

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

24



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 24
Lingüística

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

Coordinación y edición Ignacio Apaza Apaza
Diseño y diagramación Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión Editorial Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello

Foto de la tapa "Guernica" de Pablo Picasso, 1937.

Editorial Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje 300 ejemplares

Dirección institucional Av. 6 de Agosto N° 2080, 2° Piso
 ieb160@hotmail.com
 ieb@umsa.bo

La Revista *Estudios Bolivianos* invita a quienes deseen publicar sus artículos enviar una solicitud a la dirección institucional cumpliendo las normas editoriales de la revista. El contenido de los textos es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Junio de 2016

CONSEJO EDITORIAL

Directora del IEB

Dra. María Luisa Talavera Simoni

Consejo editorial

Dra. Beatriz Rossells Montalvo
beatrizrossells@hotmail.com
Carrera de Historia-IEB-FHCE

Dra. Ximena Medinacelli González
xmedinaceli@hotmail.com
Carrera de Historia-IEB-FHCE

MSc. Alejandra Martínez
Universidad Católica Boliviana

Dra. Ana María Presta
Universidad de Buenos Aires
(Argentina)

Dra. María Luisa Soux Muñoz Reyes
mlsoux@yahoo.es
Carrera de Historia-IEB-FHCE

Dra. María Luisa Talavera Simoni
talaveramarialuisa@gmail.com
Carrera de Ciencias de la Educación
IEB-FHCE

Editores asociados

Dr. Ignacio Apaza Apaza
iaap54@yahoo.es
Carrera de Lingüística e Idiomas
IEB-FHCE

Dra. Magdalena Cajías de la Vega
magdalenacajias@yahoo.com
Carrera de Historia-IEB-FHCE

MSc. Blithz Lozada Pereira
blitzyo@hotmail.com
Carrera de Filosofía-IEB-FHCE

Dra. Galia Domiç Peredo
galiadomic@hotmail.com
Carrera de Filosofía-IEB-FHCE

Dra. María Lily Marić Palenque
mlmaric@hotmail.com
Carrera de Psicología-IEB-FHCE

Dra. Ana Rebeca Prada Madrid
areprada@gmail.com
Carrera de Literatura-IEB-FHCE

Dra. Rosario Rodríguez Márquez
rorodriguezmarquez@yahoo.es
Carrera de Literatura-IEB-FHCE

Dr. Marcelo Villena Alvarado
awroda@yahoo.com
Carrera de Literatura-IEB-FHCE

Índice

Presentación	9
Introducción	11
INVESTIGACIÓN	
La historia, el lenguaje y la ciencia: Roland Barthes y Friedrich Nietzsche	15
History, language and science: Roland Barthes and Friedrich Nietzsche Blihtz Lozada Pereira	
Violencia e impunidad en la frontera de la goma elástica (1880-1900)	41
Impunity and violence in the elastic rubber frontier (1880-1900) Pilar Mendieta Parada	
Borroneando la nación, sus contornos y alrededores. -A propósito de la última novela de la trilogía de Spedding	65
Blurring the nation and its boundaries and surroundings Regarding the last novel of Spedding trilogy Rosario Rodríguez Márquez	
Jichha <i>Bolivia</i> markana aymara aru yäqawi, yatichawi-yatiqawi mayjt'atapa	95
Procesos de revalorización y enseñanza-aprendizaje del aymara en Bolivia	
Revaluation processes and teaching-learning aymara in Bolivia Teófilo Laime Ajacopa	

Marcadores discursivos en la oralidad culta de La Paz 107
 Discourse markers in the cultured orality of La Paz
José Guillermo Mendoza

César contra Jesús. O donde marra Cesar Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara 139
 Caesar against Jesus: Or where Cesar Itier fails in his accusations against Jesus Lara.
Andrés Ajens

Interculturalidad y subjetividad 157
 Interculturality and subjectivity
Porfidio Tintaya Condori

DEBATE

Estrategias de promoción social de la lengua aymara 183
Ignacio Apaza Apaza

Estudio preliminar de diccionarios bilingües del aymara 207
Mario Mamani Pariguana

RESEÑAS Y COMENTARIOS

Cúmulo lúcumo 231
 (Andrés Ajens, La Paz, Editorial 3600, 2015)
Marcelo Villena Alvarado

Aspectos socioculturales y lingüísticos en el modelo educativo plurinacional (Ignacio Apaza Apaza La Paz IEB, 2015) 237
Edward Henry Villarroel Miranda

Presentación

El IEB como unidad de investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA está encargado de planificar, promover y realizar la investigación institucional especializada inter y multidisciplinar. Por ello, en el instituto confluyen proyectos disciplinares, inter y multidisciplinarios que apuntan a conocer y difundir el conocimiento de problemas propios de las humanidades que alberga la Facultad: literatura, filosofía, lingüística, psicología, ciencias de la educación, turismo, bibliotecología e historia.

Durante más de 20 años los resultados de las investigaciones que se realizan se publican en la Revista Estudios Bolivianos. En esta nueva edición la temática es la lingüística. Hemos querido reunir avances y resultados de investigación que muestren algo de lo que se ