro del mundo de abajo. Si Ayar Manco tiene un significado contrario al de Wiracocha, tiene un contenido opuesto al del héroe, más aún si *Collcapata* fue donde Huáscar se cobijó (aquí asume que Huáscar es el anti-héroe respecto a Atahualpa, identificado como *Inkarrî*).

Jan Szeminski hace un ordenamiento de los objetos del dibujo de Santa Cruz Pachacuti estableciendo 16 niveles dentro de la división triádica. Estos niveles horizontales ordenan la totalidad de los elementos en dos secciones yuxtapuestas y mediatizadas por un eje (Véase la Fig. N° 11). Son varios los criterios que se establecen para el análisis de las partes. La lectura fundamental de Szeminski se estructura de arriba hacia abajo y da una explicación de la creación del cosmos. Tal creación acontece desde el eje central vertical en un sentido de dualidad complementaria; es decir el dibujo representaría cómo el "hacedor" crea el mundo de forma dual y equilibrada. La representación del "hacedor" es abstracta; Szeminski establece que la relación del eje mayor respecto del menor en el dibujo es de 8/10 y que el gráfico, aparte de presentar una mancha sólo en un lado (el izquierdo), representa una disposición perfecta y central. Leyendo la creación de arriba hacia abajo, lo que se encuentra según Szeminski (*Op. Cit.* 74), es una explicación de la sociedad desde el pasado hacia el futuro. Por otra parte, como la diagramación del creador presenta una estructura similar a la de la totalidad cosmológica, entre el óvalo y el dibujo de la casa existe una disposición estructural similar que sugiere la finitud triádica del cosmos. La creación del mundo, en la lectura de Szeminski, es la complicación-desagregación de divisiones binarias compuestas por parejas complementarias; siendo el ayllu, la realidad económica-política que se sobrevalora como entidad paradigmática.

Szeminski anota otras puntualizaciones que es importante remarcar. La primera estrella en el 2° nivel (Véase la Fig. N° 11), indica el inicio de *hanan pacha*, mundo comprendido hasta el 10° nivel y los niveles de transición-interacción con *kay pacha* (11° y 12°). Las cinco estrellas dispuestas en cruz, asociadas con el nombre quechua que refiere "tres estrellas iguales" y "manada masculina, de animales y hombres", significa para Szeminski la doble señalización de un criterio triádico (*derecha-centro-izquierda y arriba-centro-abajo*): doble triadismo que sugiere las funciones de multiplicación y procreación.

En el eje del dibujo, en el primer nivel, con continuidad hasta el último; se presenta la "casa cósmica", las paredes en oposición simétrica, lo mismo que los lados del techo, representan la constante de todo el diseño: la oposición complementaria de un universo en el que todo tiene su contratérmino y por el que define su mismidad. La disposición simétrica de los elementos permite asumir ciertos pares que no resultan evidentes (Véanse particularmente los niveles 12°, 14° y 15°). Inclusive

las líneas verticales de *collcapata* se distribuyen por pares (ocho a cada lado del eje; aunque se cuentan 18 y no 17 líneas verticales). El sentido de la “casa cósmica” es holístico, representa la totalidad que en articulación sistémica se despliega hasta las unidades básicas: los ayllus.

Wiracocha tiene una naturaleza andrógina por la cual cada lado corresponde a una mitad vertical y se asocia con el respectivo género. De cada uno de sus lados surgen las distintas parejas que van a poblar el cosmos: primero, el sol y la luna. En un segundo grado de parentesco y como fruto de la unión incestuosa del sol y la luna, surgen los luceros que corresponden a la aparición de los planetas. Desde este punto se inician los límites espacio-temporales del cosmos (comienzan las paredes de la casa). El siguiente grado de parentesco se halla en el 9º nivel (*huchu* y *puquy*), que configura las estaciones secas y húmedas. Las estrellas forman *chacana en general* y representan la circulación de sustancias vitales. *Puquy*, “niebla”, “granizo”, “arco del cielo” y *pukyu* refiere la circulación de agua; mientras que las Pleiades, *Sara manka* y *qura manka*, junto al “granero” y la “maduración”, denotan la circulación de alimentos. En el esquema endogámico, los elementos de los siguientes niveles representan otros grados sucesivos de parentesco.

El nivel 13 incluye para Szeminski, las parejas de oposición complementaria que producen vida y reproducen el ayllu. Más cerca del eje de la creación está la pareja humana, luego la pareja tierra-agua. El problema de la localización de la *madre tierra* o “tierra fértil” en el lado masculino, Szeminski no lo resuelve asumiendo que la tierra cumpla el rol de pareja complementaria de *Mama Qocha*. En el siguiente nivel, establece la pareja *Pillku Mayu - riachuelo*. Las aguas del primero tienen una tendencia centrífuga y hacia abajo, mientras que las del segundo, unen la *madre mar* con el *pukyu*; el *riachuelo* sugiere la concentración, el *Pillku Mayu*, la dispersión.

El mundo de abajo ocupa sólo dos niveles; en este mundo *Imaymana* representa para Szeminski los ojos de toda la diversidad de seres, evoca la diversidad de especies y los genotipos que definen las peculiaridades de las clases. Recíprocamente, su pareja complementaria, el *árbol*, reúne los rasgos genéticos de los antepasados desde los cuales brota la vida y los fenotipos. Finalmente, el *collcapata* refiere el depósito de los fenotipos del futuro, de él brotan los *malki*.

La lectura de Szeminski se guía por un orden perfecto de oposición complementaria. Desde el nivel abstracto del “hacedor” se verifica, en grados cosmológicos que se

aproximan a lo más específico y cercano al ayllu, lo que el patrón *Urcorara* establece: una dualidad de complementariedad que se estructura en base a la mediación. El eje de mediación es el sentido de toda dualidad, tanto de los pares que protagonizan y precautelan el flujo universal, como de lo que sólo de manera integrada y con acciones recíprocas, articula el mundo de arriba con el de abajo.

Se puede objetar algunas asociaciones implícitas o explícitas (el *monstruo felínico* se tendría que emparejar con el *rayo*; la *niebla*, con *catachillay*, y el *arco del cielo*, con *pukyu*); se puede objetar que el "Pilcomayo" no tiene geoméricamente paralelo con el "riachuelo" (en la lógica andina, existe cierta posición de desnivel que ubica al par femenino por debajo del par masculino). Sin embargo, si bien éstas y otras objeciones se pueden formular respecto de la lectura de Szeminski, está claro que su ordenamiento es consistente y coherente.

Pero, un hecho resulta conflictivo. La representación del modelo para Szeminski refiere fundamentalmente al ayllu: si se toma en cuenta que el dibujo estaba impreso en el centro del imperio inca, al parecer su aplicación a nivel micropolítico, ocasionaría ciertas dificultades. Este problema remite a otra lectura, la de Irene Silverblatt y John Earls.

Silverblatt (1987) enfatiza el carácter genérico de la disposición de los elementos del diagrama de Santa Cruz Pachacuti, analizando la complementariedad sexual en los Andes preincaicos y en tiempo del imperio. En las comunidades locales, (1987: 20 ss.), el cosmos y las relaciones con los dioses comprendía tanto al género masculino como al femenino. Las relaciones sociales se estructuraban según el género, de modo que "la base de la organización del ayllu era conceptualizada como cadenas paralelas de hombres y mujeres"⁹ (1987: 31). Existían dioses con jurisdicciones específicas y diferenciadas respecto del campo de influencia de las diosas. A éstas correspondía la tierra, a aquéllos, el cielo. Los favores y dones de los dioses, identificados en general como *illapa*, se hacían sólo sobre los hombres; en tanto las mujeres recibían los favores y dones de las propiciaciones que efectuaban a sus propias diosas: *Mamayutas*. En tiempo del imperio inca, esta organización estructural del cosmos se mantuvo, lo cual se verifica en el dibujo cosmológico de *Coricancha* (Véase la Fig. N° 13).

⁹ "... the bedrock of ayllu organization was conceptualized as parallel chains of men and women".

El orden imperial inca incluía la sucesión de dos cadenas genéricas diferenciadas, regidas por la presidencia del Sol y la Luna. En el vértice de estas cadenas, como eslabón de unión, se hallaba Wiracocha, deidad imperial andrógina que reunía ritos, favores e influencias de ambos géneros. Las cadenas eran expresivas de una jerarquía generacional con dos Venus a la cabeza, seguidas del *Señor tierra* y la *Madre tierra* respectivamente. Concluía en el hombre y la mujer; y en cierta medida, el final de los eslabones se daba en el mismo escenario: *Collcapata*. Este era el símbolo para todos del fruto del trabajo humano y de la dinámica de complementariedad entre entidades sexualmente diferenciadas.

El Inca proclamado hijo del Sol, estaba en la cadena masculina en un nivel jerárquico eslabonado con la Venus Matinal, porque según Silverblatt, los jefes y líderes locales de los señoríos sometidos, se reconocían hijos de Venus. Al integrar en la cadena de orden cosmológico a Venus (tanto femenina como masculina), el Inca y la Coya se reconocían no sólo como hijos del Sol y de la Luna; sino, como descendientes de las divinidades de los pueblos conquistados. Por este mecanismo, al sometimiento político se le dotaba de una justificación ideológica. Así, los grupos étnicos conquistados y las comunidades locales se identificaban en la sucesión y parentesco divino, de forma tal que los hijos de sus dioses no eran sólo sus líderes locales, sino el Inca y la Coya.

El modelo cosmológico no sólo legitimizaba teocráticamente la adscripción de las unidades menores a una organización general compleja subordinante. Como señala Silverblatt, "expresando la política en términos de genealogías sagradas, se encubrió las iniquidades del poder y la explotación económica" ¹⁰ (*Ibid.* 46).

La complementariedad genérica de las comunidades locales se mantuvo, adquiriendo; sin embargo, un matiz eminentemente político. Las asociaciones genéricas no sólo expresaban el dominio femenino en una esfera particular. El mantenimiento del poder y la influencia de las diosas, la descendencia de la Luna y de la *Mamacocha*, madre de todas las aguas; remitía de manera inequívoca, a la Coya y a su poder. La asociación más directa de la Coya era con la Luna, que reinaba sobre todas las demás deidades femeninas del imperio, presidía las actividades de género, (tejer por ejemplo), y era imprescindible en la difusión de los poderes de generación y

¹⁰ "Expressing politics in terms of sacred genealogies, masked inequities of power and economic exploitation".

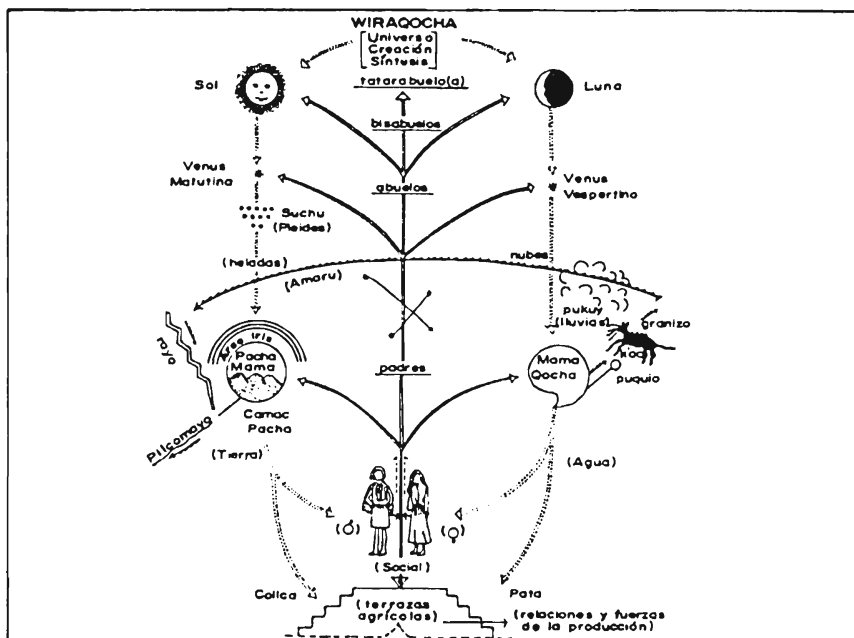


Figura # 12 La circulación de energía en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti según John Earls e Irene Silverblatt (planos de la producción, lo social y la conciencia).

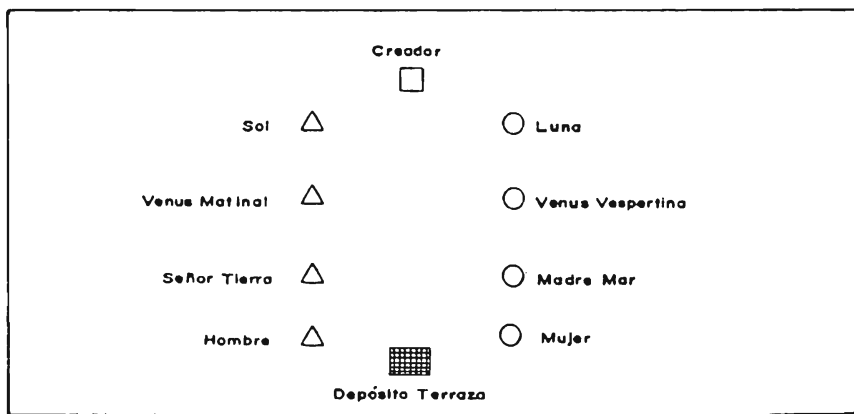


Figura # 13 Relaciones de género en el diagrama de Pachacuti Yamqui según Irene Silverblatt.

fecundidad. En el esquema imperial, la Luna fue investida del poder de fecundidad y alimentación que en tiempo de las comunidades locales era propio de la *Pachamama*. Es notorio en este sentido, la atribución en favor de la principal deidad femenina inca, de características y campos de influencia que otrora fueron de la *Pachamama*. A ésta, la Luna la expulsó de sus eslabones de género al punto que en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti, aparece como el "*Señor Tierra*".

Los incas mantuvieron la separación genérica como expresiva en su sistema socio-político, de una realidad de clases inédita respecto de las comunidades locales, realidad que conservaba la división del poder en el Inca y la Coya. Según Silverblatt, existió una realeza de las hijas de la luna que presidía a las mujeres, mientras que los hijos del sol lo hacían sobre los hombres. La Coya era la representante principal de la humanidad femenina, existían ritos ofrecidos por mujeres a sus divinidades en un esquema paralelo dividido por género, habiendo incluso un paralelismo de parentesco que mostraba ancestros masculinos y femeninos. Las mujeres nobles, las hijas de la luna, tenían sus propias riquezas, su poder y sus súbditos. La Coya podía establecer con quiénes debían casarse las mujeres que estaban bajo su influencia, hubo también "caciques" mujeres, dueñas de grandes riquezas que en ocasiones festivas, mientras los hombres besaban la mano del Inca, ellas lo hacían respecto de la Coya.

Las cadenas de género del dibujo de Santa Cruz Pachacuti expresan la difusión del poder desde el centro (el Cuzco reúne al Inca y a la Coya), en un largo eslabonamiento. Paralelamente se insertan los nobles del Cuzco y la nobleza no incaica del Cuzco; pero también de modo ramificado, los lazos llegan a la nobleza masculina y femenina provincial, continúa con los líderes locales y termina con las autoridades de las comunidades que reúnen a varones y mujeres. En el imperio se delimitó la jurisdicción ritual de las mujeres, sobre la que ejercían autonomía y poder. No sólo tenían sus propias fechas rituales tan importantes como las demás; su autonomía abarcaba esferas económicas, sociales, políticas, religiosas e ideológicas. Tal, la significación del encadenamiento de influencia por género representado de manera sintética y paralela en *Coricancha*.

La lectura del modelo de Santa Cruz Pachacuti realizada por Irene Silverblatt se complementa con otra que ella y John Earls, realizan del mismo diseño; esta vez respecto del flujo de energía.

Los principios que Earls y Silverblatt establecieron en relación al modelo de flujo cosmológico, los principios *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru* (Véase *supra*) expresan adecuadamente los tipos de circulación de flujo cosmológico que se encuentra en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Además de establecer lo señalado en relación a los grados de parentesco de las parejas según el nivel que ocupan (el Sol y la Luna son los “bisabuelos”, las Venus son los “abuelos”, el “padre” es la tierra y la “madre”, el mar; “nosotros” somos los hombres y las mujeres que tenemos por “tatarabuelo” andrógino a Wiracocha); Earls y Silverblatt indican las siguientes relaciones en los principios mencionados.

El *ayni* expresa la complementariedad no necesariamente simétrica entre el hombre y la mujer. La *mita* refiere la periodicidad de los cuerpos celestes y sus respectivas asociaciones (por ejemplo, las estrellas del lado masculino indican el ciclo del verano; mientras que las de la izquierda se asocian con el invierno). El principio *pallqa* se evidencia en los distintos sentidos de circulación a través del modelo (Véase la Fig. N° 12). El *tinku* es el principio de unidad y convergencia de lo opuesto, en el caso del diseño, une los polos de arriba, de evidente connotación sideral y celeste, con el conjunto de elementos concretos de abajo. El *amaru* por último, refiere una permanente inestabilidad anunciada por las lluvias y por el arco iris en interacción con *Camac Pacha* y *Pacha Mama*.

En coherencia con el modelo de flujo universal, para Earls y Silverblatt, la *Mama Cocha* representa el centro del mundo: el lago Titicaca de donde fluyen las aguas para beneficio de la humanidad y para satisfacción de las necesidades agrícolas. Desde este centro se origina la circulación atmosférica del agua que se hace lluvia, que está en las nubes y el granizo, y que por mediación del *amaru* tiene la forma de helada. La constatación de su presencia la hace el arco iris. El agua fertiliza la tierra fluyendo como ríos. La tierra se hace fértil, se hace *Pachamama* para los hombres y para la producción. El ciclo se completa con la circulación de agua por la biósfera, alimentando de nuevo la *madre mar* según las estaciones anunciadas por las estrellas. El arco iris es un puente de relación entre la tierra y el agua. De los pechos de *Pachamama* emanan como nutrientes, los ríos. El monstruo felino *k'oa* se asocia con el rayo y el *amaru* y ocasiona inestabilidad porque envía el granizo que destruye las cosechas.

La lectura de Earls y Silverblatt incluye una circulación de energía proveniente desde Wiracocha. El sol y la luna significan un orden espacio-temporal; las Venus,

un orden celestial; en tanto que las estrellas y las constelaciones permiten evocar "diferentes clases sociales, oficios e individuos además de la clasificación taxonómica de los animales, plantas, y los tiempos apropiados para las diversas actividades" (1976: 319).

Wiracocha es la representación de la totalidad, en la deidad androgina nace y retorna el flujo de energía vital y cósmica según un orden que incluye a la variable de inestabilidad. Así se mantiene un ciclo inacabado por el cual lo económico, social y físico se entremezcla y confunde, surgiendo, distribuyéndose y volviendo la energía a la fuente de donde surgió. Es necesario destacar que el regreso de lo social y económico hacia los intersticios recónditos de la totalidad espacio-temporal, se efectúa por los ofrecimientos rituales que representan la fuerza cósmica y sus potencialidades realizables: ofrecimientos "que así sostienen la conciencia del orden en el universo" (*Id.* 321).

Las lecturas presentadas muestran de manera satisfactoria, los elementos cosmovisivos que es posible articular en base al dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Las referencias a la perspectiva del parentesco y la complementariedad ecológica, informan sobre la multiplicidad de lecturas, puesto que el uso del modelo es múltiple.

Al acabar esta síntesis que ha tratado de estructurar los distintos esquemas de interpretación de la cosmovisión andina, presento una lectura personal del diseño de Santa Cruz Pachacuti a partir de cierta evidencia arqueológica.

William Isbell establece en base al estudio de dos centros arqueológicos (Garagay de Chavín de Huantar y la Plaza Huacaypata del Cuzco), y con datos antropológicos recogidos por Gerardo Reichel-Dolmatoff entre los indios *tukano* de Colombia (Reichel-Dolmatoff analiza el centro ceremonial *Desana Maloca* ¹¹, 1976: 269-297): que es recurrente la disposición de una forma arquitectónica en los Andes denominada "U" *invertida*. Esta disposición en "U" es en realidad frecuente, por ejemplo, la organización del espacio con connotaciones sociales y políticas en

¹¹ Son varios los textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff que William Isbell analiza; pero el principal, referido a la visión del cosmos de los *Tukano* es *Amazonian Cosmos: The sexual and religions symbolism of the Tukano indians*. University of Chicago Press, 1971.

Isluga, se da a partir del pueblo que tiene una forma de “U” invertida (MARTINEZ, 1989: 21). En ciertas figuras rituales es frecuente también encontrar esta disposición que, en el caso de los Yura, Roger Rasnake señala como “U” vaginal (1990: 184).

Las tres fuentes analizadas por Isbell le permiten construir un isomorfismo estructural de disposición arquitectónica de “U” invertida. Los rasgos más importantes de este isomorfismo se establecen en lo siguiente.

Las paredes laterales de la “U” muestran la oposición y la complementariedad que se puede establecer como oposición genérica (masculino - femenino); oposición de luz y sombra, de fertilidad y fecundidad, y lo relacionado con lo intelectual y lo carnal. El espacio semicircunscrito por la “U” connota un centro de acción en el cual se establece contacto con las fuerzas espirituales. La parte del arco que une las paredes laterales es un espacio de mediación de dominios cósmicos. La intersección de ejes que se oponen a la periferie: el arco en su ápice, significa la unificación de principios opuestos y complementarios sin lo cual no existiría la unidad del cosmos ni él mismo.

En el caso de la Plaza Huacaypata, plaza central del Cuzco incaico, la “U” se forma por dos medios. Isbell establece, según los datos de varios cronistas como Betanzos y Sarmiento, que la distribución arquitectónica del Cuzco representaba un puma, siendo su cabeza el templo fortaleza de *Sacsahuamán* y las distintas vecindades, los miembros del cuerpo que se llamaban “cola del puma” y “brazo del puma” entre otras (Véase el diseño del plano del Cuzco incaico realizado por Gasparinni, Fig. Nº 14 y las interpretaciones del mismo autor y de Rowe, Fig. Nº 15). Isbell señala también que la serie de edificios que circunscribían la plaza, formaba una “U”. La “U” constituía el vientre del felino. El arco de la “U” señalaba exactamente el NE en el cual se elevaba el templo de *Quishuarcancha*, lugar de síntesis de la derecha e izquierda dedicado a Wiracocha y formado por el vientre del puma, además de otros edificios en honor al mismo dios. Asumiendo que el vientre es la parte que representa el centro de lo delantero y trasero, al tiempo que simboliza la fecundidad de donde todo emana, es presumible realizar la identificación entre Wiracocha y el puma.

Isbell establece las características de los edificios que constituyen las paredes laterales de la “U”. En la disposición gráfica del diseño arquitectónico, el NO corresponde a la derecha y se asocia con los que viven y enseñan a la juventud de

PLANO del CUZCO INCAICO

Según Gasparini

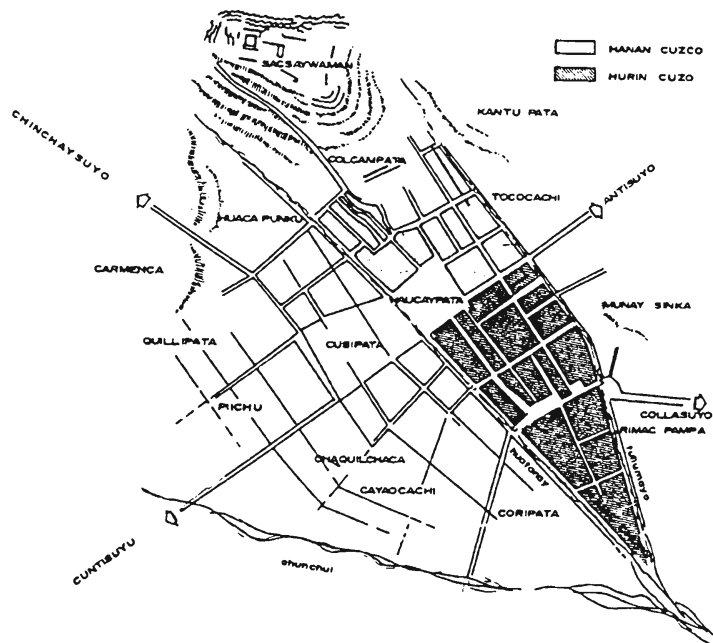


Figura # 14 : Plano del Cuzco Incaico Según Gasparini (Tomado de Glebert, 1988: 91).

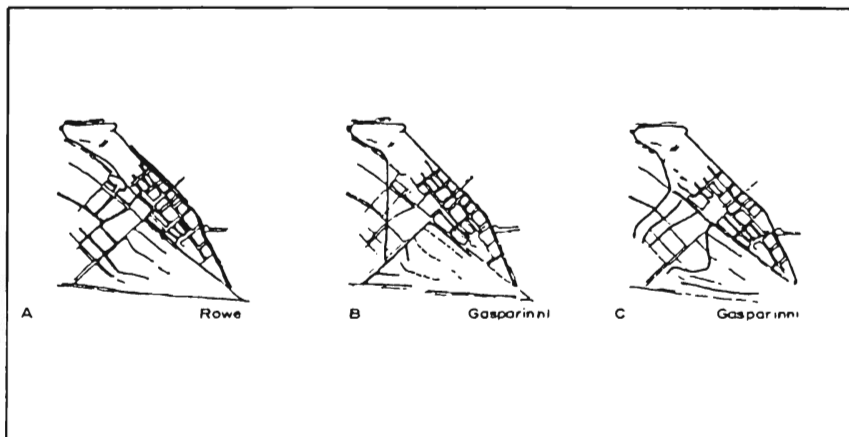


Figura # 16: Los modelos teóricos del Cuzco: Rowe y Gasparinni (Gisbert, 1988:91).

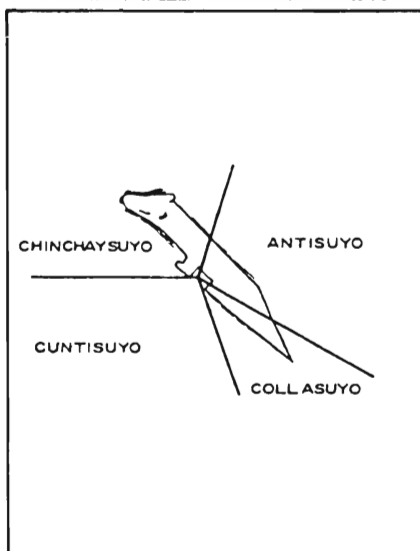


Figura # 16: El Cuzco y los ceques fronterizos desde Huacaypata (A partir de Poole - Zuidema, 1968:89).

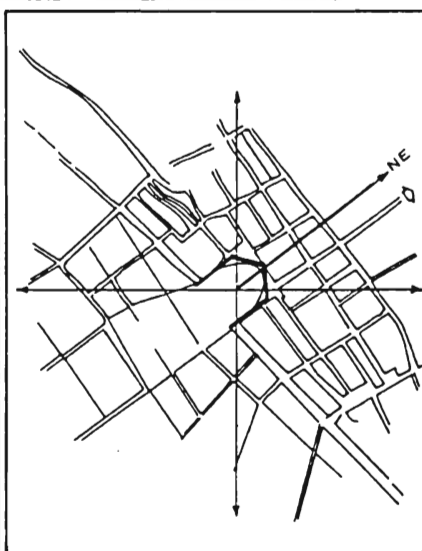


Figura #17: Huacaypata, la forma de "U" invertida y la orientación geográfica (De Isbell, 1976: 274).

descendencia real: poetas, filósofos y astrónomos. Su connotación es masculina y las actividades que sugiere son de evidente carácter intelectual, tales templos eran los de *Coracora* y *Casana*. En el lado opuesto, el SE se hallaba el templo de *Acllahuasi*, especie de convento dedicado a la selección de mujeres del sol, su connotación era femenina y sugería actividades de producción y fertilidad. Fuera de la “U” en el SO se alineaban los templos de *Sunturhuasi* y *Amarucancho*, éste último con techo móvil y dedicado al más importante ritual del sol. En medio de la plaza, anota finalmente Isbell, se hallaba el *Ushñu*, pilar de oro donde los hombres bebían con los dioses (Zuidema dice que Suci Huanachiri, anterior a Capac Yupanqui, inventó beber con el sol y horadar las orejas, constituyendo los *Ushñu*, maquetas del cosmos, 1976: 350)¹².

Isbell dice que el diseño estructural en forma de “U” invertida, “estructura ideológica expresada en la plaza Huacaypata es también ilustrada en el modelo cosmológico o cosmogénico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, presentado como un dibujo de *Coricancho*, el mayor templo del Cuzco” (1976: 278)¹³. Su lectura del dibujo cosmológico no diverge de lo señalado hasta ahora.

Si se asume que existe una analogía estructural entre la “U” de la plaza Huacaypata y la “casa cosmológica” del diseño de Santa Cruz Pachacuti (Véase la Fig. N° 17), entonces deberían existir relaciones homólogas entre ambas “U”es. Bertonio (1612: II, 67) señala que *chacaña* (*chacana*) es “escalera de palos atravesados” o “palo atravesado de la escalera”. Si tomamos esta significación como **cruce** (lo cual se confirma con el significado de *chacatani* (cruzar dos cosas como cruz) y tomamos en cuenta que en el centro del dibujo de Santa Cruz Pachacuti se ubican cuatro estrellas con el nombre *chacana en general*; es posible asumir que desde esa intersección se conforma por cuadrantes, la disposición de los demás objetos.

Para “traducir” el dibujo en términos de una representación occidental, con el N hacia arriba, sería necesario realizar un giro de 180° para que la distribución de los

¹² John Earls cita el dato (1991: 48) refiriéndose a la obra de Quispe y Zuidema, “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya”, en *Wamani*, II, N° 1. 1967.

¹³ “The ideological structure expressed in the **Huacaypata** Plaza is also illustrated in the cosmological or cosmogenic model of Santa Cruz Pachacuti Yamqui... presented as a drawing of the **Coricancho**, a major temple in Cuzco”.

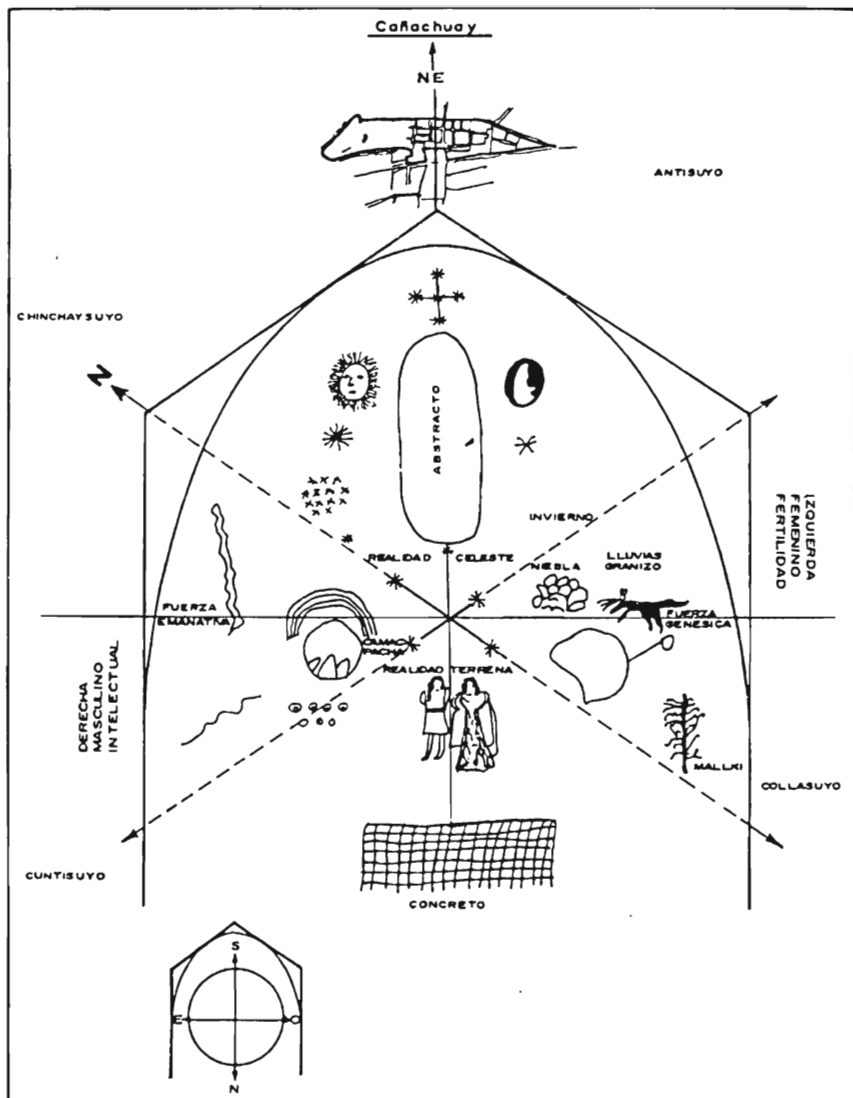


Figura # 18 : Homologación de la "casa cósmica" con la forma estructural de "U" invertida y de "chacana en general" con la intersección de ejes. Analogía del dibujo y la Plaza Muocay-pata. (Aba) la orientación geográfica del diseño según Glebert, 1989:108 y Milla Ville- na, 1983:232).

elementos corresponda a los ejes, a la salida del sol, al sentido de flujo del río Pilcomayo y, según Milla Villena, a la orientación de las estrellas (1983: Graf. 239, Pg. 232). Pero si asumimos que *chacana en general* dispone una cuadripartición del dibujo, es posible establecer que la parte de arriba se presenta como vértice de la "U" invertida correspondiente con el cuadrante NE. La pared de la derecha, equivaldría a lo masculino en el NO; correspondiendo al cuadrante SE, la asociación con la izquierda y el carácter femenino. En el cuadrante SO quedarían finalmente, los objetos de abajo del cruce de estrellas (Véase la Fig. N° 18).

William Isbell dice lo siguiente sobre la disposición estructural de "U" invertida:

*... claramente comunica una gran distribución de información y es una forma compuesta de las relaciones esenciales con un significado íntimamente asociado a la adquisición de poder espiritual por los humanos en el mundo real, por medio del contacto con otros reinos (1976: 278)*¹⁴.

Habría en el cuadrante SO una asociación de la humanidad con la producción y el bienestar (hombre, mujer y *collcapata*); mientras que en el NE las estrellas indicarían las estaciones para la agricultura. El Sol y la Luna presidirían las actividades de hombres y mujeres respectivamente, a partir de la centralidad de Wiracocha y de *Urcorara*. Recíprocamente el cuadrante NO, asociado con lo masculino y por el Cuzco, con lo "intelectual-congnoscitivo", presentaría los genotipos que ordenan las especies (*Imaymana*). El término complementario respectivo, el *árbol* de los antepasados queda asociado con la femineidad, la izquierda y la fertilidad, mostrando la continuidad ininterrumpida del fenotipo incaico.

Si la asociación arriba - abajo implica la relación entre la realidad celeste y la terrena, la de la derecha - izquierda refiere la asociación tierra - agua como fuerzas emanativas de la derecha (masculinas) y como fuerzas genésicas de la izquierda (femeninas). La *Pachamama*, el arco iris y el Pilcomayo, representan el orden y el equilibrio de las fuerzas que se disponen en complementariedad geográfica y

¹⁴ "... clearly communicated a great deal of information and is a form composed of essential relationship with a meaning intimately associated with the acquisition of spiritual power by humans in the real world through contact with other realms".

ecológica para integrar los niveles de lo abstracto (arriba) con lo concreto (abajo). Pero también, son los recíprocos complementarios de las fuerzas genésicas de donde emana la vida (la *Mamacocha* y el Titicaca). Estos últimos evocan el flujo de agua y la potencia genésica de los antepasados vinculados con los *mullqui* y la tierra (los *chullpas* y la litomorfosis). La presencia de la fuerza irruptiva en el lado izquierdo (*granizo* e *invierno* por ejemplo), completa el equilibrio de relaciones complejas, se trata de las fuerzas de oposición complementaria que son agentes de mediación entre lo celeste - abstracto y lo económico - concreto.

Asumiendo que en la plaza Huacaypata el vértice de la "U" es el vientre del puma; sin considerar a *Urcorara* del dibujo cosmológico, resulta que la aproximación más cercana al vértice, sin reducirse a él, es del óvalo de Wiracocha. El óvalo en consecuencia, se asocia con el vientre adquiriendo la connotación de fuente conceptiva y procreadora de la totalidad.

Según Mariscotti de Görlitz, las asociaciones del puma (*titi*, *titi phisi*, *Ccoa* y *Cacya*), se dan en relación al culto esotérico. El felino del dibujo es señor de los fenómenos meteorológicos, felino mítico que vuela por los aires, lanza rayos por sus ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris como si fuera una niebla. Por su nombre, se relaciona con el rayo, el relámpago y el trueno (*Libiac*, *Lliviac*, *Illapa* y *choquela*. 1976: 370-372). El *titi* incluye una serie de elementos de carácter irruptivo y destructor en muchos casos. Pero, su presencia es necesaria para un equilibrio holístico en el que aparece como contratérmino del óvalo de Wiracocha .

Si el vientre del puma en el Cuzco representa la fecundidad, la procreación y el equilibrio; entonces en el centro del cuadrante NE aparece la totalidad del orden, el equilibrio y la fecundidad. Esto se complementa y adquiere sentido sólo por lo irruptivo, desestabilizador y terrible que aparece en el centro del cuadrante SE.

Urcorara sugiere diversas lecturas según los parámetros establecidos. En base a la investigación de Silvermann en *Qeros*. Teresa Gisbert señala que existen cuatro soles correspondientes al de la mañana, de la tarde, del medio día y de la media noche, cada uno con su propia representación iconográfica (1989: 107 ss.). Gisbert está de acuerdo con Milla Villena en que el vértice de la "U" en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti corresponde al Sur (lo cual se corrobora situando en el Este a *Imaymana*. GISBERT, *Op. Cit.* 108). Gisbert dice también que este giro de 180°

permite establecer que *Urcorara* es la Cruz del Sur, y *Chacana*, la constelación de Orión (*Idem*). Pero, si se asume que la "U" invertida de la "casa cósmica" coincide con la Plaza Huacaypata, resulta que sus vértices señalan exactamente el NE. Según Zuidema son las direcciones NE, NO, SE y SO desde Cuzco las que marcan cuatro direcciones solsticiales, donde el sol sale y se pone en sus puntos más al N en el solsticio de junio y más al S en el solsticio de diciembre (ZUIDEMA, 1976: 3-49).

Ya se ha mencionado la importancia de la huaca Cañachuay, ubicada exactamente en el NE desde el Cuzco, importancia radicada en el lugar de nacimiento del sol, el significado de origen de la luz, y el ángulo recto que la huaca formaba con el Titicaca (*véase supra*). Si se toma en cuenta la representación de los cuatro soles mencionada por Gisbert y se considera que la estrella del vértice del dibujo de Santa Cruz Pachacuti señala, como la plaza de Huacaypata, exactamente el lugar donde se ubica la huaca Cañachuay, entonces es posible establecer que cuatro de las cinco estrellas de *Urcorara* representan el sol de la mañana, el sol de la tarde, el sol del mediodía y el sol de la medianoche.

Zuidema dice que desde Coricancha hay que emplazar el sistema de ceques quedando *Sunturhuasi* en dirección NE (Véase la Fig. Nº 16). El templo de *Sunturhuasi* está fuera de la "U" de Huacaypata y *Urcorara* señala la huaca de Cañachuay. Resulta de este modo una disposición envolvente del sol respecto de Wiracocha. Aunque Wiracocha ocupe el lugar central del dibujo representando la totalidad, el sol queda también fuera del modelo (*Sunturhuasi*).

El sol que queda dentro del dibujo es el hijo de Wiracocha, asociado con lo masculino y la derecha. Pero, el sol está también fuera evocando un equilibrio constante gracias al caos. El desorden permite paradójicamente, que se tribute honor al sol por referencia al *Amaru* en *Amarucancha*. El nacimiento de los otros tres soles representa la primacía de esta deidad en un mundo material gobernado por él mientras que el cosmos es regido por los principios del óvalo abstracto.

En el mundo material interactúa el sol con el agua y el flujo de energía; mantiene lo necesario para que en el cuadrante SO en el que quedan alineados *Sunturhuasi*, *Collcapata*, el hombre y la mujer, *Urcorara* y Cañachuay; se dé un determinado flujo. Se trata de lo que *Urcorara* significa etimológicamente: múltiplo de animales, de gente y de productos agrícolas (BERTONIO, 1613: II, 379).

Desde otro punto de vista, la distribución de cuatro estrellas mediadas por una quinta en forma de cruz, refiere la construcción de un universo cuadripartito y la prevalencia de un patrón numérico de repetición de la dualidad. El número cinco en los Andes tiene varias manifestaciones. Por ejemplo, se lo halla en el ciclo de los Ayar. Enrique Urbano señala que la primera organización socio-política de los hermanos Ayar constituyó dos mitades de cinco ayllus cada uno, organización creada por los cuatro pares de hermanos que fundaron el incario (URBANO, 1981: XLVI ss.)¹⁵. Si se toma en cuenta el encuentro de dos ejes perpendiculares que construyen la realidad social y política según una concepción cuadrilocular, entonces es posible conciliar el patrón cuadripartito con la quinquepartición: al asumir que el centro es el “quinto” componente. Tal, la significación de las cinco estrellas de *Urcorara*.

La distribución de los objetos según los ejes de *chacana en general* da lugar a otras lecturas posibles. Por ejemplo, en el cuadrante SE se ubican los *mallqui*. El hecho que los incas señalen al Titicaca, Vilcanota y Tiahuanacu como la fuente mítica e histórica de sus orígenes, permite una lectura en la que la disposición geográfica corresponda con la realidad, porque los sitios señalados se hallan en dirección SE desde el Cuzco (ZUIDEMA, 1976: 349-350).

¹⁵ El patrón numérico quíntuple está recurrentemente presente en los mitos de Huarochiri recopilados por Francisco de Avila. Tom Zuidema por su parte, habla de manera insistente sobre la “quinquepartición” (1973: Cap VII).

bibliografía

AGUIRRE PALMA, Boris.

- 1986 **Cosmología Andina: Una aproximación a la religiosidad andina.** Abya Yala. Quito.

ALBO, Xavier.

- 1982 “*Pachamama y Q'ara*: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad”. En **Estado y Sociedad**. FLACSO. La Paz.

ALBO, Xavier; GODINEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula.

- 1989 “El mundo rural andino”. En **Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia**. CIPCA, UNICEF, MEC. La Paz.

ANSION, Juan & SZEMINSKI, Jan.

- 1982 “Dioses y hombres de Huamanga”. En **Allpanchis Phuturinga** N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

ANONIMO.

- [1598] **Dioses y hombres del Huarochirí**. Recopilación de Francisco de Avila. Traducción y Prólogo de José María Arguedas. Apéndice de Pierre Duviols. Siglo XXI. México, 1975.

- AUGE, Marc.
1977 "Les totalitarismes sans État: *Ideo-logique* et rapports de Pouvoir".
Pouvoir de vie, pouvoir de mort. Flammarion. Paris.
- BERTONIO, Ludovico.
1612 1984 **Vocabulario de la lengua aymara.** CERES, IFEA, MUSEF.
Cochabamba.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse.
1987 **La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI.** HISBOL. La Paz.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.
1987 "Pacha: Entorno al pensamiento aymara". En **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.** HISBOL. La Paz.
- BRUSH, Stephen.
1987 "El lugar del hombre en el ecosistema andino". En **Ecosistema andino.** HISBOL. La Paz.
- CACERES, Efraín.
1986 "El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos". En **Allpanchis Phuturinga** N° 28. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- CADORETTE, Raymundo.
1977 "Perspectivas mitológicas del mundo andino". En **Allpanchis Phuturinga.** N° 10. IPA. Cusco.
- DE LA CADENA, Marisol.
1985 "Cooperación y conflicto". En **Cóoperación y conflicto en la comunidad andina.** IEP. Lima.
- DUVIOLS, Pierre.
1967 "Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". **Journal de la Société des Américanistes.** Tome LVI - I. Paris.

- 1973 "Huari y Llacuaz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". En **Revista del Museo Nacional** N° 39. Lima.
- 1976 "Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l' ancêtre". **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- 1977 "Los nombres quechua de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores". En **Allpanchis Phuturinga** N° 10. Cusco.
- 1979 "La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista". En **Journal de la Société des Américanistes**. Tome LXVI. Paris.
- 1980 "Periodización y política: La historia prehispánica del Perú". En **Sobre Waman Puma de Ayala**. HISBOL. La Paz.

EARLS, John.

- 1973 "La organización del poder en la mitología quechua". En **Ideología mesiánica del mundo andino**. Editor Ignacio Prado. Lima.
- 1991 **Ecología y agronomía en los Andes**. Editorial HISBOL. La Paz.

EARLS, John & SILVERBLATT, Irene.

- 1976 "La realidad físico y social en la cosmología andina". En **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.

GISBERT, Teresa.

- 1980 **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. Ed. Gisbert S.A. La Paz.
- 1984 "El Idolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras". **Yachay**. Cochabamba.
- 1987 "Los cronistas y las migraciones aymaras". En **Historia y Cultura** N° 12. La Paz.
- 1988 **Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia**. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- 1989 "Pachacamac y los dioses del Collao". En **Historia y Cultura** N° 17. La Paz.

GOW, David.

- 1976 "Verticality and Andean Cosmology: Quadripartition, opposition and mediation". **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.

- GOW, David & GOW, Rosalina.
1975 "La alpaca en el mito y en el ritual". En **Allpanchis Phuturinga** N° 8. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- GREBE, María Esther.
1980 "Cosmovisión aymara". En **Revista de Santiago**. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago de Chile.
- GRESLOU, Francisco.
1990 "Visión andina y usos campesinos del agua". En **Agua: Visión andina y usos campesinos**. HISBOL. La Paz.
- GRILLO, Eduardo.
1990 "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna". En **Agricultura y cultura en Los Andes**. HISBOL. La Paz.
- GRILLO, Eduardo & RENGIFO, Grimaldo.
1990 "Agricultura y cultura en los Andes". En **Agricultura y cultura en los Andes**. HISBOL. La Paz.
- HARRIS, Olivia.
1978 "De l'asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí". **Annales**. Armand Colin. 33 Année. N° 5 - 6. Paris.
1983 "Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia". En **Revista Chungará**. Arica.
1987a "*Phaxsima* y *qullqi*: Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí". En **Economía étnica**. HISBOL. La Paz.
1987b "El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí". En **Economía étnica**. HISBOL. La Paz.
1987c "De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí". **Cahiers des Amérique Latine**. Institut des études de l'Amérique Latine, VI. Paris.
1989 "El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inka". En **Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana**. Szeged.
- HORKHEIMER, Hans.
1990 **Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos**. HISBOL. La Paz.

- ISBELL, William.
1976 "Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial center". In **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- LLANQUE, Domingo.
1990 **La cultura aymara: desestructuración o afirmación de la identidad**. Instituto de Estudios Aymaras. Puno. TAREA. Lima.
- MARISCOTTI de GÖRLITZ, Ana María.
1976 "Los *Curi* y el rayo". En **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- MARTINEZ, Gabriel.
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". En **Journal de la Société des Américanistes** N° 641. Paris.
1987 **Espacio y pensamiento (I). Los Andes meridionales**. Editorial HISBOL. La Paz.
- MARZAL, Manuel.
1978 "La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII". En **Etnohistoria y antropología andina**. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima.
- MILLA VILLENA, Carlos.
1983 **Génesis de la cultura andina**. Colegio de Arquitectos del Perú. Lima.
- MIRANDA, Jorge.
1996 **Filosofía andina: Fundamentos, alteridad y perspectivas**. Editorial HISBOL. La Paz.
- MOLINA RIVERO, Ramiro.
1987 "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: Una comunidad pastoril en Oruro". En **La participación indígena en los Mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX**. Compiladores: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter. CERES. La Paz.

- MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette.
 1987 “El regreso de Viracocha”. En **Bulletin de l’Institut Français d’études andines**. Tome XVI. 3 - 4. Paris
- MONTES, Fernando.
 1984 **La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad del aymara**. Comisión Episcopal de Educación. La Paz.
- MURRA, John.
 1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
 1988 “El aymara libre de ayer”. En **Raíces de América: El mundo Aymara**. UNESCO. Alianza Editorial. Madrid.
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan.
 1970 “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”. En **Allpanchis Phuturinga** N° 2. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- OCHOA, Víctor.
 1978a “Cosmovisión”. En **Instituto de Estudios Aymaras**. Vol. 1. Puno.
 1978b “Cosmovisión Aymara”. En **Instituto de Estudios Aymaras**. Vol 2. Serie 2. Puno.
- PEASE, Franklyn.
 1973 “El mito del *Inkarri* y la visión de los vencidos”. En **Ideología mesiánica del mundo andino**. Compilador Juan Ossio. Colección Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima.
 1981 “Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental”. En **Cahiers du monde hispanique et luso-Bresilien**. Canavelle: 35. Paris.
 1982 “Continuidad y resistencia de lo andino”. En **Allpanchis Phuturinga** N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- POOLE, Deborah & ZUIDEMA, Tom.
 1988 “Los límites de los cuatro suyos en el Cuzco”. En **Bulletin de l’Institut Français d’études andines**. Torno XI. N° 1 - 2. Paris.

- RANDALL, Robert.
 1982 "Qoyllur rit'i: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean world". **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. Tomo XI. Paris
- 1987 "La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina". En **Allpancliis Phuturinga** N° 29 - 30. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- RASNAKE, Roger.
 1990 **Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna** de Yura. HISBOL. La Paz.
- REICHEL DOLMATOFF, Gerardo.
 1971 **Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago.
- RIVIERE, Gilles.
 1984 "Dualismo y cuádrupartición en Carangas". En **Revista del Museo de Etnografía y Folklore** N° 12. La Paz.
- 1991 "Lik'ichiri y Karisiri: A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara". En **Bulletin de l' Institut Français d' études andines** N° 20. Paris.
- SAIGNES, Thierry.
 1986 "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos. Siglos XV y XVI". En **Avances de Investigación**. MUSEF. La Paz.
- 1987 "Ayllus, mercado y coacción colonial: El reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)". En **La participación indígena en los mercados surandinos**. CERES. La Paz.
- SALAZAR SOLER, Carmen.
 1987 "El Tayta Muki y la ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani". **Journal de la Société des Américanistes**. N° 73. Paris.
- SILVA, Fernando.
 1978 "El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochiri". En **Etnohistoria y antropología andina**. Museo Nacional de Historia. Lima.

SILVERBLATT, Irene.

- 1982 "Dioses y diablos: Idolatría y evangelización". En **Allpanchis Phuturinga** N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1987 **Moon, Sun and Witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru**. Princeton University Press. New Jersey.

SILVERMAN, Gail.

- 1986 **El tejido andino, un libro de sabiduría**. Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú. Lima.

SZEMINSKI, Jan.

- 1987 **Un kuraka, un dios, una historia** ("Relación de antigüedades deste reyno del Pirú" por don Juan Santa Cruz Pachacuty Yamqui Salca Maygua). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

TAYLOR, Gerald.

- 1974 "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri". En **Journal de la Société des Américanistes**. Paris.
- 1980 "Supay". **l'Amerindia** N° 5. Paris.

TORERO, Alfredo.

- 1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua: El caso de Ecuador". En **Revista Andina** N° 4. Cusco.

URBANO, Henrique.

- 1974a "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". En **Allpanchis Phuturinga** N° 6. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1974b "Le temp et l'espace chez les paysans des Andes peruvienes". **Bulletin de l'Institut Français d'études andines**. Tomo III. N° 1-2-3-4. Paris.
- 1976 "La symbolique de l'espace andin". **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- 1977 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". En **Allpanchis Phuturinga** N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1981 **Wiracocha y Ayar: Héros y funciones en la sociedad andina**. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.

- 1982a "Del sexo, incesto y los ancestros del *Inkarri*. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas". En **Allpanchis Phuturinga** N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1982b "Representación colectiva y arqueología mental en los Andes". En **Allpanchis Phuturinga** N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1986 "*Thunupa, Taguapaca, Cachi*: Introducción a un espacio simbólico andino". en **Revista Andina** Año 6. N° 1. Cusco.
- 1988 "En nombre del dios *Wiracocha*: Aportes para la definición de un espacio simbólico prehispánico". En **Allpanchis Phuturinga** N° 32. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

URTON, Gary.

- 1989 "La historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los inkas". En **Revista Andina**. Año 7, N° 1.

URTON, Gary & ZUIDEMA, Tom.

- 1976 "La constelación de la llama en los Andes peruanos". En **Allpanchis Phuturinga** N°9. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

VALLEE, Lionel.

- 1982 "El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui". En **Allpanchis Phuturinga** N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

VAN DEN BERG, Hans.

- 1990 **La tierra no da así nomás**. HISBOL, ISET. La Paz, Cochabamba.

VAN KESSEL, Jan.

- 1978 "La dimensión cultural del subdesarrollo: El sistema cultural aymara y el contrasistema urbano". Cap. IV de **Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá**. CEDLA. Amsterdam.
- 1982 "Tecnología aymara: Un enfoque cultural". En **Tecnología andina: Una introducción**. HISBOL. La Paz.

VELASCO, Emma.

- 1978 "La *k'apakocha*: Sacrificios humanos en el incario". En **Etnohistoria y antropología andina**. Museo Nacional de Historia. Lima.

ZUIDEMA, Tom Reiner.

- 1967 "El juego de los ayllus y el amaru". En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - I. Paris.
- 1973 "Una interpretación alterna de la historia incaica". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Extractos de *The ceque System of Cusco: The social organization of the capital of the Inca* (Cap.V La segunda representación. Cap. VII: Quinquedivisión y decidivisión). Compilador Juan Ossio. Editor Ignacio Prado. Lima.
- 1976 "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú". En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris.
- 1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

*Cuando la población Aymara dejó de apoyar a Belzu*¹

RAUL CALDERON JEMIO

A Roberto Santos Escóbar, compañero de estudios en Historia, quien de manera sencilla y recatada fue para los/as que lo conocimos ejemplo de dedicación a la labor de investigación y producción original.

Los procesos históricos suelen ser más complejos de lo que con poco conocimiento de ellos, pudiera pensarse. En particular, los movimientos sociales y políticos tienen ritmos cambiantes y vaivenes. Lejos de ser constantes en cuanto a intensidad, tendencias y actitudes de los protagonistas, se caracterizan por sus momentos de mayor definición y la incertidumbre, los saltos precipitados y las retiradas inesperadas, los despliegues de vitalidad y el agotamiento. Ante las presiones y dificultades en alianzas políticas sólidas, la lealtad y la militancia de base pueden trocarse por la confusión y el escepticismo y los dirigentes en oportunidades llegan a decidir por las opciones menos beneficiosas o esperadas².

- 1 El presente artículo constituye versión ampliada de una parte del Capítulo 4 de la tesis doctoral del autor, "In Defense of Dignity: The Struggles of the Aymara Peoples in the Bolivian Altiplano, 1830-1860", defendida en la Universidad de Connecticut, 1991.
- 2 Coincide con lo planteado por Georges Duby y Guy Lardreau, *Diálogo sobre la Historia*. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1988; y Jacques Le Goff, *Pensar la historia*. Modernidad, presente, progreso, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991.

Una muestra es el apoyo de la población Aymara al régimen democrático-popular de Manuel Isidoro Belzu, que no fue invariable ni totalmente estable. En la última época del mandato del Presidente, después de un lustro de lucha contra movimientos subversivos organizados por la élite, en la alianza que lo respaldaba empezaron a aflorar signos de desgaste. Los vínculos comunicativos, la coordinación de acciones y la confianza, al interior de la coalición, sufrirían un resquebrajamiento³.

Todo parece indicar que el debilitamiento empezó a manifestarse en el momento que las bases originarias adoptaron posturas radicales, a las cuales, ante duras críticas de la élite, el gobierno respondió con una actitud vacilante hacia sus opositores, dejando de lado promesas y lealtades. Comunarios y colonos de hacienda Aymara quedarían sorprendidos. Pasarían, entonces, a desobedecer a las autoridades provinciales y cantonales, y rechazarían con mayor fuerza a los terratenientes. Esta actitud se haría más marcada cuando Belzu se preparó para dejar la presidencia y durante la transición al gobierno de su sucesor y sus primeros meses de gestión. Como resultado, la alianza democrática-popular se fragmentaría, con lo cual el proyecto que tenía ese carácter sería más vulnerable ante los embates de la élite⁴. El presente artículo se aproxima a dicho proceso, tal como se viviera especialmente en el altiplano paceño y orureño.

II

A principios de 1854, época en la cual los enemigos del proyecto democrático-popular persistían en sus afanes de tomar el poder, la población Aymara todavía mantenía su apoyo militante al gobierno de Belzu. Esto se aprecia en la provincia Umasuyu. Empero, la élite opositora empezó una campaña de rumores y desprestigio en la cual prejuiciosamente criticaba estos vínculos⁵. Dichos comentarios llegarían a preocupar al Presidente y sus colaboradores cercanos, quienes, a diferencia de su

3 Esto ha sido sugerido en: Raúl Calderón Jenú, "Belzu y los Ayllus Omasuyos (1848-1851)", en *Presencia Literaria*, 28 de mayo de 1995, pp. 13-15; "En defensa de la dignidad: El apoyo de los ayllu de Umasuyu al proyecto belcista durante su consolidación (1848-1849)", en *Estudios Bolivianos*, No. 2, 1996, pp. 99-110.

4 Algunos aspectos de este tema fueron tratados por Nicanor Aranzaes, *Las revoluciones en Bolivia*, La Paz, Librería Editorial "Juventud", (1918) 1980; Manuel Rigoberto Paredes, "El General Manuel Isidoro Belzu y Dn Pedro José Iturri", en *Kollasuyo*, Vol. IV, No. 42, julio de 1942, pp. 26-33.

5 Véase el relato detallado de Aranzaes, pp. 124-127.

actuación en años previos, adoptaron una postura conciliatoria intentando calmar a sus adversarios. El cambio de estrategia probaría ser contraproducente.

Los Aymara habían patrullado la frontera con Perú, con el propósito de evitar el ingreso de opositores que se encontraban en territorio del país vecino. Al empezar enero, contrincantes de Belzu tramaban una rebelión en territorio peruano cercano a Bolivia. Se trata de enconados conspiradores de la élite: José María Linares, Gregorio Pérez y Mariano Ballivián, hermano del difunto José. Luego de estar refugiado en Salta durante un tiempo, el primero se había trasladado a Puno con el propósito de preparar un nuevo plan contra el gobierno. Había logrado reunir una fuerza de 100 hombres de infantería y 30 a caballo. El grupo, además, intentaba ponerse en contacto con oficiales de ejército, instándoles a levantarse⁶.

El 12 de enero, Linares colaborado por Pérez y Ballivián, lograría pasar a territorio boliviano junto con el pequeño ejército que organizara y en la mañana ya se encontraría en Iskuma. Tenía la intención de sublevar a la Guardia Nacional de Qaraphuku para engrosar sus filas. Empero, chocó con la población Aymara que tenía la firme intención de defender al gobierno. En estas acciones, hubieron tres o más bajas entre los indígenas, con lo cual la movilización originaria se haría más fuerte y militante. Simultáneamente, en Santa Cruz de la Sierra y Beni los opositores se organizarían y declararían en franca rebeldía⁷.

Días después, el empecinado subvertor civil y Pérez llegaron hasta los alrededores de Jachakachi. Intentaron, sin éxito, que José María Achá, jefe superior militar de La Paz, se les uniera. Tampoco lograron respuesta alguna de la población local. Por tanto, el 15 de enero, luego que se habían replegado a Waichu dejaban esa población con destino a Pilichuqu, para posteriormente huir a territorio peruano. En el sur también se levantarían oficiales de ejército. Éstos últimos, serían vencidos en Pukara por fuerzas leales⁸.

A principios de marzo, Ballivián y grupos de conspiradores se encontraban en la orilla oeste del Lago Titikaka intentando ingresar a territorio Boliviano. En

6 Ibid; José Fellman Velarde, *Historia de Bolivia*, Vol. II, *La bolivianidad semifeudal*, La Paz-Cochabamba, Editorial "Los Amigos del Libro", 1970, p. 133.

7 Aranzas, pp. 124-125; Manuel José Cortés, *Ensayo sobre la historia de Bolivia*, La Paz, Banco Central de Bolivia-Academia Boliviana de la Historia, (1 861) 198 1, p. 240.

8 Ibid; Félix Reyes Ortíz, "Crónica", en *El Anuario*, T. I, La Paz, Imprenta de Eugenio Córdova, 1855, p.162.

respuesta, los Aymara de la península de Qhupaqaña redoblaron su vigilancia de la frontera. Incluso coordinaban acciones con ayllus Aymara del territorio peruano, los cuales persiguieron al subvertor y sus ayudantes de campo. En estos esfuerzos, los Aymara-peruanos de Willurankani capturaron al Dr. José María Guerra, médico de la élite paceña que se hallaba por un tiempo en Yunguyu, por su oposición al gobierno de Belzu. El apresamiento fue efectuado por el parecido entre el galeno y Ballivián. Inmediatamente, los Aymara peruanos entregaron al prisionero a comunarios de la hacienda de Kasani, ubicada en la frontera. Guerra fue trasladado muy maltratado al santuario de Qhupaqaña. De allí intentaría escapar, burlando a sus captores cubierto de un poncho. Sin embargo, sería atrapado nuevamente. El 11 de marzo, pese a los intentos disuasivos del párroco fray Rafael Sans, los Aymara ejecutaron a Guerra convencidos que era el perseguido Ballivián⁹.

Cuando Belzu recibió noticia del suceso se molestó y negó audiencia a los Aymara de Qhupaqaña y alrededores que llegaron a la ciudad de La Paz para reportarle lo acaecido. Además, el Mandatario trató de evitar que la información se difundiera. Algún tiempo después, los Aymara de Umasuyu llevarían a cabo una acción similar. Ejecutarían a Jorge Pinedo, un oficial que tomaron por conspirador¹⁰.

Las acciones subversivas nuevamente fracasarían. El grueso del ejército se mantendría bajo el mando del Presidente. Sobre todo, las mayorías urbanas y rurales, cual muestra el ejemplo de Umasuyu, prestarían oídos sordos a los llamados que hacían los golpistas.

III

A mediados de marzo, después del incidente de Qhupakawaña, un grupo de mujeres de la élite paceña presentó su protesta al Presidente. Juana Diez de Medina y 110 señoras, le hicieron llegar una misiva en la que comunicaban que desde su óptica él había sido generoso, pero, por otro lado, las mayorías habían cometido excesos. Además, solicitaron medidas drásticas para evitar futuros incidentes. Específicamente, pidieron que los Aymara dejen de patrullar la frontera con Perú y una investigación para encontrar a los responsables de la ejecución de Guerra¹¹.

9 Ibid., pp. 125-127; Paredes, pp. 29-30.

10 Paredes, pp. 29-30.

11 Juana Diez de Medina, y otras, al Presidente de la República, La Paz, marzo de 1854, B.C.U.M.S.A., C.M.J.R.G., Doc. 1064, fols. 1 r.-v.

Belzu intentó responder. Destacó su sensibilidad, espíritu altruista y afán por lograr la armonía en el país como gobernante. Apelando a “[...] los sentimientos de unión, concordia y fraternidad entre los hijos una patria común [...]”, el 4 de abril, decretó “amnistía general y absoluta”. La medida se aplicaba a los bolivianos o extranjeros proscritos, o en proceso por motivos políticos, que sin dilación se presentaran ante las autoridades¹².

Parecería que la actitud gubernamental fue considerada insuficiente, pues pese a ella el 8 de agosto, el ahora enemigo de Belzu, Casimiro Olañeta, quien se encontraba en Tucumán, escribió una tendenciosa “carta abierta”, en la cual rechazaba el ofrecimiento efectuado unos meses antes. El político de larga trayectoria argumentaba que la amnistía no era congruente con la política oficial y, por consiguiente, una farsa. Reiterando los rumores que meses antes difundiera la élite, aseveró que el gobierno manipulaba a la población Aymara, agitándola y dándole amplio poder para cometer actos violentos y saqueos. Agregó que se trataba de una posición hipócrita después de la controvertida ejecución del Dr. Guerra¹³.

El gobierno, en respuesta, adoptaría una posición incluso más conciliatoria. Pese a que era falso que agitara a los Aymara, intentaría frenar acciones radicales a fin de evitar nuevas críticas. Los aliados gubernamentales quedarían sorprendidos por el cambio y responderían con indignación.

IV

En septiembre de 1854, al mismo tiempo que empezaba nueva agitación contra el gobierno de parte de militares anteriormente leales, en provincias altiplánicas de La Paz y de Oruro, los yanakuna de varias haciendas dejaron de obedecer a los patrones. No está claro dónde empezó la actitud rebelde. Sin embargo, se sabe que los Aymara de ambos departamentos enviaron mensajeros e intercambiaron

12 Colección Oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República boliviana. Impresa de orden del gobierno con anotaciones, T. XVI. Comprende el tiempo corrido desde junio de 1853 hasta el fin de diciembre de 1854. La Paz, Imprenta de la Unión Americana, de César Sevilla, 1876, pp. 229-230; Reyes Ortíz, “Crónica”, p. 162.

13 “Carta abierta” de Casimiro Olañeta al Presidente de Bolivia, Tucumán, 8 de agosto de 1854, citada en Casimiro Corral, Contestación al programa de don Jorje Córdova. La Paz, Imprenta de Vapor, 1859, p. 19.

información. Además de desobedecer a los terratenientes, los yanakuna nuevamente empezaron a considerarse a sí mismos comunarios. Afirmaban, realizando una construcción imaginaria de acuerdo a sus anhelos, que el Presidente los había instado a suspender los servicios a los patrones y decretó que las haciendas fuesen ayllus otra vez¹⁴.

En realidad, la población Aymara sólo usaba el nombre de Belzu, con la intención de legitimar su actitud. A esas alturas, el Presidente estaba agotado por los esfuerzos que tuvo que hacer para neutralizar las acciones subversivas de la élite y adoptó una postura más moderada¹⁵. Por tanto es improbable que hubiera dado ordenes relativas a la abolición de la hacienda.

La actitud gubernamental no aquietaría a la élite. A mediados de enero de 1855, empezó otro movimiento contra Belzu, el cual también sería apagado¹⁶. Además, para protegerse de nuevos intentos de los opositores, el Presidente emitió una circular por la cual limitaba la amnistía decretada el año anterior¹⁷. Empero, el gobierno se encontraba en un trance nada fácil. La élite rival no cedía sus posiciones, por otro lado, los Aymara empezaban a distanciarse del bloque democrático-popular¹⁸.

Ante este panorama, el Presidente agotado vio que era momento para un cambio. El 1º de febrero, anunció al Congreso que iniciaba sesiones en Oruro, su decisión irrevocable de renunciar a la primera magistratura. Los representantes no aceptarían el planteamiento y pedirían que Belzu concluyera el período establecido por ley; mas el Mandatario tampoco abandonaría sus planes y convocaría a elecciones, en las cuales constitucionalmente no podía terciar¹⁹.

14 José Agustín de la Tapia, prefecto de La Paz, al Ministro del Interior, La Paz, 12 de septiembre, de 1855. A.N.B., M.I., T. 155, No. 41.

15 Calderón Jemio, "Diplomatic Relations Between the United States and Bolivia, 1848-1860. North American Diplomats in Bolivia", tesis de B.A. inédita defendida en el College of Wooster, 1983, p. 38.

16 Ibid; Calderón Jemio, "Defensa del mercado interno y lucha política en Bolivia a mediados del siglo XIX", en *Contacto*, No. 28, marzo de 1988, p. 25

17 *El Anuario*, T. 1, p. 2.

18 Calderón Jemio, "Defensa del mercado interno y lucha política a mediados del siglo XIX", p. 25.

19 Reyes Ortiz, "Crónica", p. 164; Calderón Jemio, "Diplomatic Relations Between the United States and Bolivia, 1848-1860", p. 38; "Manuel Isidoro Belzu en Europa (1 855-1857)", en *Khana, Revista Municipal*, No. 45, 1996, p. 161.

La determinación de Belzu desconcertaría todavía más a la población Aymara, cuya respuesta fue intensificar su actitud rebelde. En mayo, la tensión en las provincias de Oruro y La Paz creció de tal manera, que las autoridades provinciales se hallaban alarmadas. Los Aymara no se limitaban a intimidar a los hacendados, sino que ahora desafiaban abiertamente a los funcionarios de gobierno²⁰.

El 1º de mayo de 1855, desde la ciudad de Oruro, el Prefecto del departamento envió al Ministro del Interior un expediente iniciado por Francisco Zaconeta, propietario de la hacienda de Tayaqira. El terrateniente se había quejado porque los yanakuna ya no le hacían caso²¹.

En el informe correspondiente, el Prefecto señaló que los colonos de hacienda se hallaban en estado de insubordinación. Prejuiciosamente, agregó que había que someter a dicha población, que con el paso del tiempo planteaba mayores exigencias. La autoridad departamental también señaló que tenía esperanza que el Presidente con su equilibrio y sensibilidad solucionaría el asunto²².

Diez días más tarde el Prefecto orureño transmitió un temor más fuerte. Rayando en la desesperación, señaló: “Grandes como perjudiciales son los males que han ocasionado los indígenas con la desmoralización en que se encuentran, y en la que cometen toda clase de desórdenes”. Los yanakuna de todas las haciendas de los alrededores de la ciudad de Oruro se negaban a obedecer a los patrones. En opinión de la autoridad, los rebeldes pensaban que podían desobedecer las instrucciones de funcionarios oficiales e iniciar una persistente “resistencia” a los hacendados suspendiendo “los servicios que como colonos les deben”²³.

La Prefectura había emitido órdenes destinadas a restablecer la calma; pero éstas fueron rechazadas con audacia. Como consecuencia, las autoridades apresaron a los instigadores e iniciaron proceso legal. Todo esto se había hecho con el objetivo de que volviera la armonía. Cuando el Prefecto elaboró el segundo informe, todavía

20 Diego Povil, prefecto de Oruro, al Ministro del Interior, Oruro, 1 de mayo de 1855, A.N.B., M.I., T. 156, No. 43; de la Tapia, prefecto de La Paz, al Ministro del Interior, La Paz, 12 de septiembre de 1855.

21 Povil, prefecto del departamento de Oruro, al Ministro del Interior, Oruro, 1 de mayo de 1855.

22 Ibid.

23 Povil, prefecto de Oruro, al Ministro del Interior, Oruro, 10 de mayo de 1855. A.N.B., M.I., T. 156, N.º. 43.

no se había arribado a ninguna conclusión en las acciones legales. La autoridad se comprometió a comunicarla apenas la tuviera. Además, reiteró la urgencia de que Belzu se pronunciara para paliar la grave situación²⁴. La actitud rebelde de los colonos de hacienda de los alrededores de Oruro se mantendría en los meses siguientes.

Umasuyu, en el altiplano lacustre paceño, es una provincia en la cual la disposición desafiante de igual manera cundiría desde el inicio del proceso electoral hasta después de la transmisión del mando presidencial de Belzu a Jorge Córdova, de principios de mayo a mediados de agosto de 1855²⁵. El nuevo Presidente intentaría continuar con el proyecto democrático-popular, aunque de manera más titubeante y ambigua, y no lograría recuperar el apoyo Aymara. Quienes encabezaban la manifestación de rebeldía en la provincia del altiplano paceño eran Nicolás Condori y Nolberto Quispe, comunarios de la zona de Jachakachi. Ellos enviaron emisarios a las provincias vecinas de Muñecas, Larikaxa y Jiqisiwi, con el propósito de coordinar un gran levantamiento. Los mensajeros recibieron las respuestas más decididas de las autoridades comunales de tres cantones: Waychu, Qhupaqañaña y Peñas²⁶.

Los cabecillas llevaron adelante una febril actividad para detonar una rebelión. Condori, por ejemplo, primero se hizo designar apoderado general de los ayllus de toda la zona. Posteriormente, ordenó a los comunarios dejar de cumplir obligaciones con el estado y la Iglesia, y suspender el pago de la contribución. Con esto, corroboró lo que las comunidades ya habían realizado de hecho, que fue suspender todo servicio al párroco y en las postas. Además, Condori llamó a una rebelión contra la población criolla. Él se había reunido con autoridades comunales en cerros alejados y las visitó en sus viviendas. En las reuniones sostenidas, expresó que era tiempo de desconocer a las autoridades gubernamentales y de dar fin con los servicios a la población criolla que rayaban en la esclavitud. A todo ello agregó que los indígenas debían elegir sus propios gobernantes y manejar el país. Finalmente, pidió que portavoces partieran a otros cantones y llamaran a otros ayllus a la rebelión²⁷.

24 Ibid.

25 Reyes Ortíz, "Crónica", pp. 164-166.; Calderón Jemio, "Manuel Isidoro Belzu en Europa (1855-1857)", p. 161.

26 Félix Eguino, gobernador de Umasuyu, al Prefecto de La Paz, Jachakachi, 8 de septiembre de 1855, A.N.B., M.I., T. 155, No. 41.

27 Cargos presentados por Melchor Origüela contra Nicolás Condori, 28 de mayo de 1855, Jachakachi, en "Expediente organizado para el descubrimiento de la rebelión intentada por algunos caudillos indígenas de la Provincia de Omasuyos en el mes de Mayo del Presente año, 1855", A.N.B., M.I., T. 155, No. 41.

En Waichu, un comunario se declaró cabeza de todo el cantón. En Qhupaqhawaña, otro rebelde, Manuel Tarifa, se autoproclamó gobernador de Umasuyu, e instó a la población Aymara a la rebelión²⁸.

La acción más intensa se produjo en Peñas, donde Agustín Calcina, se declaró comandante. La situación se complicó tanto, que el gobernador de Umasuyu, estuvo en el cantón para restaurar la calma. La autoridad buscaba arrestar a Calcina y desanimar a los rebeldes. Empero, en el cantón Peñas, encontró resistencia. Una mañana, más de 200 Aymara llegaron al pueblo, y exigieron que las haciendas fueran declaradas ayllus, con el propósito de mejorar la distribución de terrenos. Ese momento el desesperado gobernador usó su bastón para abrirse paso entre la multitud y capturar al cabecilla eventual. La acción logró detener a los rebeldes, quienes quedaron sorprendidos y dejaron que la autoridad y el prisionero salieran de Peñas, y el último fuera remitido a La Paz²⁹.

Después de las acciones señaladas, el gobernador de Umasuyu capturó a los cabecillas de cada cantón, con excepción de Condori y Quispe. Sin embargo, con los arrestos, el movimiento de la provincia sería neutralizado. Los cabecillas fueron juzgados en Jachakachi y declarados culpables de influenciar inmoralmente a la población Aymara. Los planes del levantamiento quedaron encubiertos para evitar que la élite los utilizara como argumento en la campaña electoral que se llevaba adelante en aquel momento³⁰.

En octubre, a casi tres meses del traspaso de la presidencia, los yanakuna rebeldes del departamento de Oruro se negaban a someterse. Colonos de Tayaqira y haciendas vecinas continuaban desconociendo a las autoridades y habían coordinado varias "asonadas". El Prefecto había perdido control de tal manera que decidió mandar una compañía, 70 efectivos, del batallón "Ninabamba" a la zona de conflicto, con la misión específica de apresar a los conductores y someterlos a juicio. La medida represiva no sería suficiente, pues los actos de desacato continuarían produciéndose hasta el año siguiente, debilitando todavía más la ya fragmentada coalición democrática-popular³¹.

28 Eguino, gobernador de Umasuyu, al Prefecto de La Paz, Jachakachi, 8 de septiembre de 1855.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Povil, prefecto del departamento de Oruro, al Ministro del Interior, Oruro, 22 de Octubre de 1855. A.N.B., M.I., T. 156, No. 43.

En 1854, ante las acciones más radicales de los Aymara en contra de los enemigos del gobierno, el presidente Belzu recibió fuertes presiones de la élite. En un intento por defender su posición, el Mandatario adoptaría una actitud conciliadora hacia los opositores. Trataría de calmarlos ofreciendo “amnistía”, e implícitamente censurando a sus aliados. Este afán provocaría incomunicación entre el gobierno y las bases. Además, la población Aymara pasaría al estado de rebelión e incluso al desconocimiento de las autoridades gubernamentales. Es interesante destacar que arguyó que lo hacía por órdenes del propio Presidente, en un esfuerzo por dar a sus acciones visos de encuadre en la legalidad.

Cuando Belzu anunció que llamaría a elecciones y dejaría la presidencia, los Aymara acentuaron su actitud rebelde, considerándose traicionados. Por otro lado, las autoridades de gobierno juzgarían esta postura con una gran carga de prejuicio.

Las bases empezaban a proceder de manera autónoma y a plantear de manera abierta sus reivindicaciones, y sufrirían la represión de quienes hasta hace poco afirmaban actuar en su beneficio. Durante la presidencia del sucesor de Belzu, los problemas descritos se profundizarían todavía más.

Córdova intentaría ser aún más conciliador que Belzu en aquel 1854, con lo cual la población Aymara intensificaría su actitud rebelde. El nuevo Presidente no sólo ofrecería “amnistía” a los opositores, sino que intentaría un acercamiento a la élite. Esperaría crear un consenso y recurrir al ejército en caso que sus planes fallaran. Y lo último fue lo que precisamente sucedió. La élite encabezada por Linares sacaría partido de la situación y organizaría sus acciones desestabilizadoras con mayor ímpetu³².

Un mes después de la elección de Córdova, movimientos simultáneos en su contra empezaban en las provincias de La Paz y la propia ciudad. Umasuyu era la provincia con mayor actividad subversiva, después que durante el gobierno de Belzu fuera un bastión de la coalición democrática-popular. Levantamientos se iniciarían en Jachakachi, Warina y Laxa. Si el bloque hubiera permanecido unido, los Aymara seguramente hubieran actuado en defensa de Córdova. Empero, con

32 Calderón Jemio, “Diplomatic Relations Between the United States and Bolivia, 1848-1860”, pp. 39-40.

la ruptura que se produjo, no intervinieron. El Presidente se vería forzado a enviar al ejército³³.

En esta situación, un gobierno que rápidamente se desprestigiará y carecerá del apoyo de las bases, sería en algún tiempo derrotado, con lo cual caería el proyecto democrático-popular. La coalición que llegara a su momento más alto entre 1848 y 1853, resurgiría en 1858, cuando Córdova y Belzu desde el exilio en el Perú tratarían de retomar el poder³⁴.

Lo analizado muestra que la población Aymara fue una parte activa e independiente de la alianza democrática-popular. Su papel fue decisivo en la toma del poder por parte de Belzu y la consolidación y defensa de su gobierno. Empero, cuando los gobernantes que ayudaran a encumbrar, vacilaron y mostraron una actitud más acomodaticia hacia la élite, las bases originarias interrumpieron su compromiso y se rebelaron, llegando a rebasar temporalmente el control que tenían las autoridades provinciales. Esto ratifica que más allá de la convocatoria e influencia de los populares gobernantes, estaba la autonomía y capacidad de decisión del pueblo Aymara que retiró su apoyo cuando se vio defraudado en sus proyectos y búsquedas.

33 *Ibid*; copia de de la Tapia, prefecto de La Paz, "Índice de las piezas que se remiten al Consejo de Guerra verbal de Oruro, por conducto del Sr. Prefecto-", junto con Povil, prefecto de Oruro, al Ministro del Interior, Oruro, 7 de noviembre de 1855, A.N.B., M.I., T. 156, No. 43.

34 Calderón Jemio, *La rebelión de 1858-1860 en la provincia Omasuyos*, La Paz, Ediciones Gráficas, 1993.

Poder y Globalización del sujeto

(Un análisis de la medicina y la educación)

GALIA DOMIC PEREDO

“... *genealogía*, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia”

Foucault

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende mostrar dos procesos que marchan paralelos y que reconfiguran un sujeto nuevo en el contexto del conocimiento médico y educativo moderno. Se trata de un proceso que denominaremos la “globalización

del sujeto". Voy a mostrar en esta investigación cómo tanto en el campo del conocimiento y de la práctica médica como en los procesos educativos se va constituyendo un sujeto enajenado¹. Un individuo diseminado, disgregado por la parcialización que realizan las prácticas médicas y educativas de sus características, sus propiedades y capacidades, convirtiéndolas en algo independiente de ellos mismos, en un proceso de objetivación que reconfigurará su subjetividad.

La globalización del sujeto que se realiza con y a partir de la ciencia medicina y pedagógica a partir de la objetivación de los individuos, es decir, a través de su transformación en objetos de estudio de ambas ciencias, es otra forma por la cual el poder puede accionar activamente en la constitución de la subjetividad. Dicho accionar es sólo posible por la articulación de las prácticas médicas y educativas con el saber científico médico y pedagógico que ha generado la objetivación y globalización del sujeto. Trataré de mostrar como este accionar no se construye a partir de la voluntad de los sujetos, sino se ejecuta fuera de la representación, al margen de la conciencia que los individuos tengan de dicho proceso. La cientifización de las prácticas médicas y pedagógicas que conducen a la globalización de los individuos no es un proceso intencional, premeditado y consciente. Es decir no necesita de la conciencia de los individuos para realizarse. La objetivación de los sujetos se despliega sin la necesidad que ellos tomen conciencia del mismo, a pesar de ser ellos mismos objetos y sujetos de dicho proceso. Ellos articulan el poder y son al mismo tiempo efectos del poder.

Este proceso de independización de ciertos elementos, propiedades y acciones del individuo, que desembocan en su homogenización, propios de las sociedades

1 Adoptaremos la definición de enajenación con algunas modificaciones ya que no comprenderemos a la misma como lo hacen ciertos pensadores marxistas que heredaron los conceptos de la ilustración, o como lo hacen otros retomando la tradición hegeliana. Asumiremos la acepción del término que caracteriza a la enajenación como el fenómeno a través del cual "el proceso y los resultados de la transformación de los productos de la actividad humana, así como de las propiedades y capacidades del hombre (se asumen como) ... algo independiente de los individuos, ... (que logra dominarlos); en segundo lugar, la transformación de cualesquiera fenómenos y relaciones en algo distinto de lo que son de por sí, la deformación y desvirtuación en la conciencia de los individuos de sus relaciones vitales reales". *Diccionario de Filosofía*, e. Progreso, Moscú 1984. La enajenación es el proceso de independización de los productos del trabajo como de las relaciones sociales que se convierten en mecanismos de ejercicio del poder. Adoptaremos esta definición de enajenación especificando que la desvirtuación no pasa simplemente a ser un engaño irracional o fantástico se trata más bien de un juego de intercambio simbólico que en ningún caso puede ser tomado como alienación. Si lo hacemos caeríamos en una definición de enajenación acoplada a una definición del poder como represión. Sobre la definición de poder diferente que se defiende en este trabajo se tratará más adelante.

capitalistas, se lleva a cabo por el mismo proceso de transformación de los saberes y prácticas médicas y educativas. Es decir los procesos de globalización y aquellos que lo acompañan, los de relativización, exclusión, dominación, etc., son parte de las transformaciones intrínsecas de las ciencias médicas y pedagógicas. Todos estos modificadores del “yo” son simplemente efectos de las nuevas articulaciones entre poder y saber en las sociedades capitalistas.

Los procesos de globalización de los individuos son una característica de la modernidad, mostrar como se llevan a cabo estas transformaciones, qué mecanismos y qué cambios sociales ellos conllevan es una tarea sobre todo arqueológica. Es decir trataremos de detallar los rastros, las huellas que han dejado acumulados los procesos de transformación de los saberes y las prácticas médicas y pedagógicas en la sociedad.

Se trata entonces de revisar en la historia de las sociedades a partir del siglo XVIII cómo es que paulatinamente el saber y las prácticas médicas y pedagógicas van transformando al individuo en un sujeto globalizado, homogéneo y relativo. Un sujeto que ha sido objetivado por un tipo de saber, el de las ciencias humanas.

Trataré de mostrar qué significan los procesos de homogenización de los individuos en dos ámbitos diferentes no para llegar a conclusiones generalizadoras sino para mostrar cómo es que el “yo” se transforma de tal manera que deja transparentar nuevos mecanismos de poder antes no vigentes. Trataré de mostrar cómo la constitución del saber médico y pedagógico articulan nuevas prácticas de poder de manera imperceptible

Partiré entonces a la inversa de como habitualmente se pretende investigar los mecanismos de poder y dominación, es decir, en un análisis *ascendente* del poder. Partiremos de los mecanismos infinitesimales, que en este caso son las prácticas y conocimientos de la medicina y la ciencia de la educación en su proceso de constitución científica, que tienen su propia y diferenciada historia, técnicas y tácticas de despliegue; para llegar a explicar formas de dominación mucho más generales. Sin embargo la última parte de dicho proyecto no será presentada en dicho trabajo. Me limitaré a responder a la interrogante de cómo es que se dan en concreto los procesos de globalización o homogenización del sujeto que permiten nuevas formas de constitución de la subjetividad en el campo médico y educativo, que hacen posible la dominación paulatina del sujeto.

El trabajo estará dividido entonces en dos partes, una primera que tratará de los procesos de homogenización en la medicina y una segunda que versará sobre la pérdida de la individualidad en la educación para pasar a una nueva forma de dominación del sujeto. A esta dominación imperceptible que ataca, cerca el cuerpo del individuo, lo condiciona a través de la domesticación de su propia fuerza, M. Foucault le ha llamado poder capilar.

Esta metodología se justifica bajo el supuesto de concebir que no es la dominación global la que se extiende y diversifica al infinito en un proceso de arriba a abajo, sino que son los procedimientos, las técnicas, los fenómenos que funcionan en los niveles más bajos, los que nos permitirán comprender cómo es que estos mismos al modificarse, desplazarse y extenderse son investidos y acoplados a fenómenos globales y así dan paso a poderes más generales que se incrustan en el juego de estas tecnologías.

Tal vez procediendo de esta manera, inductivamente, comprendamos que no es el poder burgués el que ha creado todos estos procesos sino sólo se ha servido de ellos. Partiendo desde abajo, históricamente se puede mostrar cómo es que los mecanismos de control, de represión, de homogenización y de exclusión de los sujetos se dan gracias a la consolidación de ciertas prácticas y saberes a partir de la escuela, el hospital, la familia, es decir, a partir de los espacios más pequeños de la sociedad. Todo esto para poder comprender que todos estos procesos tuvieron su propia lógica y han respondido a ciertas necesidades sociales inmediatas. Todas estas tecnologías se han transformado y a lo largo del tiempo, han logrado ser económicamente provechosas y políticamente útiles para algunos. No ha sido la burguesía la que ha inaugurado todos los mecanismos de exclusión y los ha consolidado tal como son ahora, por el contrario, han sido las necesidades sociales coyunturales que las han constituido, pero sí ha sido el sistema burgués que las ha desarrollado y consolidado sirviéndose de sus efectos.

Si analizamos el funcionamiento de dichos procesos en su nivel infinitesimal de operadores materiales, desde las técnicas y tácticas de dominación que se encuentran articuladas a niveles microscópicos del funcionamiento de la vida social, podremos ver cuáles pueden ser las alternativas a dicho funcionamiento, ya que en las huellas de ellas encontraremos la memoria de las luchas sociales que ya plantearon algunas alternativas. Es así que estaremos trabajando en aquello que Foucault ha denominado Microfísica del poder.

PODER Y GLOBALIZACIÓN

La constitución del sujeto moderno está mediatizada por la construcción de ciertos conocimientos en torno a él. El saber médico y pedagógico con sus respectivas cambios, estructuran de manera nueva la subjetividad. Los individuos empiezan a definirse y demarcarse a partir de dichos acontecimientos. De una forma u otra es que a través de ellos los individuos tratan de ser conscientes de sí mismos. Por tanto, comprender cómo es que el sujeto se configura con estos saberes y prácticas junto con la organización de determinados medios y aparatos institucionales y el nuevo juego tecnológico nos ayudará a comprender la microfísica del poder actual.

Los procesos de globalización son otra de las tantas formas en las que el poder se vuelve *capilar*. El es parte ya de los confines últimos del tejido social y no porque él haya edificado toda la trama, sino porque él se ha regionalizado, se ha estructurado gracias y según la posibilidad brindada en un mundo de prácticas diversas localizadas. Esto significa que al tratar el problema de la homogenización del individuo no hacemos otra cosa que asir el poder en los límites menos jurídicos y más microscópicos de su ejercicio. La capilarización del poder tiene como consecuencia la globalización del sujeto.

Este fenómeno tiene un resultado singular único, que lo denominaré con Foucault: la falta de representatividad del poder. El efecto de globalización de los sujetos que se da en el campo de la medicina y en la educación no necesita para realizarse padre, marido, patrón, adulto, profesor, es decir, ningún representante del poder, por ejemplo del poder del Estado, que representa a su vez, el poder de una clase.

El poder ha desplegado una actividad que prescinde de delegar sus efectos en acciones concretas y conscientes de individuos, ningún individuo encontrará alguien a quien identificar como el personificador de tales efectos. Para que el efecto de globalización se ejecute no es necesario una sustitución representativa ni tampoco conciencia de su realidad. Si él ha ganado un espacio concreto que configura la subjetividad ¿para qué necesitaría un representante?

Más aún el poder puede penetrar en la materialidad misma de la constitución del individuo sin que éste sea consciente, es decir, él no necesita del soporte cognitivo ideológico por el que siempre se lo justifica. No existe en los procesos de capilarización del poder una interiorización del mismo en la conciencia de la gente, el poder no se construye a partir de voluntades individuales o colectivas.

La sociedad se encuentra con construcciones, acciones y efectos en los que se reconoce pero al mismo tiempo se pierde. Los instrumentos efectivos de formación de saber en una sociedad: métodos de observación, técnicas de registro, procesos de indagación, instrumentos de verificación ponen en marcha y circulación *aparatos de saber*, que son muy diferentes a las construcciones ideológicas. Los aparatos de saber son los medios concretos a través de los cuales se estructurarán los mismos saberes, es decir, son la tecnología que ya configura y determina las formas de conocer, por tanto son mucho más que construcciones ideológicas o posiciones cosmovisionales, y sobre éstas la gente casi nunca indaga y, por tanto, las desconoce

Por supuesto comprender esta manera de actuar del poder con operadores materiales: aparatos de saber, instituciones, procedimientos, etc., y no por individuos representantes del mismo, implica una definición diferente de él. No podemos acogernos simplemente a la definición de poder como represión, posición mantenida frecuente por muchos autores². Un concepto de poder basado en la soberanía, a la manera en que Hobbes en el *Leviatán* lo hace, es decir, el poder como soberanía jurídica que se concentra en tanto que alma del Estado, gracias al aglutinamiento de individuos y voluntades en un cuerpo único cuya voluntad sería la soberanía.

El poder para Foucault sólo existe en acto, es decir él sólo es efectivo gracias al ejercicio del mismo, el poder es ante todo una relación de fuerza que no se dirige exclusivamente al mantenimiento de las relaciones de producción. El poder es nada más ni nada menos que la guerra misma, una guerra que se mantiene con otros medios. El poder político no habría hecho otra cosa que perpetuar e inscribir esta relación de fuerza en una guerra silenciosa al interior de los tejidos sociales, en las instituciones, en la familia, en los cuerpos.

El fenómeno del poder capilar y su análisis por Foucault es explicado de la siguiente manera: "Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del

2 Foucault denominará a ésta posición como "hipótesis de W.Reich" para simplificar las posturas tanto de Hegel como de Freud y Marcuse, que asumen que los mecanismos de poder son la represión. A esta hipótesis le opone, el pensador, la "hipótesis de Nietzsche" que dirá que la base de las relaciones de poder son el enfrentamiento belicoso de fuerzas, la guerra que transformada en paz, gracias al poder político, no logra modificar el desequilibrio existente y puesto de manifiesto en la última batalla. Foucault, *Microfísica del poder*, e. La Piqueta, 1992, Madrid, p. 136.

soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento”³.

Así las relaciones de poder están imbricadas en otras relaciones sociales y por lo tanto no se pueden detentar ni poseerse y mucho menos ser dividido entre los que lo detentan y los que lo soportan. Como toda relación de lucha y enfrentamiento su condición de vida radica en su circulación constante en una especie de cadena que no puede estar en ningún lugar, es decir, no tiene topos, no está o aquí o allá, posee una realidad obicua.

Otro aspecto de la conceptualización del poder que debemos resaltar, es aquella que hace hincapié en que el poder es reticular y que en sus redes circulan los individuos. Ellos están en la posibilidad de no ejercerlo o sufrir sus efectos pero en ningún caso de mantenerse inertes ni siquiera aceptándolo. Los sujetos no siempre son los elementos de conexión del poder pero cuando transita con ellos lo hace transversal e inquietamente.

El sujeto por tanto no existe además y frente a los efectos de poder, sino él es el resultado, o mejor aún el efecto mismo de las relaciones de fuerza en permanente lucha. “El individuo no es el vis-a-vis del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido”⁴.

En resumen podemos decir que el poder, como una relación de fuerza, penetra en los sujetos por que los constituye y configura como tales; y al hacerlo, no necesita de la mediación de ningún otro sujeto, ni de la representación consiente del mismo. Cuando en la modernidad las relaciones de poder atraviesan a los sujetos lo hacen atravesando el espesor mismo de los cuerpos.

En la modernidad, uno de los elementos más importantes es el proceso de globalización en el cuerpo. La globalización no es otra cosa que una táctica de construcción de la estrategia de dominación del cuerpo. Es con él y a través de él que se llevarán acabo los procesos de enajenación que acompañan al proceso de dominación de la subjetividad. El cuerpo es el blanco de la acción enérgica de la

3 Ibid., p. 157.

4 Ibid., p.144.

globalización, él es el que debe ser controlado, revisado, condicionado. Este fenómeno sin ser “nuevo” adquiere una forma de cristalización diferente, ya que se comienza a desarrollar una microfísica del poder que disemina el cuerpo en partes, en características, en propiedades, en temas, dando lugar a fenómenos históricos como la sexualidad.

Así es como las relaciones de poder pasan al interior del cuerpo y se instaura lo que Foucault ha denominado biopoder o somatopoder. El pensador nos dice: “Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación mental de los sujetos”⁵. No es necesario que para que el poder penetre en el espesor de los cuerpos éste sea sustituido por la representación de los sujetos.

Tanto el saber médico como educativo accionan sobre el cuerpo, con él y para él. Si se quiere re-estructurar la sociedad entonces se debe domesticar al cuerpo. Aquello que antes era considerado como menos, relevante en oposición al espíritu o el alma, es ahora lo más importante. Además “la verdad de la conciencia subjetiva se concibe en términos de simulación corporal controlada”⁶, es decir que la forma de llegar a la verdadera conciencia o alma del sujeto pasa por la mediación del cuerpo, por ejemplo, se dice que es sincero aquel que manifiesta el deseo del cuerpo, él hablará sinceramente.

Esta manipulación del cuerpo por los saberes y las prácticas modernas no se limita al condicionamiento del cuerpo, a la técnica o la tecnología sino a su configuración que pasa desde la alimentación, la higiene, la educación hasta llegar a la sexualidad, haciendo canbiar radicalmente el concepto de “yo”. Este último va a anclar en la soledad, en la super individualización en el ámbito de la vida privada que es la reacción a la extrema globalización en una diversidad de espacios públicos (como la escuela, la clínica, la cárcel, etc).

Mejor aún la globalización del sujeto trae consigo la individualización y abstracción del carácter singular del individuo. Sus particularidades y su especificidad no son ya relevantes, se trata de la soledad que implica la generalización del individuo en el contexto del saber pedagógico y médico, en el contexto de las prácticas que se desempeñan en ambos espacios. El sujeto educando y el sujeto enfermo se pierden

5 Ibid., p.156.

6 *El viejo topo, Sexualidad y soledad*, Barcelona, 1982, p.48.

el conjunto de la "clase" escolar o la clasificación de la patología. Se trata de soledad creada en el espectáculo de la vida escolar o de la atención médica hospitalaria. Se trata de la masificación de las prácticas educativas y médicas que traen consigo la pérdida de atención a la individualidad y singularidad de cada sujeto. Nace así la soledad en la masa, la soledad del poder .

En el marco de las prácticas médicas ya cristalizadas en el saber médico y educativo es donde encontraremos una diversidad de formas del poder reticular que atraviesa los cuerpos. Es allí dónde trataremos de mostrar que se lleva a cabo la somatocracia. "El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; (y) la medicina es una estrategia biopolítica"⁸.

MEDICINA Y GLOBALIZACIÓN

La medicina social moderna se caracteriza por haber reducido a uno sólo de sus aspectos la relación individualizadora: se trata de la relación entre médico paciente, que sigue implicando una relación de fuerza que contrapone la fuerza de la autonomía del paciente frente a la fuerza cognitiva del médico. Sin embargo el grueso de las relaciones médicas están circunscritas a lo que hemos denominado proceso de globalización. En el proceso de transformación del saber médico en ciencia, que comienza a finales del siglo XVIII, con la introducción de la anatomía patológica, las prácticas médicas comienzan el camino a la construcción de un sujeto globalizado.

En ningún caso el proceso de introducción de la medicina en el ámbito del mercado, donde se vincula ella a la economía capitalista, la ha convertido en una práctica individual o individualista que construye un sujeto personalizado, íntegro y singular, reafirmando la relación médico paciente. Para Foucault ocurre todo lo contrario, para que se dé el nacimiento de la medicina moderna capitalista es necesario que ella se socialice, es decir, sólo cuando la medicina pasa a constituirse en una práctica social logra su estatuto científico. No será, como se pretende

7 Ibid.

8 M. Foucault. *La vida de los hombres infames, Historia de la medicalización*, e. Altamira, La Plata, 1996, p.87.

mostrar en muchas discusiones, el carácter mercantil y la relación individualizada entre médico paciente lo que convirtió a la medicina en científica y lo que significó un despegue epistemológico para la misma.

La medicina científica sólo logra tal status gracias a ser ante todo una práctica socializada, es decir, ella no puede existir sino es gracias a una cierta tecnología del cuerpo que es ante todo social. Es precisamente este proceso de socialización que permite que ella se configure como uno de los procesos de dominación del cuerpo, en lo que hemos denominado globalización del sujeto.

Cuando la medicina como tecnología atraviesa el espesor del cuerpo y lo domina comienza el proceso de medicalización indefinida de la sociedad que conlleva la globalización simultánea del individuo, es decir, la homogenización del sujeto logra el despegue epistemológico del saber médico.

Así el proceso de transformación de la medicina en ciencia; además de una lucha constante de marginación de ciertas terapias y concepciones médicas "influenciadas" por la filosofía, que implicaban la participación de elementos espirituales; significa una lucha de dominio, de posesión cognitiva del cuerpo en toda su materialidad y extensión .

En oposición a los planteamientos tradicionales de la historia de la medicina argumentaremos que no fue la liberación del saber médico, de la nociva influencia de las corrientes filosóficas, místico-espiritualistas lo que logró su despegue epistemológico, sino fue su socialización, es decir,⁹ fue el hecho de ser medicina social, lo que logró su consolidación como ciencia .

Además fue desde los espacios institucionalizados de la Iglesia que se exigió al pensamiento médico el positivismo crítico que él más tarde desarrollaría. "El nacimiento del positivismo médico, los valores escépticos con los que se pertrechó, cobran sentido (sólo) en el interior de todo este conjunto de conflictos políticos y

9 Es por ejemplo el animismo, vitalismo y Brownismo que como una reacción al materialismo imperante postula en el marco del conocimiento médico la existencia de un algo inmaterial, espíritu o ánima que también debe ser tratada. Tanto Hoffmann como I. E. Stahl de la Universidad de Halle propalan la posición de la existencia de un estado de tonus, cuya ausencia o exceso ocasionarían la enfermedad para curarla eran según el caso necesarios sedantes o tónicos revitalizantes como lo estableció John Brown en su sistema terapéutico denominado Brownismo. Véase, Enrique Saint Loup, *Historia de la medicina*, e. Urquiza, La Paz, 1991.

10 Véase: *Ibid.*

religiosos. El positivismo no se desarrolló por su propia cuenta en simple oposición a las supersticiones. Desde sus orígenes se vio integrado por una trama compleja: los análisis médicos se decantaban indiferentemente en una dirección o en otra”¹¹. Es por eso que la historia de la medicina ya no puede ser contada simplemente como la demarcación de la racionalidad y el conocimiento empírico de los prejuicios y supersticiones.

Por otro lado podemos afirmar que fue gracias a la implementación de la lógica cartesiana en la fundamentación de la separación del alma del cuerpo, que se favoreció la exclusión de ciertos saberes considerados obsoletos, por basarse en supersticiones. Es decir, fue la influencia del conocimiento filosófico racionalista que consolidó su establecimiento como conocimiento científico y no fue la purificación ideológica del misticismo y espiritualismo filosófico o de cualquier índole lo que la edificó. Fue así, impregnado por posiciones de espacios ajenos a sus conocimientos, que el saber médico adoptó posiciones filosóficas establecidas por la lógica cartesiana, como aquella que postula que todo el mundo corpóreo, incluido el cuerpo humano, esté determinado por la independencia entre alma y organismo; además todo el mundo corpóreo debía regirse a las leyes de la física y la química. Fue el espíritu materialista y racionalista filosófico el detonador de la exclusión y selección cognitiva que al interior del saber médico se desarrollaría.

La transformación del saber médico en ciencia que hemos denominado como despegue epistemológico, se lleva a cabo gracias al proceso de intervención médica socializada en todo el espesor del cuerpo social, es decir, se da gracias a la medicalización de la sociedad. Entenderemos como proceso de medicalización a los efectos y las huellas que deja la intervención médica en la historia de la especie humana a partir de su despegue epistemológico en el siglo XVII en occidente. La medicalización no es otra cosa que los rastros y herencias que deja el saber y la práctica médica en el ámbito biológico humano.

El proceso de medicalización trae consigo el proceso de globalización del sujeto. El individuo bajo la mirada médica es homogenizado, fragmentado y convertido en hígado, pulmón, o algún otro órgano de este enfermo. Es decir él no es tomado como un todo orgánicamente sino disciplinadamente, científicamente, sólo como la afección física que lo convierte en objeto de estudio. Por otro lado el individuo es asumido como “un caso” dentro de la clasificación patológica, uno más que pertenece a la enfermedad, a la sintomatología, al mundo enfermo.

11 *Ibid.* *La vida de los hombres infames: Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII*, p.32.

Existe entonces un mecanismo de enajenación propio de los procesos de enajenación de la medicalización. Lo que se independiza en el proceso de medicalización, lo que se globaliza, es el cuerpo mismo. El es asumido en la mirada médica como el signo del bienestar o la enfermedad social. Además él es fragmentado dividido según el conocimiento del mismo. Las taxonomías se las hacen según el descubrimiento de un "algo" que no es el individuo como todo, como unidad sino como parte de una patología específica común a un grupo humano anómalo. Preguntarse por la especificidad y singularidad de los síntomas, en el caso, ya no es relevante. La imposición del estatuto científico y de la verdad en el contexto del saber médico pasa por otorgar relevancia a las características generales de lo singular. El sujeto es disecado, aislado de su característica individualizadora, ya que la verdad se construye siempre bajo la exclusión de algo que se considera como erróneo, como engañoso o irrelevante. Ella nace sólo a la luz de la marginalidad de un tipo de conocimiento que en este caso globaliza al sujeto.

Por eso es interesante estudiar lo que se ha denominado como la "iatrogenia positiva", es decir, no las consecuencias de los errores de diagnóstico, que han cometido los médicos en el ejercicio, por la falsedad de sus conocimientos o por la ignorancia de la ciencia médica misma; sino el peligro que puede significar la intervención médica en lo que tiene de fundamento racional. La eficacia actual de los instrumentos y conocimientos médicos provocan determinados efectos puramente nocivos y otros fuera de control que obligan a la humanidad a enfrentar una serie de riesgos que su ecosistema no puede enfrentar.

En la actualidad no pasa en el ámbito médico lo que pasaba antes: que un error médico concernía sólo a un individuo o máximo a su familia o posible descendencia. Hoy la posibilidad de modificar la información genética no afectaría solamente a un individuo y su descendencia sino a toda la humanidad.

La intervención médica abarca todo el fenómeno de la vida que es precisamente el nuevo campo que estudiará la Biohistoria. "En nuestros días se descubre algo nuevo: la historia del hombre y la vida tiene implicaciones profundas. La historia del hombre no continúa simplemente la de la vida, ni la reproduce, sino que la reanuda, hasta cierto punto, y puede ejercer varios efectos totalmente fundamentales sobre sus procesos."

Estos grandes riesgos médicos son parte de las consecuencias que tiene, ya no el no saber sino el que se posea cierto saber. La propia historia pende de las consecuencias

que pueda tener el conocimiento humano. El estudio de todos estos efectos es parte de la tarea de una investigación que se circunscribe en lo que, el pensador francés ha denominado como "Biohistoria".

MEDICINA & ANTIMEDICINA

"El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo tenemos que producir verdad como producir riqueza. Por otro lado también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder."

La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina, es el título sugestivo de uno de los acápites de la obra "La vida de los hombres infames" de Foucault, en la cual el autor expone los momentos fundamentales de los procesos de medicalización, llevados a cabo en Europa con la modernidad y que alcanzarán también nuestro siglo.

Se nos ofrece en dicho trabajo un panorama diferente de cómo podemos considerar, en el marco de la historia de la medicina, los alcances del saber médico actual. Partiendo de una reflexión en torno a aquel nuevo campo de estudio que el autor denomina "biohistoria", nos trasladamos al siglo XVIII para comprender las características singulares de la medicina moderna y contemporánea. Esta última se encuentra circunscrita por lo que el autor ha denominado una "medicalización indefinida" y la irrupción de la medicina en el mercado. Este último suceso es el acontecimiento que el autor aborda bajo la denominación de la economía política de la medicina.

El problema a resolver, en la así llamada crisis actual de la medicina, que consistiría en la no redundancia del avance cognitivo-tecnológico médico en el bienestar sanitario, se encuentra para Foucault, en el nacimiento de un estilo de ejercicio médico occidental concreto y no podrá resolverse en el marco del debate de una concepción polarizada que desea: o desechar las prácticas médicas actuales, por que las misma presuponen una intervención no ventajosa para la vida, y retornar así, a una especie de higiene natural, y de bucolismo paramédico; o por el contrario realizar una exaltación de sus beneficios olvidando los problemas de su estilo. Para

el pensador francés el debate no debe centrarse en la defensa de la medicina o la antimedicina, o en el otro debate que se reduce a discutir las bondades de una medicina individual en oposición a una social.

Sobre todo este último punto carece de toda relevancia gnoseológica ya que para el autor al no existir, en cierto sentido, la medicina social, porque la medicina propiamente científica nace como práctica social. Por lo menos desde siglo XVIII si la medicina ha sufrido revoluciones cognitivas es gracias a su implementación como práctica eminentemente social (“hospitalaria”) y no privada (“de consultorio privado”).

Foucault pretende darle un giro diferente a dicha discusión, mostrando que el saber médico socializado es la base de todo desarrollo científico positivo, a partir del siglo XVIII, donde se consolidan ciertas prácticas clínicas no privadas. Además de mostrar que el estudio de la historia de la medicina social nos podría otorgar luces para el reconocimiento de la realidad actual de las prácticas médicas, dicho análisis nos permitiría corregir, sobre todo a las sociedades que no conocimos este desarrollo, las falencias y consecuencias negativas de dicho “despegue” tecnológico y epistemológico.

LA BIOHISTORIA

En los análisis tradicionales de la historia de la medicina por lo general se realiza un recuento minucioso de los descubrimientos realizados por el conocimiento positivo de la misma, que se encuentra en consonancia con su carácter científico. Sin embargo no se indaga sobre el momento en que emerge, la ciencia médica moderna, es decir no se analiza cuales fueron las circunstancias sociales, las prácticas médica concretas que condujeron al “desbloqueo técnico y epistemológico” que logró el despliegue de una medicina científica. O, como el autor lo designa, el “despegue” sanitario y médico de las sociedades de tipo europeo que desembocó en una práctica médica diferente.

Foucault nos proporciona, a través de la biohistoria, elementos para la comprensión de dicho acontecimiento. Ella expone las singularidades del ejercicio de ciertas prácticas sociales médicas que desembocaron en cambios cognitivos significativos para la medicina occidental europea. La biohistoria hace comprensible “... el efecto

en el ámbito biológico de la intervención médica; (es decir) la huella que puede dejar en la historia de la especie humana la fuerte intervención médica que comenzó en el siglo XVIII". (ob. Cit. P. 85). Este el trabajo histórico diferente al tradicional que se propone el autor.

Esta intervención médica que se inicia con la consolidación de la medicina social en el siglo XVIII Foucault la denomina medicalización.

El control que ejerce la sociedad moderna (capitalista) no se opera simplemente a través de la ideología, como muchas veces lo creyeron teóricos del marxismo: sino a través del cuerpo. Con la fragmentación del cuerpo desde la perspectiva de un determinado saber y a partir de un práctica médica. Es decir, es gracias al dominio que las prácticas médicas adquieren sobre el cuerpo y en el cuerpo que logran poseerlo, manejarlo, controlarlo y moldearlo según los intereses prevalentes.

Para la sociedad moderna lo más importante no era la mente, el espíritu, el control del alma sino el dominio de lo somático, lo corporal. El dominio del alma solo podía pasar por el dominio del cuerpo¹². Foucault realiza una analogía histórica comparando el Estado romano de la época de Constantino, que pretendía, como estado cristiano, cumplir la tarea de salvar las almas, inclusive forzándolas a ello, con las sociedades modernas capitalistas, que quieren salvar al cuerpo convirtiéndolo, en cuerpo sano.

Todas las teocracias, tenían como función estatal primordial la salvación del alma. El Estado moderno actual no pretende salvar las almas, su tarea se ha focalizado en el cuidado del cuerpo, hecho que se fue ya estructurando desde el siglo XVIII. Nos encontramos por tanto en una somatocracia, es decir, "... en un régimen en el que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud"¹³.

12 La idea fundamental de los estoicos y los cristianos del dominio primero del cuerpo para dominar el espíritu está presente en los procesos de medicalización modernos. Foucault muestra como en los escritos de Casiano se apareja los vicios o pasiones del mal que se deben controlar. Se junta en pares: el orgullo y la vanidad, avaricia y cólera, pereza y acidia, para luego completar la gula con la fornicación. Este último par vicioso es considerado el más difícil de erradicar, ya que él es natural e "innato" en nosotros, y sobre todo por que implica la participación del cuerpo. El se involucra en éste par vicioso no sólo porque es parte de la formación del mismo sino también porque es el principio de la ejecución o del desempeño del objetivo del otro. Ambos apetitos, el sexual y el alimenticio forman una cadena circular indisoluble que despliega el cuerpo. Véase: *Sexualidades occidentales*, Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros. e. Paidós México, 1987.

13 La vida de..., p.7

El cuerpo es una realidad biopolítica y la medicina moderna una estrategia biopolítica, como lo muestra la historia de la medicalización. En la historia de la medicalización, es decir la biohistoria, y el nacimiento de la misma ya se encuentran presentes los problemas de la llamada crisis actual de la medicina, esto es lo que el historiador francés quiere analizar.

Este hecho implica, al mismo tiempo, que en el nacimiento de la medicina científica moderna lleva en su seno la crisis actual. Así uno de los momentos cruciales para el desarrollo de una medicina científica se da con la consolidación de la medicina en el siglo XVIII. Es decir que la crisis y la instauración de las prácticas médicas actuales tienen su punto de partida en un proceso de transformación del objeto de estudio de la medicina que ocasionan el despegue sanitario y médico desarrollando el conocimiento y las tecnologías médicas.

Un ejemplo característico de este despegue sanitario del mundo desarrollado se puede constatar en las instituciones hospitalarias. Hasta los años 1720-1750, las actividades de los médicos se centraban en la demanda de los enfermos y sus enfermedades. El ejercicio de la medicina se centra en la mitigación de los dolencias. Este era el estilo de las prácticas médicas desde la edad Media y podemos afirmar que los resultados científicos y terapéuticos fueron nulos. Hasta mitades del siglo XVIII nadie salía del hospital con vida. Todos ingresaban a las instituciones hospitalarias para morir, ya que las técnicas médicas utilizadas, no permitían mantener en vida a los individuos. Los hospitales cumplían simplemente la función de "mortuorios", donde se otorgaba la asistencia necesaria, por lo general a personas de bajos recursos, hasta su muerte.

Desde el siglo XVIII se puede afirmar que la medicina ya no se ocupó de su objeto propio, la enfermedad y los enfermos, sino fue sobrepasando los límites de su propio objeto. Este hecho se ve claramente expresado a través de cuatro grandes procesos que la caracterizaron: La aparición de la autoridad médica, la aparición de nuevos campos de intervención de la medicina, la aparición del hospital como institución medicalizadora colectiva, y la introducción de mecanismo de administración médica.

La autoridad médica

1. La aparición de una autoridad médica, no significa escuchar la opinión de un erudito sino la aparición de una autoridad social que puede tomar decisiones

en torno a una ciudad, un barrio, una institución etc. Es aquello que los alemanes denominaron una “Staasmedizin” (medicina de estado).

Para dicha medicina lo primordial no es la mitigación de las dolencias del enfermo como individuo. No es el cuerpo del trabajador lo que le interesa a la administración estatal de salud sino el conjunto de los cuerpos de los individuos que constituyen el Estado. Se trata de la fuerza del Estado frente a sus conflictos económicos y políticos. Es por eso que la “medicina de estado” se desarrolló con relación a la ciencia del estado (Staatszwischenchaft) que abarca no sólo el conocimiento de los recursos naturales de una sociedad, o las condiciones de su población sino también el funcionamiento de la maquinaria estatal. Implica de la misma manera la serie de conocimientos que el Estado acumuló para garantizar su funcionamiento. Por tanto el mismo se convirtió en la institución que organiza la adquisición de conocimientos científicos.

Es por eso que una de las primeras tareas alemanas fue la organización de una policía médica (Medicinischespolizei) que consistía en la organización de un sistema que incluía más que el simple recuento la morbilidad (con tablas estadísticas de natalidad y mortalidad). Se conocía también la fuerza que estructuraban las poblaciones a través de la información que se recogía de los hospitales, de los médicos de diferentes ciudades y el registro del propio estado de diferentes epidemias o fenómenos endémicos.

Otra de las características de la consolidación de la autoridad médica es la normalización de la práctica y del saber médico. Se encargó a las Universidades la estandarización de los conocimientos médicos. Así la medicina y el médico son los primeros objetos de normalización, antes que se aplicara dicho concepto al enfermo mismo.

Así la gran medicina clínica del siglo XIX no es resultado de una evolución paulatina de una medicina individual que va acumulando descubrimientos tras descubrimientos, en el marco del ejercicio médico privado, sino ella está presidida de una medicina estatalizada al máximo, que constituirá en el futuro modelos atenuados de este primer modelo profundamente administrativo.

Es precisamente esta forma tan particular de conformación de la medicina a partir de procedimientos administrativos que le otorgará a las relaciones de dominación

la posibilidad de globalizar al sujeto a través de esta tecnología. Desde el momento en que la práctica médica nace a la luz de una autoridad médica que puede ser asumida por el Estado o los municipios ella nace con el estigma del control y la dominación. Es decir, el carácter socializado de la medicina a través de la consolidación de una autoridad administrativa de la misma, traen consigo el proceso de homogenización y enajenación de los individuos.

Nuevos campos de intervención médica

2. La aparición de un campo de intervención de la medicina distinto de las enfermedades como son: el aire, el agua, las construcciones, los terrenos, los desagües, etc. Todo esto pasa a formar parte del objeto de estudio de la medicina. Ejemplo claro de esta extensión del objeto de estudio es la medicina urbana. Ella se constituirá sustituyendo el modelo religioso asistencial médico por un modelo militar.

El modelo médico religioso es un modelo de reacción a la lepra, que consistía en el exilio de tipo religioso. El modelo militar es, en cambio, un esquema médico-político de la peste donde lo importante es la revisión, el control constante al estilo militar. En este modelo lo que se privilegia es la vigilancia, que se logra a través del orden que distribuye a los individuos unos a lado de otros, aislándolos, individualizándolos, verificando su estado de salud y comprobando si vivían o si habían muerto. Así se mantenía a la sociedad en un espacio dividido, constantemente inspeccionado y controlado por un registro.

La medicina urbana nace del perfeccionamiento de este modelo político médico de la cuarentena, que se inicia a finales de la edad media y se transforma en la segunda mitad del siglo XVIII, en la higiene pública.

Los objetos de la medicina urbana eran por eso los lugares de acumulación y amontonamiento de todo aquello que en el espacio urbano podía provocar enfermedades. Se controlaba la circulación del aire, el agua, el espacio de construcción de las casas, etc. Además a través de la medicina urbana se puso en conexión a la medicina con ciencias afines como la química.

La medicina urbana es en realidad una medicina del medio ambiente, no del cuerpo humano. "La medicina pasó del análisis del medio a los efectos del

medio sobre el organismo y finalmente al análisis del propio organismo. La organización de la medicina urbana fue importante para la construcción de la medicina científica”¹⁴.

Este hecho prueba nuevamente que no se pasó de una medicina privada, individualista al contexto del discurso científico, sino fue a través de la socialización de la medicina, es decir de su colectivización que nace la ciencia médica. Ella nace en el momento en que se cambia de objetos del conocimiento médico; ahora son las cosas que se han medicalizado, por que ellas han sido absorbidas por el saber médico. Así nace el concepto de salubridad que es el control político y científico del medio, relacionando con la higiene pública.

Al ser extendido el objeto de la medicina a las cosas del espacio urbano, las casas, las calles, etc., no sólo se socializa y se complementa el saber médico sino que encuentra estructura una nueva puerta de entrada del control y fiscalización del cuerpo.

El nacimiento de la clínica

3. Introducción de un aparato de medicalización colectiva, a saber el hospital que hasta el siglo XVIII no era una institución de medicalización sino de asistencia a los pobres en espera de la muerte. Todo el sentido asistencial se trastoca, el hospital se transforma en el instrumento mismo del conocimiento médico, a través de la mirada médica. Ella centra todo el conocimiento médico en el campo perceptivo.

A través de síntomas y signos se estructura la enfermedad para el observador. Ellos transparentan la enfermedad y pasan a formar una nueva técnica generalizadora y clasificadora: el método clínico.

Junto con ésta nueva técnica se cambia la forma en que la mirada médica observa las afecciones del cuerpo. El cuerpo al mismo tiempo que se disgrega, se enajena en las generalizaciones que el saber médico realiza se convierte en espectáculo. Las dolencias de las enfermedades, sus manifestaciones se transforman en espectáculo. Los hombres no son servidos por la ciencia médica sino la ciencia se sirve de ellos. Lo relevante

14 Ibid., p. 100.

no es la cura del paciente concreto, el apaciguamiento de sus molestias y problemas singulares sino el conocimiento que se logra gracias a su enfermedad.

“El problema moral más importante que la idea clínica había suscitado era éste: ¿con qué derecho se podía transformar en objeto de observación clínica, un enfermo al cual la pobreza había obligado a solicitar asistencia al hospital? Había requerido una ayuda de la cual él era el sujeto absoluto en la medida que estaba siendo concedida para él; y *ahora se le requiere para una mirada, de la cual él es el objeto relativo*, ya que lo que se descifra en él está destinado a conocer mejor a otros”¹⁵.

El enfermo del hospital al sufrir esta socialización es visto como el más adecuado para la experimentación médica, que no se puede realizar en la consulta privada. Es decir, el que puede pagar la hospitalización de los pobres, en un supuesto gesto de reciprocidad, en realidad pagará para que se conozcan las enfermedades por las cuales el mismo puede ser afectado.

Mecanismos de Administración médica

4. Introducción de mecanismos de administración médica; registros de datos, comparación, establecimiento de estadísticas, etc.

La práctica clínica toma a partir de ese momento otras dimensiones totalmente nuevas. Cuando la medicina deja de concebirse como práctica privada y pasa a ser social se abren las posibilidades a la anatomía patológica y a la gran medicina hospitalaria. Por tanto el surgimiento de la medicina científica está ligado al establecimiento de un campo de conocimiento que desfasa los límites de la enfermedad y el sistema de relaciones regido por la demanda del enfermo, es decir se comienza los procesos de medicalización propiamente modernos y se abre paso a los procesos de globalización de los sujetos.

Pero a pesar de todo este proceso de medicalización, de cambio del objeto de la medicina en el siglo XVIII, ésta todavía mantenía al margen ciertas cosas que no eran consideradas dentro del dominio médico, que no eran medicalizables. Foucault

15 M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, e. Siglo XXI, México, 1989, México, p. 125.

nos dice que la medicina tenía un exterior. Todavía se podía concebir la existencia de una práctica corporal, una higiene sexual no codificadas por la medicina¹⁶.

En la actualidad se ha llegado a un grado de medicalización indefinible. No existen ya territorios exteriores a la medicina. Dos ejemplos son bastante ilustrativos de este hecho. La medicina ha adquirido un rasgo autoritario, no responde a la demanda del enfermo, se impone al individuo enfermo. Por ejemplo, los delincuentes con infracciones graves son obligados, en ciertos países como Francia a someterse a la opinión de un perito psiquiatra. De la misma manera el saber médico y sus prácticas han medicalizado cosas que no son su objeto como la sexualidad, las desviaciones o anomalías sexuales, el comportamiento sexual sin que ningún médico diga que una anomalía sexual sea una enfermedad.

La medicina de intervención autoritaria es una característica de la medicina actual que ya no tiene un campo, un territorio exterior, todo se ha medicalizado. Cuando se quiere además objetar tal medicalización por sus deficiencias, sus inconvenientes y sus efectos nocivos se recurre, en nombre de una antimedicina, de nuevo a un saber médico más perfeccionado, completo, refinado y difuso.

Es por eso que Foucault afirma: "Si bien es cierto que los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Los que gobiernan en la sociedad ya no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de la normalidad."

ECONOMIA POLÍTICA DE LA MEDICINA

Otra de las características de la medicina moderna que Foucault llama la economía política de la medicina se ha desarrollado también en el marco de la sociedad mercantil del siglo XVIII. Ya en ese momento la medicina y la salud fueron presentados como problemas económicos. La medicina surge en respuesta a que se presentan problemas económicos que exigen un tratamiento. En el caso de Francia la medicina se ve impulsada por problemas económicos con relación a una epidemia de animales (siglo XVII). Es decir la primera gran recolección de datos

16 La vida de los ..., p. 78.

nacionales en torno a esta epidemia que es más una epizootia de los rebaños del sur de Francia contribuyeron al surgimiento de la Real Sociedad de Medicina.

Pero la característica del vínculo existente de la medicina actual con la economía se da por otros espacios. En otro momentos de la historia lo que se le pedía a la medicina era de otorgar al estado ciudadanos fuertes, capaces de trabajar asegurando así la constancia de la fuerza laboral, su mejoramiento y también su reproducción. En la actualidad la medicina no solamente cumple la función de reproducir la fuerza de trabajo sino produce directamente riqueza. Es decir a partir del momento en que la medicina entra en el mercado, y la salud se constituye en un deseo para unos y en lucro para otros, es decir, es objeto de consumo y producto, ella produce riqueza. Como nuevo producto producible (por laboratorios farmacéuticos, médico, etc.) la salud se introduce en el mercado.

Esto tiene como consecuencia una doble succión del cuerpo humano por el mercado. Por un lado como cuerpo asalariado, como fuerza de trabajo y por otro como posible consumidor de salud.

Contrariamente a lo que podía haberse esperado, con la introducción del cuerpo humano y la salud al mercado no mejoraron los niveles de salud. El nivel de salud, como lo demostraron varios denominados economistas de la salud no operaba como el nivel de vida. Si se comprende por nivel de vida la capacidad de consumo de los individuos, y el nivel de consumo médico aumenta y no aumenta proporcionalmente el nivel de salud, entonces este último no puede operar como nivel de vida. Más operatividad tienen variables tales como la educación, el ingreso familiar, el consumo de alimentos con relación al nivel de vida que el consumo de servicios médicos. Es entonces preferible poseer un mayor nivel de educación que un mayor consumo médico.

De la misma manera el consumo médico no afecta considerablemente, como lo indican estadísticas de 1970 francesas, la tasa de mortalidad, que es uno de los indicadores más importantes de salud. Así como tampoco se ha modificado las proporciones de consumo de servicio médico por determinados grupos sociales. Los más adinerados continúan utilizando los servicios médicos mucho más que los pobres, lo que da lugar, en un sistema de seguridad social obligatoria, a que no exista la deseada transferencia social que se esperaba en dichos sistema. Esto tiene por consiguiente el efecto de que los consumidores más débiles, o sea los más pobres,

paguen con sus contribuciones el superconsumo de los más ricos. Es por eso que el derecho a la salud igual para todos, promulgado en el famoso plan Beveridge, en Inglaterra en 1940-1945, pasa por un engranaje que lo convierte en desigualdad.

A través de estos dos aspectos: la medicalización y el ingreso de la medicina al mercado, es como caracteriza Foucault la sociedad actual. El remarca: La medicina moderna es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; la medicina es una práctica social, y sólo uno de sus aspectos es individualista y valoriza las relaciones entre el médico y el paciente. ...Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica y la medicina una estrategia biopolítica" (p.87).

EL FANTASMA DE LA COMPRENSIVIDAD. UN RECUENTO DE SUS EFECTOS

Uno de los problemas que desearía tratar aquí con relación a la educación secundaria es aquello que quiero denominar el fantasma de la comprensividad. Este fantasma hace alusión a ciertos principios filosóficos, teóricos y metodológicos que de manra peculiar atraviesan el ámbito de las reformas educativas en muy diversos países.

Desearía entonces hablar de un paradigma que fue constituyendo, y constituye aún en la actualidad, uno los principales problemas para la estructuración de las estrategias educativas en general y no sólo de los cambios necesarios en la educación secundaria.

Revisando trabajos de algunas investigaciones sobre reformas educativas comparadas (J. M. Martínez, 1995, CEBIAE) y sin ningún afán de realizar generalizaciones arbitrarias, me he encontrado con una serie de discusiones, que desembocan en los principios fundamentales de dicho paradigma. Discusiones tales como la contextualización de las reformas educativas, el problema de la obligatoriedad de la educación básica y su carácter gratuito (y aquí entiendo como educación básica no sólo la educación primaria), la reestructuración curricular del segundo nivel de la educación secundaria y su diversificación para responder a las demandas del mercado de trabajo, son algunas de ellas entre otras tantas. ¿Porqué todas estas problemáticas pertenecen al paradigma comprensivo?.

Lo que pretendo mostrar es que todos estos problemas se articulan con relación a este paradigma que desde su inicio, en su conceptualización por laboristas británicos en los años cincuenta, demarca los parámetros de las estrategias políticas y de los debates en torno a las reformas educativas europeas y latinoamericanas. En otras palabras los ejes fundamentales del “principio de comprensivo”, planteado por los británicos, dejó una huella decisiva en las políticas educativas de orientación socialista, en una primera instancia, y fueron luego extendiéndose a los linderos de las estrategias educativas de todo corte ideológico (hasta llegar a los planes educativos de los gobiernos conservadores).

Definamos entonces cuales fueron los ejes fundamentales de dicho paradigma comprensivista o como se lo ha venido a denominar, en una traducción no literal, integracionista:

1. La escuela única para todos

La primera exigencia fue la no separación institucional de los alumnos por diferencias de origen social, de capacidad, de nacionalidad etc., que se fundamentaba en el principio de igualdad y no segregación de ningún individuo. Dicha premisa se materializó con la constitución de las llamadas escuelas generales o únicas, donde se comprendía tanto enseñanza primaria como también el primer nivel de la educación secundaria. Ejemplo de ello son el college unique francés, el colegio EGB español, la comprehensive school británica y la scuola media única italiana. En la historia de la educación Latinoamérica no faltan ejemplos claros de estas Escuelas generales.

2. Las escuelas integradas

Otra de las condiciones demandadas por el principio de igualdad vela por la no separación de los alumnos de una misma edad o de un mismo grado en la institución respectiva e incluso en el aula. Este hecho pretendía crear grupos heterogéneos, clases heterogéneas que favorezcan un aprendizaje homogéneo y no segregador. Se mezclan así alumnos motivados con desinteresados, socialmente desadaptados con alumnos adaptados, alumnos con gran capacidad intelectual con alumnos con dificultades, etc. Dicho principio apunta a reunir en aula hasta alumnos con deficiencias físicas, psíquicas y de características importantes, para lograr su “normalización”. Evidentemente las diferencias etáreas que articulan los grupos se

justifica con relación a las teorías de la psicología evolutiva que ha taxonomizado, previamente, quién a está fisiológica y psíquicamente apto para tal grado. Es decir se ha segregado a los educandos, que, según la estandarización psicológica de la norma, no tenían la edad suficiente para ingresar a un determinado grado, independientemente de sus capacidades reales específicas y de su nivel real de maduración.

Está claro que este principio se fue adaptando a las nuevas condiciones sociales, sobre todo en el caso del segundo nivel de la educación secundaria, donde observamos que la prolongación o recortes a las años necesarios de escolarización van adecuados a las condiciones ya no científicas de su fundamentación inicial, sino a las condicionamientos del mercado de trabajo.

3. Un solo programa

El último eje conductor de este paradigma es la unificación del programa que se imparte a todos los alumnos sin excepción, con el propósito que al final de la preparación obligatoria cuenten todos con la preparación necesaria. Se trata de la unificación de los planes de estudio nacionales para lograr una homologación de las certificaciones basada en los objetivos, los contenidos y los resultados finales, que consolidaría un programa nacional estratégico. Por lo tanto se trabajará arduamente en los famosos objetivos mínimos, es decir un curriculum básico a ser cumplido. Dicha premisa se fundamenta en la convicción, heredada de la concepción pansofista de Comenico, planteada en resúmidamente en la frase, todo puede ser aprendido por todos: un optimismo didáctico que ha dejado sus cicatrices en muchos. La consecuencia lógica de este posicionamiento es la búsqueda de la igualdad de los resultados que no es ya sólo la aspiración a una igualdad de oportunidades en educación.

Tal vez una de las consecuencia más graves de este principio es el hecho de haber transformado la educación en una adquisición no significativa de determinados contenidos llamados universales. Estos últimos son impartidos sistéticamente como una “comida teórica” cuidadosamente empacada (metáfora de Trosten Husén) que la escuela ofrece para la instrucción básica de los educandos. Esta selección de ciertos contenidos de las ciencias y las humanidades, que van a constituir las disciplinas escolares, fueron de tal manera procesadas, para su mejor asimilación, que perdieron todo sentido histórico y epistemológico, por tanto

perdieron toda relación con la historia de las ciencias sociales y naturales que les podría haber otorgado algún sentido. Sin ella se han transformado en conocimientos vacíos y abstractos, que nada tienen que ver con la vida.

El correlato de dicho proceso es la hiperteorización de los contenidos ya desvinculados de sus orígenes históricos sociales. Es decir, los contenidos que la escuela debe aportar, se transmiten de tal forma concentrada, conceptualmente estructurada y abstracta, que se han deshumanizado, han perdido el vínculo real con la historia de la humanidad y se han convertido en una información más. Este mismo hecho ha conducido a una sobre valoración de las teorías abstractas en oposición a los conocimientos y métodos de aprendizaje anclados en las prácticas mismas. El “aprender haciendo”, se ha relegado sólo para las llamadas escuelas técnicas, considerando la inteligencia no teórica, no de alto índole abstracta, siempre inferior. El que triunfa en la vida es el intelectualoide, gracias a la sobre valoración del pensamiento teórico abstracto “elevado” y “difícil”, en una sociedad que se ha transformado en meritocrática de la información gracias a la escolarización que está atravesada por el fantasma de la comprensividad.

Estos tres ejes articuladores de las prácticas y estrategias educativas, que estructuró el paradigma comprensivo, se deslizaron en los planteamientos gubernamentales en los diferentes momentos de la historia de las reformas educativas en Bolivia. Estuvieron presentes en la reforma educativa de 1955 y están presentes en la Ley de Reforma Educativa (LRE) de 1994. Es decir, a pesar de las modificaciones y los aparentes cambios “sustanciales” que la ley del 94 significaría, ellas mantienen la continuidad que les otorga el manejo del paradigma comprensivo.

Desco dar algunos ejemplos para de forma muy rápida poder explicarlos. El primer ejemplo de la presencia configurado de dicho paradigma lo encontramos en el Decreto Ley promulgado por Paz Estenssoro en la reforma del 55, el segundo párrafo del Código de la educación Boliviana, comienza así:

“... el principio Constitucional de la escuela única significa la orientación unitaria y coordinada de la educación en todos sus ciclos y la igualdad de oportunidades para todos los bolivianos sin discriminación alguna.”

De la misma manera en el título primero de la Ley de Reforma educativa de 1994, en un capítulo único, se definen las bases y los fines de la educación boliviana

poniendo énfasis en su carácter *universal, democrático, nacional, intercultural y bilingüe, revolucionario e integral*. Me gustaría citar sobre todo aquel acápite, de la ley, que explica que debemos entender por una educación democrática para comprender e interpretar todo el sentido semántico pragmático que ella tiene.

“La educación es derecho y deber de todo boliviano; es democrática porque se organiza y desarrolla con la participación de todos los componentes de la formación social, sin restricciones ni discriminaciones de raza, clase, religión, nacionalidad, género, creencia, edad.

En el título II del Sistema Educativo Nacional, se plantean nuevamente los objetivos del sistema educativo que en líneas generales vuelve a remarcar el contenido del concepto democrático de la educación boliviana, y dice:

“construir un sistema educativo intercultural y participativo que permita el acceso de todos los bolivianos a la educación sin discriminación alguna...”

Más adelante en el Artículo 8vo de la LRE, se definen los objetivos y políticas de la Estructura de Organización Curricular, dónde se busca “organizar el proceso educativo en torno a la vida cotidiana de acuerdo a los intereses de las personas y la comunidad, partiendo de **un tronco común de objetivos y contenidos nacionales** que será complementado con objetivos y contenidos departamentales y locales”. Porque está claro que: “... La educación es Nacional para la formación de la conciencia nacional a través de un destino histórico común...”.

En estos cuatro párrafos encontramos de manera insistente el principio de igualdad a través del cual articuló el paradigma comprensivo educativo sus tres ejes fundamentales: la no discriminación del sujeto educativo, el proporcionar las mismas posibilidades para en el proceso educativo para todos atendiendo a la estructuración heterogénea de los grupos.

En disonancia con otras investigaciones que disocian los aspectos administrativos, de la LRE, de sus fundamentos teóricos; criticados estos últimos como parciales y carentes de principios filosóficos y de una concepción de hombre, quisiera explicar como cada una de estas reglamentaciones se traduce, se transmuta en acciones prácticas y significativas que construyen un ciudadano apegado a la

justicia, la solidaridad, la equidad, en síntesis, a la construcción de “hombres nuevos” que se articulen con relación a los principios de igualdad, fraternidad y libertad que son parte fundamental de la concepción de hombre que pretendió articular el paradigma integralista o comprensivista.

El principio de una enseñanza básica, en el que se pretendería incluir el paquete educacional que todo ciudadano tiene el derecho y el deber de recibir de modo gratuito, es decir a cargo del Estado, se encuentra bien especificado en la LRE boliviana de 1994, aunque el mismo esté restringido a un promedio de ocho años de escolaridad. Esta característica última, la obligación del Estado con relación a la educación básica, no se refiere tanto a solventar económicamente la misma, sino mucho más al control que no debe perder el estado sobre ella. (Como ejemplo encontramos la descentralización administrativa de los recursos para el financiamiento de la infraestructura educativa, que tendrá, a partir de dicha ley, que asumir cada municipio, y en casos excepcionales el Estado):

Si el estado tiene todavía obligaciones con relación a lo educativo, es por que debe todavía controlar, a través de la escolarización, estos principios ideológicos que redundan en los intereses sociales estatales. El Estado nacional necesita mantener el principio de igualdad en el marco de la educación, para que sus ciudadanos tengan obligaciones y derechos. La defensa del derecho a la educación que se reduce, como bien lo señalan algunos investigadores, a la defensa de la escolarización básica obligatoria, con un currículum único que tenga objetivos mínimos nacionales, recoge más los intereses del Estado nacional, y no como se pretende comprender los intereses de todos los ciudadanos diferenciadamente.

De igual manera la unidad curricular, exigencia del paradigma comprensivista que se postula nuevamente en la LRE, debe representar el carácter universal de los conocimientos ciudadanos para la edificación de un Estado competitivo a nivel internacional. Así, la declaración casi simultánea del respeto a la diversidad queda desplazada por la necesidad de una unificación de los conocimientos en pro del beneficio nacional, y por que no decirlo del beneficio internacional, al que siempre nos supeditamos como países dependientes.

Encontramos entonces un fenómeno similar al que se da en la historia de la medicina, donde el individuo se ha globalizado, por un proceso, que M. Foucault, ha denominado medicalización. Nosotros podríamos, de manera análoga, hablar de un proceso de escolarización, que ha globalizado al individuo, y en el cual el

mismo ya no es el sujeto absoluto de la educación, sino, por un proceso de socialización educativa se ha convertido en un sujeto relativo. Esta relativización del sujeto educativo tiene como consecuencia la pérdida de la importancia de sus intereses personales, sus capacidades específicas en detrimento de la real y efectiva igualdad educativa. Ya que al ignorarse las diferencias específicas individuales y atenderse los intereses regionales, nacionales o étnicos no se toma en cuenta las demandas individuales. Es decir al constituirse clases heterogéneas que tengan como requisito el cumplimiento de ciertos contenidos mínimos que atienden los intereses sociales, los individuos que puedan tener mayores o menores posibilidades de aprendizaje de dichos conocimientos universales estarán en clara desventaja en relación con la mayoría que establece la norma, en resumen, ni los más brillantes, ni los rezagados son tomados en cuenta, el principio de heterogeneidad de las clases no beneficia a nadie ni siquiera a la supuesta igualdad para todos. No existe igualdad por que no se ejerce el respeto a la diferencia.

La diversificación de los procesos educativos se delimitaría entonces, no atendiendo a las necesidades individuales sino multiplicando los contenidos básicos a ser aprendidos, con contenidos regionales. Es decir sumando a los contenidos de la educación básica nacional otros que se relacionen con las necesidades regionales, hecho que tiene como consecuencia un aumento de la carga horaria escolar o del trabajo en casa. De la misma manera se cree tomar en cuenta la diversidad cuando, por las peculiaridades culturales y lingüísticas de la región se traduce en el idioma correspondiente los contenidos mínimos nacionales. Se trata entonces de una educación bilingüe que debe cumplir la función de asimilar las diferencias culturales a través del aprendizaje de la lengua nacional, satisfaciendo de nuevo los intereses estatales ya que se estará logrando no sólo una homologación de conocimientos sino de cosmovisiones, valores y prácticas de vida.

Así lo relevante no son los intereses individuales, las aptitudes y posibilidades específicas de cada sujeto, sino las de la clase heterogénea, ya sea en pos de la nación, la región o la construcción de una identidad (el mismo destino histórico). Dicho proceso que se articula por los efectos del paradigma comprensivista ha dado lugar a que uno de los actores principales del proceso de enseñanza-aprendizaje se globalice, se escolarice. El educando ha sido absorbido por el sistema de socialización escolar, perdiendo su papel protagónico individual. Es el estado que decide por él y por su entorno educativo. (paternalismo estatal).

Si bien no postulo la existencia de un sujeto ya constituido, al margen de las relaciones sociales que lo configuran, como si se tratase de dos entidades separadas,

creo que ningún sujeto está estructurado de la misma forma ya que la manera no armónica de articular sus relaciones sociales no le permite lograr una identidad ni consigo mismo, mucho menos con el otro. Gramsci diría, es la forma tan peculiar que tiene el sujeto de heredar las prácticas sociales, que constituyen sus relaciones actuales. que no le permiten ser jamás un sujeto idéntico a sí mismo. Es decir a través del lenguaje, inadvertidamente, heredamos sedimentos cosmovisionales que no hemos construido nosotros mismos, sino las costumbres sociales de nuestros antepasados. Al conjugar dichas herencias con nuestras prácticas actuales lo hacemos la mayor de las veces conflictivamente. Para poder aprender, dirá Gramsci, debemos primero reconocer estos sedimentos heredados que constituyen también nuestras prácticas actuales. Pero ¿cómo podemos realizar un recuento de dichos sedimentos si estamos ocupados en conocer y adquirir, otros valores y en aprender otras conductas sin conocer las que articularán nuestra vida misma?. Sólo a través de una acción comunicativa real, es decir, de conjugación armónica de las que tenemos y de las que queremos adquirir podremos realmente aprenderlas y articularlas en nuestras prácticas sociales.

Siendo las costumbres determinantes, es decir, siendo las sedimentos cosmovisionales y las prácticas de vida, las que permitirán que se aprendan nuevos valores, nuevos conceptos de vida, y nuevos conocimiento, ¿por qué no tomarlos en cuenta horizontalmente en la currícula?. Así se articularía, dirá Gramsci, el bloque histórico que nos permita unir las prácticas actuales con las pasadas permitiéndonos visualizar nuestros propios intereses e influir sobre los intereses comunes de la sociedad.

La creación de la diversificación en el seno del proceso educativo pasa por el reconocimiento del constante cambio de las relaciones y prácticas propias y del entorno social.

Es por eso que la tarea de la educación secundaria es la consolidación de una visión humanista, que no se refiere sólo a la enseñanza de las “humanidades”, es decir a aquellas áreas o disciplinas que tradicionalmente se denominaban “de letras”. Se trata más bien de los mismos fines que se han expresado repetidamente con los términos: “enseñar-aprender a aprender”, así como “aprender a hacer”, “aprender a conocer”, “aprender a vivir con los demás”. Se trata entonces de una perspectiva humanista, que respete la diferencia, a través del reconocimiento de las herencias cosmovisionales existentes para no desecharlas e incorporarlas a los conocimientos

nuevos que se quieran adquirir. Así tanto las matemáticas, como la filosofía, la historia, la biología etc. deben entroncar en una red de conocimientos diferenciados que no sólo postulen tomar en cuenta las diferencias etáreas regionales y culturales, sino que asuman las individualidades.

Tomando en cuenta dichas consideraciones, habría que preguntarse si en un país como el nuestro, dónde existe un alto grado de analfabetismo funcional, es obligatoria e indispensable, el aprendizaje mediatizado por la lecto-escritura. Sobre todo en regiones rurales donde existen todavía otros medios para el aprendizaje de ciertas habilidades y conocimiento (como ser el tejido). ¿No sería mejor aprender esas formas heredadas que armonizarían con dichas visiones de mundo y prácticas de vida, que imponer una alfabetización?. Desde una perspectiva constructivista (que es la que postula la reforma educativa, desde una perspectiva psicológica) donde el actor principal del proceso de enseñanza-aprendizaje es el educando y el educador se limita a fungir como guía de dicho proceso, no como fuente de conocimiento, no podemos seguir utilizando la receta de los contenidos mínimos obligatorios.

Se trata de buscar una formación humana, que tome en cuenta la pluralidad de necesidades, aptitudes e intereses, del educando que se conjugan y que son también los intereses colectivos de la comunidad. Es tomar la individualidad no como puro discurso retórico sino como una estrategia educativa, donde los principales actores son los sujetos personalizados de dichos procesos: educandos y educadores, que crearán la diversificación acorde a sus necesidades.

Las cualidades que necesite un educador, por tanto, serán diferentes para cada caso, y cuando me refiero a un caso, no hablo simplemente de las diferencias etáreas de los educandos, que han ido determinando la formación docente, ni de los conocimientos de los contenidos de las materias. Me refiero más bien a la imposibilidad de otorgarles conocimientos o habilidades específicas a los docentes ya que será el mismo quien deberá aprender a detectar las necesidades específicas de los educandos en un proceso de investigación en acción. El docente deberá transformarse en un investigador en acción, sabiendo elaborar estrategias concretas para satisfacer los intereses y las necesidades concretas. Sólo así se podrá lograr una participación activa de otros actores sociales que influyen en los procesos educativos no formales, que son de vital importancia.

Con todo lo anteriormente expuesto no pretende descartar todas las acciones que pueda haber generado la comprensividad pero creo que, como todos los procesos

de globalización del sujeto este debe ser modificado a partir de los propios actores que lo generaron. Plantearse esta tarea es conocer la constitución de la subjetividad, es conocernos a nosotros mismos.

CONCLUSIONES

Tanto el fenómeno de la comprensividad en el marco de la educación en general, es decir, la estandarización de los sujetos y su pérdida de individualidad desde la mirada del docente, del sistema educativo y de las Ciencias de la Educación, así como la deshumanización de la práctica médica son procesos que se conjugan sobre el mismo principio: la objetivación de los sujetos. El proceso de transformación de los individuos en objetos de las ciencias humanas y sociales se lleva a cabo bajo la sombra de las ciencias naturales. Las Ciencias de la Educación y la medicina al calcar su estructura, su metodología de las ciencias naturales ha enajenado a los sujetos, los ha globalizado, los ha transformado en "cosas", en fragmentos de sí mismos.

La distancia objetivadora creada por la mirada científica deshumaniza el conocimiento de los procesos educativos y del ejercicio de la medicina, estructurando las prácticas globalizadoras y cosificadoras en ambos espacios. Los individuos como realidad global y multidimensional se opacan. Los sujetos son diseminados, fraccionados por las generalizaciones, las clasificaciones, las estratificaciones del conocimiento científico y la mirada consiguientemente se focaliza, perdiendo la visión total de la individualidad. Ha este proceso de ceguera provocada por la cientifización del conocimiento que fragmenta y cosifica al individuo le hemos denominado globalización.

Iglesia, mundo rural y política: Jacinto Escobar párroco de Mohoza y su participación en la masacre de 1899.

PILAR MENDIETA PARADA

INTRODUCCIONÓN

Entre 1899 y 1904 se llevó a cabo en Bolivia un particular y único acontecimiento jurídico en la historia del derecho conocido como el “Proceso de Mohoza”. A través de éste, el gobierno liberal enjuició a los pobladores de una comunidad llamada Mohoza, situada al sureste de la provincia de Inquisivi, por una matanza cometida por los indígenas del lugar en contra de un escuadrón liberal conocido como “Escuadrón Pando”, ello, en el contexto de la Revolución Federal y la Rebelión Indígena de Zárate Willka¹. Este hecho jurídico resulta fascinante debido a que, por primera vez en la historia, se ajustició a toda una colectividad cuando no existían siquiera leyes que pudieran prever tal figura legal.

Dentro de lo que significó el proceso de Mohoza existió un hecho particularmente interesante que se refiere a la implicación en la masacre de un anciano párroco del lugar llamado Jacinto Escobar el cual fue enjuiciado como uno de los principales provocadores e instigadores de la matanza. La primera pregunta que se nos viene

¹ La Revolución Federal y la Rebelión Indígena empiezan en un mismo tiempo. Sin embargo, más tarde, los indígenas se desprenden de la alianza con los liberales emprendiendo una guerra propia.

a la mente es la relativa a la presencia de un miembro de la iglesia católica en un sangriento acontecimiento de características netamente políticas y étnicas lo cual es, sin duda, un hecho inusual. Marta Irurozqui (1994) nos da en parte la respuesta al plantear que el gobierno liberal, a partir del proceso de Mohoza, hace recaer en la figura del párroco Escóbar parte de la responsabilidad de lo sucedido a la Iglesia Católica a la que veía como competidora del Estado en la pugna por el poder político y por la mano de obra en el campo. Esto, además de las diferencias ideológicas entre los liberales e iglesia exacerbados a fines del siglo XIX y principios del XX.

Ahora bien, nuestro trabajo pretende ir más allá de lo planteado con respecto al personaje del párroco Escóbar y de la iglesia en el mundo rural partiendo de un intento de reconstrucción de su vida y de su actuación a nivel local, es decir, de sus influencias, sus lazos de parentesco, su situación económica, su relación con el poder local y las comunidades indígenas etc. Asimismo, y de manera especial, nos interesa develar su actuación política en la masacre de 1899. En este sentido, nos preguntamos si Jacinto Escóbar fue una víctima de las circunstancias o merecía ser acusado como cómplice de los indígenas en el mencionado proceso, así como la razones por las cuales se ve involucrado en aquellos trágicos acontecimientos.

La principal hipótesis que trataremos de sustentar es que Jacinto Escóbar fue un claro ejemplo del accionar de los párrocos rurales en el período escogido. Es decir, que los curas pueblerinos eran una especie de terceros en discordia, con una relación ambigua con las comunidades así como con el Estado representado por las autoridades y principales vecinos. Esto en relación a la pugna por los espacios de poder y de mano de obra indígena en el campo planteado por Irurozqui (1994). Más allá de ello, sin embargo, los párrocos rurales resultan ser una parte muy importante en el mundo rural al intervenir en diferentes dimensiones de la vida cotidiana como una especie de intermediarios simbólicos-culturales entre las comunidades y los vecinos y entre los indígenas y el Estado. Esta intermediación no se hallaba libre de tensiones debido a que la iglesia era, al mismo tiempo, una de las principales explotadoras de las comunidades. Como veremos, en el caso concreto de Jacinto Escóbar, y que creemos vale para el resto de los pueblos de vecinos, los curas no eran ajenos al juego político formando parte de los entramados mecanismos del poder local. De esta manera, Jacinto Escóbar será entendido como paradigmático de la manera de actuar de éstos en general y representativo de un tiempo y un lugar.

La participación de Jacinto Escóbar en la masacre de Mohoza y su posterior implicación en el Proceso como uno de los principales culpables está relacionado

concretamente a una posición política y a su particular situación en un entramado tejido de hechos que tuvieron como consecuencia dicho acontecimiento.

En la primera parte del trabajo haremos una reseña histórica de la situación de la iglesia y las parroquias de indios a partir de la colonia y, de manera especial, desde la independencia hasta fines del siglo XIX. Se pondrá énfasis en las relaciones entre la iglesia y el Estado, entre los curas rurales y sus feligreses: tomando como marco cronológico gran parte del período Conservador-Liberal (1880-1910) que es cuando se inicia más nítidamente la pugna ideológica entre ambas instancias.

De esta forma, y a partir de una visión general del contexto histórico, y del papel que jugaron los párrocos en el área rural, en una segunda parte, ubicaremos el trabajo en la provincia de Inquisivi, y más concretamente en el pueblo de Mohoza, donde actúa nuestro personaje. Para comprender lo ocurrido en la matanza de 1899 y la participación de Jacinto Escóbar en la misma será necesario referirnos al contexto y a los conflictos internos de Mohoza a fines del siglo XIX. Finalmente, y como consecuencia de los hechos de Mohoza, veremos quien era Jacinto Escóbar y porque se ve implicado en el proceso judicial mencionado así como la pugna que inicia el gobierno liberal en contra de la iglesia católica la cual se hace más nítida que nunca. Veremos también la respuesta de la iglesia ante la agresión liberal.

La iglesia y las doctrinas indígenas en el período colonial.

El cristianismo llegó a América como parte de la conquista y del proyecto colonizador de la corona española. Para ello, se trasladó al nuevo continente un modelo de iglesia fuertemente identificado con el poder civil, es decir, con el Estado. El clero que vino de manera paulatina al nuevo mundo tenía que ocuparse simultáneamente de dos aspectos básicos. El principal era que los indígenas fueran incorporados a la iglesia para que, a través de la fe cristiana, puedan salvar sus almas. En este sentido, la iglesia fue parte intrínseca del proceso político e ideológico de la conquista. El segundo aspecto estaba relacionado a velar por la pureza de la fe y las buenas costumbres de los colonizadores.

La labor evangelizadora estuvo organizada por el gobierno español quien, en un principio, pensó que los laicos podían ser los primeros portadores de la palabra de Dios a través de las encomiendas². El encomendero tenía la obligación de contratar

² La encomienda era una extensión de tierras e indígenas otorgadas por la corona a los conquistadores o también llamados encomenderos a cambio de que estos se ocupen de catequizar a los naturales.

a un cura doctrinero lo cual no siempre sucedió. Es por ello, que la corona decidió dar esta responsabilidad a las órdenes religiosas. Los religiosos pertenecientes a las órdenes mendicantes y predicadoras fueron los primeros en traer el cristianismo a América. Al principio eran pocos y, debido a ello, la corona se vio en la necesidad de admitir un número creciente de órdenes con la finalidad de llegar a toda la población nativa. Los primeros que llegaron al virreinato del Perú fueron los de la orden de los Dominicos (1532). Poco después llegaron los Franciscanos (1533), los Mercedarios (1533), los Agustinos (1551) y finalmente los Jesuitas (1568).

Al principio los religiosos pertenecientes a las órdenes ocuparon las más altas jerarquías eclesiásticas. Sin embargo, pronto se envió a los primeros clérigos seculares, es decir, sacerdotes que no pertenecían a ninguna orden religiosa. El número de éstos fue creciendo, concentrándose especialmente en las doctrinas creadas especialmente para la evangelización de los indígenas.

A nivel de la organización territorial, en la cúpula se encontraban los Obispos y Arzobispos que eran las instancias máximas. A fines del siglo XVI se establecieron los Obispos de Charcas o La Plata así como de La Paz y Santa Cruz de la Sierra en el territorio que hoy es Bolivia.

Frente a cada Diócesis Episcopal se hallaban los Obispos elegidos por el Rey a través de una terna presentada por el Consejo de Indias. Los sacerdotes encargados de parroquias y doctrinas dependían del Virrey de turno.

Los territorios incorporados para la evangelización fueron divididos en dos circunscripciones eclesiásticas básicas. Las parroquias situadas en el interior de las ciudades donde vivían los españoles y las doctrinas ubicadas en las reducciones indígenas formadas durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1570). Éstas se organizaron con la finalidad de facilitar la recolección del tributo, la organización de la mita minera y el adoctrinamiento religioso. Así, "las reducciones eran lugares donde los indios podían vivir políticamente como personas de razón y como los demás vasallos de su magestad" (Toledo, 1925:163 En: Lowry, 1988:14). Entre sus atribuciones los curas doctrineros debían llevar el registro de los bautizos, matrimonios y defunciones celebrar misas y sacramentos especialmente la confesión y la penitencia. El cura tenía el deber de: establecer escuelas infantiles; supervisar y castigar los vicios públicos como las borracheras y los concubinatos y administrar castigos. Todo ello además de la obligación específica que tenían de catequizar a

los indígenas en su lengua materna. Es por ello que los curas debían dominar el idioma nativo así como tratar de entender la idiosincracia indígena para poder predicar el evangelio en las iglesias construidas en cada uno de los pueblos ³.

Una de las tareas más importantes fue la de preocuparse por la eliminación de toda expresión y manifestación religiosa que recuerde a los dioses andinos. El indígena debía dejar sus costumbres precolombinas, o por lo menos las antagónicas a las costumbres españolas. Debía acomodarse a un modo a la vez “humano” y “político”, o sea al modo europeo (Lowry, 1988:15). Esta misión fue posible a medias puesto que, detrás de una aparente fe católica, se encontraba oculta una profunda religiosidad ligada a los ancestros y un proceso de sincretismo religioso hasta ahora vigente en las culturas andinas.

Si bien es seguro que muchos religiosos cumplieron con la tarea asignada por la Iglesia dentro de las doctrinas, la vida de gran parte de estos distaba mucho de las normas inculcadas por las enseñanzas del evangelio. Uno de los cronistas que más amargamente se queja sobre la actuación de los curas rurales fue Guamán Poma de Ayala ⁴. Tanto en sus dibujos como en sus comentarios este cronista nos muestra a párrocos lujuriosos, fornicadores y explotadores de la mano de obra indígena, siendo uno de los elementos más reprochados y criticados del sistema colonial. Asimismo, con frecuencia los curas de las doctrinas también traficaban con la compra y venta de oficios, entre otros abusos.

A pesar de ello, la religión católica, a través de los párrocos, empezó paulatinamente a ser parte esencial en la vida de las reducciones. En áreas remotas los religiosos eran, a menudo, los únicos representantes de la sociedad colonial ⁵. Sin embargo, con el tiempo, muchas de las reducciones, originalmente pensadas para los indígenas se vieron paulatinamente transformadas por la llegada a éstas, de mineros, autoridades y gente de todo tipo, convirtiéndose con el tiempo en pueblos de mestizos que fungían como intermediarios entre los indígenas y el gobierno español. Los indígenas, a excepción de los caciques volvieron, en muchos casos, a su habitat disperso prehispánico ubicándose alrededor de los pueblos y en otros, sufrieron un lento proceso de mestizaje.

3 El texto más famoso es el diccionario aymara-castellano del padre Bertonio.

4 Una última investigación postula la idea de que Guamán Poma de Ayala en realidad era Blas Valera, cura, quien sin atreverse a criticar directamente a la iglesia lo hizo bajo el seudónimo de este supuesto cacique.

5 En lugares alejados del trópico, donde no llegaba el Estado español se organizaron las famosas misiones que funcionaban casi al margen de lo que sucedía en el altiplano.

El pueblo rural se convirtió, de esta manera, en el punto de contacto entre ambas culturas que convivían de manera contradictoria a través de mutuas influencias creando múltiples y complejas relaciones entre universos simbólicos. En este sentido, la iglesia jugó un importante papel a nivel de lo simbólico-cultural convirtiéndose en el eje de una enmarañada trama de relaciones sociales.

El cura de pueblo se transformó en una especie de referente social de unión entre los indígenas y mestizos en torno a una religiosidad bastante imbricada. Asimismo, los párrocos podían inmiscuirse en la vida privada de los habitantes dando consejos, opiniones, haciendo negocios, entablando relaciones de compadrazgos con vecinos, indígenas y caciques e incluso teniendo hijos y familia contrariando sus verdaderas funciones.

Una de las prácticas más visibles del papel de la iglesia fue la organización de festividades realizadas para tal o cual santo en la mayoría de los pueblos. Las fiestas jugaron un papel vital para la iglesia y para los habitantes de las doctrinas. Éstas eran aceptadas y hasta patrocinadas por la propia Iglesia no sólo debido al movimiento económico y el status que ello implicaba para el encargado de la fiesta o alférez y la población devota sino, también, como un medio de catequesis. Esto, a pesar de que era claro que detrás existía una compleja religiosidad que mezclaba lo pagano con lo cristiano.

Para las poblaciones rurales las fiestas religiosas representaban una oportunidad de expresión no sólo de su profunda y compleja cosmovisión sino que, además, era la ocasión para que se concentraran en el pueblo a todos los estamentos sociales incluidos los indígenas. Éstos, durante las fiestas religiosas y las procesiones realizaban sus danzas escondiendo detrás de ellas su propia religiosidad. La procesión más solemne era la del Corpus Cristi en donde las diversas cofradías tenían asignados un lugar en la misma. El intendente de Potosí Francisco de Paula Sanz, escribía en 1795 cómo la fiesta del día de los difuntos en la zona de Chayanta se celebraba dentro de los templos con aguardiente y chicha mientras que el cura y sus ayudantes iban rezando responsos por los fallecidos, percibiendo por cada uno un real (Sala y Vila: 1993). Dentro de lo que significaron las fiestas y los ritos, la organización de las cofradías fue de vital importancia en la inserción de los párrocos en la vida rural y especialmente como parte del poder local ⁶. Las cofradías son

6 Las cofradías eran organizaciones o grupos de personas que invertían dinero en la iglesia a nombre de algún santo o virgen.

consideradas esenciales en la vida social-religiosa de los pueblos y ciudades coloniales. En el mundo rural tuvieron la capacidad de actuar no sólo como una muestra del poder económico de las élites sino también lograron adquirir una función inter-étnica a través de cofradías de indios. Lockart (1990) califica a las cofradías de América colonial como “elemento organizativo” que otorgaban a ciertos grupos de la población un lugar de encuentro, festividades comunes, proyectos de grupo, facilidades de ayuda mutua y espíritu de cuerpo facilitando el arraigo de las prácticas religiosas.

También se puede observar que otra de las variadas formas de inserción de la iglesia en el campo fue a nivel patrimonial, la cual fue compleja y variada. Es decir, que como cualquier otra institución la iglesia era poseedora de haciendas, obrajes, y tierras llegando a constituirse en determinado momento en un poder económico bastante importante dentro la sociedad colonial.

Tomando en cuenta la importancia de la iglesia, podemos desprender que esta institución, representada en el párroco local fue parte esencial en la vida de los pueblos no sólo en cuanto se refiere a la parte económica y simbólico-cultural sino, también como parte de las redes del poder local. Podemos concluir también que existió una influencia mutua entre la sociedad y la iglesia tanto en el ámbito citadino y más aún en el rural.

La Iglesia Católica a fines de la colonia.

Durante el período previo a la independencia, es decir, en la época de los Borbones (siglo XVIII), la situación de la iglesia cambió drásticamente debido a las medidas centralizadoras de esta nueva dinastía reinante en España. Tanto en la metrópoli como en América los Borbones subordinaron a la iglesia y con frecuencia intervinieron en asuntos internos de las órdenes religiosas con el fin de asegurar el dominio peninsular. Los Borbones no sólo recortaron la inmunidad eclesiástica sino que interfirieron en las elecciones provinciales buscando desplazar al clero regular por el secular que se hizo cada vez más dependiente de la corona limitando las actividades económicas de las distintas órdenes religiosas (Cotler, 1987:54). La expulsión jesuítica se debió, en parte, a este contexto centralizador de los Borbones que vieron con malos ojos el crecimiento y la importancia económica lograda por esta orden entre otras motivaciones.

Hasta entonces existía una gran mayoría de clero secular formado por criollos que incluso llegaron a ser obispos. Los miembros del cabildo eclesiástico recibían

ingresos considerables de acuerdo con su rango e incluso los párrocos ordinarios y hasta los misioneros de los lugares más lejanos tenían asegurado su ingreso fijo. Sin embargo, con las nuevas leyes, la iglesia fue perdiendo prerrogativas. Con la expulsión de los Jesuitas éstos perdieron bastantes propiedades y fundos rústicos. Además, quedó un vacío no sólo en las misiones del oriente, que éstos dirigían, sino también en la educación en general. Este vacío trató de ser cubierto por otras órdenes y por el clero secular.

La situación por la que atravesó la iglesia a fines de la colonia explica, en parte, el por qué muchos sacerdotes denunciaron, previo a las rebeliones indígenas, las extorsiones y los abusos que los corregidores realizaban en el área rural. Esta situación hizo que durante mucho tiempo se crea que los curas de las doctrinas fueron partícipes de la rebelión en pro de la causa indígena, cosa que no es cierta, aunque hubieron excepciones. Una vez terminada la rebelión, muchos corregidores ejercieron venganza acusando a los curas de haber instigado a los indígenas (Jáuregui, 1986:72-73).

Una lectura detallada de los documentos delata, más bien, que los curas de las parroquias rurales, conscientes del peligro que significaba el creciente poderío indígena y la segura disminución de sus privilegios dentro del poder local fueron fundamentales en la información sobre las actividades subversivas de éstos. Ello, debido al permanente contacto que tenían con las comunidades y por ser conocedores de la idiosincracia de los indígenas. Dado el carácter sincrético de la religiosidad indígena, la prédica de los sacerdotes defendiendo la soberanía real y amenazando con la excomunión fue uno de los ejes básicos, más bien, de una contención del movimiento indígena (Garzón, 1996:262).

Ahora bien, una vez superada la crisis de la rebelión indígena la situación real de la iglesia a fines del siglo XVIII y principios del XIX fue de un profundo debilitamiento, no solamente debido a la injerencia de la corona sino también a la relajación de las costumbres y a una crisis de valores especialmente en las jerarquías inferiores, es decir, en los curas de las doctrinas de indios. Todo ello tuvo necesariamente efectos negativos a la hora de iniciarse la guerra de la independencia y más tarde en la posición de la población en cuanto a la defensa de esta institución. Una denuncia sobre la actitud de los curas dice así:

"Hay, pues, algunos curas tan relajados y ambiciosos que después de no guardar los

aranceles en cobrar los derechos indebidos a los indios, les quitan por la fuerza a las viudas y herederos sus ganados y otros bienes al precio que quieren, hasta dejarlos en el estado de mendigar” (Egaña, 1966:901).

La crisis institucional y moral se hizo aún más patente cuando la guerra de la independencia estuvo en su apogeo. Ya a principios del siglo XIX el creciente papel de la francmasonería y de las nuevas ideas facilitó el apoyo del pueblo a la causa independentista. Al igual que en el caso de las rebeliones indígenas se ha sobredimensionado el papel de la iglesia en cuanto a un compromiso con los revolucionarios aunque, debido a las circunstancias anotadas, es muy posible que la participación de la iglesia, en esta ocasión, hubiera sido mayormente en contra la corona. Esto, especialmente a nivel del bajo clero que se sentía postergado por el régimen colonial y por su mayor contacto con el pueblo. Así, hubieron muchos curas que apoyaron la emancipación, como por ejemplo el caso de José Antonio Medina cura de Sica-Sica e Ildelfonso de las Muñecas quien liderizó una republiqueta rebelde en Larecaja. En el diario del tambor José Santos Vargas sobre la republiqueta de Ayopaya, el autor menciona la influencia que tuvo en él su hermano el cura Andrés Vargas capellán de la guerrilla quien estaba fuertemente comprometido con la causa patriota. También es cierto que hubieron otros que siguieron apoyando la causa del rey, en especial, los de la alta jerarquía eclesiástica. A los más, no les quedó otra que acomodarse a circunstancias históricas de carácter político inevitables.

La Iglesia en la nueva República de Bolivia .Las Reformas de Antonio José de Sucre (1826-1828).

Cuando en 1825 terminó la lucha por la independencia, la iglesia católica, como institución, presentaba en Bolivia un futuro poco prometedor. La debilidad creciente de ésta empezó a revelarse en su verdadera magnitud al no dar una verdadera respuesta a las medidas promulgadas por Antonio José de Sucre en 1826. Más aún, la sociedad boliviana, a pesar de ser una sociedad creyente tampoco respondió en defensa de su iglesia, salvo excepciones.

De hecho, no sólo en Bolivia sino también en otras partes de Latinoamérica, como en el Perú, los obispos fueron expulsados o renunciaron por presión. Los curas con espíritu liberal apoyaron las medidas como una forma de reformar y controlar a los

religiosos para asegurar su supervivencia. Además, los diversos gobiernos republicanos asumieron el derecho del patronato, antes perteneciente a la corona, y desecharon cualquier intento de autonomía de esta institución frente al Estado⁷.

Las medidas de Antonio José de Sucre (1825-1828) obedecieron a un fuerte ideario liberal anticlerical que deseaba introducir la tolerancia religiosa y que estaba en contra de una sociedad estamental colonial que consideraba a la iglesia como uno de sus pilares. Al mismo tiempo, estas reformas fueron precipitadas por el fracaso de una primera reforma fiscal que lo obligó a enfrentarse a la iglesia en su papel de poder económico dentro del Estado (Klein 1982:143).

El ataque de Sucre a la iglesia fue uno de los más radicales de América Latina en el siglo XIX aunque de hecho, éste no se animó a eliminar a la religión católica de la nueva constitución. A través de la reforma eclesiástica Sucre logró captar para el Estado, ahora heredero del Patronato Real, el control de los diezmos eclesiásticos y de los censos. El clero era todavía importante para el cobro de las indispensables rentas indígenas puesto que ellos eran los únicos que contaban con los registros parroquiales. Su reforma prosiguió confiscando las capellanías y las obras pías, así como a las diversas propiedades rurales y urbanas ordenando la clausura de muchos conventos. La idea de Sucre era la de invertir aquellos dineros en escuelas y hospitales y secularizar paulatinamente a la sociedad.

A partir de entonces, la iglesia estuvo sometida, por largo tiempo al Estado, quien se reservó incluso el derecho de nombrar a las principales autoridades eclesiásticas y decidir quienes debían ser nombrados o no curas de las parroquias y doctrinas. La mayor parte de los sacerdotes ya no eran de órdenes religiosas sino que eran curas seculares. Los miembros de la iglesia fueron, hasta fines del siglo XIX, financiados por el Estado que los consideraba en calidad de empleados públicos. Sus deberes y derechos eran similares al de la burocracia civil y militar (Peralta, 1996:74). La situación económica de los sacerdotes empeoró en la fase del caudillismo militar con significativos recortes a sus ingresos (Ibid:76).

Ahora bien, las reformas de Sucre pusieron en tensión las relaciones con el Vaticano quien, en un principio, no se decidía a reconocer a las nuevas repúblicas debido a su estrecha relación con España. En ese momento, la Iglesia en Bolivia no tenía

7 Bolivia fue el país que más radicalmente atacó a la iglesia ya que por ejemplo en el Ecuador la iglesia siguió teniendo a lo largo del siglo XIX una gran importancia.

ningún Obispo y estaba totalmente incomunicada de Roma. La disputa entre los gobiernos bolivianos y el Vaticano se prolongó durante la mayor parte del siglo XIX. Esto debido al anticlericalismo liberal y una incipiente identificación de un nacionalismo creciente con la injerencia papal. Lo que se mantiene, sin embargo, es la dependencia de la iglesia ya no con España sino con el Estado Boliviano.

Por otra parte, el hecho de que la iglesia se haya debilitado institucionalmente, no implica necesariamente que la fe y la religiosidad de la gente haya disminuido. Marie Danielle Demelás (1997) afirma que, por ejemplo, el discurso patriota supuestamente “moderno” de los guerrilleros de Ayopaya era una ambigua mezcla de ideas revolucionarias, pero con un fuerte contenido religioso y mesiánico impregnado en la visión popular de las cosas. El propio Pedro Domingo Murillo, eligió a la fiesta de la Virgen del Carmen para la revolución del 16 de julio. Asimismo Frederic Richard (1997) nos dice que durante el período caudillista post reforma de Sucre (1830-1880) los diferentes gobiernos trataron de emplear la religión como punto de enlace entre la modernidad y la tradición convirtiendo a ésta en un instrumento de legitimación política (Richard 1997:627). El autor pone como el clásico ejemplo al Manuel Isidoro Belzu quien quiso dar una imagen de presidente providencial con un poder de origen divino que influenciaba grandemente en el pueblo, especialmente en los artesanos. Asimismo, su imagen fue tal que en el campo lo llamaron el tata Belzu.

A lo largo del siglo las fiestas patronales, la devoción a los santos y la visión sincrética de la vida y de la religiosidad popular siguieron siendo parte intrínseca de la vida cotidiana de los pueblos y ciudades. A pesar de la difícil situación de la iglesia la fe del pueblo no había muerto.

El resurgimiento de la iglesia católica durante el período conservador y la pugna contra el liberalismo.

A medida que avanza el siglo XIX, el debate sobre el papel de la Iglesia católica resurge. Así, a partir de 1852, y aunque todavía débilmente, empiezan a surgir grupos de defensa de dicha institución, especialmente en la ciudad de Sucre, la cual mantenía una fuerte tradición colonial. Se funda, de esta manera, la “Sociedad Católica Literaria de Sucre”. Esta sociedad, agrupó a personajes como Mariano Baptista, Manuel de Los Santos Taborga, entre otros miembros de la oligarquía chuquisaqueña y futuros líderes del Partido Conservador. Según su programa de

fundación éstos se proponían: “El estudio de los principios filosóficos de la religión Católica, Apostólica y Romana como objeto fundamental y como accesorio: la adquisición de todos los demás conocimientos científicos y literarios” (Barnadas:1976).

Según Barnadas (1976) de este grupo salió la generación de folletos como el “Cruzado”, “El amigo de la verdad”, “La fe católica” surgiendo por primera vez un grupo militante católico con participación laica y con conciencia intelectual sobre los cambios que se avizoraban.

La preocupación por la iglesia se debía no sólo a la crisis que desde hace tiempo azotaba a dicha institución sino a otros factores que se le fueron añadiendo. Entre ellos, la creciente influencia de las ideas positivistas, de las logias masónicas y también por la llegada a Sud América de otros grupos religiosos alternativos al catolicismo como, por ejemplo, los protestantes procedentes de Europa y Estados Unidos⁸.

También influyó, a partir de 1880, la organización en Bolivia de un sistema de partidos divididos en Liberales y Conservadores⁹. Si bien existían similitudes ideológicas entre ambos en cuanto a un horizonte liberal y al deseo de lo que representaban las ideas de progreso y civilización, existían algunas diferencias en cuanto a extracción social, al predominio regional y en la posición sobre aspectos religiosos. Los liberales de fines del siglo XIX, concentrados especialmente en la ciudad de La Paz, fueron influenciados por ideas positivistas que propagaban la apertura de la sociedad a la libertad de cultos y eran, por lo tanto, muy críticos de la iglesia. Por el otro lado, los conservadores, quienes representaban a una élite oligárquica concentrada en el sur del país y, que provenían de un horizonte de tradición más bien colonial, sostenían posiciones pro-iglesia. Esta diferencia fue, de alguna manera, sobredimensionada, como una forma de distinguirse del adversario político.

Se van perfilando, entonces, dos corrientes. Es decir, los críticos de la iglesia y los defensores de la misma. Al mismo tiempo, va creciendo en Europa y en América

8 Después de la independencia de los países latinoamericanos empezaron a llegar miembros de iglesias como la protestante procedente de Europa y Estados Unidos. Esto sucedió especialmente en el Perú y en los países con costa. En Bolivia fue menos su influencia por la lejanía del lugar.

9 Después del fracaso de la Guerra del Pacífico y con respecto a la posición frente a este problema se organizan a través de la Convención de 1880 dos líneas políticas claramente definidas, la Liberal y la Conservadora dando lugar al sistema de partidos políticos en Bolivia y a una relativa estabilidad.

Latina una iglesia ultramontana sumamente conservadora que fue tomando cuerpo al mismo tiempo que hallaba cada vez más adeptos a su causa. La propia Iglesia comenzó a asumir, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la elaboración de un sentido de su propia identidad a raíz de las críticas en su contra buscando, en una renovada relación con Roma, el contrapeso a la dependencia del Estado. Esto, como respuesta a la posición anticlerical de los liberales que se tornaban cada vez más agresivos. Ya en 1877, previo a los gobiernos conservadores, Monseñor Bosque publicaba una pastoral contra el liberalismo y la masonería en la que decía :

“La iglesia no aborrece la luz sino las tinieblas, no la libertad sino el libertinaje; no la ciencia sino sus falsificaciones; no la ilustración sino la irreligión; no el progreso sino la pretensión de paganizar el mundo”
(Barnadas, 1976:95).

Se fueron formando así, grupos conservadores que apoyaban el ultramontanismo y que en su mayoría pertenecían a las capas más elitistas de la sociedad en contra de corrientes cada vez más impregnadas de ideas que en ese momento parecían revolucionarias como el positivismo, las corrientes social-darwinistas y por lo tanto anticlericales.

Paulatinamente, los gobiernos conservadores (1880-1889) propiciaron la recuperación de la iglesia católica en Bolivia, aunque con características algo distintas a la iglesia colonial. Por ejemplo, ésta ya no se capitaliza con haciendas, sino que adquirirá propiedades urbanas sobre todo por la plusvalía que ellas habían adquirido en ciertas ciudades o simplemente por inversiones de capital fuera del país (Barnadas, Albó 1985:193). Es importante también resaltar la ayuda de benefactores particulares que, a fines del siglo XIX, empezaron a surgir especialmente a través de sociedades católicas de beneficencia mayormente entre la clase oligárquica de las ciudades. Al mismo tiempo, surgían las sociedades de ayuda mutua entre los artesanos y que, más bien, apoyaban a los liberales¹⁰.

Los gobiernos conservadores ayudaron a la iglesia no sólo en el discurso sino, también, facilitando la entrada de varias órdenes religiosas, entre ellas el regreso de los Jesuitas (1882), los Salecianos (1896), Sagrados Corazones (1883), Hijas de la Caridad (1883) entre otros que se dedicaron especialmente a las labores educativas

10 Los gremios artesanales de fines del siglo XIX apoyaban en su mayoría a los liberales por su discurso antioligárquico y anticlerical. Estos gremios serán el germen de futuras organizaciones sindicales influenciadas por la llegada del Marxismo y el anarquismo

conservadores facilidades para su renovación, la iglesia católica tuvo, durante los últimos cuarenta años del siglo XIX, la intención cada vez más clara de resistir al adversario radicalizándose con el objetivo prioritario de recobrar para su institución sus antiguos privilegios y prestigio. Este fue un fenómeno no sólo boliviano sino latinoamericano (Martínez de Codex:1992) ¹¹.

La iglesia católica y las parroquias rurales en el siglo XIX.

Nos preguntamos qué sucede en las parroquias y doctrinas en las áreas rurales, consolidada ya Bolivia como República independiente. Como es de suponer una de las grandes preocupaciones de Sucre estaba relacionada al tema de las parroquias rurales y a la vida cotidiana de éstas. Él mismo, propicio una campaña periodística de desprestigio contra lo que consideraba como abusos de la religiosidad popular y especialmente contra el clero que toleraba e incluso propiciaba fiestas, aranceles, borracheras. Su campaña no tuvo eco a nivel de las doctrinas que continuaron con sus arraigadas prácticas.

Lo que sí sucedió es que la mayor parte de las parroquias se redujeron en número lo que provocó que grandes extensiones de territorio dependan a veces de sólo un sacerdote. La presencia física de los curas se hizo, por lo tanto, más débil en el campo. En la versión del Aldeano (1830) éste nos dice que, debido al poco apoyo del Estado a las parroquias rurales, éstas se encontraban a merced de hombres sin talento ni preparación alguna, puesto que los hombres inteligentes no se meten ya de curas y buscan otras carreras más ventajosas El aldeano añade:

La iglesia misma no podrá repeler a éstos por la necesidad que hay de ellos, y todo el estado sacerdotal quedará envilecido. No hay cosa que perjudique más a la santidad de la religión y el culto que la ignorancia de sus ministros. La experiencia acredita que los clérigos ignorantes casi siempre son los más corrompidos, que ellos introducen el fanatismo y fomentan la superstición”
(Lema y otros, 1994:96).

11 A fines del siglo XIX los Conservadores con el fin de asentar la soberanía del Estado en los confines de la patria dan permiso a misioneros para que se hagan cargo nuevamente de las zonas de frontera. Se pretendía con esto llegar paulatinamente a estas zonas marginadas económicamente.

Según Peralta (1996) pese a la coyuntura crítica, a la disminución de los párrocos y a la miseria de los sueldos, las parroquias que sobrevivieron logran sostenerse gracias a las sumas que ingresaban por servicios tales como obvenções, misas, fiestas, procesiones, matrimonios y funerales. Creemos que esta coyuntura negativa amplió la injerencia del párroco en la vida cotidiana de los pueblos promoviendo una participación aún mas directa a nivel de los poderes locales.

Es decir, que a pesar de la debilidad institucional de la iglesia a nivel nacional, los curas rurales pudieron, como mecanismo de defensa, fortalecer los lazos de parentesco y compadrazgo convirtiéndose nuevamente en una de las figuras más importantes de los pueblos a su cargo con las atribuciones que iban más allá de lo religioso. Todo esto trajo como consecuencia lógica que los curas ampliaran su ámbito de explotación y de extorsiones a nivel de la población indígena y del abuso de sus atribuciones incorporándose a lo político de manera más profunda que en la colonia. Más aún, si se trataba de regiones alejadas con fuerte preeminencia indígena.

La situación de los párrocos en el agro fue por todas estas circunstancias bastante delicada y provocó, a lo largo del siglo, una serie de polémicas con respecto a que hacer con ellos. Esto, debido a que en la mayor parte de los casos la relajación de las costumbres y a prácticas reñidas con la moral habían llegado a límites intolerables.

Habíamos dicho que la iglesia como institución se hallaba a fines del siglo XIX en una lenta recuperación y que fueron los gobiernos conservadores quienes más cobertura dieron a la misma. Sin embargo, esto no quiere decir que los gobernantes, intelectuales y la población en general no criticaran la labor de la iglesia en el campo, especialmente en lo que respecta a la explotación de mano de obra indígena. Ya en 1875, Mariano Baptista escribe una carta al Cardenal Antonelli en Roma, solicitando el desafuero eclesiástico a raíz de la situación irregular del clero. En dicha carta Baptista, como ministro de Estado, describe la situación de los párrocos rurales en los siguientes términos:

“No cabe comparar el estado moral de este clero al de ningún otro en el mundo cristiano. La cuasi totalidad de los párrocos viven en escandaloso concubinato, manteniendo una vida de familia ostensible e imprudente,

en medio de feligresías ignorantes, como que en su mayor parte pertenecen a la raza aborigen....” (Baptista 1875:236).

Es decir que tanto Liberales como Conservadores hicieron del párroco rural fuente de una serie de críticas y no sin motivo. Ello debido no sólo a los malos hábitos de los curas, sino también, porque su papel en las aldeas, como habíamos mencionado, lejos de debilitarse se refuerza con la injerencia de éste en la vida cotidiana y en los niveles más altos del poder local entrando en competencia no sólo con los terratenientes sino también con el propio Estado. Es decir, que la iglesia era vista como un poder del Estado pero fuera del Estado ya que no tenía obligaciones explícitas con el gobierno pero sí una fuerte influencia en el área rural en la medida en que los representantes del Estado no cumplían con sus funciones eficientemente (Irurozqui:1994).

Además, los curas necesitaban más que nunca de la mano de obra indígena y de las contribuciones que éstos hacían para el mantenimiento de la parroquia más aún cuando la ideología liberal y el pensamiento secularizador de los ideólogos del liberalismo económico de fines de siglo pidieron la abolición de los diezmos y las primicias que les beneficiaban

Entre 1880 y 1899 se da, entonces, una contradicción entre gobiernos conservadores que, por un lado, quieren fortalecer a la iglesia, pero por el otro, y de manera especial a nivel rural ven en la iglesia como competencia por la mano de obra. Esta competencia, será más explícita a principios del siglo XX cuando asumen el poder los liberales.

Todo ello, creemos, tuvo que ver, entre otras cosas, con la promulgación de la Ley de Exvinculación de 1874 que tenía como fundamento la privatización de las tierras comunales. Empieza, a partir de entonces, un período intenso de expansión latifundista. Entre la oligarquía se argüía que los indígenas no podrían prosperar si no bajo la mano fuerte del terrateniente que se encargaría de protegerlo de las arbitrariedades de las autoridades y especialmente del clero. De esta manera se reconocía el derecho de los religiosos a evangelizar y proteger a los humildes, pero con la condición de que lo hicieran en función de las necesidades de las autoridades y los propietarios locales (ibid).

La transformación de los comunarios en colonos causó un profundo efecto en la iglesia y en las autoridades locales que cada vez más se veían presionados a aumentar las extorsiones a los indígenas que quedaban en los ayllus. Es por ello, que a fines del siglo XIX y principios del XX las críticas al poder local rural (corregidores, agentes parroquiales etc.) y especialmente a los párrocos rurales de parte de la prensa e incluso a nivel de debates parlamentarios se hace cada vez más fuerte y sistemática. Según Rigoberto Paredes (1906):

“Los curas rurales eran culpables de toda suerte de vicios y abusos. Acumulaban riqueza por medio de la usura, mediante servicios pagados, pero no hechos, o llevando a cabo un solo servicio a nombre de muchos pagados por diferentes indivios. Colaboraban con el corregidor para obtener trabajo gratuito o multaban arbitrariamente a algunos individuos desobedientes.

Violación, homicidio, robo y otros crímenes cometidos por el clero pasaban sin castigo”

Ahora bien, no sería justo meter a todos los párrocos rurales en un mismo saco. Un destacado caso fue el del cura Martín Castro, párroco abiertamente antiliberal, quien trabajó en varios curatos en el norte de Potosí desde mediados del siglo XIX. En este caso, Martín Castro era defensor de los derechos del indio. En 1895 poco antes de su muerte publica como testamento la obra titulada “La Civilización del Indio “ en la que exponía conclusiones sobre su larga obra en el campo. Martín Castro era crítico del papel de los párrocos y pretendía renovaciones que se convirtieron en una verdadera molestia para las autoridades del alto clero asentado en Sucre y del propio gobierno por sus constantes denuncias y por su invocación al Estado para que juntos con la iglesia dediquen mayor tiempo a la educación del indio y de esta manera salvaguardar los propios intereses blancos. Según Martín Castro el Estado es quien debía financiar y apoyar a los religiosos para que éstos se ocupen de “ilustrar a esa miserable raza”. Martín Castro va más allá inmiscuyéndose en posiciones políticas y se pregunta cuales son los deberes del clero en la política opinando que: “las luchas electorales, las agitaciones revolucionarias, la invasión de los puestos públicos, en una palabra la paz y la guerra son el objeto de la ocupación en que se ejercita la actividad de los afiliados a la masonería” (Castro 1885:119). Por supuesto nos está hablando de los liberales.

Otros párrocos rurales dignos de ser destacados por su labor humanitaria y por su sentido del deber fueron: el cura Carlos Beltrán (1816-1898) quien paso su vida en los curatos de Oruro y Potosí comprendiendo el valor de la alfabetización y del rol que debían jugar los párrocos a nivel de las comunidades. Este singular párroco hizo traer una imprenta en la que imprimió en quechua y aymara varios folletos titulados “La civilización del indio” exponiendo la dualidad de la sociedad neocolonial boliviana. Hubieron muchos más como el cura Blas Tejada de la Iglesia de Copacabana quien en 1882 al poco tiempo de empezar la revisita de tierras, advierte al gobierno sobre el cuidado que debe tener con dichas medidas y denuncia la vida dura y los abusos de que son objeto los indígenas. (ALP/PE, 1882 caja 88).

Sin embargo de la mencionada competencia con el Estado y de las críticas como las de Martín Castro, la mayor parte de los párrocos rurales no tenían preocupaciones intelectuales y apoyaban a los gobiernos conservadores porque, sencillamente, encontraban peligroso para su mantenimiento el advenimiento de liberales en el poder¹². Todo ello, debido a las diferencias ideológicas con el liberalismo al que veían como un peligro para su supervivencia.

Así, encontramos diversos documentos de curas de las parroquias rurales que manifestaron durante las revueltas liberales, especialmente durante el gobierno de Aniceto Arce su apoyo incondicional al oficialismo. O por ejemplo la denuncia realizada en Tupiza el 28 de julio de 1904:

“Un cura Martínez asusador de los conservadores fue traído a la policía para contestar una demanda de Gregorio Tolava a quien arrebató un poncho y le arranco el freno del caballo que montaba.....”

Otro ejemplo:

El párroco “Maximiliano Ñiguez, en estado de embriaguez se presento haciendo lujo de descaro, insulto a los miembros de una mesa receptora y en sus vociferaciones e injuriosas palabras impedía las escrituras” (ALP/LML caja 1)

12 En los documentos vistos en el archivo Nacional de Sucre hemos encontrado un sinfin de testimonios de curas rurales que dieron su apoyo al presidente Arce en 1888 con motivo de la insurrección liberal y el intento de asesinato.

Como hemos podido ver, los párrocos rurales, aunque estaban exentos del voto y se hallaban en su mayoría marginados del poder central, por los motivos anotados lograron mantener una influencia fuerte en el agro inmiscuyéndose tanto en la vida cotidiana de las poblaciones, así como en cuestiones políticas. Ello, además del poder simbólico-cultural que seguían representando a pesar de la vida que llevaban. El Tata cura era uno de los personajes centrales, como veremos en el caso de Mohoza.

SEGUNDA PARTE

La doctrina de Santiago de Mohoza.

Al igual que el resto de lo que hoy es la provincia de Inquisivi, donde se encuentra Mohoza, ésta fue habitada en tiempos prehispánicos por mitimaes provenientes de la puna. Existen indicios que el lugar fue poblado en principio por pueblos Collas, siendo más tarde los Pacajes quienes se establecen en el lugar. Finalmente, y debido a los movimientos y a las conquistas interétnicas Mohoza o Muxa (en aymara) aparece como parte de un enclave Sora donde se instala un tambo incaico¹³. Según Rigoberto Paredes en su libro sobre la Provincia de Inquisivi, durante los primeros años de la colonia se establecieron en la zona misioneros Jesuitas con la finalidad de evangelizar a los Mozetenes; quienes habitaban en las fronteras de aquella región colindante con la zona selvática de los Yungas y del Beni¹⁴. Asimismo, según el mismo autor, para proteger la subsistencia de las misiones se mantenía en aquellas regiones destacamentos de fuerza armada que contenía las

13 Los Soras eran una etnia aymara que se encontraba en la altiplanicie de Oruro y que tenía sus colonias de mitimaes en varias zonas que llegaban hasta Cochabamba.

14 Hay que ser cuidadosos con esta versión puesto que pertenece a Rigoberto Paredes quien escribe en un momento en que la etnohistoria de la zona no estaba tan avanzada.

irrupciones de aquellas etnias. Poco a poco los misioneros fueron agrupando, en el contexto de la organización de las reducciones de indios, a familias indígenas formando centros que sirvieron de base para la fundación de los diversos pueblos con un carácter misionero. Entre ellos se encontraba el pueblo de Santiago de Mohoza que es considerado uno de los más antiguos de la provincia de Inquisivi, junto con Cavari.

En el pueblo de Santiago de Mohoza fueron reducidos todos los grupos vallunos de los Soras de Caracollo, incluyendo los que vivían en lugares más alejados, como Ayopaya siendo incluidos en la jurisdicción del Partido de Sica-Sica¹⁵. La organización del pueblo fue pensada siguiendo el modelo tradicional de las villas españolas. Sin embargo, el contexto principalmente indígena de sus primeros habitantes introdujo una lógica espacial propia. De esta forma, la reducción fue dividida en una mitad superior y otra inferior (Hanan y Hurin) y sus ayllus habitaron en sus respectivos barrios. Es por ello que hasta la actualidad cada una de las esquinas de la plaza lleva el nombre de cada uno de los ayllus. Esta mezcla de lógicas espaciales incluía en el centro de la plaza a la iglesia colonial.

Originalmente la iglesia estaba compuesta de tres torres cada una con tres campanas y de una capilla dedicada a San José ubicada en la esquina de la plaza desde donde se realizaban las prédicas a los indígenas. Se trataba de una iglesia bastante importante por sus valiosas reliquias las cuales fueron, con el tiempo, desapareciendo. Sucesos políticos como la rebelión indígena de Tupac Catari (1881-1882), la Republiqueta de Ayopaya (1814-1825) y los conflictos que analizaremos más adelante propiciaron la destrucción de valiosas obras coloniales que se encontraban en dicha iglesia de la cual no queda casi nada y prácticamente se halla en ruinas¹⁶. Dentro de la jurisdicción eclesiástica y por su alta densidad demográfica, Mohoza llegó muy pronto a tener la categoría de Doctrina o curato con sus respectivos anexos y su casa parroquial otorgándole a la iglesia importantes diezmos. Entre los anexos del curato de Mohoza se encontraban Caquena, Ajamarca, Taracachi, la viceparroquia de Leque, el anexo de Pocusco, de Ancocota (Vargas:1982). Mohoza se convirtió en el período colonial en un importante pueblo debido no solamente a la densidad demográfica y a la riqueza agrícola, sino a que la zona era, además, fuente de una incalculable riqueza minera explotada no sólo por los vecinos sino

15 Durante la colonia el corregimiento de Sica-Sica era una de los más grandes e importantes del altiplano.

16 En la actualidad, hace no muchos meses atrás, se supo de un último robo de los pocos cuadros coloniales que aun quedaban en la iglesia de Mohoza.

también por los curas. Con la expulsión de los Jesuitas quedaron abandonadas varias minas que éstos trabajaban. Luego vino el proceso de la independencia y la zona entró en una relativa decadencia de la que sólo se recuperaría a partir del siglo XX con el descubrimiento de ricos yacimientos de estaño. A pesar de ello, documentación sobre el remate de diezmos en la zona ya durante el siglo XIX nos hacen pensar en que el lugar seguía siendo importante, especialmente por la densidad demográfica de sus comunidades indígenas.

Como en gran parte de las poblaciones andinas, Santiago Apóstol fue elegido como el Santo Patrono de Mohoza. Al igual que en el resto de los pueblos rurales, la organización de cofradías y las fiestas religiosas eran también importantes y tanto las procesiones como los actos litúrgicos se realizaban con devoción. Se dice que en esta población existía una imagen de Santiago con los brazos en alto. Según la tradición un año durante la procesión en la que el apóstol iba sobre un caballo de verdad, el animal se encabritó e hizo caer la imagen, para que no se lastimase levanto las manos y de allí que la imagen se quedaría con los brazos en alto (Soux:1994:223-224) Santiago compartía en Mohoza la veneración con nuestra Señora de Icoya, aunque otras fuentes informan que el retablo principal de la iglesia estaba dedicado a la Virgen de la Natividad y a otros santos.

En un interesante artículo realizado por Marie Danielle Demelás (1997) con respecto al descubrimiento de un mapa de la zona en los tiempos de la rebelión de Tupac Catari (1880-1883), la autora señala que la región de Mohoza tendría una gran importancia a nivel no sólo de la religión católica sino también de la cosmovisión andina. En efecto, la zona de Inquisivi se destaca por una geografía sumamente difícil y montañosa, especialmente en las estribaciones de la cordillera de Tres Cruces. El lugar se halla rodeado de montañas y cumbres más o menos altas que, según la autora seguían siendo motivo de veneración y culto de parte de la población nativa. Debido a que muchas de ellas eran consideradas apachetas, apus o mallkus de los ancestros, los indígenas todavía ofrecían sacrificios siendo los más apreciados, los humanos. Estos ritos serían realizados, especialmente en tiempos de convulsión y de rebeliones puesto que los aborígenes creían en su protección. Demelás señala que en la cúspide de la rebelión indígena, en junio de 1782, la cumbre del cerro Amurata fue el escenario de un sacrificio humano el día de San Andrés (Demelás, 1997:59). Allí, los rebeldes tuvieron el primer combate contra las tropas españolas de Reseguín quien fuera encomendado para pacificar la zona.

Siguiendo a la misma autora, las protecciones que los rebeldes intentaban conseguir a su favor eran también cristianas. Así, mientras la mayor parte de las iglesias de

los pueblos rebeldes habían sido saqueadas o abandonadas sin daños por los indios fugitivos, la iglesia de Mohoza quedó intacta, pero fue vaciada de todas sus imágenes sagradas que los vecinos se llevarían en su huida. En el posterior diario del comandante José Santos Vargas, escrito durante la época de la republiquetá de Ayopaya, él mismo escribe que en 1816 el comandante de dicha republiquetá Eusebio Lira, natural de Mohoza, atribuyó a la virgen de Icoya, cuya estatua se encontraba entonces en el templo de dicho pueblo, la protección particular de la cual gozaba contra sus perseguidores. Demelás presume que la virgen de Icoya podría tratarse de una imagen sincrética disimulada por los indios en 1782 o también una imagen esculpida posteriormente ¹⁷. Lo importante es resaltar que la iglesia de Mohoza aparece como un lugar donde existió un culto particular prehispánico a partir del cual tanto indígenas como guerrilleros trataban de captar favores.

La participación de la iglesia en el curato de Mohoza no difiere de lo que acontecía con el papel de los párrocos en la campiña en el siglo XIX. Es más, debido a la lejanía del lugar, a la fuerte presencia indígena y a características peculiares de aquel pueblo, al parecer, los curas habían relajado sus deberes al máximo. Una referencia concreta sobre la actuación sacerdotal la encontramos documentada en la queja del Subprefecto de Inquisivi sobre un párroco de aquel pueblo en la década de 1870: “El padre J.R. Ballón; en la práctica vivía en Oruro, donde, (al parecer) obtenía buenas rentas de una garita; a la parroquia “sólo viene a realizar las fiestas, entierros y demás emolumentos”. Ballón no sólo no cumplía con sus obligaciones sino que había robado vasos sagrados, encubierto a otros robos, violado mujeres, extorsionado a una monja concepcionista, sino que además celebraba misas sin vino legítimo. Ballón pertenecía a una de las familias conocidas de Mohoza y debido a sus influencias pudo organizar una banda armada que aterrorizaba a los fieles de la vecina viceparroquia de Leque para impedir su anhelo de constituirse en parroquia autónoma de Mohoza (Barnadas, 1976:83).

Mohoza y la masacre de 1899.

Entrando ya en el tema y vistos los antecedentes tanto de la iglesia así como de Mohoza creemos que, para entender los sangrientos hechos ocurridos allí la noche del 28 de febrero al 1ero. de marzo de 1899, es necesario conocer algo sobre las diversas tensiones sociales por las que estaba atravesando aquel lugar a fines del siglo XIX y que provocaron la reacción violenta de los indígenas.

17 Era común que a principios de la colonia se construyan iglesias encima de huacas prehispánicas.

Al contrario de lo que se podría pensar que era la vida en un pueblito de la provincia por aquellas épocas, la cotidianeidad de Mohoza no era ajena a los problemas sociales y políticos que caracterizaban el devenir de la vida de la nación boliviana en su conjunto.

Varios eran los motivos que provocaban una relación tensa entre sus habitantes. Entre los más importantes, se encuentran motivaciones de orden estructural que tienen que ver con una historia de largo aliento no superada por la emergencia de la República y que provocaba relaciones coloniales de subordinación entre los ayllus pertenecientes a su jurisdicción y la población mestiza del pueblo¹⁸. Nos referimos a los diferentes mecanismos de explotación y de exclusión política a la que estaban sujetos los comunarios. Estas relaciones de dominación, se caracterizaban por la explotación sistemática de la mano de obra indígena a través de prestaciones laborales gratuitas, abusos y arbitrariedades de todo tipo y que, en Mohoza, eran particularmente agudas¹⁹. Por otra parte la marginación política de los indígenas hacía que éstos tuvieran la necesidad de recurrir, para cualquier trámite o demanda, a la ayuda de intermediarios, abogados tinterillos y a los párrocos a través de relaciones de compadrazgo que eran hábilmente aprovechados por éstos últimos para afianzar sus relaciones de dominación. Estos hechos provocaron, a lo largo de la historia de aquella región, varias rebeliones y revueltas indígenas.

A todo esto se suma la situación por la que estaban atravesando sus cuatro ayllus a raíz de la expansión del latifundio provocado por las leyes exvindicatorias de 1874 y que tuvieron, como consecuencia inmediata, la agudización de las relaciones ya tensas entre comunarios y vecinos, quienes, además, representaban al Estado. Este hecho implicaba de alguna manera el rompimiento del pacto de reciprocidad que había regido las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas hasta aquel momento²⁰. El impacto de la apropiación de tierras de comunidad por parte de los vecinos mestizos del pueblo fue el acaparamiento paulatino, muchas veces de forma fraudulenta, de las tierras de origen en una comunidad que se había mantenido más o menos intacta desde el período colonial. Las consecuencias de

18 En Mohoza existían alrededor del pueblo cuatro ayllus a saber: Cata, Catanchoque, Vilacha y Collana

19 Según Rigoberto Paredes, quien fuera Subprefecto de la provincia de Inquisivi después de la masacre de Mohoza, ésta se explica porque Mohoza, según su opinión, era uno de los pueblos donde los indígenas eran terriblemente explotados.

20 Según el antropólogo Tristán Platt se llama pacto de reciprocidad a la relación entablada entre el Estado colonial y las comunidades indígenas las cuales podían explotar sus tierras a cambio del tributo.

la expansión hacendaria tuvieron, también, un impacto negativo en la cohesión interna de los ayllus que vieron como paulatinamente la comunidad se disgregaba y emergían conductas individuales y peleas internas entre los propios comunarios.

Son muchas las formas de lucha a las que los indígenas recurrieron por aquel tiempo para defender sus tierras y mantener su cohesión interna. Éstas variaron desde el uso de la violencia, hasta la negociación legal a través de sus apoderados. Todas estas estrategias no tuvieron ningún resultado positivo para los comunarios.

Por otra parte, la relación entre los grupos pertenecientes a la élite mestiza de Mohoza tampoco estaba libre de conflictos e intereses, sobre todo en lo que respecta a la vida político-partidaria. Los cambios producidos por la guerra del Pacífico y que tuvieron como consecuencia la organización de un sistema de partidos produjeron, en la generalidad de las ciudades y los pueblos, un período de intensas luchas caracterizadas por un sin fin de pleitos interpartidarios, llenos de conflictos personales y alianzas familiares y que, en cada período electoral, implicaban la renegociación de las posiciones de los distintos miembros de la élite en su afán de captar puestos de poder. Estos últimos eran cooptados a través de redes de clientelas y del apadrinamiento por parte de las élites de la ciudad y de la provincia, para los nombramientos de los puestos claves en la burocracia estatal, así como para la elección de representantes en el poder legislativo. La pugna por los puestos de autoridad en los pueblos era de suma importancia para los vecinos ya que éstos hacían, de la lucha política, un medio seguro para lograr sus privilegios y ascenso social (Irurozqui 1994:13). Todo esto coincide con el principio del auge minero en la provincia de Inquisivi a fines del siglo XIX y principios del XX. De esta forma, el control de la mano de obra a través de la expansión del latifundio era otro de los motivos por los cuales los vecinos estaban interesados en la toma del poder ya que esto les permitía utilizar a sus colonos en la minería del estaño ²¹.

Los miembros de la élite de Mohoza participaron activamente de la lucha política, ya sea al lado de los Conservadores, como de los Liberales. El hecho de que Eliodoro Camacho, jefe del Partido Liberal, hubiera sido oriundo de Inquisivi hace suponer que gran parte de la población sentía preferencia por dicho partido que, a su vez, influyó en la población indígena descontenta por las medidas

21 En los periódicos de la época es muy común encontrar un sin fin de solicitudes de concesiones mineras a vecinos de la provincia de Inquisivi así como a sectores provenientes de la élite paceña. Esto debido al aumento del interés por el estaño.

exvinculatorias de 1874. De esta manera, y en su afán de captar indios, funcionaron redes de clientelas de terratenientes y autoridades locales que tenían intereses políticos y económicos y que necesitaban ganar adeptos a través de promesas de mejora social y de ofertas de restitución de tierras. Por otro lado, las autoridades de los pueblos pertenecían al bando oficial mediante representantes del partido Conservador.

Hacia 1898, poco antes de estallar la guerra civil, los conflictos entre Liberales y Conservadores se intensificaron. Estos, involucraron al conjunto de la sociedad provinciana que, sumado al estallido de la Revolución Federal y la Rebelión Indígena de 1899 tuvieron un epílogo trágico en Mohoza. cuando a fines de febrero de 1899, el general Pando, jefe del ejército liberal, ordena se organice un escuadrón con lo más prominente de la élite liberal de Inquisivi.

Dicho escuadrón, al mando de Arturo Eguino y Antonio Maderos, tenía como misión dirigirse hacia la ciudad de Cochabamba con la finalidad de reforzar las filas liberales en aquella ciudad. En el trayecto los miembros del "Escuadrón Pando" como le llamaron, hicieron una primera parada en el pueblo de Mohoza. Fue entonces, que, como era costumbre en aquellos tiempos, los soldados aprovechando de su situación cometieron una serie de abusos contra los indígenas y los pobladores del lugar. De esta forma, se cobró un empréstito forzoso al que será nuestro personaje central, el párroco de Mohoza Jacinto Escobar, y, en una actitud de tremenda agresividad, uno de los miembros del escuadrón, Clodomiro Bernal hizo propinar una paliza a su rival Juan Bellot corregidor del pueblo. Las consecuencias de aquellos actos fueron funestas para los miembros del escuadrón que, pagarían con la vida, su prepotencia. Mientras todo esto sucedía, Joaquina Coa esposa de José Hidalgo - liberal que se encontraba en ese momento sublevando a la indiada en apoyo de Pando- mandó una carta a su esposo comentándole de lo ocurrido en Mohoza diciéndole que se trataba de un escuadrón unitario. Lorenzo Ramírez, Apoderado de los indios de Mohoza que se encontraba allí, interceptó la carta y salió rumbo al pueblo con sus huestes indígenas.

De esta forma los antecedentes de la matanza se sucedieron de la siguiente manera: Al día siguiente el 28 de febrero de 1899, los "jefes del escuadrón fueron invitados a un almuerzo en la casa cural después de una misa en la que se les bendijo. Concluidos los preparativos del viaje, salieron anticipadamente cinco hombres de la tropa en calidad de avanzada, a lo que siguió el grueso del batallón. Pero éstos

tuvieron que regresar porque un gran número de indios les habían impedido el avance por considerarlos alonsistas. Una vez en el pueblo no encontraron a nadie, por lo que decidieron dirigirse a Achicala. Ya habían avanzado un largo trecho cuando se les presentó un emisario quien les anunció que los jefes indios agresores reconocían el error de creerlos alonsistas y contrarios a la revolución. Cuando llegaron a la planicie llamada Coato, se les aproximó un gran número de indios que vociferaron a favor de Zárate Willka líder de los indígenas y parte del ejército indígena a las órdenes de Pando! aquí no hay Pando sino Willka, ustedes son ladrones alonsistas ! A pesar de las protestas de los jefes militares ante tales imputaciones, los indios exigieron que entregaran sus municiones y su equipo en prueba de que su presencia no era hostil y de que no se trataba de una facción del ejército unitario disfrazado de federal. Eguino se sometió a esta medida a pesar de las demandas de sus subalternos, quienes proponían abrir fuego contra los indios. Un soldado que llegó antes a Mohoza le dijo al cura:

!Mi cura, estamos perdidos; la indiada se ha alzado; la guerra no es de partidos, sino de razas; hemos vivido a Pando y a la Federación y nos han contestado !Viva Willka! (Condarco 1983:274).

El siguiente paso fue regresar al pueblo de Mohoza, donde los esperaba el cacique indígena Lorenzo Ramírez, oficial de Zárate Willka, quien ordenó el encarcelamiento de los oficiales y la tropa en el templo, y los obligó previamente a dar tres vueltas a la plaza vitoreando a Willka y a la indiada. Mientras lo hacían, los soldados vieron entre la multitud al corregidor y a otros vecinos del pueblo disfrazados de indígenas (Iruozqui 1994:187).

La Matanza de los soldados liberales comenzó a las ocho de la noche y terminó al día siguiente, a las diez, con la inmolación de ciento veinte personas. La secuencia fue la siguiente: “ El curaca Ramírez, rodeado de su estado mayor, entró en el templo y preguntó cuáles de los prisioneros eran los jefes del destacamento. Ante la respuesta masiva de que todos eran soldados voluntarios en el servicio de la revolución federal, Ramírez escogió a uno de sus interlocutores para que los indios que esperaban fuera de la iglesia lo mataran. La hecatombe de Mohoza había comenzado. Su acción no solo se limitó al exterminio del batallón liberal mediante excesos de crueldad y canibalismo, sino que se extendió por toda la comarca, y afectó principalmente la vida y las propiedades de la población blanco-mestiza.

como ocurrió en las haciendas Cala-Cala-Pocusco, Mamuhuta y Caquena" (ibid). Entre los agresores se vieron a algunos vecinos del pueblo vestidos de indígenas, los cuales aprovechando la ocasión participaron en la matanza de sus supuestos adversarios políticos sin prever que, en determinado momento, los indígenas no reconocerían ni a Liberales ni a Conservadores.

Mientras tanto, en el pueblo de Mohoza, una vez enterrados los cadáveres de los soldados en el cementerio situado detrás de la iglesia y retornando sus habitantes a una relativa calma los indígenas, a la cabeza de Ramírez, decidieron deponer a las autoridades, muchas de las cuales habían muerto o huido. Se nombra así a gente de origen autóctono en un parlamento organizado por los principales Jilakatas de los cuatro ayllus proclamando como general, a Lorenzo Ramírez y a Pablo Zárate Willka como jefe supremo aclarando además, que incluso el cura debía salir de entre ellos e imponiendo el traje de bayeta a todos los vecinos que quedaron en el pueblo.

Las noticias sobre las matanzas de Mohoza afectaron sobremanera al General Pando y a las fuerzas federales quienes se dieron cuenta que el control sobre Zárate Willka y las huestes indígenas se les estaban escapando de las manos. Astutamente, Pando, alegando que se había iniciado una guerra de razas, hizo un intento de reconciliación con las fuerzas de Alonso, quien no quiso entablar una paz definitiva. Sin embargo, Pando se daba cuenta de que sin la ayuda de los indígenas la revolución estaría perdida y no hizo nada hasta ganada la batalla del 2do cruceo de Paria (10 de abril de 1899). A mediados de abril de 1899 se encontraron en Oruro las tropas de Pando con las de Zárate Willka para festejar el triunfo liberal y la instauración de un nuevo régimen. Pocos días después, Zárate Willka es traicionado por su aliado es apresado juntamente con los otros líderes indígenas iniciándose así varios procesos judiciales, entre ellos el de Mohoza en la que el párroco Jacinto Escóbar se ve directamente implicado.

Jacinto Escóbar como paradigma del papel de los párrocos en el campo y su actuación política en la masacre de 1899.

¿Quién era Jacinto Escóbar y porqué se ve involucrado en hechos de carácter netamente político y étnico en una zona alejada y marginal como Mohoza?

Sabemos que los Escóbar, de origen mestizo, eran originarios de la ciudad de Oruro y que eran una familia relativamente conocida en Mohoza y en la provincia de

Inquisivi puesto que se dedicaban al comercio y también poseían algunas tierras. El propio Jacinto Escóbar era dueño de tierras en la zona de Suri, al norte de la provincia. La hermana de Jacinto se llamaba Hilaria Escóbar y poseía una tienda de abarrotes en el pueblo. Hilaria Escóbar era casada con Modesto Miranda, también comerciante que, al parecer, era muy próspero. Ambos se verán directamente involucrados en los sucesos, como veremos.

Hacia fines del año 1898 el párroco Escóbar era una persona mayor, considerado casi anciano y llevaba 17 años como cura principal de la doctrina de Mochoza y sus anexos. Su antecesor fue el famoso cura Ballón al que nos referimos con anterioridad. Se tiene noticias de que antes había ejercido como párroco de Cavari. También se sabe que tenía dos hijas y muchos ahijados en el pueblo (ALP/PE Inquisivi, 1880 Nro 6).

Supuestamente el “tata” cura, como lo llamaban, era una persona importante, aunque no sabemos hasta que punto querida en el pueblo. Lo cierto es que cualquier acontecimiento social y político pasaba por sus manos. Según opiniones de la época el cura párroco era la primera autoridad del pueblo y “es una autoridad que respetan más que la del corregidor y es por esto que dicen que la voz del cura es la voz de Dios “ (Proceso de Mochoza, 1er cuerpo, Pág 42).

Sabemos también que su familia tenía un enfrentamiento frontal con la familia de Clodomiro Bernal, quien fue muerto la noche de la masacre. No sabemos si este enfrentamiento estaba relacionado a cuestiones políticas o de otro tipo, pero al parecer, y como era común en aquellos tiempos, los Bernal habrían matado a los hermanos del cuñado del cura, Modesto Miranda (Proceso de Mochoza octavo cuerpo Pág. 190). Lo cierto es que en determinado momento, la enemistad familiar fue uno de los motivos para que Jacinto Escóbar se vea involucrado en la masacre y una causa importante para la masacre misma ¿Cómo es que sucedió esto? ¿Cómo es posible que una enemistad familiar lo haya involucrado en semejante matanza? Sucede que tiempo antes de la llegada del escuadrón Pando a Mochoza (fines de febrero de 1899) el gobierno del Estado Federal de La Paz nombró como Corregidor de Mochoza a Juan Bellot. Sin embargo, poco tiempo después, una contraorden del gobernador reemplazó a éste por Clodomiro Bernal, quien desde tiempo atrás se hallaba organizando a los indígenas con la excusa de que la política de Bellot, aunque supuestamente éste era liberal, era “adversa a la Revolución “ (Proceso de Mochoza, octavo cuerpo, Pág.33) . En una nota fechada en 27 de diciembre de 1898

Bernal decía que no existía colaboración de la “autoridad política, residente en el pueblo de Mohoza por lo tanto no tenía otro medio que sublevar a la indiada” (Condarco:1982). En realidad, la rivalidad era entre Bellot y Bernal por el “codiciado” puesto de corregidor ²².

El nombramiento de un nuevo corregidor no gustó para nada a gran parte de la población de Mohoza ya que Clodomiro Bernal, quien llegaría entre los principales del escuadrón Pando, era famoso no sólo en el pueblo sino en la provincia entera por sus arbitrariedades. La gente lo conocía puesto que poco antes había ejercido el cargo.

Lo cierto es que días antes de la matanza, se reunieron en la casa parroquial, el cura Escobar, el corregidor Bellot, la Guardia Nacional que allí se había formado a raíz de los acontecimientos de la guerra civil, y muchos vecinos del pueblo que se hallaban divididos en dos facciones. Quienes apoyaba a Bellot, que eran la mayoría, y quienes apoyaban a Bernal. Por mayoría se decidió no dejar que Bernal se posesione en su cargo. Uno de los más interesados en esto era el cura y su familia por la larga pugna con los Bernal. Como se afirma en el proceso de Mohoza. “Es cierto que se han valido como medio de este movimiento político para satisfacer sus venganzas, pero no es la causa principal la que haya motivado la matanza”. De ahí es que, pasadas las matanzas, surja la versión de que en Mohoza los pobladores eran alonsistas. Lo que sucedía es que no querían que Bernal sea el corregidor. Pero en la realidad, tanto Bernal como Bellot eran liberales y los liberales tenían mucha fuerza en la zona.

A la llegada del escuadrón Pando a Mohoza el 28 de febrero de 1899, los vecinos ya se hallaban alertados e hicieron saber a Bernal que no querían que se posesione en su cargo. Bernal con una sobredosis de arrogancia y prepotencia que le era característica, al margen de los hechos violentos producidos por el escuadrón en general, hizo dar una paliza en plena plaza pública a su contrincante, al que bajaron los pantalones públicamente haciéndolo azotar.

A partir de este hecho se dice que el cura Escóbar, enemigo de Bernal, conjuntamente con su familia, entre ellos su cuñado Modesto Miranda y otros como el agredido Bellot y una serie de personajes presumiblemente del partido constitucionalista, aprovecharon la coyuntura provocando y abusando la ira indígena siendo uno de los

22 El puesto de Corregidor era uno de los más cotizados debido a que este personaje era el que cobraba el tributo indígenal. Su lugar entre las comunidades y el Estado era por lo tanto clave y tenía derecho a mano de obra gratuita.

motivos para la masacre de Mohoza.

En efecto, conocedores de la idiosincracia indígena y disfrazándose con trajes de bayeta, Bellot y una parte de los vecinos contrarios a Bernal y otros, a los liberales, hicieron correr la voz de que el escuadrón Pando era un parte del ejército constitucional y que se hallaban cometiendo abusos en Mohoza. La voz de alarma llegó a los indígenas a través -como vimos- de Joaquina Coa- que por motivos propios de la rebelión en la que estaban involucrados masacraron al escuadrón Pando con la ayuda de estos vecinos. Entre ellos se encontraban los enemigos de Bernal y gente que había estado ejerciendo como autoridad constitucional en el pueblo. Es lógico suponer que la guerra federal perjudicaba sus prerrogativas en el poder local y es por ello que contando con armas de fuego Zabalaga, Morales, Miranda y otros entraron junto con los indígenas a la iglesia de Mohoza matando personalmente a parte de los soldados. Se dice que Modesto Miranda habría matado a Bernal ejerciendo de esta manera su venganza. §Mientras tanto en la plaza, la esposa de Miranda, Hilaria Escóbar se dedicaba a vender alcohol y coca a los indígenas exacerbando aun más su animosidad en contra del escuadrón.

Cabe enfatizar, sin embargo, que Jacinto Escóbar no participó directamente de la masacre, aunque como veremos, los indígenas lo acusaron durante el proceso de Mohoza. Según declaraciones de algunos de los vecinos al ver que, en cierto momento, los indígenas ya no discrepaban entre Liberales y Conservadores, ni entre blancos o mestizos y que su vida también corría peligro, el párroco habría pasado la noche junto con ellos ocultos en un maizal. Creemos que esta versión es la más lógica porque nadie que este en su cabales podría pensar en cambiar sólo el rumbo de profunda agresividad y odio que habían tomado los hechos.

Además y con respecto a la relación de Escóbar y los indios habíamos dicho que, en general, las relaciones de los curas con éstos eran bastante ambiguas debido al doble papel de autoridad religiosa al cual se le debe respeto, pero también a que éstos eran vistos como explotadores. No hemos podido encontrar documentación que nos revele directamente su relación con los indígenas; pero si tenemos algunas sospechas.

Cuando se produjo la matanza y después de que los indígenas proclamaran un gobierno autónomo al mando de Lorenzo Ramírez, éstos dijeron que el cura también debía salir de entre ellos. Es decir que éstos desconocieron a Escóbar como

líder religioso. Esto significa, que en ese momento, el cura era visto como otro opresor más.

Otro hecho que nos lleva a pensar que Escóbar no era santo de la devoción indígena fue la paliza que, supuestamente según testimonios, éste recibió en la espalda cuando trató de defender a uno de los primeros muertos en la masacre. El hecho de que la masacre haya sido en el interior de la iglesia de Mohoza da también que pensar. Habíamos mencionado que el lugar era al parecer un lugar sagrado de origen prehispánico por lo que en el momento de la rebelión tuvo mayor peso la influencia de los Apus y Achachilas que las exhortaciones del cura para que no se cometan los excesos.

Además, el directo involucrado fue en realidad Modesto Miranda, su cuñado, puesto que varios informes relatan como éste disfrazado de indio estaba capitaneando a la indiada junto a Lorenzo Ramirez. Da la impresión que los enemigos de Bernal y de los liberales intentaron recrear una alianza con los indígenas como había acontecido varias veces en el pasado, sólo que esta vez no resultó puesto que al final tuvieron que fugar todos ²³. (Proceso de Mohoza, 5to cuerpo, Pág. 44).

Con respecto a la filiación partidaria del cura, este es quizás el mas difícil y ambiguo de los temas a desentrañarse aunque tendemos a creer que por muchos motivos éste tenía simpatías más bien conservadoras tanto por su edad (la mayoría de los curas viejos eran antiliberales) como por ciertos indicios que apuntan la balanza hacia el lado constitucional.

En el proceso de Mohoza se dijo que Escóbar había negado ayuda a José Suárez, soldado del escuadrón, quien evadiéndose de los indígenas pidió auxilio en la casa parroquial. Primer indicio de que sus simpatías no iban por el lado de los liberales. Escóbar temeroso le había dicho que no quería comprometerse y le quitó las municiones que llevaba. Suárez fue uno de los pocos sobrevivientes de la masacre. Lorenzo Ramirez líder indígena de la matanza dijo en varias oportunidades que "era sabido que el cura era alonsista" y que por lo tanto debía también ser muerto. También se dijo que había protestado por el dinero que le pidieron los del escuadrón Pando como empréstito forzoso. La animadversión familiar hacia Bernal y el apoyo que su cuñado y su familia dio a los conservadores del pueblo también pueden ser un indicio de sus preferencias conservadoras.

23 Antes ya se dieron varias alianzas entre indígenas y mestizos las cuales, por lo general, terminaron en fracasos.

Sin embargo, declaraciones a su favor como la de Fortunato Lazarte músico de Cochabamba dice que el cura no pertenecía a ningún partido político, esto puede ser relativo puesto que si era amigo de Escóbar su intención podía ser el de defenderlo. Asimismo, Eusebio Maldonado dice que el cura ha sido víctima de la situación política del momento y que "malquerientes del desgraciado Escóbar" lo habrían acusado de haber dado la orden de degollar al escuadrón".

El nuevo gobierno Liberal, indios e iglesia a principios del siglo XX.

Los hechos acaecidos en Mohoza, así como en el resto de la campaña durante el transcurso de la rebelión indígena, sacudieron profundamente a la opinión pública ciudadana; especialmente a los habitantes de la ciudad de La Paz, que dentro de su imaginario colectivo, tenían todavía presente la memoria del cerco realizado por los indígenas durante la rebelión de Tupac Catari. En esta circunstancia de profunda paranoia con respecto a las posibles pretensiones indígenas, la nueva élite gobernante, es decir, los liberales respaldados por la sociedad criollo-mestiza en su conjunto y sin importar las pasadas desavenencias políticas, empezó a elaborar todo un discurso ideológico, social y político sobre qué hacer con el indio apoyándose en ideas racistas de origen darwinista con el argumento de que se había iniciado una guerra de razas. Esta supuesta guerra de razas unificó a dos élites diferenciadas que pugnaron por el poder durante años, convirtiéndose en el eje de lo que se llamó la "Unión Liberal"²⁴.

De esta forma, y una vez unificada la oligarquía en cuanto a su posición política frente al "otro" el debate sobre qué hacer con el indio empieza a formar parte de la necesidad de convertir a Bolivia en un Estado-Nación progresista sostenido en una filosofía liberal y anticlerical coincidiendo en ese momento con el auge en nuestro país de la filosofía positivista y del darwinismo social. En Europa el darwinismo social estaba ya en decadencia mientras que en Bolivia cobra importancia debido en parte a los hechos provocados por la rebelión indígena y la masacre de Mohoza. De esta manera se suscitan debates apasionados a propósito de problemas como cuál de las dos razas era más pernicioso para la vida democrática si la indígena o la mestiza. Esto, en el intento de hallar culpables para el poco desarrollo de Bolivia adhiriéndose a una ideología de progreso y de ciencia. Así, intelectuales de la talla de René Moreno, Alcides Arguedas, Rigoberto Paredes, Nicómedes Antelo hacen

24 La Unión Liberal proclamada inmediatamente después de la guerra federal une a Conservadores y Liberales en torno a el miedo común hacia el indio después de la experiencia de la rebelión indígena.

recaer sobre los indios y los mestizos todos los males de nuestro país negándoles, de esta manera, la posibilidad de adquirir ciudadanía debido a que sus costumbres y su ignorancia resultaban anacrónicas a los postulados liberales de progreso.

El debate sobre el indio no sólo se limitó a delimitar las diferencias raciales con respecto a los blancos. Este tuvo necesariamente que extenderse, en un segundo momento, a la búsqueda de soluciones que lo integren a los ideales del liberalismo como ser su inclusión en la sociedad a través de la educación y del servicio militar. Sólo de esta manera la masa indígena estaría en el futuro preparada para optar por la ciudadanía y por lo tanto gozar de las virtudes democráticas como trabajadores asalariados (Irurozqui:1994).

En la búsqueda de respuestas a la problemática sobre el indio se echa la culpa de su explotación y de su miseria a los vecinos de pueblo (mestizos) entre los cuales se hallaban las autoridades locales incapaces de intermediar entre el Estado y las comunidades y los miembros de una Iglesia Católica que ejercía funciones que no eran las suyas siendo poseedores de una fuerte influencia en el área rural. El reconocimiento del poder político de la iglesia rural por parte del Estado puso en estado de alerta a los gobernantes que pensaban que la iglesia formaba parte de los resabios feudales de origen colonial y descaban subordinar esta influencia a consideraciones de tipo religioso. Incluso intelectuales como Nicómedes Antelo atribuía la religión católica y a la iglesia la responsabilidad de la inferioridad no sólo de los bolivianos sino de los latinoamericanos. El mencionado intelectual cruceño escribió sobre el tema a través de un "catecismo de la Razón" donde decía entre otras cosas que la Iglesia "Es una sociedad formada por criminales e imbéciles los unos corrompen a los otros y viven de su substancia(...)" (Demelás,1981:65).

El anticlericalismo liberal inicia de esta forma una lucha que si bien ya existía, ahora era frontal. Con medidas como la legislación escolar, la matrimonial, la laicización de los cementerios, la supresión del fuero clerical y la desamortización de sus bienes los liberales chocan de frente contra la iglesia. El punto álgido de la pugna se encuentra entre los años 1906 y 1912. En estas circunstancias, el propio Papa Pio X envió una carta en apoyo al episcopado boliviano en que exortaba a los católicos a resistir aquella embestida de leyes anticatólicas condenando de manera especial el matrimonio civil.

Por otra parte, la iglesia, que como habíamos visto se había recuperado, se defiende y también interviene en el debate. Según Barnadas quizás como en ninguna otra

época de la historia eclesiástica boliviana entre 1860 y 1920 proliferaron los escritores católicos que salieron en defensa de los derechos de la iglesia.

Los propios curas son parte del debate sobre la labor que éstos debían cumplir con respecto a la educación de los indígenas en el agro, replanteándose su papel hasta entonces muy criticado. Como ya lo había dicho Martín Vargas, a fines del XIX, los miembros de la iglesia insisten que debería ser misión del Estado la de defender a la iglesia de sus enemigos, es decir los funcionarios locales y los hacendados quienes según ellos, son los que impiden a los religiosos la “redención del indio”, es decir su educación, con lo que se hace explícito el choque entre ambas instancias en el campo. No hay que olvidar que ya en 1891 durante la gestión del papa León XIII se realizó la primera encíclica de carácter social denominada “Rerum Novarum” realizada a la luz de inquietudes sociales que estaban emergiendo desde la Iglesia en contraposición al ultramontanismo (Baptista, 1997:225).

Según Irurozqui (1994), la iglesia no quería llegar a un conflicto de poderes, pero no deseaba ser un organismo más al servicio del Estado. Es decir, no deseaba ver eliminada su influencia sobre la vida ciudadana al ver reducida su labor sólo a la labor espiritual.

Así, aunque tanto liberales como iglesia se enfrentan, en el fondo, la competencia de poderes iniciada ya a fines del siglo pasado así como el exacerbado miedo de la sociedad toda al indígena puso a ambas instancias en el debate sobre la educación indígena. Ésta, por otra parte, no era solamente una preocupación oficial o de la iglesia, sino también de los mismos indígenas se habían hecho cada vez más conscientes sobre la necesidad de saber leer y escribir como un medio para salir de su opresión.

Ahora bien, toda esta discusión sobre la iglesia así como el que hacer con el indígena llevó a la élite al intento frustrado de querer anular a ambos con su discurso social darwinista de progreso contrario a la iglesia y a los indígenas. Así, el llamado Proceso de Mohoza iniciado debido a los crímenes en ese pueblo se convierte en el paradigma del salvajismo de los indios y de la irresponsabilidad de la iglesia con el ejemplo de la participación del cura Escóbar.

Además, la corresponsabilidad del nuevo régimen liberal con respecto al levantamiento indígena no era desconocido para los retractores del gobierno, ni

para la opinión pública en general. Por ello, era necesario para las nuevas autoridades borrar su participación en aquel engorroso hecho. Fue por esto que todo el debate ideológico propugnado por la clase dominante con respecto al problema del indio, sumado a la necesidad de los liberales de lavar su imagen, y al temor generalizado de un levantamiento masivo corre paralelo a la decisión del nuevo gobierno a la cabeza de Pando de iniciar varios procesos judiciales encaminados a develar los sucesos y castigar a los culpables de Peñas, Ayo-Ayo y Mohoza ²⁵.

El proceso de Mohoza y el Darwinismo social . Jacinto Escóbar como ejemplo del anticlericalismo liberal (1899-1905).

El proceso de Mohoza (1899-1904) comienza tan pronto fueron arrestados los indígenas del lugar, con la ayuda del batallón Illimani. Este proceso se constituye en uno de los hechos jurídicos más notables de este siglo no sólo porque se trató de esclarecer los acontecimientos de Mohoza bajo la óptica particularmente racista de la clase dominante sino por que se trataba de juzgar a casi toda una comunidad, donde los implicados sumaban más de 250 personas entre ellos los hermanos Jacinto e Hilaria Escobar.

Más allá del racismo explícito y de los problemas suscitados en el proceso donde una serie de incoherencias hubieran bastado para que el mismo sea anulado el gobierno liberal aprovechó de esta coyuntura no sólo para lavar su imagen sino también para atacar a la iglesia como a una de las principales culpables de lo acaecido debido a la participación del cura Jacinto Escóbar en los hechos. Con este proceso el Estado mataba dos pájaros de un tiro. Es decir, se culpaba a los indígenas de salvajismo y violencia, haciéndolos ver como gente atrasada, sin cualidades democráticas y además se culpaba a la iglesia como parte de la violencia en el campo y a los curas como instigadores de una presunta guerra de razas, descalificándola (Irurozqui:1994).

De esta forma, en los días en que se inician las detenciones en la provincia de Inquisivi se detiene también a Jacinto Escóbar aunque, según la declaración de éste, el mismo habría decidido asumir su defensa de manera voluntaria. Por su condición de sacerdote y sus mayores posibilidades de asumir una defensa pagada, Escóbar contrata abogados que se hicieron cargo de su caso y el de su hermana Hilaria

25 Durante el gobierno de Pando por una amnistía se perdona a delitos políticos acaecidos durante la guerra federal. Sin embargo, esta amnistía no sirvió para los acusados de Mohoza a los que se les sigue el proceso.

Escóbar quien estaba sindicada de haber proporcionado alcohol a los indígenas incitándolos a los hechos. Esto, a diferencia de los otros reos indígenas que tuvieron que contentarse con la buena o mala voluntad de sus defensores de reos impuestos por el ministerio público.

La participación del cura, aunque éste se decía inocente, exacerbó a la opinión pública que si fue dura con los nativos fue aun más con él, debido a que encontraban inadmisibles que un siervo de Dios se viera involucrado en tan terrible hecho. Por ello, cuando se realizaban los debates en el palacio de justicia y los acusados tenían que recorrer las calles de La Paz para llegar a la sala de debates los reos fueron presas, en muchas oportunidades, de insultos y gritos de los curiosos que se amontonaban a su alrededor señalando sobre todo al cura y diciendo:

! He ahí el sacerdote asesino”, sois un sacerdote deshonorado, habéis matado a muchos infelices abusando de vuestra sagrada misión “ (Fernández Antezana 1905:07).

Bautista Saavedra en la defensa de algunos indígenas acusados manifestó que uno de los aspectos más sorprendentes del juicio era “el extraño connubio en que se presenta, aunque de un modo misterioso y poco definido, el cura de Mohoza, hombre casi anciano y rico, si bien muy escaso de inteligencia con una indiada llena de lujuria y devastación (Saavedra 1903 En: Irurozqui, 1994:186). El propio Saavedra reconocía entonces lo extraño del caso y lo presenta como poco definido y misterioso.

En efecto, como hemos visto había una actitud premeditada del estado liberal en contra la iglesia que pretendía poner en tela de juicio el papel de esta institución en el área rural con el ejemplo aleccionador del cura de Mohoza. Las apreciaciones de Saavedra nos hacen pensar sobre la conciencia de los abogados sobre el papel sobredimensionado que se le había dado al cura en la masacre.

Ahora bien, una vez iniciado el proceso se fueron recibiendo los testimonios de los indígenas. La posición de éstos resulta poco clara y ambigua, especialmente, al principio del proceso. Sin embargo, a medida que éste avanzaba los indígenas parecen confabularse en el interior de la cárcel contra el cura diciendo que éste habría sido el instigador directo de la masacre debido a que habría ordenado en

aymara el degollamiento del escuadrón. La lectura del proceso da cuenta de que Lorenzo Ramírez apoderado de los indígenas, preso en la cárcel, habría estado conspirando contra el cura para hacer de él al principal culpable. Así, el testigo Simón Saca declara que “Lorenzo Ramírez es quien había enseñado en la cárcel para culparlo al cura Escóbar de que éste era el autor de todos los hechos” (Proceso de Mohoza, 5to cuerpo, Pág. 181). En otra parte del documento se denuncia que, más bien, el párroco estaba intentando convencer a los indígenas a su favor. Lo cierto es que en la mayoría de los casos los indígenas lo acusaron como al instigador principal.

Las denuncias dicen que una vez llegado el escuadrón Pando al pueblo éstos obligaron párroco a dar un empréstito forzoso y que esto fue lo que provocó la furia de éste que, en venganza, habría dado aquella orden nefasta a una población indígena que exacerbada por los abusos cometidos y por el alcohol habría acatado la orden del párroco. También se dice que éste le habría dicho a su hermana Hilaria que venda coca porque “para eso tenía tienda” y ella aprovecho para vender también alcohol. Lo curioso es que todos los declarantes dicen haber tenido estas noticias “de oídas”.

Se dice También que el cura había sido quien mandó una carta a Lorenzo Ramírez quien antes de la masacre se encontraba fuera de Mohoza para que volviera al pueblo diciendo que había un escuadrón alonsista. En realidad la mencionada carta era de Joaquina Coa quien daba aviso a su esposo de los hechos de Mohoza confundiendo al escuadrón con una facción del ejército conservador. El testigo Simón Saca dice que lo de la carta también fue invento de Lorenzo Ramírez quien en la cárcel les ordenó que dijeran que el papel venía de parte del cura y del corregidor Bellot. El pleito entre la familia del cura y Bellot contra Bernal se prestaba a estas interpretaciones.

Otra de las acusaciones de los indígenas presos sostiene que al día siguiente del suceso el 2 de marzo en la madrugada el cura en la altura de su casa que domina la plaza dirigiéndose a la indiada para que terminen de exterminar a los que sobrevivieron diciendo “ Merecen estos salvajes el castigo que se les ha dado ¡acábenlos de matar!”. La imagen del cura se la describe con el tiempo de la siguiente manera:

“Y es en ese momento que también aparece la silueta del cura a manera de cuervo de mal agüero, con su sotana

raída y su cara semiestúpida, para autorizar a lo menos la hecatombe. Cuando fueron los cabecillas a consultarle que harían con los prisioneros, como única respuesta se pasó -dicen- la mano derecha por el cuello y balbuceo -Kharirapham (degüéllenos). (Gómez, 1975:29).

Asimismo a los días de los sucesos el párroco les habría repartido coca y algo de dinero para acallarlos. Con respecto al hecho de repartir coca, esto muy bien pudo ser cierto debido a que el cura conocía bien la idiosincracia indígena y era consciente de que la coca y algo de dinero podía influenciar para calmarlos. Sin embargo, esto se lo tomó como si estuviera más bien azuzándolos o premiándolos, puesto que los jueces desconocían las costumbres indígena.

También se lo acusa de haber retardado la salida del escuadrón con una misa y un almuerzo en su honor, dando tiempo a Ramírez para su llegada al pueblo. Resulta difícil creer en este punto que los indígenas tomaran en cuenta, en aquel momento de exasperación las opiniones del cura debido a que como vimos, a pesar de su importancia no era santo de su devoción. Además los hechos se hubieran dado de cualquier manera. Tampoco hay que perder de vista que el cura tenía dentro del escuadrón a muchos parientes y amigos, por lo que resulta difícil creer que los haya mandado a asesinar. El mismo párroco dice en su defensa que la misa para el escuadrón Pando la dio porque eran gran parte” amigos suyos personales y algunos incluso sobrinos carnales y luego los invitó a almorzar” (Proceso de Mohoza, 5to cuerpo, Pág. 217). Un testigo mestizo dijo que Escóbar incluso lloró porque la tropa iba al sacrificio.

Ahora bien, las cosas se complican y la trama social de Mohoza se hace más compleja cuando gran parte de los vecinos mestizos testimoniaron que el cura estuvo durante la noche de la matanza oculto en un maizal junto con ellos y que horrorizados se escondieron en él. Si bien los indígenas se defienden haciendo recaer el peso de lo sucedido contra el cura los vecinos más bien salen en su defensa alegando que poco o nada podía hacer un anciano párroco ante la magnitud de los sucesos y que incluso éste se había hecho pegar por defender a uno de los primeros muertos. Muchas mujeres alegan que si no fuera por ellas, los indígenas hubieran matado a palos al cura. Por ejemplo Fortunato Lazarte músico de Cochabamba dice que el cura aconsejó a Eguino a que se retirase del pueblo lo antes posible. Según el testimonio de éste el cura no pertenecía a ningún partido político (Proceso de Mohoza, 5to cuerpo, pág. 217).

Lo que resulta claro a través de los alegatos y declaraciones es que los involucrados se separan entre indígenas que se defienden a sí mismos echando la culpa al cura y los vecinos que se solidarizan con él en una especie de redes de solidaridades étnicas y de clase. En todo caso la mayoría de los presos eran indígenas habiendo pocos vecinos en el proceso. Esta es una de las grandes contradicciones del proceso ya que como vimos los vecinos tuvieron tanta culpa como los indígenas de lo sucedido.

Por otro lado el ministerio público, debido a la influencia del gobierno intenta hacer recaer toda la culpabilidad en el cura; se hace recaer sobre él la responsabilidad de lo sucedido debido a su "avaricia" por los 250 bs. que le habían quitado. Según Demelás "la acusación lo convierte en el verdadero responsable, la cabeza pensante de esta horda de salvajes: ha llamado a los indios, ha dejado que encierren al batallón desarmado en la iglesia y después de un conciliábulo "satánico" que se realizó en su domicilio, al que asistieron los jefes de la indiada, habría ordenado con un gesto, degollar a los soldados federales" (Demelás 1981:74). Evidentemente, al parecer el cura se reunió con los indígenas en la casa parroquial, pero esto no quiere decir necesariamente que él haya dado la orden. Puesto que los humos se encontraban demasiado caldeados, hubiera o no dado el cura la orden los indígenas hubieran ejecutado al escuadrón de igual forma. Al parecer el cura después de este hecho escapó por la sacristía y se ocultó en el maizal.

Los defensores del cura hablan en este sentido ²⁶. Es decir, que como una sola persona podría manejar a toda una horda de indígenas y ordenar que maten a un escuadrón donde tenía incluso familiares entre ellos, su sobrino Constantino Escóbar. (Fernández Antezana 1905:08) Fernández Antezana acusa a Ricardo Eguino, hijo del asesinado jefe del escuadrón Pando de influenciar en el juez en contra de Escóbar ya que él mismo era juez de partido y ya había embargado las propiedades de los Escóbar. Dice además, que "un día, un feliz momento, el juez, fuera de debates, reconcentrándose en el fondo de su conciencia, dijo que el cura Escóbar como su hermana Hilaria eran inocentes. Más en una aberración jurídica, ese mismo juez en su sentencia lo condena al primero por delito de complicidad". Éste se pronuncia en un día feriado ¿Se trataba de una vendeta familiar, esta vez entre los Escóbar y los Eguino?

26 El primer abogado de Escóbar fue Quintín Barrios quien logró apelar la sentencia en una primera instancia.

Sin embargo a pesar, de lo evidente que resulta la “relativa” inocencia del cura la justicia hace recaer sobre él toda la culpabilidad contradiciéndose, sin embargo, en su sentencia. Es decir que, a pesar de que todos los indígenas declararon en su contra, (por lo tanto la mayoría) y de que el ministerio público dice que es el verdadero culpable se le da una sentencia mínima de 7 años la cual fue, más tarde, reducida en una segunda instancia a un año de prisión ¿Cómo puede ser que, si se consideraba que era el culpable directo de la masacre, se le de tan poco tiempo de cárcel y a los demás se les impute incluso pena de muerte y castigos corporales?²⁷. Cosas de la justicia y del darwinismo social imperante. Es decir, los indios por ser indios merecían ser castigados más cruelmente que el que supuestamente era - según la versión construida para descalificar a la iglesia - el verdadero culpable.

Jacinto Escóbar se convierte, de esta manera, en toda una leyenda y un mito fabricado por los liberales en su afán de desacreditar a la iglesia católica. Incluso años más tarde un trabajo de la misión de Georges Rouma sobre los indios Quechuas y Aymaras, al describir lo ocurrido en Mohoza menciona al cura como al verdadero instigador de la masacre (Rouma 1913:109).

Conclusiones.

Las conclusiones de la participación de la iglesia en el área rural son varias. Por un lado podemos afirmar que a pesar de las medidas anticlericales promulgadas por Sucre y que significó un sacudón para la iglesia en su conjunto, la realidad en el campo tuvo características propias. Es decir que, luego de haberse reducido al mínimo el número y la calidad de los párrocos en las doctrinas y pueblos, éstos se dieron modos para reforzar sus lazos y su papel de intermediarios entre las comunidades y el Estado a través de injerencia en la vida cotidiana rural de igual manera que en el período colonial, aunque con sus particularidades.

El párroco rural se convierte así en parte intrínseca del poder local y por lo tanto era considerado uno de los más importantes personajes pueblerinos. Podía, por lo tanto, hacer apreciaciones políticas e inmiscuirse en toda suerte de temas. Aunque no se puede generalizar, su función como propagador de la doctrina de Cristo disminuyó notablemente relajándose al máximo sus costumbres.

27 La sentencia final del Proceso de Mohoza fue la siguiente: 32 condenas máximas. Las ejecuciones tuvieron lugar por grupos en la plaza de Mohoza. 5 años de trabajos forzados para 30 implicados, mientras que 22 detenidos murieron antes y durante el proceso, entre ellos Lorenzo Ramírez. La hermana del cura Escóbar fue absuelta de culpa por falta de pruebas. El cura fue condenado en una primera instancia a 7 años y posteriormente en una segunda instancia su pena fue reducida a un año.

Por otra parte la política conservadora (1880-1899) de apoyo a la iglesia, no encontró en el campo el mismo nivel de sustento. Al contrario, se inició una campaña muy fuerte de desprestigio contra los curas rurales y una pugna por el poder propiciada por la reducción de los diezmos y la expansión del latifundio, lo que sin duda reducía las prerrogativas del clero en el área rural.

Ahora bien, por los sucesos acaecidos en la rebelión de 1899, Mohoza resulta ser una especie de microcosmos de la problemática nacional donde, el papel del cura, reproduce el rol de muchos de los párrocos rurales en Bolivia y de los conflictos mencionados por el poder local. La singularidad de Mohoza, sin embargo, se encuentra en que fue precisamente allí donde estallaron de manera violenta una serie de hechos políticos que involucraron a los habitantes del pueblo en su conjunto.

En la telaraña de hechos tejidos por las propias contradicciones sociales y políticas del lugar se ve involucrada la iglesia, a través del párroco Escóbar, como parte de una compleja red de odios políticos y rencillas familiares que hicieron de él a una de las principales víctimas de la tragedia. Decimos esto, sin desconocer su participación en los hechos lo que, sin duda, fue sobredimensionada por otros motivos e intereses.

Los eventos que involucraron a Escóbar tuvieron motivaciones internas relativas, como vimos, a la complejidad social de Mohoza, a sus pleitos y peleas incluso de tipo doméstico y familiar. También hubieron motivaciones externas, al margen de su culpabilidad o no, que lo convirtieron en chivo expiatorio de una rencilla a nivel estatal entre el Estado y la Iglesia a raíz de la mencionada pugna por el poder y por la mano de obra indígena en el área rural.

El Estado liberal (1899) arremete con fuerza contra la Iglesia convirtiendo a Jacinto Escóbar en el paradigma de la actuación nefasta que, según ellos, tenían los curas en los pueblos. El proceso de Mohoza vino, de esta manera, como anillo al dedo al nuevo gobierno de Pando que se excusa de su vinculación con los indígenas en la Guerra Federal echando la culpa a su ferocidad y a su ignorancia y a la iglesia como ejemplo de una institución anacrónica y caduca frente a las ideas modernas y al progreso. Se la acusa además de propiciar una guerra de razas.

Para finalizar, podemos agregar que en el contexto del área rural el pueblo de Mohoza resulta, además, ser muy interesante debido a que se trata de un lugar

importante para el estudio, no solamente de la religiosidad católica, sino también sobre sus aspectos mítico - religiosos relacionados a las creencias andinas.

Fuentes primarias.

ARCHIVO de La Paz (UMSA): Proceso de Mohoza
(1899-1905)

ARCHIVO de La Paz (UMSA): Expedientes de la prefectura y padrones
(1870-1900)

ARCHIVO de La Paz (UMSA): colección Manuel León Loza

ARCHIVO Nacional de Bolivia: Cartas de la prefectura
(1880-1900)

Periódicos:

“El Comercio” La Paz
1899-1905

Folletos:

BAPTISTA, Mariano
18750 “Obras Completas”, Sucre.

CASTRO, Martín.
1897 “La civilización del indio Macha”.

ROUMA, Georges:
1913 “Les Indiens Quitchoas et Aymaras des Hauts-Plateaux de la Bolivie ”
(resultats de la mission de 1911) Bruxelles, Misch & Thron Ed.,

Bibliografía

ACOSTA, Antonio.

1982 “Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600- 1630)”
En: Allpanchis Nro 19, Cusco.

ALBO, Xavier, BARNADAS, Joseph.

1985 La cara campesina de nuestra historia, Unitas, La Paz.

ARMAS, ASIN, Fernando.

1998 “Liberales, Protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX”. Centro de Estudios Regionales Andinos “ Bartolomé de Las Casas” Archivos de Historia Andina/20, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial 1998, Lima, .

BARNADAS, Joseph

1976 La iglesia católica en Bolivia. Editorial Juventud, La Paz.

BAPTISTA, GUMUCIO, Fernando.

1997 Historia del pensamiento económico. Universidad Nuestra Señora de La Paz, La Paz.

COTLER, Julio.

1987 Clases, Estado y Nación en el Perú, IEP, Lima, .

DEMELAS Marie Danielle.

1981 “Darwinismo a la criolla. El darwinismo social en Bolivia 1880-1910” En: Historia Boliviana 1/2. Cochabamba.

DEMELAS, Marie Danielle.

1997 “ Mapas y crónicas de guerra” En: Historia y Cultura Nro 24. Sociedad Boliviana de la Historia, La Paz.

FERNANDEZ ANTEZANA, Napoleón.

1905 La hecatombe de Mohoza. La supuesta complicación del cura Escobar y la comprobación de su inocencia Imprenta La Unión, La Paz.

GARZON HEREDIA, Emilio.

1996 "Clero, élite local y rebelión" En: Walker, Charles (Comp): Entre la retórica y la insurgencia. las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII. Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de Las Casas, Cusco, .

GOMEZ, Eugenio.

1975 Bautista Saavedra Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz-Bolivia .

JAUREGUI, Juan H.

1986 "Religión y rebeliones andinas de fines del siglo XVIII" En: Historia y evolución del movimiento Popular". Encuentro de Estudios Bolivianos. Portales, Ceres, Cochabamba, .

KLEIN, Herbert.

1982 "Historia General de Bolivia" Librería Juventud, La Paz.

IRUROZQUI, Marta.

1994 La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920 Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

KLAIBER, Jeffrey.

1988 La iglesia en el Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 1988, Lima.

LAVALLE, Bernard.

1982 "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)" En Allpanchis Nro 19 Cuzco.

LOFSTROM, Willam Lee.

1983 El Mariscal Sucre en Bolivia. Editorial e Imprenta Alenkar, La Paz.

LOWRY, Lyn.

1988 "Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima" En: Allpanchis Nro 32 Religiosidad Andina Instituto de Pastoral Andina. Sicuani-Cuzco.

LOCKHART, James.

1990 "Organización y cambio social en la América española colonial" En: Bethell, Leslie (Ed). Historia de América Latina Tomo 4, Barcelona .

LEMA, Ana María y otros.

1994 Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presentado al examen de la Nación por un alcaide hijo de ella, Año de 1830 Ed. Plural. Facultad de Humanidades, Coordinadora de Historia, La Paz.

MENDIETA, Pilar.

1994 Resistencia y Rebelión en Mohoza. La masacre de 1899 Tesis de Licenciatura UMSA, La Paz.

PAREDES, Rigoberto.

1906 La provincia de Inquisivi Tipografía de J.M. Gamarra, La Paz.

PERALTA RUIZ, Víctor.

1996 Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estudios sobre el caudillismo en Bolivia, 1825-1880 Tesis de Maestría FLACSO-ECUADOR, inédita, La Paz.

QUIROGA, Miriam.

1993 "Un aspecto económico de la iglesia colonial paceña" En: Historia Nro. 22 Revista de la carrera de Historia La Paz.

RICHARD, Frederic.

1997 "Política, religión y modernidad en la época de Belzu" . En: El siglo XIX. Bolivia y América Latina. IFEA, Coordinadora de Historia, La Paz.

SALA Y VILA, Nuria.

1993 "Gobierno colonial, Iglesia y poder en el Perú. 1784-1814" En Revista Andina Nro 21 Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, Perú.

TORRELIO, Nelly

1996 "Breve reseña histórica de la antigua iglesia de Santiago de Mohoza. trabajo inédito", Cochabamba.

VARGAS, José Santos.

1982 Diario de un comandante de la independencia americana 1814 -1825
Siglo XXI, México.

Para leer el otro lado
(una pesquisa tras los rastros de El Loco, de Arturo Borda)

MARCELO VILLENA ALVARADO

La angustia de leer: cualquier texto, por importante, ameno e interesante que sea (y cuanto más parece serlo), está vacío —no existe en el fondo; hay que cruzar un abismo, y no se entiende si no se da el salto.

Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*

Una desaparición misteriosa, la de un inquilino de *El Hogar del pobre*, es denunciada ante la Sección de Investigaciones y Pesquisas por el administrador del caserón. Se procede con el inventario de lo encontrado en el cuarto donde el inquilino vivió durante más de treinta años, se inicia la investigación, se recogen testimonios. Declara el dueño de la fonda en la que el desaparecido almorzaba, declaran los vecinos, declaran las mujeres y los niños de la casa.

Un señor, que también fue vecino suyo, refiere que habiendo estado enfermo durante seis meses, y que por tal motivo no salía de su habitación, ha notado que el loco, como lo llamaban al desaparecido, paseaba todo el tiempo en su pieza,

día y noche, descansando no más que breves momentos, durante los cuales, refiere el testigo, oía que manejaba papeles. Creo que escribía. A veces lloraba, reía y guardaba silencios larguísimos, para en seguida reanudar sus caminatas. En veces noté que le visitaban algunas personas, pero jamás he oído pasos distintos de los de él... Esto siempre me tuvo intrigado, sin que nunca haya podido descubrir el enigma. Pero cuando me llenó de inquietud fue una tarde en que yo entraba a casa y él salía. Le saludé y me miró sonriendo. Al llegar a mi pieza me llamó la atención ver abierta la puerta del cuarto del loco. Retrocedí dos pasos para mirar en el interior y lo veo a él, escribiendo muy preocupado. No sé cómo puede haber estado en dos partes al mismo tiempo.

El portero ha dicho que en tres ocasiones, y las tres a media noche, le vio quemar grandes cantidades de papel, en la azotea, y que la última vez, de la cual ya hace ocho años, cuando al día siguiente fue a barrer, recogió una cuartilla que acaso el viento la salvó y que a la letra dice:

Y así el misterio nos precede, se opera en nos y nos sigue. El enigma ignora tanto como esconde¹. [58]

Mientras tanto, al otro lado del mundo, Klee decía que la mirada seguía los caminos que le había preparado la obra.

Y era algo parecido a esto, a poco más o menos, lo que también hacía Borda con el informe policial que sirve de preámbulo a «Divagaciones II», en el primer tomo de *El Loco*: jugar desde la ficción con algunos embrollos que marcarían, en los hechos, la historia de su lectura: la de una misteriosa desaparición.

En efecto, como en el informe de Saúl A. Katari, Exjefe de Investigaciones y Pesquisas, para acercarse a Borda (1883-1953) no faltan declaraciones y testimonios de «vecinos» -algunos de ellos escritos [Fernández Naranjo s.f., Lora 1980, 1993, Saenz 1986, Blanco 1996]- que ofrecen información suficiente como para imaginar los hábitos y andanzas de un personaje convertido en la encarnación, casi mítica, de la bohemia paceña en la primera mitad de siglo (rebelde y anarquista, artista excéntrico e incomprometido, genio autodidacta, alcohólico). Tampoco faltan sus retratos, ni las sabrosas anécdotas, ni los inventarios de lo que pudo encontrarse en

¹ De aquí en adelante, todas las citas sin referencia remiten a *El Loco* (H.A.M., La Paz, 1966).

su guarida. Hay también, como en el informe de Saúl A. Katari, testimonios que hablan de sus ocupaciones: en lo pictórico, sobre todo, llegando incluso a una aproximación crítica que va más allá de la mera constatación [Mesa y Gisbert 1966, Romero y Querejazu 1989, Salazar 1989], o a la celebración póstuma y oficial tan sarcásticamente referida por Saenz en *Vidas y muertes* [1986: 120].

Lo misterioso de la desaparición no gira entonces alrededor de la suerte corrida por un individuo (bien que mal, la imagen del ácrata ya forma parte de nuestro patrimonio), como tampoco en torno a una obra que ha logrado ya un lugar en la historia de la pintura boliviana. Como en el informe de Saúl A. Katari, lo misterioso de la desaparición gira más bien en torno a lo que habría hallado el portero: esa cuartilla, único resto de lo que fueran grandes cantidades de papel; esa cuartilla que no puede dejar de verse como una alusión a *El Loco*, ese legajo formado por 1653 páginas de narraciones, poesía, máximas y ensayos².

Tal es pues la desaparición que todavía nos intriga; y esto, a pesar de que en nuestro caso tampoco ha faltado algún «portero» (alguien cuya labor afecta a cierto tránsito entre un adentro -aquí, el Borda más o menos domesticado al que se aludía líneas arriba- y un afuera -aquí, el Borda que de una manera o de otra no cabe en las representaciones establecidas). En efecto, no siempre campeó, frente a *El Loco*, aquel silencio referido en «El Diario» del 5 de julio de 1953:

2 Incidentes semejantes, y el mismo aire de misterio, rodean desde la anécdota el descubrimiento de ambos escritos: ¿cuál el valor de esos restos con respecto a la obra que nunca conoceremos?

Cierto optimismo podría fundarse en la Nota de los editores de la edición de 1966 (donde se señala que la publicación es la de los originales conservados por Héctor, hermano de Arturo Borda), o en la declaración de fuentes autorizadas. Se trata de Medinaceli, quien afirma según información de primera mano: *Abarca ella nueve volúmenes, que el autor me los ha dado a leer. Borda manifiesta que poseía otros volúmenes más que se le han extraviado. Lo que conserva, y conozco, se encuentra bien ordenado, dispuesto para la publicación.* [Medinaceli 1937]; esquema que es confirmado tanto por el propio autor (*Esta obra consta de nueve volúmenes, divididos en 32 libros, de una fantasía más diversa zahorí y analítica que el Ramayana, La Divina Comedia o Kipling* [Borda 1962: 3]) como por los editores (...actualmente se halla dividido en 9 partes, aunque en opinión de los familiares del literato se habrían perdido dos). alguna saludable sospecha puede basarse, en cambio, no tanto en el hecho de que tal esquema de composición resulte difícil de reconocer en la publicación de 1966 (¿quizás por «lo arbitrario», como dicen Mesa y Gisbert, de la división con la que Borda organizó su obra?), sino en una simple y contundente constatación: intacto o alterado, inconcluso o fijado en su forma definitiva, éste es el texto que **no publicó su autor**.

¿Pone esto en juego la «autenticidad» y lo significativo de rasgos fundamentales en *El Loco* (lo heteróclito, lo fragmentario, lo caótico, lo inconcluso)? Aquí, entre otras cosas, se irá fraguando una respuesta. Mientras tanto cabe recordar, para los aficionados a las variantes y la aproximación genética, la publicación de fragmentos en el periódico «La Patria», de Oruro, entre 1920 y 1921 (Lora 1993) y la de «La Gazeta de Bolivia», entre los años 1936 y 1937 (Llanos Aparicio, s.f.): son materiales que podrían echar algún indicio en lo que hace al misterio de los documentos.

Al fallecimiento de Arturo Borda, acaecido hace poco, todos los que han escrito o pronunciado algunas palabras sobre su muerte, han hablado del pintor. Nadie, o casi nadie, de su obra escrita. [de la introducción al ensayo de Medinaceli que se reproducía como homenaje póstumo]

No, pues al reconocimiento pionero y respetuoso de Medinaceli [1937] han seguido otros; sobre todo después la publicación de los tres tomos. Otros que, sin embargo, comparten con el precursor tanto las dolencias de la presbicia (una dificultad en la percepción a proximidad) como el impulso que culmina en la etiqueta, a veces torpe, siempre insuficiente: así, Borda saldrá airoso en un duelo con Tamayo [Medinaceli 1937] y gozará de un sitial que, aunque exótico, es acomodado sin violencia en el contexto del modernismo boliviano [Medinaceli 1937, Mesa y Gisbert 1966]; así, también se hablará de un afán clásico y de una cortante distancia frente a los «ismos» de vanguardia [Mesa y Gisbert 1966, Llanos Aparicio s.f.]; así, finalmente, podrán coexistir diagnósticos recíprocamente excluyentes (*La perfección en el arte - nos dice en otra parte [Borda]- es la imitación máxima de la naturaleza [Lora 1993: 7]; Arturo Borda. - Que ha estudiado a fondo a los clásicos, es platónico en el sentido del arte. «Copiar a la naturaleza es falsificarla», es el concepto estético que se hizo carne en su espíritu [Finot 1981: 540]*).

Puede verse, entonces, que por el lado de la primera crítica de *El Loco* apenas se precisa las declaraciones y testimonios de los vecinos: que Arturo Borda escribía. sí; que su obra es enigmática, caótica, atípica, inclasificable, sí. Pero cuánta distancia hay todavía entre estas constataciones y algo que sugiera los minuciosos protocolos que conducen a una lectura. Definitivamente, obnubilada por el personaje, desconcertada frente a la cuartilla, la crítica que más cerca estuvo de Borda caía en las trampas que le había preparado, en la obra, el informe de Saúl A. Katari.

Pero es en la crítica más reciente donde se consume la desaparición de *El Loco*: allí no se percibe ya ni rastro ni pesquisa que tiendan a aclarar tan enigmático caso en la historia de nuestra literatura; nada, o casi nada, nos refieren sobre él los últimos intentos por leer la literatura boliviana de una manera más o menos orgánica [Pabón y Torrico ed. (1983), Antezana (1986), Sanjinés ed. (1986), Sanjinés (1992), García Pabón (1998)]. ¿Cómo explicar este nuevo silencio, cómo interpretar este vacío? Caben algunas sospechas, si recordamos que lo que caracteriza a estos últimos intentos de lectura es un esquema en el que el discurso literario aparece o como *una*

interpelación al poder político, como una instancia de mediación entre el Estado y la Sociedad Civil [Sanjinés 1985 y 1992]; o, en una variante en algo más flexible, como importante partícipe en la configuración de un «sujeto nacional» [García Pabón 1998]. Caben algunas sospechas, en efecto, pues constatamos que los mapas de nuestra literatura han sido trazados desde una perspectiva en la que el discurso literario es considerado como expresión de sujetos y procesos sociales. La ausencia de *El Loco*, en ese contexto, se sugiere como el indicio de una escritura que no se deja fijar entre los hitos de la fundación de la nación criolla, el proyecto nacional del liberalismo, el del nacionalismo revolucionario o el de diversidad cultural; de una escritura que no se se deja cercar en las zonas reconocidas (las del discurso monopólico y autoritario, excluyente o populista; las del grotesco de la distorsión y el aislamiento; las de la impotencia y el encierro interior). Y no es que en *El Loco* no se frecuente estos lugares (bastaría, para dar pie a una lectura así orientada, con un vistazo a libros como «De la miseria», «De la raza», o «De la historia»), sino que más bien parece excederlos, integrándolos en un dispositivo que a lo mejor hace más (o menos) que expresar las vicisitudes de un Estado en crisis; en un dispositivo que hace más (o menos) que formular alegorías - es decir, representaciones que suponen siempre la idea de un sentido último - de lo que es nación; en un dispositivo que, según sus propios términos, *ignora tanto como esconde*.

Resultaría entonces que, frente a un caso semejante (una cuartilla que no es ni expresión ni representación de algo), nuestra crítica más reciente también se habría visto desconcertada: obnubilada por una desaparición asinificante, cayendo todavía en las trampas que le había preparado, en la obra, el informe de Saúl A. Katari³. Sin embargo hacía rato que Klee había dicho, al otro lado del mundo, que la mirada seguía los caminos preparados por la obra. Y era algo de esto lo que también hacía Borda, y no sólo en el informe policial que sirve de preámbulo a «Divagaciones II»: dejar, en la obra, algunos rastros que llevan hacia el salto de una suficiente lectura. Seguir dichos rastros, cruzar ese abismo, tal será el propósito de esta pesquisa tras los rastros de *El Loco*⁴.

3 Un trabajo publicado recientemente (Portugal 1997) y el proyecto para una «Historia crítica de la literatura en Bolivia...», todavía más reciente (Paz Soldán, Wietuchter et alii 1998), se sugieren como gestos reparadores. Discutiremos con ellos más adelante.

4 Para decirlo con el rigor, siempre necesario, que ofrece cierta caja de herramientas, se diría que lo que aquí está en la mira es lo «metatextual»; entendiendo por este adjetivo, ...*substantivado o no según el caso, [...] toda referencia al código del texto efectuada desde el interior del propio texto...* [Magné 1986: 84. Traduzco]

Y es que si se desea evitar los *impasses* que hasta ahora han postergado su efectiva lectura, a lo mejor convenga dar la iniciativa al propio texto. Esto es, leerlo fuera del romántico refugio ubicado bajo la sombra del autor, pero también fuera de la reconfortante tutela de otras autoridades; esto es, no buscar ejemplificar en él taxonomías y generalizaciones establecidas a priori:

Al leer, debemos fijarnos en los detalles, acariciarlos. Nada tienen de malo las lunáticas sandeces de la generalización cuando se hacen después de reunir con amor las soleadas insignificancias del libro. Si uno empieza con una generalización prefabricada, lo que hace es empezar desde el otro extremo, alejándose del libro antes de haber empezado a comprenderlo. [Nabokov 1997: 23]

Dar la iniciativa al propio texto, seguir en él los rastros que van trazando una reflexión sobre su propia escritura supone, de algún modo, una aproximación a las estrategias poéticas que se despliegan (de manera siempre problemática) al desplegarse la obra; pero no sólo, pues al proponer una aproximación a dichas estrategias, a una poética, no se propone la búsqueda de una referencia externa que permita «comprender» la obra, no se postula una «clave» para leer *El Loco*:

...no esperaba que lo comprendieran, ni como hombre ni como artista, pues ya sabía que, como hombre y como artista, el único llamado a comprender era él. [Saenz. 1986: 122]

Dar la iniciativa al propio texto, seguir en él los rastros que van trazando una reflexión sobre su propia escritura supone, más bien, y ya, una puesta en funcionamiento de la propia obra: si las estrategias poéticas de *El Loco* no anteceden a la obra (si son más bien uno de los problemas fundamentales que la obra se plantea a sí misma), habrá que prever el encuentro con estrategias que no sólo se formulan, sino que también, y ante todo, operan.

Seguir los caminos preparados desde *El Loco* no es pues reconocerlos, identificarlos, constatar su aplicación, sino más bien ponerlos en funcionamiento, atravesarlos sin perder de vista los otros múltiples recorridos que también admiten (pues hablando de pesquisa la certeza de uno solo por sí misma se disgrega). Quizás sea ésta la única manera de leer *El Loco*, de dar sentido a la desaparición que desde sus primeras

páginas nos provoca: no interpretarlo, sino saltar, con y como el texto, tras un misterio que *nos precede, se opera en nos y nos sigue...*⁵

II

Hasta aquí, entonces, algunas declaraciones en torno al descubrimiento y la publicación del manuscrito que nos plantea, paradójicamente en apariencia, el misterio de su desaparición; hasta aquí, algunas suposiciones nuestras lanzadas con el afán de tomar la posta a Saúl A. Katari allá donde él la había dejado: cara a cara frente a *El Loco*, desconcertado frente a lo «enigmático, caótico e inclasificable» de esos escritos. Recurramos, ahora, a una declaración más reciente (la de Mesa y Gisbert en el prólogo a la edición de 1966) para con ella interrogar el texto de Borda intentando descubrir alguna pista:

El hilo vital que corre a través de las páginas de El Loco y que nos presenta el autor como protagonista de los múltiples sucesos que enfoca la obra, puede considerarse tanto dentro del género narrativo, como del poético o el dramático, como el ensayo, pues de todos y cada uno de ellos participa. Lo único que da unidad a la obra y que es el «leit motiv» del libro es la constante presencia del pensamiento fluyente del hombre-artista que contempla con curiosidad casi infantil el devenir constante de la naturaleza del universo, de los seres animados, de la sociedad y del hombre.

5 Tres o cuatro precisiones a propósito de los rastros que aquí se han de seguir. Cabe subrayar, en primer lugar, que lo metatextual será activado sin traicionar el préstamo arriba referido. Esto es, como una relación «interna» (entre un texto y su propio código) y no como la relación «externa» propuesta por Genette con el mismo término (...*la relación -generalmente denominada «comentario» que une un texto a otro texto que habla de él sin citarlo (convocarlo), e incluso, en el límite, sin nombrarlo. [...] La metatextualidad es por excelencia la relación crítica.* [Genette 1989: 13]). En esta misma perspectiva, se privilegiará lo que Magné llama *metatextual connotativo*: en lugar de una referencia explícita al código del texto (*metatextual denotativo*, más cercano al comentario), aquí la referencia es implícita. opera por vía analógica y, por todo ello, carga con una fuerte dosis de reflexividad y polisemia. Más concretamente, se leerán aquí dispositivos metatextuales que apuntan, por una parte, hacia diferentes niveles en el aparato de enunciación (la escritura de *El Loco*, la autoría de «El Loco», obra que el protagonista de *El Loco* escribe y nos deja) y, por la otra, hacia la representación, en el enunciado, de ese protagonista y supuesto enunciadore (el Loco). Si en el proyecto se proponía -para esto que es la primera parte de un esfuerzo más amplio- la formulación de un protocolo de lectura, se apuesta entonces por el interés que pueda tener un cuestionamiento sobre el «lugar» donde el «lector» encontrará a sus contrapartes (autores, narradores, editores, etc., etc.). Se habrá entendido: mueve a estas páginas cierta noción según la cual la lectura es más producción que mero desciframiento.

Se habrá visto: además de la reiterada constatación sobre lo atípico de *El Loco*, además del reconocimiento de lo que parece ser su principio de articulación (esa especie de diario donde el «hombre-artista» lo recoge todo: relatos, poesía, ensayos, aforas, etc.), estas líneas proponen una línea (y más, un verdadero protocolo) de lectura. Convenga seguirla, con las sospechas que el caso amerita, pues, como lo veremos, el interés de dicha declaración radica en que hace explícito no tanto un indicio como un problema.

En efecto, dos son los postulados que allí se insinúan. En primer lugar, al identificar autor y protagonista, se apuesta por el carácter autobiográfico del texto de Borda: recordémoslo, la identidad de autor (sujeto extratextual) y narrador-protagonista (sujeto enunciador, pero también sujeto enunciado, representado, dentro del texto) es la relación que funda lo que Lejeune [1975: 26] llama el «pacto autobiográfico»: acuerdo según el cual el texto se escribe «comprometiendo», y se lee «aceptando», la autenticidad biográfica de su referente. En segundo lugar, y como corolario, se presume la «unidad» de un texto que, según la tradición del género, se funda en la «unidad» de ese «yo» que es objeto y sujeto de ese relato de vida (o de una franja de ella: aquí, según Mesa y Gisbert, la contemplación que ese «yo» hace del mundo)⁶.

No son pocas, pues, ni tampoco insignificantes, las consecuencias que pone en juego la declaración de Mesa y Gisbert. Lejos de la mera clasificación genérica, una lectura de *El Loco* según el protocolo de la autobiografía supone la determinación, tácita, de cierta configuración entre escritura y «realidad»: la autobiografía, canónicamente por lo menos, se caracteriza por la subordinación de la escritura a la historia vivida, por la supuesta fidelidad de aquella hacia ésta en términos referenciales⁷. Lejos de la mera clasificación genérica, una lectura de *El Loco* según

6 Cf. Bourdieu 1998, donde se nos recuerda los dos presupuestos que sostiene y dan sentido a una «historia de vida»: 1) la concepción de la vida como historia, *como un todo coherente y orientado* (cronológica y lógicamente): un camino, un recorrido, *un desplazamiento lineal, unidireccional (la «movilidad»), comportando un comienzo («un principio en la vida»), varias etapas y un final...* [Bourdieu 1998: 6]; 2) la identidad, totalizada y unificada de ese «yo» a lo largo de esa historia [Bourdieu 1998: 9-10]

7 Supuesta, pues más allá de la «veracidad» o «falsedad» empíricas del referente (ambas, tan poco pertinentes como en un texto abiertamente ficcional), lo que funda el género de la autobiografía es, justamente, esa creencia que instaura el pacto: como lo estudia magistralmente Lejeune [1975], como lo demuestran desde la práctica creativa las rupturas y subversiones operadas dentro del propio género (Leiris, Robbe-Grillet, Perec), la autobiografía es siempre una ficción; la autenticidad de la escritura respecto a lo vivido, un artificio.

Y también Borda, ya que estamos, por ejemplo con este comentario sobre los jerarcas del género: *Buenas piezas son Rousseau, Amiel, San Agustín y otros, porque lo único que callan o velan en sus confesiones es lo único que merece conocerse [...] Vaya usted a creer en la honradez y en los libros de nadie...* (100)

el protocolo de la autobiografía supone, también tácitamente, la imposición de cierto tipo de «unidad» (en la articulación global del texto, pero también en la constitución de un sujeto, en la enunciación y en el enunciado).

Tal es pues el cerco que parece tenderse gracias a la declaración de Mesa y Gishert. Resulta, sin embargo, que *El Loco* tiene sus coartadas: cuestión de «detalles» que no sólo problematizan la aparente evidencia autobiográfica, sino que también ofrecen rastros detrás de los cuales se vislumbra una obra guardando sus sorpresas. Habrá que considerar entonces, punto por punto y con el texto en la mano, las pruebas de descargo.

PARHELIO

Obrado nº1

La primera concierne a la presumida y ya referida identificación de autor y protagonista: identificación que se ve cuestionada desde esa zona llamada «paratexto»⁸. En efecto, nada se dice allí, como en ningún otro lugar, a propósito de tal ecuación (el Loco = Arturo Borda, el Toqui -como lo llamaban sus amigos); todo lo contrario, puesto que desde el umbral, desde esas páginas dedicadas a las «advertencias» y notas de los «editores», puede verse a Borda abriendo un juego algo perverso: la presentación de *El Loco* como un texto apócrifo. Veamos.

En una *Advertencia importante* Arturo Borda (encargado de la edición *por la Editorial «Las Américas»*) reproduce un *Aviso* publicado en la anterior edición (*hecha por la casa editorial «El Universo»*). En él se presenta y transcribe una esquila que Saúl A. Katari (nuestro ya conocido investigador, descubridor y editor de un texto ya *traducido a varios idiomas* y objeto de *innúmeras reimpresiones* [54]) dirige al Inca Yahuar Kjunu, presunto autor de «El Loco»:

Después de mucho vacilar he resuelto el asunto en favor de su deseo [...] Queda usted, pues, en libertad de presentarse como autor de dicho libro, acaso el más original y revolucionario

8 ...título, subtítulo, intertítulos, prefacios, epílogos, advertencias, prólogos, etc.; notas al margen, a pie de página, finales; epígrafes; ilustraciones; fajas, sobrecubierta, y muchos otros tipos de señales accesorias, autógrafas o alógrafas, que procuran un entorno (variable) al texto y a veces un comentario oficial u oficioso que el lector más purista y menos tendiente a la erudición externa no puede siempre disponer tan fácilmente como lo desearía y lo pretende. [Genette 1989: 12].

que se haya escrito. En cuanto a su temor de que el autor verdadero reclame sus derechos [...] ya puede usted dormir tranquilamente.

Se sabe, sin embargo, y para desgracia del Inca Yahuar Kjunu, que no fue así. En esa misma *Advertencia* se señala que, a raíz de la publicación de dicho aviso, se habría presentado ante los tribunales, *reclamando para sí la propiedad de «El Loco»*, un tal Adam O'Landhiom. Dada la no resolución de la querrela, la editorial «Las Américas» hace el *depósito correspondiente a la presente edición «firmándola»*, *mientras tanto*, con la persona de Arturo Borda.

En resumen, al presentarse como editor, Arturo Borda no sólo desmiente la presumida identificación de autor y narrador - protagonista (desechando con ello, por adelantado, toda lectura biográfica), sino que también desencadena una particular versión en el juego de «la ficción de la no ficción»: al hacerlo, al poner en crisis el dispositivo autobiográfico, con esta maniobra se dota de un particular escenario a lo que está en juego cuando se habla de ficción (escritura, literatura) y realidad.

Tradicionalmente, el enmascaramiento de un autor bajo la figura del simple editor de un escrito «auténtico» (en el sentido de no ficcional: cartas, memorias, etc., pertenecientes a «la vida misma») encarna con excelencia, e imitando en esto el afán autobiográfico, dispositivos fundamentales para la estrategia mimética. En efecto, si desde esta perspectiva escritura y ficción son legítimas solamente como representación de la «realidad»: si se consagran en la medida que logran la llamada «ilusión realista» (hacer pasar por reales, tanto los acontecimientos y/o los personajes narrados en un relato de ficción, como la situación de enunciación que sostiene ese relato [Magné 1992: 6]), «la ficción de la no ficción» aparece pues, haciendo del texto un documento (y no un artificio), como su gesto paradigmático. Que basten algunos ejemplos (más allá de lo que fue su terreno por excelencia: la novela epistolar de los siglos XVI y XVII) para sugerir la trascendencia de este gesto a través de las formas y concepciones dominantes en el terreno del relato. En tal sentido, se recordará que - así como *la primera novela que podemos considerar enteramente moderna no se publica con el nombre del autor, Daniel Defoe, sino como las memorias de un oscuro marinero de York, Robinson Crusoe* [Calvino 1993: 346]- la primera novela que se considera como «enteramente» boliviana tampoco se publicó con el nombre del autor, Nataniel Aguirre, sino como las *memorias del último soldado de la independencia*, Juan de la Rosa [Paredes 1990: 7]; recordemos

también, más cerca de nosotros, la reincidencia de «la ficción de la no ficción» en discursos como el «testimonio» - discursos con los que cierta crítica pretende cuestionar y/o ampliar las fronteras de lo literario en el contexto latinoamericano. El juego abierto por Borda, en cambio, y casi no hace falta ni decirlo, se despliega en una perspectiva radicalmente opuesta.

Rousseau, en su prefacio a *La Nouvelle Héloïse*, había confinado ya al suspenso el problema de la autenticidad de la maniobra:

Aunque no lleve aquí sino el título de editor, yo mismo he trabajado este libro, y no me oculto de ello. ¿Lo he hecho todo, y la correspondencia entera no es sino una ficción? ¿Gente del mundo, que os importa? Para vosotros es seguramente una ficción.

Su gesto, sin embargo, no marcaba una ruptura frente al dogma de la representación: reinstauraba simplemente, en su pureza, el aristotélico principio de verosimilitud (la ficción debe parecer más verdadera que la verdad). Borda, en cambio (y habría que ir hasta la producción más moderna en busca de casos análogos: los prefacios de Nabokov a novelas como *Lolita* o *Pálido fuego*, por ejemplo), hace del juego de la ficción de la no ficción un dispositivo anti-representativo. No se trata, para él, de lograr una ilusión de realidad; se trata, según procedimiento exactamente inverso, de construir una ficción que se confiesa.

En efecto, ni las sabrosas «advertencias» liminares, ni la historia de los que pelean por la autoría de «El Loco», ni la retranscripción de la correspondencia del editor, Katari, y la musa (sección «Zona de Amor, la golondrina», t. II), están ahí para ser creídas, para ser tomadas en serio: la alusión, ya citada, a «las múltiples traducciones y las innumerables reimpresiones» que habría tenido «El Loco», el indiscutible y presupuesto consenso sobre su «revolucionaria originalidad», son pruebas más que suficientes sobre la vocación humorística, irónica y desmistificadora de dichos fragmentos. No se trata, pues, de lograr una ilusión de realidad; se trata, según procedimiento exactamente inverso, de construir una ficción que, al levantarse, se desenmascara como tal: maniobra mucho más perversa pues una ficción confesa es, también, una ficción al cuadrado.

Si recordamos que la *obra literaria podría definirse como una operación en el lenguaje escrito que implica simultáneamente a varios niveles de realidad* [Calvino

1995: 339], el dispositivo de la ficción al cuadrado no sólo obliga a tratar con *El Loco* siguiendo la pista del artificio literario, precisa además la dirección en la que esta pista se encamina. Según una perspectiva «realista», o más ampliamente mimética (de la que la autobiografía y la versión canónica de la ficción de la no ficción serían expresión químicamente pura), se tiende a ocultar la multiplicidad de niveles bajo el manto del de la llamada «realidad»: la identidad de autor y narrador-personaje, la «autenticidad» de los textos garantizada por el editor, tienden a borrar, eliminando todo rastro de artificio, ese otro nivel que es el de la escritura. Se sabe, *a contrario*, que toda huella del nivel escritural, al problematizar la ilusión realista, tiende a reivindicar la multiplicidad de niveles que la representación oblitera. Con esta maniobra [cf. la «metarepresentación», Ricardou 1988: cap. 2] se sugiere por lo menos una «des-naturalización» de lo real: su representación se muestra como artificio, como ficción, como efecto de ese otro nivel de realidad hasta entonces encubierto (el del lenguaje). Puede entonces imaginarse el sentido de maniobras que no sólo descubren, ficcionalizándolo, el nivel escritural, sino que además ficcionalizan el paratexto (esa zona supuesta e «indiscutiblemente» anclada en la realidad empírica): semejante desdoblamiento especular no sólo potencia la multiplicidad de niveles, también relativiza sus fronteras, pregunta si la llamada realidad no es otra ficción, no una naturaleza positiva sino una construcción simbólica. Por supuesto, la ficción de la no ficción tiene, como maniobra, determinaciones intrínsecas en cuanto a la producción de sentidos; pero lo sustancial dependerá siempre de la perspectiva en la que se oriente el dispositivo: según una estrategia de representación, la ficcionalización encubierta del paratexto cubrirá el texto bajo una «ilusión de realidad»; según una estrategia metarepresentativa, la ficcionalización descubierta del paratexto descubrirá la llamada «realidad» como un efecto de ficción.

Es pues en esta perspectiva que *El Loco* ha dejado rastros reveladores para el misterio de su desaparición. Sin ninguna ingenuidad (la creencia en el Borda empírico como mero editor), sin castrar tampoco las potencialidades del espectáculo (la creencia en el Borda empírico como sujeto autobiográfico), *El Loco* lleva la pesquisa más allá de la ideología de la expresión y la representación; ideología según la cual se presupone como base del texto una entidad metafísica - un «algo por decir», «algún sentido instituido» - cuya manifestación (expresión, si ese «algo» concierne al «yo»; representación, si concierne al mundo) se daría como por arte de magia en el acto de escritura [Ricardou 1978: c].

En resumen, si de leer se trata, tres son las maniobras que deben considerarse a la hora de poner en funcionamiento *El Loco* siguiendo una estrategia de producción

de sentidos (sería, según archivos, el primer caso en la historia de la literatura boliviana).

- 1) Alzando y demoliendo el protocolo de la autobiografía, es la expresión de un «yo» lo que se descarta: en efecto, ¿cómo abordar *El Loco* en tanto expresión de un sujeto individual si lo que lo sostiene es un despliegue de instancias enunciativas que, a su vez, tampoco se individualizan - los editores de «El Loco» son dos (Katari y Borda), así como dos son sus pretendidos autores (el Inca Yahuar Kjunu y Adam O'Landhiom)?
- 2) Asinismo, pervirtiendo el juego de la ficción de la no ficción, es la estrategia misma de la representación lo que se problematiza: en efecto, ¿cómo abordar *El Loco* en tanto representación de una realidad extratextual si lo que allí está en obra es un despliegue de niveles que relativiza la noción misma de representación descubriéndolo todo, incluso la realidad que supuestamente le antecede, como una ficción. como una construcción simbólica?
- 3) Todo esto, finalmente, termina respaldando sospechas nuestras a propósito de lecturas que buscan reproducir, en los textos, la expresión y la representación de sujetos y procesos sociales: en efecto, ¿cómo querer reconocer «quién habla» en «El Loco» si esa voz no deja de diferir su origen hacia lo que, como texto apócrifo, remite finalmente a un vacío?

Encamina mal pues la pesquisa, quien se acerque a *El Loco* buscando un «yo» (individual o social) expresándose. El sujeto que pretende expresar o representar afirma una identidad a través de un «yo» que construye, o inventa, como único e irreductible. Con *El Loco*, en cambio, como consta en el testimonio de uno de los vecinos, estamos frente a «alguien» que puede estar «en dos partes al mismo tiempo», alguien que tiene siempre una coartada, un *alibi* (literalmente, «estaba en otra parte»). La misteriosa desaparición de *El Loco* no se resolverá entonces mediante la identificación de un sujeto: la misteriosa desaparición de *El Loco* sólo cobrará sentido desde esa sala de espejos, desde ese mismo zaguán (la nota titulada «Parhelio») en el que Borda despliega la imagen de lo múltiple; precisamente eso, un parhelio:

Fenómeno luminoso consistente en la aparición de dos manchas luminosas... o falsos soles, situadas a la derecha y a la izquierda del sol [Enciclopedia Sopena]

La singular y a veces inquietante impresión que «El Loco» proyecta hacia fuera, con semejante espectáculo en su aparato de enunciación, pareciera contrastar con lo que, hacia adentro, en el enunciado, podría cohibir la inaugural proliferación de autores y editores ficticios. En efecto, si el principio de articulación en *El Loco* es esa especie de diario que lo recoge todo (relatos, poesía, ensayos, aporfas, etc.), con él podría entrar en escena la identidad de un «narrador» que -aun si descartamos la ilusión realista- amenaza con reinstaurar la figura de un sujeto único e individualizado. La singular y a veces inquietante impresión del parhelio podría sofocarse, entonces, por la afirmación constante de ese «yo» - enunciador único, germen de unidad y totalidad para la obra; podría incluso extinguirse, si ese «yo» no sólo se afirma al enunciar el diario, sino que también en él se representa (como el Loco).

Resulta, sin embargo, como lo sugería la declaración ya dos veces referida de un vecino, que la representación de ese «yo» en el enunciado no deja de ser inquietante. Resulta, para colmo, que es ese mismo «yo» quien se encarga de que su representación no pueda, ni aquí ni allá, hallar reposo.

En una ocasión, hablando casualmente con una mujer, hermosa como jamás hasta entonces viera otra, al oír mi nombre -El Loco- pronunciado con aquella linda boquita y con timbre tan suave, he sentido que mi nombre y su voz bañaban a manera de una lluvia de suavísimo placer y consolación que se filtraban hasta mis tuétanos. Y mi nombre me pareció bello. Entonces, por primera vez sorprendido, tuve conciencia de que yo, yo tenía nombre, yo ¡El Loco! y que surgía de mi propia naturaleza. Hasta esa ocasión jamás había pensado en semejante cosa. [280]

Así, lo que se cuenta sobre ese rito bautismal en *la linda boquita* remite a lo que además de provocar el júbilo del Loco provoca también considerables fisuras en el edificio de la identidad. Si el nombre propio es la más evidente de *las formas de institución de totalización y de unificación del yo*; si, como designatario fijo, el nombre propio instituye y asegura una identidad que garantiza al individuo designado, más allá de todo devenir, *la constancia nominal, la identidad en el sentido de identidad así mismo*, de constancia sibi, *que demanda el orden social* [Bourdieu 1998: 10-11], ¿la carencia de nombre propio no pone acaso en entredicho

una representación unificada y totalizada de ese «yo» que escribe el diario? Y todavía más, pues al narrar cómo recibe ese nombre, el Loco no narra, cómo se le repara una carencia, cómo se le otorga una identidad. Al contrario, lejos de una reparación, con ese rito bautismal se narra, *con timbre tan suave*, una nueva y violenta irrupción de lo múltiple. 'El Loco' -nombre en el que el narrador-protagonista se reconoce- es en verdad un nombre común: como si se recordara así que el nombre propio no designa un individuo, que es en realidad *aprehensión instantánea de una multiplicidad* [Deleuze y Guattari 1980: 51]; como si se reivindicara allí, para ese «narrador, para ese «yo» que escribe el diario, la no identidad individual que su nombre común expresa.

¿Qué hay en mi alma que se baraja cual los naipes en las manos de un loco? En realidad ¿me pertenezco o no? ¿Cuál soy yo, mi carne o mi alma? Pero si no soy lo uno ni lo otro, es claro que soy una tercera persona. ¿Cuál de estas entidades ha nacido primero en mí? [75]

¿Qué deviene pues, en ese «yo» del enunciado, la singular y a veces inquietante impresión que provoca el parhelio: afirmación y totalización o más bien una carencia que abre paso a lo múltiple?

NI SÉ NI SOY

Obrado nº2

De ninguna manera parece sorprendente, sin embargo, que la identidad del Loco no haya provocado discusión: autobiográfico o ficcional, ese «yo» aparece siempre como una unidad irreducible; como una presencia que, según un acto de fe, ni siquiera se cuestiona en cuanto presencia. Tal consenso responde en los hechos a cierta representación que se esboza en no pocas páginas pues, es cierto, además de reflexionar sobre el arte o la historia, además de registrar ensueños e incidentes cotidianos, además de narrar idas y venidas del cuarto a los extramuros, ese «yo» que emprende la escritura del diario también habla de sí en un afán que a veces es retrospectivo y a veces reflexivo; en un afán que va representando, aunque fragmentaria, una historia de vida, un perfil de identidad.

Pasaron los años y supe de las miserias y soberbias de los limosneros, de los sinsabores del mozo de cuerda; de todas las humillaciones por no ceder al hambre, toda vez que mi

*existencia tenía ya un fin. Pues los siringales, las minas, las casas de pensión, los garitos y cien más me vieron arrastrando el alma. En mis días soplaron todos los vientos: fuí cómico, soldado, rufián, mercader, etc., y monje. En esta última condición pude cultivarme algo, disfrutando de una relativa ociosidad, sin ninguna preocupación por el trágico mañana. Pero sólo ha sido para mi mal, ya que comencé a sentir la tristeza sin fondo de mi alma sumergida en la meditación. Y un día escapé del monasterio, para aturdirme en la vorágine de los lunares. Después...
¡Cuánta bruma en mis días!... [492-493]*

Fragmentos como éste no dejan pues de insinuar, a lo largo de los tres tomos, la historia de ese ser abyecto cuya imagen -para alegría de biógrafos, pero no solamente- pareciera ser la sublimación de la casi mítica figura de Arturo Borda, el bohemio. Y esta figura -leída como autobiográfica o ficcional, o como todas las variantes admitidas por esa alternativa- es la que ha venido arrastrando sin discusión alguna las diferentes tentativas por dar con *El Loco*: desde la ya aludida asimilación biográfica de aquel hombre-artista [Mesa y Gisbert 1966], hasta cierta «identidad narrativa», parámetro con el cual *El Loco* es postulado como «volanda» en la construcción de una «historia crítica de la literatura en Bolivia» [Paz Soldán, Wiethüchter et alii 1998: 16]⁹.

Si la imagen del parhelio termina desmatelando (a pesar de las posibles coincidencias entre vida y obra: viaje a Buenos Aires incluido, cf. sección «De la ausencia» en el tomo II) toda ingenua aproximación biográfica, la representación de ese «yo» asumida en términos de «identidad narrativa» podría hacerle frente todavía (al parhelio) con una pesada carga de connotaciones: con ella sigue insinuándose, aunque abyecta, la presencia de lo único. Cabe pues examinar dicha representación del Loco con algún detenimiento ya que, como lo postula el «Proyecto de historia crítica...», además del específico obrar de *El Loco*, se juega en torno a esa representación algo que pone en juego el sentido de este obrar en el contexto de la literatura en Bolivia. Retomemos las líneas donde el asunto se condensa.

9 Identidad narrativa en tanto representación del «narrador» como sujeto del enunciado, habrá que entender, aunque esto no se precise en el «Proyecto de historia crítica...». La discusión en torno a una «identidad narrativa» como sujeto de la enunciación, un «narrador» en funciones, queda para nosotros momentáneamente suspendida. Puede preverse, sin embargo, que su «unicidad» no esté en absoluto garantizada: de entrada, ¿pueden el enunciator del diario, el de los poemas, el de los ensayos, el de los relatos oníricos, etc., etc., subsumirse en una identidad? Las dimensiones de este problema obligan a postergar su tratamiento pues merece, por sí solo, toda una otra investigación.

La abyección de un origen es un leitmotiv en El Loco de Arturo Borda. Esta repulsión prueba su máximo poder en las vanas tentativas que ejercita el narrador de reconocerse en el mundo exterior [... Narrador que] desalentado, vuelve sobre sí mismo, descubriendo su propia abyección. Esta experiencia revela al sujeto que todos los objetos se apoyan sobre una pérdida inaugural que funda su propio ser, sin lenguaje, sin deseo, sin sentido. La abyección se construye sobre el proceso de expulsión y rechazo de todo lo que es próximo: padre, madre... y puede ser leída como la construcción de una falta inaugural a tiempo de ser asumida como identidad latente a destruirse en la representación. Dicha identidad latente, en El Loco, divide las aguas, por decirlo así, y da forma a los territorios que hemos situado como el «antes», o anterior a Borda, y el «después», que se proyecta simultáneamente a su obra.

Apoyados en esta primera oposición en la representación de identidades intentamos circunscribir [...] las fronteras de esta primera territorialización. Proponemos la identidad narrativa como la trama problematizadora inicial. [Paz Soldán, Wiethüchter et alii 1998: 15-16]

Se habrá visto, desde esta perspectiva se impone con cierta evidencia la distancia que ese ser *abortivo, hijo del incesto* [367], marca con respecto a la tradición abierta por el *soldado de la independencia* al que aludíamos páginas atrás: ese narrador poderoso y homogéneo que puede ser leído como representación de tal o cual proyecto de construcción nacional. Sin embargo -y aunque los rasgos que el «Proyecto de historia crítica...» reconoce en el Loco difícilmente podrían ser discutidos en cuanto rasgos diferenciadores frente al surtidor de lo que allí se llama «sentidos sedentarios»-, así queda todavía en pie, reactivada incluso por la descripción de esa «identidad latente», otra representación de lo único y, tal vez, no menos poderoso.

En efecto, tal noción de «identidad latente» se muestra amenazante, al menos, por su latencia: puesto que con ella no se cuestiona la presencia de un «yo» que se expresa desde lo oculto y escondido; puesto que con ella se convoca a una estrategia de interpretación cuyo horizonte, sabemos, es el de la revelación de inmanencias, de sentidos ocultos, de entidades antecedentes, aparece otra vez en el horizonte el

fantasma de lo uno. Indagar por *El Loco* en esta perspectiva sería entonces reincidir -eso sí, con mayor sofisticación- tras la pista de una aproximación biográfica y referencialista; sería caer otra vez en la trampa de la expresión y la representación.

Todo examen «clínico» del Loco supone siempre un riesgo, el que se termine identificando, individualizando y fijando, lo que actúa desde lo latente.

Reprochamos al psicoanálisis el haberse servido de la enunciación edípica para hacer creer al paciente que iba a tener enunciados personales, individuales, que iba hablar por fin en su nombre. [Deleuze y Guattari 1980: 51]

Todo análisis clínico puede hacernos olvidar, sobre todo, que *el inconsciente es multitud* [Deleuze y Guattari 1980: 42] y era precisamente en esa dirección que apuntaba la sugestiva imagen del parhelio.

Por otra parte, la noción de «identidad latente» se muestra amenazante porque nada garantiza que escape a determinaciones externas. Después de lo anotado por Gutierrez Girardot [1988] sobre la situación del artista en la moderna sociedad burguesa (marginado y al mismo tiempo emancipado), la imagen del abyecto y la «pureza» estética de sus rupturas no puede ya ser tratada sin sospecha.

La abyección del origen, la repulsión y el rechazo de todos los valores y referencias que gobiernan en este bajo mundo (rasgos verificables en la representación del Loco), remiten directamente a la figura del artista romántico definida por *negación del presente y evasión hacia otros mundos* [Gutierrez Girardot 1988: 35]. En tal sentido, y puesto que no está dicho que dicha imagen -como la del narrador sedentario- tampoco quede exenta de representaciones histórico-sociales, lo que en el «Proyecto de historia crítica...» [17-20] se llama «narrador de los sentidos errabundos» (una identidad fragmentada, conjuradora del horror y de la ausencia de sentido; una identidad instalada en el suspenso de un presente eterno, abierta a lo onírico y lo inconsciente, sostenida siempre por la fe en la palabra) y «narrador de los sentidos viajeros» (identidad emancipada del autor y de lo externo que crea libremente representaciones ficcionales, que viaja instalando puertos, que reflexiona sobre el lenguaje y funda uno en el que pretende incorporar los sentidos de la comunidad), no serían sino la «nacionalización» de lo representado por la más

general dialéctica entre bohemia decadentista y artempurista y bohemia promotora de utopías [Gutiérrez Girardot 1988]¹⁰.

La llamada «identidad latente» encarnaría así el espíritu bohemio del modernismo y la vanguardia en Bolivia. La ruptura que la figura del abyecto postula frente a la identidad del narrador de los sentidos sedentarios (identidad «plena y realizada» como representación de tal o cual proyecto de construcción nacional) no sería sino la negación de una representación de identidad a partir de una representación de otra: lejos de la reivindicación de una exclusiva «determinación de las formas literarias», se trataría de un rechazo interpretable, en última instancia, como representación de un rechazo históricamente determinado. Así entendidas las cosas, *El Loco* dividiría las aguas de la literatura boliviana, es cierto, pero siempre dentro de la fuente de Narciso, siempre las aguas de la representación.

En tal sentido, por el mecauismo de representación que presupone, la noción de «identidad latente» no sólo contamina con rasgos de lo único aquello que no serían sino sus manifestaciones (el narrador de los «sentidos errabundos» y el de los «sentidos viajeros»); dicha noción también ordena el conjunto en términos de una muy hegeliana representación de la historia: aquella en la que al «narrador

10 Sobre la situación de ciertos sectores letrados en el contexto de modernización, ver Gutiérrez Girardot 1988. Para una más amplia visión del problema, y puesto que de latencias se trata, puede verse en dirección del socioanálisis tras una eventual reconstrucción de la génesis del campo literario en Bolivia: ¿no coinciden, acaso, la imagen del abyecto y su «identidad latente», con la *representación del artista como «creador» increado, sin amarras ni raíces* [Bourdieu 1995: 57], síntoma de autonomía del referido campo? El escéptico podría ensayar, *mutatis mutandis*, la adaptación del siguiente párrafo al contexto boliviano de la primera mitad de siglo tal como nos lo pinta Borda.

Resulta manifiesto así que el campo literario y artístico se constituye como tal en y por oposición a un mundo «burgués» que jamás hasta entonces había afirmado de un modo tan brutal sus valores y su pretensión de controlar los instrumentos de legitimación, en el ámbito del arte como en el ámbito de la literatura, y que, a través de la prensa y sus plumíferos, trata de imponer una definición degradada y degradante de la producción cultural. El asco y el desprecio que inspira a los escritores (particularmente a Flaubert y Baudelaire) este régimen de nuevos ricos sin cultura, todo él marcado por su impronta de la falsedad y la adulteración, el prestigio que la corte atribuye a las obras literarias más banales, aquellas mismas que toda la prensa vehicula y ensalza, el materialismo vulgar de los nuevos dueños de la economía, el servilismo cortesano de una buena parte de los escritores y de los artistas, asimismo contribuyeron en buena medida a propiciar la ruptura con el mundo corriente que es inseparable de la constitución del mundo del arte como un mundo aparte, un imperio dentro de un imperio. [Bourdieu 1995: 95]

El problema, sin embargo, seguirá consistiendo en que -así como Bourdieu no llega a explicar por qué -así como Bourdieu no llega a explicar por qué todavía leemos a Flaubert o a Baudelaire, y no a la innumerable hueste con la que ellos compartieron situación y determinaciones dentro del campo-, tampoco podríamos explicar por qué, como veremos, *El Loco* sigue planteando problemas en el contexto del modernismo y la vanguardia

sedentario» responde, como antítesis, el «narrador errabundo»; narrador que a su vez es negado por el «viajante», identidad narrativa que habría logrado conciencia de sí.

Desde esta perspectiva, el parámetro de «la identidad narrativa» en *El Loco* serviría para construir una historia de la literatura que obra doblemente en favor de lo único: primero, porque se reafirma la presencia de «eso mismo» (identidad social o fantasma del artista increado) que se habría venido desarrollando desde el comienzo (es decir, el campo de los sentidos sedentarios) en búsqueda de expresión o representación narrativa; segundo, porque se traza la historia de una identidad latente que, negando a la sedentaria, camina hacia «una» plena realización, hacia una meta (el narrador viajante que, como síntesis, subsume y culmina el proceso). Así entendidas las cosas, *El Loco* no sólo dividiría las aguas de la literatura boliviana, sino que también nos habría llevado, según el tópico del final feliz, hacia el final de esta historia¹¹.

Todo esto, sin embargo, no coincide con los rastros dejados por *El Loco*. En efecto, a pesar de las constantes figuraciones de ese «yo» errabundo y abyecto que espanta a sus vecinos; de ese que, semejando un costal de harapos, entra en la ciudad provocando risas pero absorbiendo también cuanto le circunda [807-808]; a pesar de ese vate mensajero de Dios [812] y de sus comentarios o afirmaciones que recuerdan muy explícitamente a cierto personaje de Poe, sabio, poeta y loco (*Vengo de una raza notable por la fuerza de la imaginación y el ardor de las pasiones. Los hombres me han llamado loco...*), la obra de Borda parece no limitarse a una adaptación boliviana (y siempre trasnochada; aquí, con un siglo de retraso) de la zaga del bohemio. *El Loco* sugiere y levanta dicha imagen, es cierto, pero simultáneamente la corroe (cf. por ejemplo, el artículo «La Bohemia» [845-850]). Es más, habría empezado a destruirla ya mucho antes, como por envenenamiento. El hecho se habría dado en un fragmento inicial. Allí, con el rigor estético que el caso amerita, *El Loco* habría procedido a liquidar aquella representación del «yo» que, desde el romanticismo, domina por lo menos hasta las vanguardias.

*Siempre todo parecía mudo y desierto en las alturas de los
atalayas escondidos en opacas brumas; en vano alerteaba*

11 Por si no se lo haya percibido, esta puntual polémica con el "Proyecto de Historia Crítica ..." discute el proyecto (como proyecto, un material de trabajo publicado) y no la propia "Historia" (aún en gestación). Se trata pues de una polémica potencialmente transitoria, como todo en esta vida.

tenazmente el clarín, anunciando el cansado clamor de la tierra baja. Mas, la fatiga iba agotando aún la paciencia en los yermos mismos; por eso las tierras de oriente y occidente, y de levante y poniente, crujen, revientan y saltan, y, al choque de los opuestos vientos, surgen inúmeros torbellinos que avanzan en tropel, adentrándose en la densa noche. Entonces ya no se oye nada más que un lejano y sordo vocerío de muchedumbres que fermenta la pesadilla. El ambiente se inquieta con angustia de presagio; pues los ensueños se cuajan de sanguinolentos resplandores de incendio. Y... [19]

Dado el crimen, una reconstrucción de la escena permitirá no atrapar, sino más bien seguir los pasos de ese «yo» que causa conflicto desde *El Loco*.

Hay, en efecto, varios indicios que no dejan duda sobre lo que allí estaba en mira. De entrada, figuras como *los atalayas* ubicados en *alturas* hablan muy explícitamente sobre lo significativo en la elección del lugar del crimen. Se reconocerá allí la serie de imágenes que pululan, por ejemplo, al abrirse *Les Fleurs du Mal*, en esa primera parte de «Spleen et Idéal» en la que Baudelaire versa sobre la situación del poeta en el mundo: la asimilación del artista al *faro iluminado sobre mil ciudades* («Les Fares»), o la analogía entre poeta y Rey Sol que se formula explícita al terminar, justamente, el poema titulado «Le Soleil».

*Cepère nourricier, ennemi des chloroses,
Éveille dans les champs les vers comme les roses;
Il fait s'évaporer les soucis vers le ciel,
Et rempli les cerveaux et les ruches de miel.
C'est lui qui rajeunit les porteurs des béquilles
Et les rend gais et doux comme des jeunes filles,
Et commande aux moissons de croître et de mûrir
Dans le cœur immortel qui toujours veut fleurir!
Quand ainsi qu'un poète, il descend vers les villes,
Il ennoblit le sort des choses les plus viles,
Et s'introduit en roi, sans bruit et sans valets,
Dans tous les hôpitaux et dans tous les palais.*

Y deberá reconocérsela también (dicha imagen) en su poderoso despliegue que llega, rozando a Borda, hasta el modernismo y la vanguardia poética. En «El Himno de las torres» de Lugones (*Las Montañas de Oro*), por ejemplo:

Canto: las altas torres, gloria del siglo, y decoro del suelo. Las torres que ven las distancias; las torres que cantan de las buenas artes del hierro y de la piedra. Las torres gigantes que tienen cien lenguas intactas: cien lenguas, que son las campanas, sabientes de un mágico idioma que dice a los astros las preces del culto extinguido, con frases de bronce y de fe.

Pero todo esto, en *El Loco*, habrá de reconocerse por contraste. Los rasgos de superioridad privilegiada con relación al mundo (cf., otra vez, la figura del albatros baudelairiano y su descendencia que llega hasta los pájaros de Huidobro, el azor incluido) se dan también en las alturas de los atalayas, sólo que, esta vez, para aniquilarse. En efecto, esos rasgos que tradicionalmente hablan de la superioridad clarividente del poeta, de ese sujeto que puede penetrar la opacidad del mundo, de la poesía como alternativa a la religión en tanto conocimiento metafísico (cf. la imagen de la naturaleza como libro leído según la analogía universal), son rasgos que encuentran, en este inaugural paisaje de *El Loco*, su exacto contrario: *todo parecía mudo y desierto* (no hay ya el bosque de símbolos del que habla Baudelaire en «Correspondances»); *las tierras... crujen, revientan y saltan... surgen inúmeros torbellinos que avanzan en tropel...* la noche permanece densa, y no se oye más que *el sordo vocerío de muchedumbres* (la naturaleza ha perdido su unidad clásica, su orden arquitectónico, su virtud significante: ese templo de cuyos pilares salen, aunque confusas, las palabras, *ibid.*).

En resumen, aquí el mundo no es ya el libro de las correspondencias, sino un «jeroglífico»: tanto por sus vacíos en los que no se ve nada (desierto y yermo), como por su caos imposible de descifrar (brumas, torbellinos, densa noche, vocerío). Aquí, el que ve ese paisaje (ese que en el fragmento citado ni siquiera dice «yo») no es ya el vidente: si hay algo que lo caracteriza es, en cambio, una risueña interrogación del mirar (cf. «La mirada», t. I), una profunda problematización del saber.

Yo sé que comprendo, como cualquiera que piense un poco, que he entendido mucho de aquello que eso debe ser el sentido de la vida, que ya es suficiente saber; pero, no me explico ¿por qué un algo como un otro yo que llevo dentro me obliga a convencerme de lo contrario? [93]

Como aquel que mira desde el atalaya, nada, o muy poco, sabe el «yo» que aparece a lo largo de los tres tomos. Es cierto, ése que dice que *La virtud más cierta del*

hombre es que sus actos responden más a sus instintos que a su razón [107] comparte con el «sapiente del mágico idioma» la violenta crítica de lo que Breton llamara la «razón razonante». Sucede, sin embargo, que el «yo» antirracionalista de *El Loco* no se pretende docto en ningún «culto extinguido», no cede a ningún antiintelectualismo oscurantista.

Por eso cuando entro a una biblioteca y contemplo tanta sapiencia silenciosa, en orden, y bien catalogada, no puedo menos que sonreír y salir inmediatamente con el estómago revuelto, aunque con un sí es no es deseo de saberlo todo. [72-73]

En tal sentido, su no saber es lo que activa un aprendizaje que ya nada tiene que ver con la romántica revelación de lo oculto: *La iniciación en el verdadero arte [...] está en la ciencia; es ella quien desentrañando impasiblemente la verdad se ahonda en el misterio...* [867] Se trata, sin embargo, de un aprendizaje que se proyecta de manera singular y problemática.

En esta situación hago lo posible por descubrir qué es lo que quiero, porque algo debo desear, algo que no acierto á comprender en este laberinto de ansias en que me pierdo. [109]

Problemática, en primer lugar, porque lo que ese «yo» emprende es ante todo una experimentación, no la aplicación de un programa o un método establecidos por una inteligencia antecedente.

He observado miles de veces, en mí y en centenares de personas, que á fuerza de corregir la inspiración, el brote neto, llegan a la forma primitiva, después de haber perdido mucho tiempo. Me parece que esto debe probarnos algo concluyente. Por lo demás sé que el método es algo admirable para los filósofos y otros oficios de esa índole, pero resulta superfluo para quien haya comprendido el sentido de la existencia y su propia naturaleza. Cada constitución requiere de un método único. [328]

Ese aprendizaje resulta problemático, en segundo lugar, porque no lo mueve ni el amistoso afán del «filósofo», ni la mágica varita del vate. Allí se apuesta más bien

por el rigor y la violencia del arte que pretende arrancar una pizca de conocimiento: *Excepción hecha de las violencias en la ciencia y en el arte, esforzándonos por arrancar los secretos de la belleza o de la verdad, todas las demás violencias son intolerables* [140]. Semejante búsqueda resulta conflictiva incluso en el ensueño, dimensión romántica por excelencia: a diferencia de la ensoñación rousseauista, que pretende fusionar el «yo» y el mundo, en *El Loco* la experiencia a menudo es la de una «pesadilla zahorí y torturante»; el aprendizaje sólo es tal si responde a una violencia. Resulta entonces, por todo esto, que el no saber del Loco desencadena una aventura que -lejos de la revelación y de la evocación del poeta y mago- se acerca en mucho a la del narrador proustiano visto por Deleuze.

En la filosofía, hay el «amigo». Es importante que Proust dirija la misma crítica a la filosofía y a la amistad. Los amigos son, uno respecto a otro, como espíritus de buena voluntad que se ponen de acuerdo acerca de la significación de las cosas y de las palabras: comunican bajo el efecto de una buena voluntad común. La filosofía es como la expresión de un Espíritu universal que se pone de acuerdo consigo mismo para determinar significaciones explícitas y comunicables. La crítica de Proust afecta a lo esencial: las verdades permanecen arbitrarias y abstractas, mientras se fundamentan sobre la buena voluntad del pensar. Sólo lo convencional es explícito. Y ello porque la filosofía, como la amistad, ignora las zonas oscuras en las que se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos fuerzan a pensar. Nunca ha bastado una buena voluntad, o un método elaborado, para aprender a pensar; no basta un amigo para acercarse a lo verdadero. Los espíritus sólo se comunican mutuamente lo convencional; el espíritu sólo engendra lo posible. A las verdades de la filosofía les falta la necesidad y la garra de la necesidad. De hecho, la verdad no se entrega, se traiciona; no se comunica, se interpreta; no es querida, es involuntaria. [Deleuze 1972: 178]

Desde esta perspectiva, el conocimiento «no amistoso» tampoco puede ser en *El Loco* un desciframiento de significados, o verdades, immanentes pero inteligibles. Será una profusión de enunciados fragmentarios, asistemáticos, incoherentes.

Soy imbécil, como todos: una sombra en el torbellino de los albures; de consiguiente sólo diré necesidades. Así que si has de juzgarme, lo harás en vista de lo que soy: un bobo... ante lo que esconden el infinito y la eternidad. [Pre libris]

Así, al no obrar por «simpatía» -ni como idílico encuentro con el conocimiento, ni como reunión armónica del Todo-, no será allí cuestión de reconocimiento y reproducción de leyes constantes, sino desviaciones, torceduras, rupturas.

... tu misión es cantar lo aun no trovado, es decir, el triunfo póstumo de la pasión de la ignorancia y de la impotencia del vencido. De modo que tu exotérico canto será disloque, crujido y rotura del lenguaje humano... [281]

Por eso, y puesto que del conocimiento nunca se ha sabido (*Siempre todo parecía mudo y desierto...*), el conocer no puede ser ni revelación ni reminiscencia. En su búsqueda, ese «yo» está condenado a producir, a obrar, combo en mano, destruyendo al enunciador de conjuros.

...y día a día, en el último ensueño del alba, veo que mi espíritu, forjando un libro con la sangre de mi corazón y las retorciones de mi cerebro, lo encaja a golpe de combo en el espíritu humano, repitiendo á voz en grito: El Loco, así, á toda juventud. á toda esperanza: á toda rebeldía satánica y demoleadora... [Pre libris]

Pues es cierto, y ahora se puede decirlo con alguna solvencia, es el propio «narrador» de *El Loco* el que, con semejante empresa, no sólo rompe radicalmente con la imagen del «yo» romántico. Al hacerlo, su no saber y la aventura que éste desencadena se hacen incompatibles con toda imagen de identidad; no dejan espacio para la afirmación de una existencia. Obrando mediante la disolución del *cogito* cartesiano, el «narrador» de *El Loco* diluye al sujeto unitario y totalizado.

Pero de ahí a que el poeta sea filósofo dista espacio considerable, igual al que media de jilibustero a comerciante. Pues el poeta, si es poeta, que es asunto de investigación a parte, y que

quizás merece más atención que el de filósofo, no ajusta su conducta a ningún sistema de verdades desentrañadas del misterio y organizadas por él en cuerpo de doctrina, todo lo que hace es desperdigarse ebrio de emoción en la belleza universal. [662]

Conviene precisar, sin embargo, que semejante negación de identidad no se presenta en tanto atributo: en tal caso, el «yo» de *El Loco* no haría sino oponer, a la imagen unitaria y totalizada del «yo», la imagen de identidad fragmentaria o alienada de un loco. No, esa *libertad de sabernos nadie* [595] no corresponde a un estado que podría describirse clínicamente sugiriendo, otra vez, el ya aludido fantasma de una «identidad latente». Aquí, la negación de identidad no es atributo, es efecto o sentido sólo pensable en el obrar:

Para ser el gran artista es necesario sacrificar nuestra más preciada personalidad en la ignición de todas las personalidades, en todas las pasiones, compenetrándonos, como ya se debe haber comprendido, sin asomo de egoísmo, en todas las luces, en todos los sonidos, en el aire, en el fuego, en la tierra y en las aguas: morir para sí plenamente en la existencia universal, no sintiéndose a sí mismo sino en los demás, en la paciencia tolerante á todos y á todo, en la más perfecta dación y estoicismo; y así nuestro corazón, latiendo al calor de todas las vidas, resurgirá en nosotros formando la personalidad universalmente múltiple, potente, eterna, sin limitación ni en el tiempo ni en el espacio. [158]

Lo que aquí está en juego en este devenir nadie es, por supuesto, la imagen de la «potente impotencia», punto desde el cual puede uno abismarse hacia *El Loco* [Portugal 1997: 2]. Resulta, sin embargo, que si para nosotros ese punto puede servir de entrada, es porque se inscribe, para *El Loco*, como horizonte de sentido. Se trata, en efecto, no de la «agonía» de un ser, sino de la aporía de un hacer: ése que se emblematiza en el gesto del demolidor.

Sí, meses y años en que no puse ni una línea, porque estuve en letargia. Mis horas las pasé en estado de embotamiento e inconsciencia. Pero recuerdo que en el instante en que se me paralizaron la imaginación y el sentimiento, fue cuando en mi

mente brotó y se grabó el concepto de El Demoleedor. Desde entonces he ido echando sombras, quietud y silencio, sobre aquella idea que surgió repentinamente en mí. Dijérase que mi labor ha sido echar paletadas de tierra sobre la simiente...
[1423]

Es pues una labor análoga la que ese «yo» despliega sobre sí, echando sombras, restando, borrando, por todas partes, toda representación de identidad. Y es que así, y sólo así, podía ese «yo» coincidir con lo obrado por el parhelio: *Inmóvil y viejo ya, como sombra...*, en una especie de devenir nada que termina negándolo como identidad, quitando espacio a lo único.

Lo múltiple, hay que hacerlo, no añadiendo siempre una dimensión superior, sino al contrario, simplemente, a fuerza de sobriedad, en el nivel de las dimensiones que se dispone, siempre n-1 (sólo así el uno hace parte de lo múltiple, siempre siendo abstraído). [Deleuze y Guattari 1980: 13]

En tal sentido, la anonimidad del narrador de *El Loco* figura pues lo esencial de lo obrado en torno a ese «yo»: una disolución de su unicidad que da paso a lo plural, una abolición de su individualidad que abre espacio a lo común.

Desde este punto de vista, el devenir nadie y nada del Loco responde, en el enunciado, a lo que en la enunciación ficticia de «El Loco» lograba el parhelio: así como no hay un «autor», sino varios o ninguno, tampoco el Loco, ese que dice «yo», remite a una identidad: es nadie o cualquiera que con *El Loco* diga «yo», pero tampoco. Llegada a este punto, la pesquisa no puede sino sospechar que la serie de anonadamientos se prolongue para terminar cuestionando, incluso, la obra de Borda. No otra cosa se sugiere cuando constatamos, en el texto, que la anonimidad del Loco es algo que comparten autor y obra. En efecto, la singular y a veces inquietante impresión que se insinúa cuando vemos al Loco preguntarse sobre el nombre que pondrá al libro que escribe, se instala definitivamente cuando el Loco está a punto de concluir *que mejor sería que vaya sin título, porque no hay síntesis de un tal libro que es el absurdo, lo incomprensible, el todo, la nada...* ¿Qué sé yo! Quizás si lo mejor sería titularlo llanamente Libro... [278]

Nada impide pues que con *El Loco* también nos quedemos anonadados: un loco llamado el Loco quiere escribir un libro que se llamará Libro, ¿qué historias nos cuenta este libro llamado *El Loco*?

Que un disminuído *hasta ser invisible en el cintilar de una estrella*, que un *hombre sentado, inmóvil y viejo ya como una sombra*, pretenda escribir un «Libro» de esos que *sólo se escriben cada uno a varios siglos*, parece de antemano imposible. Quienes lo entiendan así, sabrán además que el «editor» confirma esta presunción basándose en declaraciones del anónimo «autor»: «El Loco» sería *un ramillete de floraciones de sus caídas*, cada artículo la reacción inmediata de un fracaso. Resulta, sin embargo, que ese *muerto despierto* que *prefirió callar y no volvió a hablar* emprende una obra (la que nosotros dentro de la ficción leemos); y lo hace muy a sabiendas de su imposibilidad, muy a sabiendas del sinsentido de su afanoso esfuerzo (*¿para qué escribo esos disparates?*). Vistas así las cosas, parecería que semejante imposibilidad sólo podía encontrar forma en ese diario del hombre-artista ya varias veces aludido, en ese recipiente que lo acepta todo y cualquier cosa. Sería demasiado simple, sin embargo, decir que es por comodidad, por no dar para más, que *El Loco* acepta cobijarse en la forma de diario, *tan desprendido de las formas, tan dócil ante los movimientos de la vida y capaz de todas las libertades, ya que pensamientos, sueños, ficciones, comentarios de sí mismo, acontecimientos importantes, insignificantes, todo le conviene, en el orden y el desorden que se quiera* [Blanchot 1959: 207]. Habría que indagar más bien en la dirección opuesta, con la hipótesis de que el diario en *El Loco* puede revelarse como algo distinto de una solución de facilidad.

*Estoy escribiendo esto sin interés, sin deseo, por costumbre,
á modo de respirar.*

*En mi alma hay brumas, sopor y relente; en mi cerebro olvido,
y, en mi corazón, el letargo está: apenas advierto el instante
que pasa.*

*En mi alma oigo algo así como los últimos acordes de un
réquiem eterno. Es una tregua infinita en la que me anonado.
Calma, sombras y silencio: silencio en los arenales y en las
aguas muertas; silencio de los éteres en la inmensidad;
quietud de los arcanos. Aquí no hay ni deseos, nada; pero
tampoco es el nirvana. [225]*

Por fragmentos como este cabe más bien sospechar que, en lugar de encubrir la confiando en la supuesta sinceridad del género, en *El Loco* se descubre y lleva hasta el límite eso que Blanchot llama «la trampa del diario»:

Uno escribe para salvar los días, pero confía su salvación a la escritura que altera el día. Uno escribe para salvarse de la esterilidad, pero se convierte en Amiel que [...] reconoce que ello lo arruinó «artística y científicamente» con «una afanosa ociosidad y un fantasma de actividad intelectual» [...] Finalmente, pues, ni se ha vivido, ni se ha escrito, doble fracaso a partir del cual recupera el diario su tensión y gravedad. [Blanchot 1959: 210]

Veamos. Ingenuo en apariencia, como la autobiografía, el diario encuentra su sentido en tanto escritura de lo cotidiano. Sin ninguna exigencia, sin ninguna otra regla que la de su subordinación a lo que la «vida» día a día le ofrece e impone, lo único que le da sentido es la creencia de que se pueden «salvar» los días. Así, no importa tanto que ese «yo», el Loco, no atine a saber si escribe *una novela, historia o poema, porque tenía de todo sin ser concretamente nada en especial, ni en el fondo ni en la forma; pero sí importa, y mucho, saber que allí ha ido tomando lo más notable de la vida objetiva y subjetiva* [544]. Es aquí, sin embargo, donde la permisividad del diario empieza a no ser ya garantía suficiente de comodidad. En efecto, si el diario es tributario de aquello que es objeto de su transcripción, ¿qué esperar del diario de alguien que al ver la fecha en el menú se entera de que ha dormido dos meses [223]?, ¿qué esperar del diario de un «yo» cuya cotidianidad no es sino la no historia de su avanzada e infalible extinción?, ¿qué esperar del diario de alguien que, muy cercano a los personajes novelescos de Beckett, echado en la grama anota: *Dijérase que las imágenes no pasan de mis retinas, ni los ruidos de mis tímpanos; se podría suponer que la vida resbala a flor de piel. Mi respiración es lenta, tranquila, nada me conmueve* [224]?

Aquí, el «salvar la vida» entendido en términos de representación (posibilidad de que la vida pueda trascender en lo escrito) resulta claramente insostenible; véase lo por donde se lo vea, pues no hay nada o casi nada que representar. Así las cosas, o se tratará de reproducir ese anonadamiento frente al cual el diario se verá condenado al silencio o al sinsentido (riesgo que correría «El Loco» sin las diligencias de Saúl A. Katari o las pesadillas del Loco); o se tratará de una experimentación en la que, tanto el diario como el principio de representación habrán quedado en el camino: por ejemplo -y no en vano-, según la muy joyccana y nada aristotélica ni mimética *coupe en largeur* [Eco 1993: 68-74]: *Aproximadamente hace un mes que ando por todas partes cual si fuese un espejo*

que lo refleja todo instantáneamente, sin que me quede imagen ni sentimiento [115]. En todo caso, por defecto o por exceso, la apuesta por el diario habrá sido, en realidad, su sentencia de muerte. De ahí que al principio de sinceridad el diario de *El Loco* prefiera el laborioso forjar de una ficción (*Y me da rabia pensar el afán con que he hilvanado mis recuerdos dispersos, simulando sucesos de un día, todo por sepultar esa maldita tristeza sin por qué, que me asesina* [229]); de ahí que a la ley del «demonio del calendario» -esa narración simultánea sometida al orden de la cronología- se responda con anotaciones callejeras, fragmentarias, instantáneas, que no pueden armar relato, o con un cuento sin moraleja [616], o con la idea de un viaje -sólo posible en la delirante enumeración de su itinerario- que culmina lamentando al griego en pantalones y a las griegas en polisón y corset [35-36].

Y es que dado el «yo» de *El Loco*, ese nada o casi nada, el «salvar la vida» escribiendo sólo puede tener sentido en contra de la representación. Por esto, la ilusión que funda el diario lo habrá aniquilado de antemano. Su única posibilidad, en cambio, residirá en eso que precisamente niega su ingenuidad constitutiva; esa escritura que, como *chisporroteo del pensamiento*, no salva el día sino lo «altera».

Esto de escribir diario está muy bien para metodizar la vida, y ante todo dignificarla. Nada más, también para rememorar algo importante; pero como yo no tengo nada notable que recordar, he quemado mis anteriores diarios; ahora reanudo esta tarea, porque... Porque sí. [35]

Se lo habrá visto, la imposibilidad del diario en *El Loco* transforma pues, desde *la potente impotencia*, eso que es una «trampa» en un dispositivo singularmente productivo. La imposibilidad del diario del Loco (que remite finalmente a la imposibilidad de la estrategia diario) habrá hecho posible, pues, la particular eficacia de *El Loco*: ese dispositivo que problematiza al mundo, pero también su relación con él: ese dispositivo que ya no busca representar, ni tampoco decir, sino hacer y hacerse; pero todo esto deshaciéndose, pues es un dispositivo que ni siquiera puede subsistir si no es mediante una permanente autodestrucción.

¿No será a partir de esta paradójica respuesta a la «trampa del diario» que *El Loco* lleva hasta sus últimos límites (más de 1600 páginas) el cuestionamiento sobre lo que puede la escritura? ¿No será que ese diario imposible, al chocar contra su imposibilidad expresiva y representativa, encuentra también su capacidad creativa?

*El aislamiento y su silencio ya son un signo ¿De qué...?
Averigüe cada cual; pero ya son un signo [279]*

EL ELÁSTICO DE JEBE

Obrado nº3

Henos aquí entonces, como al principio de la pesquisa, otra vez solos frente a los restos de las cuartillas. Como si después del fracaso no quedara sino volver a considerar, esta vez con mayor detenimiento, todos los elementos de la investigación. Y volver ante todo sobre esa imagen recogida desde los primeros testimonios y desatendida, sin embargo, por esa misma prisa que había llevado a todos los investigadores —de Saúl A. Katari al «Proyecto de historia crítica...»— tras los rastros de lo que parecía ser un individuo. Se trata, por supuesto, de la tan recurrente imagen que alude a algo que se escribe y se borra... porque sí.

¿Quemará? ¿No quemará? No... Sí... Y en esta lucha perdí más de once meses, irresoluto delante de mis dibujos y manuscritos, hasta que al fin en una mañana que desperté muy triste y con el corazón sacudido en violentas palpitaciones, haciné al pie de mi cama todo el trabajo de mis días. Cerré bien la puerta. Y en un arranque heroico y con la tranquilidad de un cadáver, encendí la hoguera.

La llamita del fósforo quemó primeramente un papelucho. Era una llamita azul, coronada de amarillo anaranjado, que avanzaba mordiendo, lamiendo, tragando el dibujo, mientras que la negra ceniza se encarrujaba echando humo. Luego saltó a una cuartilla, después a otra que encendió otro dibujo, el que a su vez alegre y juguetonamente contagió a mil... [233-234]

Volver sobre esta imagen después de haber constatado la imposibilidad del diario nos hará leerla, necesariamente, como una figura emblemática que remite en última instancia a la imposibilidad que obra en *El Loco*. Con esta imagen podría entonces valorarse mejor tanto el específico gesto de Borda, como su sentido en el contexto de la literatura boliviana.

En efecto. Si recordamos que, por lo menos hasta ahora, ésta ha sido leída como un discurso que participa en la construcción de sujetos y proyectos nacionales, es

decir, como expresión de sujetos y procesos sociales, convendremos que, más allá del formato explícito, más allá de alguna ficcionalización, la forma del diario puede designar con relativa exactitud dicha perspectiva (no sería coincidencia que las ya referidas y fundadoras «Memorias de un soldado de la independencia» hubiesen adoptado el formato de un diario). En efecto, el dispositivo del diario parece determinar tanto la estrategias de escritura y lectura (fundamentalmente expresivas y representativas) como la tarea que les da sentido («salvar la vida de una nación»). Podrá apreciarse entonces, ahora en todos sus alcances, la problematización que infringe, como metáfora de *El Loco*, la quema de ese «diario imposible»: escabulléndose, por el lado de la crítica, y condenándola así a constatar solamente una «desaparición»; rompiendo, por el lado de la creación literaria, pues al quemar su diario el Loco quemaba también la creencia en el diario de la nación.

Y no se piense que este fuego se anima en un esteticismo idealista. Lo provocador del gesto se muestra también en la problemática relación en la que *El Loco* se sitúa frente a la historia; tan lejos de la creencia en una idealidad ahistórica y universal como de todo determinismo; tan cerca de esas máquinas, caras a Deleuze [1972], que se montan con todo (historia, deseo, política...):

Es absolutamente vano querer nacionalizar la suma poética [...] pero es bueno, útil y bello robar a la patria, desde su prehistoria, todo lo que tengo de mejor para enjorjarlas en nuestras mejores creaciones. [136]

Si *El Loco* al quemar el dispositivo del diario efectivamente divide las aguas en la historia de la literatura boliviana, será más bien porque con ese gesto obra, frente a la representación de la historia, desde el silencio. Hay un fragmento en el que se condensa esta ruptura. Allí, el Loco cuenta cómo una abuela le *contaba la historia de sus ciento y tantos años, de los cuales había actuado durante cien en los incidentes más sensacionales de la República*. Él, mientras tanto, anotaba algo en su libreta de cuentas:

La última vez, después de decirme: -Esto no más, es, señor, todo lo que sé, lo que he oído y visto.- E intrigada al fin me pidió mi libreta; luego después de hojearla me la devolvió visiblemente disgustada, diciendo: -¿Qué es esto?- A lo que repliqué: - Es el recuerdo de algunas bellezas que he podido sorprender.- Entonces ella preguntó: -Y donde ha escrito

usted lo que le he contado?- A eso le contesté: -No he escrito nada.- Ella: -¿Por qué?- Yo: -Porque no son cosas que me interesan. Sólo me preocupa lo que me agrada [...] De esa manera se acabó la tradición. Por lo que hace a mí, diré que he sentido una verdadera alegría, porque ahora yo sólo soy el poseedor de esos secretos, de los que no quiero decir ni diré ni una sola sílaba. [467-468]

Decíamos, líneas arriba y siguiendo en esto la hipótesis del «Proyecto de historia crítica», que *El Loco* efectivamente dividía las aguas en la historia de la literatura boliviana. Lo decíamos, sin embargo, a partir de criterios diferentes. Con el incidente aludido, y más allá el corrosivo sarcasmo del Loco, puede tal vez precisarse esta diferencia: si la ruptura lograda por *El Loco* se expresaba, allá, en la irrupción de nuevas identidades narrativas reunidas por una «fc en el lenguaje» («nuestra historia no es la más triste cuando la cuento yo», es el enunciado que allí se recupera); aquí consistiría más bien en un profundo descreimiento de los poderes del lenguaje («nuestra historia no es la más triste cuando es imposible contarla», sería el enunciado que aquí se regenera como quien más llanamente dice «¡para qué te cuento...?»).

La quema del diario debe leerse entonces no solamente desde determinada configuración de escritura e historia. El diario es imposible no sólo porque la escritura no puede representar el devenir histórico, sino porque el lenguaje encarna, a todo nivel, la imposibilidad misma de toda representación, la imposibilidad misma de «salvar la vida». Lo consta *El Loco*, al pretender representarla la altera, la desfigura, la traiciona.

Toda forma de expresión por llana o enrevesada que sea es siempre compuesta y afectada con relación a la idea y al sentimiento puros, pues carecen de forma.

El pensamiento y la memoria nos dan las imágenes establecidas á priori, con palabras, con líneas y colores, sin que exista por esta razón nada ni nadie que garantice la exactitud de la forma de expresión con su fondo de sentimiento ó idea. [150-151]

Quizás a partir de esas constataciones pueda entenderse por qué el diario debe ser quemado; por qué *El Loco* no puede obrar sin deshacer lo obrado. Si el lenguaje, por definición, miente; si un grave y profundo ensayo sobre estética puede cerrarse

confesando haber querido sólo pasar un buen rato [822], si teniendo la intención de escribir algo serio y breve sólo se hace un chiste [115], la escritura no tendrá sentido sino como combate permanente contra el lenguaje.

Creo que tengo en el cuerpo el demonio de la palabrería; nunca sé lo que digo: de una palabra a otra me contradigo. Pero de esa manera no miento ni engaño a nadie, además de que doy algo mío, perfectamente propio. [114]

La quema figura pues esa trampa, esa violencia que apunta a vencer las propias trampas del lenguaje: *Otras veces me entusiasma la armonía de la frase; y ya estoy orgulloso de haber dado con una nueva forma al sentido de las cosas y otro valor a las palabras* [120]. En este sentido, la quema del diario en tanto dispositivo de representación lo quema también en cuanto lírica trampa de la expresión:

No podremos expresar nuestro sentir, bien; mas el dolor que esa impotencia entraña es la única que se ha de considerar, porque esa impotencia de exteriorizar el sentimiento experimentado ante la naturaleza o los fenómenos intelectuales o morales es la única comunión con Dios, a quien sólo se comprende en presencia de ella: el sumo arte. [350-351]

Como lo sospechábamos al recoger las declaraciones que hablaban de un texto apócrifo, no cabe indagar, frente a *El Loco*, por alguien que allí habla. Estamos frente a un resto, como Saúl A. Katari frente a la cuartilla, y allí sería *vano descubrir el velo: Isis ignora lo que esconde* [825].

En tal sentido, la quema del diario no deja ningún rastro que nos lleve hacia una identidad, ninguna pista que permita dar con ese que, después de quemar las cuartillas, ha desaparecido. En efecto, al demoler, desde sus cimientos, la llamada «casa del ser», *El Loco* anula toda esperanza de comunicación: *¿Para qué [hablar] si al empezar debemos enmudecer?* [66]. Este es pues el límite al que nos lleva la empresa de Borda, allí donde la escritura se revela como el preciso sinónimo de la quema, en tanto ambos no serían sino gestos que dicen el silencio, la muerte. Si hasta Dios llora porque no puede hacerse comprender [514], ¿cómo esperar que *El Loco* pueda decirnos algo?, ¿cómo esperar reconocer en él a alguien?

Hay una historia, en *El Loco*, que si bien transcurre fuera del diario habla con semejanza o mayor intensidad de la imposibilidad de la escritura. Se trata de «Zona

de amor, la golondrina», sección en la que también es cuestión de escritos; sólo que ahora se trata de las cartas que una mujer escribe a Katari pidiéndole información sobre su pesquisa, preguntándole si ha logrado identificar al autor de cartas y poemas en los que se la llama Luz de Luna. Resulta, sin embargo, que Katari lee las cartas de la mujer sólo a su regreso de Buenos Aires; es decir, después de haber estado amontonadas en el buzón durante meses, sin que nadie las leyera. Por supuesto, todo ha ocurrido mientras tanto, y cuando Saúl A. Katari las lee ya nada queda por hacer. Esta historia (que inevitablemente recuerda al *Bartleby* de Melville) podría pues explicar la historia de la quema: escritos que eran llamado de vida pero no encuentran destinatario; escritos que así se convierten en signos de muerte.

Resulta, sin embargo, que en su desesperado afán de reconocer alguna pista que la lleve hacia el Loco, la mujer había leído y releído las cartas recibidas, tanto que termina copiando una de ellas, poniendo en verso lo que era prosa. Resulta entonces que esos escritos de muerte dan paso a nuevos escritos. Resulta, finalmente, que esa que buscaba a un desaparecido termina haciendo poemas. A lo mejor convenga, frente a *El Loco*, recordar esta historia y no pretender revelar significados disfrazados en la forma, inscritos sistemáticamente bajo esa apariencia de caos.

No obstante es necesario advertir que cuando en la inspiración el artista se eleva a las zonas de la armonía pura, no escribe, no canta, no pinta, no cincela, a lo más silba absurdos, tararea inarmónicas, mientras que la idea y el sentimiento se desvancen danzando en lo inimaginable. [...] y mil ejemplos más en pro de la nonada de la forma en casos especiales, cuando el genio atropella, rompe y deshace los cánones, abriendo horizontes más amplios a la libertad con arcillas y éteres desconocidos. [650-651]

En efecto, hay que sospechar que en *El Loco* la escritura se despliegue en la misma perspectiva que la música; ese alma de la idea [270] que se activa como forma pura. Sin contenidos preexistentes, liberada de la trampa de la representación, obrando desde la materialidad del significante, la quema del diario, la escritura concebida como demolición del lenguaje, se desprende de su faz negativa para mostrarse como metáfora de la producción. Aquí ese vacío expresivo y representativo, ese no decir nada, logra los poderes del misterio del silencio [867]. Aquí, la escritura adquiere así los atributos de la música: *Siempre se experimenta la sensación de que la música no ha concluido. Es que es el arte más ilimitado.* [169]

Por todo esto, la quema del diario sugiere más bien que la desaparición de *El Loco* responde a una estrategia de «obra abierta». Obra que cobra sentido sólo si se la pone en funcionamiento, sin pretender encontrar allí algo instituido. Como en el ejemplo que el Loco propone a un médico, *El Loco* sería ese elástico de jebe, esa liga con la que en nuestras manos habrá que hacer vibrar:

Como te digo, tomas un jebe entre los dedos índice, medio y pulgar, uno de sus extremos, y el otro, entre los dientes. Ten el elástico en estado normal, entonces tocándolo cuantas veces quieras no te responderá ni agradable ni desagradablemente: es que no vibra. Pero por lo contrario ponlo anormalmente, es decir, estíralo, si quieres, hasta su máximo, y tócalo: vibrará: Mas si eres músico, variando las tensiones y tocando oportunamente conseguirás arrancar verdaderas armonías y melodías; además si logras ahuecar la boca con oportunidad y debidamente, mediante movimientos adecuados de la lengua, los efectos alcanzados te sorprenderán, porque tu boca, tu cráneo, las células y las fibras nerviosas, es decir, que en resumen todas tus víceras y tu cuerpo íntegro, en fin, hará las veces de una caja musical. [296-297]

En resumen, eso que emulaba con *La Biblia* o *La Divina Comedia* resulta no ser un libro, sino una «máquina literaria» que hará *todo lo que queramos, con tal que hagamos funcionar el conjunto* [Deleuze 1972: 152]. Será un texto con múltiples autores (recordemos esa imagen de «Arte y poesía» en la que el poeta, a semejanza de Visnú, sueña con *ser multibrazo* [827]), o un texto sin autor (recordemos que Arturo Borda sólo lo firma «mientras tanto») en el que puede suscribir cualquiera, pero de paso —como el Loco, que era sólo un inquilino, no dueño de casa.

Referencias

- BANCO HIPOTECARIO NACIONAL, ROMERO Fernando y QUEREJAZU Pedro (editores)
1989 *Pintura boliviana del siglo XX*, La Paz, Ediciones Imbo.
- BLANCO, Elías
1996 «Del arte y sus contrastes: Arturo Borda, su obra en el tiempo», en *Presencia*, 1996.
- BLANCHOT, Maurice
1987 *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila Editores.
- BORDA, Arturo
1962 «Autobiografía», en Suplemento Dominical de *La Nación*, La Paz. 28 de octubre de 1962.
1966 *El Loco* (3 t.), La Paz, H. Municipalidad de La Paz, 1966.
- BOURDIEU Pierre
1998 *La ilusión biográfica*, Cuadernos de Literatura N° 23, La Paz, Carrera de Literatura, U.M.S.A., trad. de A. Blajos (texto publicado originalmente en *Actes de la recherche scientifique*, N° 62-63, junio de 1986, París).
1995 *Las reglas del arte (génesis y estructura del campo literario)*, Barcelona Anagrama.
- CALVINO Italo
1995 «Los niveles de la realidad en literatura», en *Punto y aparte*, Italo Calvino, Barcelona, Tusquets, 1995.
- DELEUZE, Gilles
1972 *Proust y los signos*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix
1976 *L'Anti-Oedipe*, Paris, Editions de Minuit.

1978 *Kafka, por una Literatura Menor*, México, Ediciones Era.
1980 *Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit.

DIAZ MACHICAO, Porfirio

1976 *El Ateneo de los Muertos*, La Paz, Editorial Juventud.

ECO, Umberto

1993 *Las poéticas de Joyce*, Barcelona, Lumen (anteriormente publicado como sección de *La obra abierta*)

FERNANDEZ NARANJO, Nicolás

s.f. «Arturo Borda y su circunstancia», s.r.

FINOT Enrique

1981 *Historia de la literatura boliviana*, La Paz, Gisbert y Cia. (5ta. edición complementada).

GARCÍA PABÓN, Leonardo y TORRICO, Wilma (Editores)

1983 *El Paseo de los Sentidos*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.

GARCIA PABÓN, Leonardo

1998 *La patria íntima*, La Paz, CESU-UM.S.S. y Plural Editores.

GENETTE, Gérard

1972 "Discours du Récit", en *Figures III*, París, Seuil (Trad. parcial de Narciso Costa, U. de Chile, Fac. de Filosofía y Letras, Depto. de Literatura, s.f.)

1989 *Palimpsestos*, Madrid, Taurus.

GUTIERREZ GIRARDOT, Rafael

1988 *Modernismo (supuestos históricos y culturales)*, México, Fondo de Cultura Económica.

LEJEUNE Philippe

1975 *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil.

LORA, Guillermo

1980 *Historia del movimiento obrero* (tomo IV).

- 1993 «El anarquismo de arturo Borda: un Arturo Borda a gusto de la burguesía», páginas de Archivo, s.c.
- MAGNE, Bernard
 1986 «Le métatextuel», en *Texte en main*, Nos. 5 y 6, Grenoble, invierno de 1986.
- 1992 «Un nous à l'étude», en *Conséquences*, Nos. 16-17, París.
- MEDINACELI, Carlos
 1937 «La personalidad y la obra de Arturo Borda», recopil. en *Chaupi P'unchaipi Tutayarka*, La Paz.
- MESA, José de y GISBERT, Teresa
 1966 «Arturo Borda, el hombre y su obra», s. rcf.
- NABOKOV, Vladimir
 1997 *Curso de literatura europea*, Barcelona, Ediciones B.S.A.
- PAREDES Raúl
 1990 *De la «memoria» en Juan de la Rosa*, tesis de Licenciatura, Carrera de Literatura -U.M.S.A.
- PAZ SOLDAN Alba María, WIETHUCHTER Blanca, et alii
 1998 *Historia crítica de la literatura en Bolivia*, Cuadernos de Literatura N° 23, La Paz, Carrera de Literatura, U.M.S.A.
- PORTUGAL Gonzalo
 1997 «La potente impotencia», en *Revista Puntos Suspendidos*, N° 6, La Paz, Oct-Dic. 1997.
- RICARDOU Jean
 1978 *Nouveaux problèmes du roman*, París, Seuil.
- 1988 «Eléments de textique I», en *Conséquences* n° 10. París, marzo de 1988.
- SAENZ, Jaime
 1986 *Vidas y muertes*, La Paz, Ediciones Huayna Potosí.

SALAZAR Carlos

1989 *La pintura contemporánea en Bolivia*, La Paz, Ed. La Juventud.

SANJINÉS, Javier

1992 *Literatura Contemporánea y Grotesco Social en Bolivia*, La Paz, ILDIS y Fundación BHN.

SANJINÉS, Javier (Editor)

1985 *Tendencias Actuales en la Literatura Boliviana*, Minncapolis, Institute for Study of Ideologies & Literature, Instituto de Cine y Radio-Televisión.

Reseña

Historia y Población de E. A. Wrigley¹

LAURA ESCOBARI DE QUEREJAZU

El libro de E. A. Wrigley es un Manual básico para historiadores que se inician en la Demografía Histórica como instrumento de análisis metodológico en estudios de población o sociedades en general. En los dos primeros capítulos hace un análisis de la validez de los aportes de la Demografía Histórica a los estudios de las sociedades e interioriza en forma didáctica al lector, sobre los elementos que le son útiles en el comportamiento de las sociedades, tales como los nacimientos, matrimonios y muertes. La terminología utilizada por ella es también motivo de análisis, así como también el tamaño de las poblaciones y su relación con los niveles de vida alcanzados por el desarrollo tecnológico de los pueblos.

En los cuatro capítulos siguientes, Wrigley hace una Historia demográfica europea empezando con las sociedades preindustriales del siglo XII hasta llegar a las sociedades del siglo XX, incluyendo algunas de América Latina.

1 De. Crítica. Barcelona (1969) 1990.

En “Historia y Población”, el autor utiliza un elemento demográfico por excelencia: la familia. Todos los acontecimientos contabilizados por los demógrafos tienen que ver con un marco familiar como unidad básica de actividad social. El estudio de los lazos de parentesco de la familia se proyectan en la conducta de grandes masas. Los acontecimientos familiares en los que se basa la Demografía Histórica, tales como nacimiento, matrimonio y muerte, generalmente registrados en parroquias, pueden ser elemento importante para determinar, por ejemplo el impacto de cosechas desastrosas, y el nivel de mortalidad de una época, mucho más si ésta última se relaciona con épocas de epidemia o de guerra.

El lenguaje descriptivo utilizado en Demografía Histórica son las tasas de natalidad, mortalidad y nupcialidad, y son registradas con mayor asiduidad y cuidado que los precios y estadísticas de artículos de primera necesidad; así como también los nacimientos ilegítimos resultan ser más fácilmente detectables que el contrabando. Los estudios demográficos reflejan el medio ambiente económico y social de una comunidad.

La terminología demográfica utiliza variables, con las que se trabaja normalmente. Ellas son: *cifra real*, la que se obtiene de los datos, *cifra potencial*, la que se obtiene de un modelo preestablecido y sirve para hacer conjeturas, *cohorte*, palabra técnica para generación, *evolución de la mortalidad*, tendencia a bajar la mortalidad, *población cerrada*, aquella en la que no se produce corriente migratoria alguna, *tasa neta de reproducción femenina*, mide el número de hijas que se supone tendrá la mujer al final de su período fértil en un grupo dado, *tasa bruta de reproducción femenina*, difiere de la neta en que no tiene en cuenta la mortalidad, *techo*, nivel superior que puede alcanzar una población.

Las variables puramente demográficas se interrelacionan entre sí, por ejemplo, un cambio en la fecundidad afecta la estructura por edades de una comunidad, o según el ejemplo de Wrigley, si la creciente densidad de una población afecta las tasas de mortalidad en las sociedades. A grandes rasgos parece determinar en qué medida la tecnología material puede transformar las interrelaciones entre demografía, economía y sociedad. También analiza los equilibrios demográficos entre nacimientos y defunciones. Resulta interesante también analizar el número de hijos reales y los potenciales, tomando en cuenta las variables de tasas neta y bruta de reproducción femenina.

La estructuración de las sociedades por edades viene dada por perfiles de fecundidad y mortalidad. En una pirámide demográfica de estructuración por edades se puede

observar por ejemplo, que aunque se observe una creciente proporción de gente madura en Europa, ésta no se debe al descenso de la mortalidad a lo largo del último siglo y medio, sino al descenso registrado de la fecundidad.

En la discusión sobre el tamaño de las poblaciones calculadas en relación a los niveles de vida alcanzados en determinadas poblaciones, según el desarrollo de su tecnología, Wrigley parte de los planteamientos malthusianos sobre población que datan de 1798, y que reducen la riqueza de las naciones a las fuentes materiales de la tierra. Así el límite superior de cualquier población venía fijado por la cantidad máxima de alimentos que podían ser arrancados a la tierra. En la medida en que la población se aproximaría al “techo” surgirían frenos o controles preventivos tales como aumento de mortalidad o rebaja de fecundidad. Para Wrigley, las sociedades de cultura material primitiva, ofrecen menos dificultades para calcular el tamaño de la población, ya que los progresos tecnológicos son apenas perceptibles y la población tiende a ser estable, o por lo menos así lo supone, ya que, según él la información referente a los niveles de fecundidad y mortalidad de estas poblaciones son muy escasas e imprecisas. A menudo podría asemejarse al control natural ejercido en poblaciones animales. Da una serie de ejemplos de sociedades aborígenes como las tribus australianas, en las que la práctica incluso del infanticidio, era practicada a fin de mantener el equilibrio demográfico. Las sociedades agrícolas que siguieron, permitieron una medición relativamente fácil, permitiendo hacer una relación entre los adelantos tecnológicos, el nivel de vida y el crecimiento demográfico. Plantea que una duplicación en la producción de alimentos por ejemplo, ofrece mejores condiciones de vida a una determinada población, que relaja sus controles preventivos positivos y tanto la fecundidad como la mortalidad vuelven a los niveles que tenían antes, sin embargo una vez agotadas las oportunidades dadas por tal nivel de vida, las sociedades dejan de crecer, y el nivel de vida vuelve a ser el de antes. Sin embargo Wrigley advierte sobre lo complejo de la relación entre los adelantos en la cultura material no suelen producirse continua e ininterrumpidamente.

Otro aspecto analizado por Wrigley es la relación entre las características demográficas y el cambio económico de las sociedades. Partiendo de la tesis de Malthus, que dice que la felicidad de un país no depende, de forma absoluta de su pobreza o riqueza, de su vejez o de su juventud, de estar muy poblado o poco poblado, sino de la rapidez con que crece y del grado en que el aumento anual de la base alimenticia se aproxima al aumento anual de la población sin restricción

alguna, él añade que no constituye toda la verdad, ya que es totalmente posible que tras un período de prosperidad general, la renta real resulte rebajada a su antiguo nivel a causa de la *presión demográfica*.

Sin embargo, según el autor, Malthus escribió en los últimos en que su tesis era aplicable, ya que la revolución industrial supuso después cambios tan grandes en la capacidad productiva de las sociedades que el propio concepto de *techo demográfico* acabó perdiendo su utilidad. Wrigley concluye que los países que han pasado por una revolución industrial no son susceptibles a análisis demográficos ya que las poblaciones no crecen indefinidamente, aunque todavía faltaba perspectiva histórica suficiente para analizarlas.

En cambio, las poblaciones preindustriales sí eran susceptibles de análisis. En general el mayor flagelo que atentó a las ciudades europeas preindustriales desde el siglo XII hasta el XVIII, fueron las *epidemias y las guerras*. La peste negra por ejemplo, “redujo las poblaciones europeas, en regiones de cientos de miles de kilómetro cuadrados, hasta un tercio en un solo año”, y el hambre en el siglo XIV en grandes zonas europeas diezmoó mucha población. Estas situaciones extremas fueron devastadoras para las poblaciones. En Dinamarca entre 1650 y 1660, la población disminuyó aproximadamente en una quinta parte, y una parte de la población de Finlandia, que constituía probablemente una muestra típica de la totalidad del país, perdió aproximadamente el 28% de sus habitantes, durante la crisis de los años 1686 y 1697. En general en muchas partes de Europa, se produjeron periódicamente años de gran mortalidad casi una vez por generación. Es cierto que la mayor parte de las veces las epidemias provenían de malas cosechas y hambre, pero también algunas enfermedades como viruela o gripe podían declararse en cualquier momento. En épocas de *guerras* los ejércitos propagaron muchas enfermedades como el tifus y las enfermedades venéreas. Además la guerra separaba a los hombres de sus tierras con la consecuente baja producción de cosechas. Los gráficos que muestra Wrigley, son ejemplos impresionantes en tres parroquias francesas a fines del siglo XVII, entre 1692 y 1695, por efecto de cosechas desastrosas. En ellos se observan picos elevadísimos de entierros respecto a los matrimonios que tienden a bajar al mínimo y las concepciones que permanecen estables. También se observa que los años de crisis iban seguidos de períodos de menor mortalidad y mayor natalidad. Cada “boom” de nacimientos era notorio 25 años después, cuando los nacidos entonces comenzaban a formar nuevas familias. Este hecho es conocido como la “ley Sundt”.

En un análisis de las poblaciones en cuanto a su fluctuación demográfica a largo plazo, Wrigley se muestra más cauto, pues afirma que si las poblaciones se hubieran ajustado a aquellos modelos sencillos, sería natural esperar que la tendencia de la población fuera ascendente. Sin embargo, para ello no hay que perder la perspectiva a *largo plazo*. Ejemplifica con el caso de Inglaterra, donde desde la conquista normanda, y antes de la revolución industrial, hubo dos ciclos completos a largo plazo de crecimiento demográfico. Durante el período comprendido entre la conquista y el siglo XVIII, la tendencia era ascendente hasta el siglo XIV, en que se replegó muchísimo ante la peste negra de 1348. Vino un período de siglo y cuarto en el que la población no creció. A fines del siglo XV la población comenzó de nuevo a crecer hasta mediados del siglo XVII, finalmente a mediados del siglo XVIII, se produjo una aceleración en el crecimiento demográfico. La constatación demográfica de Inglaterra a *largo plazo* resumida por Wrigley, le da pie a que se haga las siguientes preguntas: si la población inglesa de principios del siglo XV era probablemente del mismo tamaño que la de mediados del siglo XV ¿se debía a que la fecundidad del siglo XV era más baja? ¿cuál era la diferencia entre la demografía entre esos dos períodos? Y aquí recuerda los estudios anteriores de Fleury y Henry que desarrollaron el método de reconstitución de familias, pues sostiene que para medir cuidadosamente la fecundidad o la mortalidad hay que obtener una tasa y para ello se requiere conocer el número de acontecimientos en una clase dada, como por ejemplo nacimientos legítimos en madres entre 25 y 29 años.

La reconstrucción de familias proporciona medidas en detalle y la exactitud y tiene el valor de facilitar la gran cantidad de la información acerca de la estructura familiar. Con esta metodología él estudia el caso de la población de Colyton en Inglaterra en el siglo XIX, cuando se realizó el primer censo. Sin embargo, en base a otros datos, se establece la población de los siglos XV, XVI y XVII, en los cuales la población tuvo fluctuaciones alcanzando una máxima de alrededor de 2.000 personas. Hacia 1640 había decrecido en un tercio. El análisis de la población de Colyton dió como resultado general que entre los siglos XVI y XIX, hubo un período en el siglo XVI (1560-1646), en el que esposos y esposas tenían la misma edad media, después en otro momento en el siglo XVII, las mujeres eran normalmente mayores que sus maridos (1647-1769), para terminar en la situación en que los maridos eran mayores que sus mujeres (1770-1837). Según Wrigley, Colyton ofrece un buen ejemplo de la importancia de las nuevas técnicas de estudio de las fluctuaciones demográficas a largo plazo.

Por otro lado haciendo referencia a las poblaciones extraeuropeas, establece que las poblaciones preindustriales no europeas difieren de las europeas en un punto muy importante, que el matrimonio- al menos en el caso de las mujeres- se produce a una edad muy temprana. Otro rasgo importante es que el número de mujeres que permanecen solteras es menor que en Europa. No se infiere de ello, sin embargo, el que haya más fecundidad en estas poblaciones que en las europeas.

Otro rasgo de las poblaciones preindustriales es el de la notable diferencia entre la vida en el campo y en la ciudad. En Europa, la vida en las grandes urbes estuvo expuesta más a la pobreza que en el campo, donde las poblaciones estaban dispersas en pequeños grupos. Esto obviamente hizo que las pestes atacaran más a las ciudades que al campo.

Acercas de la pobreza y la riqueza en las sociedades preindustriales, Wrigley señala que la peste no atacaba de igual forma a los ricos que a los pobres. De hecho en períodos de escasez, los ricos podían abastecerse de víveres. Sin embargo el régimen alimenticio de los ricos estaba mal equilibrado con la bebida y comida desmesurada, ocasionando mala salud y muertes prematuras. Aún así la esperanza de vida era mayor en las clases sociales superiores, que en las inferiores.

Las diferencias en la fecundidad de las ciudades y en el campo son difíciles de establecer solamente en base a totales de nacimientos, pues en las ciudades juega un papel importante la emigración. Para abordar la cuestión habría que construir modelos que representen casos típicos. Por ejemplo en el campo, un hombre económicamente débil busca la posibilidad de contraer matrimonio con una mujer próxima a los 30 años, pues por lo general poseía tierras. En este modelo la mujer de 30, dará al campesino menos hijos que una de 20. Además en la sociedad rural los hijos mayores tenían posibilidades de casarse antes que los hermanos menores por el derecho a la tierra. Siguiendo este mismo modelo la mujer de rico casada más joven, es proclive a tener más hijos por la utilización de amas de cría, evitaban a las esposas la carga de la lactancia.

Estos modelos Wrigley los ejemplifica con las poblaciones de Hedmark, en Noruega a principios del siglo XIX y con la de Ting Hsieu en la China en 1920. Ambas poblaciones preindustriales, aunque con un siglo de diferencia, presentan similares comportamientos en su constitución familiar.

En la relación de la sociedad con la economía, quizá lo más importante es la demostración de interconexión íntima entre las cuestiones económicas demográficas

y sociales, a tal punto que es difícil establecer una división entre ellas. Se hace referencia a los niveles de vida con respecto al crecimiento demográfico de los pueblos en Europa. El nivel de vida en las sociedades preindustriales era perjudicado por el aumento demográfico. El modelo malthusiano muestra que la población crece cuando aumentan los niveles de subsistencia y viceversa. Ante la escasez de bienes de consumo, Malthus llamaba también al control de la natalidad. Las guerras también eran consideradas positivas para tener un control de la población. El equilibrio entre el nivel de vida y el volumen demográfico Wrigley lo llama "equilibrio homeostático", típico de las sociedades preindustriales, obviamente demostrable en unas más que en otras. Para preparar el terreno del desarrollo de lo que fueron las sociedades industriales, Wrigley advierte que un estado de pobreza provocado por un crecimiento demográfico demasiado rápido constituye un buen ejemplo de la estrechez y complejidad de la interacción entre los factores demográficos, sociales y económicos, pero que a la vez puede ser causa de nuevos progresos tecnológicos.

En la etapa de la revolución industrial se supera el "equilibrio homeostático" o la llamada retroacción negativa de variables económicas y demográficas que tendían a mantener un ingreso económico bajo y sostenido. Durante la revolución industrial estas interrelaciones cambiaron. Los factores más importantes fueron el crecimiento rápido de Londres, sobre la economía y la sociedad inglesa del siglo XVIII. Este crecimiento de Londres promovió mejoras en los medios de transporte. en la navegación costera. Hubo también un cambio agrícola muy importante al aumentar el tamaño del mercado al que el campesino podía acudir. A medida que crecía, Londres necesitaba mayor cantidad de alimentos, por ello las prácticas agrícolas revolucionaron en sus métodos, se sembraron nuevas cosechas acentuándose el proceso de cercar los campos, obteniéndose más alimentos a precios más baratos significaban salarios reales más altos. Hay en la revolución industrial una movilidad social no conocida hasta entonces: la capacidad y el talento son absorbidos por los grupos cuyas actividades hacen cambiar la sociedad. El crecimiento de Londres tuvo mucho que ver con el desarrollo de la industria minera en Inglaterra. Una sexta parte de las extracciones totales de carbón del reino era embarcada rumbo a Londres desde las minas de Tyne y Wear en el siglo XVIII, empleándose en este tráfico la mitad de la flota del país.

El crecimiento demográfico de Londres en el siglo XVIII, no vino dado por las condiciones de salubridad que ofrecía esta ciudad, que eran deplorables, sino por

la emigración anual de 8 a 10.000 personas que compensaban el superavit de entierros que tenían lugar por las condiciones de vida insalubres de la ciudad, lo cual como dice Wrigley evitó la aparición de un ciclo malthusiano de acontecimientos.

El fenómeno de crecimiento poblacional no se advirtió solamente en Inglaterra, en muchas partes de Europa se dieron tasas de crecimiento tan altas como las de Inglaterra, por ejemplo Pomerania, Ansbert y Düsseldorf en Alemania, pero el proceso tardó varias décadas en afectar otras zonas.

Otro aspecto importante con respecto al cambio demográfico propiciado por la revolución industrial fue la demanda de mano de obra. Ello ocasionó un alza en la fecundidad. De hecho la nueva demanda de mano de obra adulta se traducía en alza de salarios de los obreros en las zonas industriales, lo cual tendía a rebajar la edad en la que los hombres contraían matrimonio. Pero, como señala Wrigley, esta sería una argumentación muy simple y burda para explicar el aumento demográfico. En realidad en el ambiente en que vivían hombres y mujeres, más que el simple nivel salarial, importaba ahora el verse liberados de restricciones del pasado, como el tener que heredar tierras para poder casarse.

A largo plazo, también disminuyó la mortandad coincidente con la revolución industrial. Se eliminaron casi totalmente las antiguas crisis, tanto aquellas originadas por malas cosechas como aquellas debidas a epidemias, con algunas excepciones, como señala Wrigley, con respecto a grandes epidemias de cólera en Europa y la gran hambruna que soportó Irlanda en 1845. En este aspecto tiene mucho que ver el desarrollo del transporte, que si bien en Europa el ferrocarril se introdujo cuando ya las tasas de mortalidad habían bajado considerablemente, en otros ámbitos geográficos, el ferrocarril hizo posible trasladar excedentes de cosechas hacia otras latitudes. Aquí hay que pensar en el notable progreso de los caminos, puentes, navegación fluvial y gran auge en la navegación oceánica. Se amplió la alimentación con la introducción de la papa andina, que en Irlanda, Alemania, Polonia se convirtió en alimento base y es precisamente allí donde las fluctuaciones de mortalidad se amortiguaron. En lo referente a progresos en la agricultura, también en esta época se desarrolló un mejor sistema de riegos, una mejora de la raza del ganado ovino y del bovino, también nuevos tipos de maquinaria (sembradoras) y mejores condiciones de almacenamiento. A la “evolución de la mortalidad” en Europa, en la mayoría de los países de Europa occidental, las tasas de mortalidad decayeron entre los niños y adolescentes. Esta mejora no es atribuible a los

adelantos en la identificación de la naturaleza de las infecciones que recién tuvieron lugar a fines del siglo pasado y principios del presente, sino que están relacionados más bien con las condiciones en el régimen alimenticio y en la sanidad pública. Es decir que si bien las enfermedades infecciosas tales como la tuberculosis, escarlatina, tosferina, fiebres reumáticas, viruela, tuberculosis, escarlatina, tosferina, fiebres reumáticas, viruela seguían ensombreciendo el panorama de la salud infantil, éstas se combatían mejor con mayor cantidad y calidad de alimentos disponibles. Y en lo que respecta a la sanidad pública, se hizo posible comprar jabón más barato, y la ropa de algodón que se propagaba desde las fábricas inglesas, era de más fácil lavado. La disposición de alcantarillado disminuyó la difusión del cólera. Un aprovisionamiento barato de carbón hizo que se calefaccionaran las casas. El gobierno en Inglaterra en 1875 creó servicios médicos y sanitarios.

Pero lo más importante de todo fue la elevación de ingresos reales, ya que así la gente podía comprar más y mejor comida. El nivel de nutrición mejoró con la inclusión de los cítricos. Así y todo a fines del siglo pasado las enfermedades por desnutrición eran comunes. En Inglaterra la esperanza de vida era de solo 42 años. La mayor parte de las defunciones se producían en barrios donde las familias contaban con una sola habitación para vivir. Las novelas del "Realismo" en todos los países no hicieron más que reflejar la realidad de sus ambientes.

Pese a tales condiciones de vida, la tasa de fecundidad subió llegando a un momento en que se generalizó mucho el control de la natalidad en el seno de los matrimonios. De hecho la combinación de una tasa de fecundidad alta, continuada con una mortalidad infantil decreciente dió lugar a lo que se conoció como la "familia victoriana", a la familia inglesa numerosa. Francia constituyó un caso aparte en la historia demográfica europea del siglo XIX, con tasas de fecundidad muy bajas, sobre todo en el campo, al tiempo que los matrimonios se realizaban más frecuentemente entre parejas muy jóvenes. Ya desde entonces, el control de la natalidad venía dado por los intereses económicos individuales. La revolución industrial, como dice Wrigley, "no solo puso dinero en los bolsillos de los hombres, sino que creó en ellos la esperanza de aumento en los niveles de vida".

Como consecuencia de ello, en el siglo XX, hay una elevada disminución del tamaño de las familias, pues cada nuevo niño venido al seno del hogar, era una boca más que alimentar y un cuerpo más que abrigar. En el espacio de dos generaciones o poco más, el tamaño medio familiar disminuyó en dos tercios. Actualmente en

todos países occidentales la mortalidad tiende hoy hacia lo que ha sido denominado el mínimo biológico, y dichos cambios han sido fruto de la revolución industrial.

En los países en vías de desarrollo, las poblaciones están creciendo en proporciones no vistas en Europa en la época preindustrial. Tal el caso de Taiwan y Puerto Rico. Con el descenso de las tasas de mortalidad y mantenimiento de una alta fecundidad, las tasas de crecimiento demográfico se han disparado hacia arriba. Esto supone un problema en elevar la renta real per cápita. Los países en vías de desarrollo tienen gran necesidad de capital, para mejorar servicios médicos y educativos, sistemas de comunicación, y equiparar la agricultura, problemas que Europa superó junto con la revolución industrial. En los países en vías de desarrollo, el crecimiento demográfico no ha ido paralelo a una revolución industrial como en Europa y se viven verdaderos descalabros entre ricos y pobres. En estos países entran en juego ya no categorías económicas abstractas sino problemas en cuanto a cambios políticos, sociológicos y psicológicos que dificultan aún más alcanzar niveles de vida dignos y esperanza de vida mayor a 66 (Taiwan) y 61 años (Costa Rica). En estos países, antes que seguir pautas de desarrollo, siguen políticas de gobierno. Esto viene dado porque existen países ricos que tienen almacenamiento de excedentes alimenticios, como Estados Unidos, Canadá y Australia que otorgan en calidad de donaciones, excedentes que les ayudan a mantener su estabilidad económica pero no permiten a los países en vías de desarrollo que trabajen su propia industria. Según el autor, a la pobreza en América Latina, ha contribuido la Iglesia con su oposición a todas las prácticas anticonceptivas.

Por otro lado, y finalizando su análisis de población, Wrigley dedica unas páginas al análisis de los problemas demográficos de los países ricos. El descenso de la fecundidad con la difusión de la anticoncepción ha dado lugar a que en varios países las tasas netas de reproducción se hallen muy por debajo de la unidad. Las tasas más bajas se dan en Suecia.

Alcanzar un estado de equilibrio de fecundidad y mortalidad no puede establecerse fácilmente. Es necesaria la creación de un nuevo código de disciplina social que influencie la formación de la familia.

BLITHZ LOZADA PEREIRA

Tiene Maestría en Ciencia Política del CIDES UMSA, obtuvo un diplomado de la FLACSO en Cuestión Etnica en los Andes Bolivianos, y además de la licenciatura en filosofía, efectuó estudios de economía. Es director del Instituto de Estudios Bolivianos, dirige la investigación multidisciplinaria en educación gracias a su amplia experiencia profesional. Es docente titular de las carreras de Ciencia Política, Filosofía e Historia. Ha publicado varios artículos sobre filosofía, política y estudios culturales. Recientemente publicó el libro **Sugerencias Intempestivas**.

RAUL CALDERON JEMIO

Doctor en Historia de América Latina por la Universidad de Connecticut; Maestría en Historia por la misma Universidad; B.A. en Historia por el College of Wooster, Estados Unidos. Investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos. Docente titular de Historia, Educación y Procesos Culturales en la Universidad Mayor de San Andrés. Coordinador académico de la Maestría en Estudios Bolivianos (UMSA-Universidad Andina). Autor de varias investigaciones en historia social del siglo XIX e historia de la educación de aquel siglo y del XX

GALIA DOMIC PEREDO

Licenciada en Filosofía de la Universidad Humboldt de Berlín, obtuvo en la Universidad de Toulouse "Le Mirail" el Diploma de estudios a Profundizar (D.E.A), y es candidata al doctorado en el Instituto Pluridisciplinario para la América Latina de la misma Universidad. Especialista en Educación Superior y egresada de la Maestría de Psicopedagogía y Gestión en Educación Superior en Salud (PPEGESS) de la U.M.S.A. Egresada de la Maestría de epistemología del CIDES-UMSA. Docente titular e investigadora del I.E.B. UMSA.

PILAR MENDIETA PARADA

Es historiadora, con estudios de postgrado en Ciencias Políticas. Es docente de la carrera de historia UMSA miembro de la Coordinadora de Historia. Sus principales trabajos están relacionados al campo de la étnohistoria, a la historia política y de género. Entre sus principales publicaciones se encuentran “Comadres de las alturas: La mujer alteña y CONDEPA”; “La Central Obrera Boliviana: entre el mito y al realidad”; “Entre el caudillismo y la modernidad”. Poder local y conflictos políticos en Inquisivi: el caso de Mohoza (1880 - 1899)”.

MARCELO VILLENA ALVARADO

Realizó estudios de literatura en la Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Francia (diplomas obtenidos: Maîtrise y D.E.A.). Desde 1994 es catedrático en la Carrera de Literatura de la U.M.S.A., e investigador en el I.E.B. desde 1997. Ha publicado ensayos sobre literatura boliviana contemporánea y, en poesía, el libro Pócimas de Madame Orłowska.

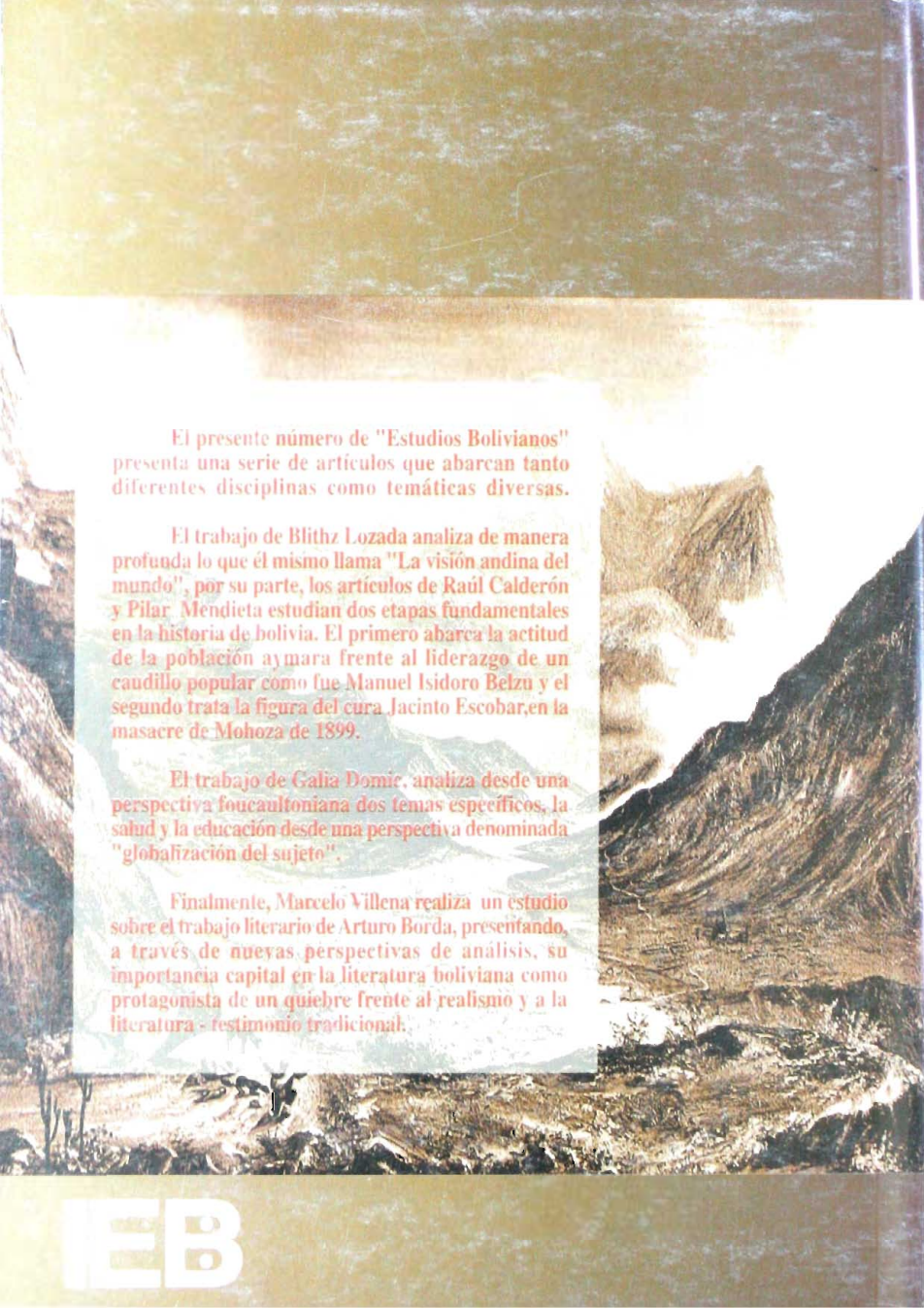
LAURA ESCOBARI DE QUEREJAZU

Licenciada en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés y candidata al Doctorado por la UNED de Madrid - España. Es autora de “Producción y Comercio en el espacio surandino, s.XVII” (1985), “Historia de la Industria Molinera Boliviana”, (1987) “113 Años de Historia. Historia de la Sociedad Católica y Hospicio de Niños San José”. (1990). Coautora y co-coordinadora “Etnicidad, Economía y Simbolismo en Los Andes”. (1992). Coautora y coordinadora de “Colonización Agrícola en América (1997). Miembro de Número de la Academia Boliviana de la Historia y correspondiente en Colombia, Argentina, Puerto Rico, España. Vicepresidenta de la Sociedad Boliviana de Historia, Directora del Archivo Histórico de La Paz y Catedrática Titular de Historia de Bolivia Colonial.

índice

Presentación	5
La visión andina del Mundo	7
<i>Blithz Lozada Periera</i>	
Cuando la población Aymara dejó de apoyar a Belzu	77
<i>Raúl Calderón Jemio</i>	
Poder y Globalización de sujeto (Un análisis de la medicina y la educación)	89
<i>Galia Dimic Peredo</i>	
Iglesia, mundo rural y población: Jacinto Escobar párroco de Mohoza y su participación en la masacre de 1899	121
<i>Pilar Mendieta Parada</i>	
Para leer el otro lado (una pesquisa tras los rastros de El Loco, de Arturo Borda)	169
<i>Marcelo Villena Alvarado</i>	
Historia y Población de E.A Wrigley	211
<i>Laura Escobari de Querejazu</i>	

Este libro se terminó de imprimir
en octubre de 1999
en la imprenta del
Instituto de Estudios Bolivianos.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Mayor de San Andrés.
Av. 6 de Agosto N° 2080.
Tel. 359602 - 312577, Fax 391988
E -mail iebadm@umsanetedu.bo
La Paz - Bolivia



El presente número de "Estudios Bolivianos" presenta una serie de artículos que abarcan tanto diferentes disciplinas como temáticas diversas.

El trabajo de Blithz Lozada analiza de manera profunda lo que él mismo llama "La visión andina del mundo", por su parte, los artículos de Raúl Calderón y Pilar Mendieta estudian dos etapas fundamentales en la historia de Bolivia. El primero abarca la actitud de la población aymara frente al liderazgo de un caudillo popular como fue Manuel Isidoro Belzu y el segundo trata la figura del cura Jacinto Escobar, en la masacre de Mohoza de 1899.

El trabajo de Galia Domie, analiza desde una perspectiva foucaultiana dos temas específicos, la salud y la educación desde una perspectiva denominada "globalización del sujeto".

Finalmente, Marcelo Villena realiza un estudio sobre el trabajo literario de Arturo Borda, presentando, a través de nuevas perspectivas de análisis, su importancia capital en la literatura boliviana como protagonista de un quiebre frente al realismo y a la literatura - festimonio tradicional.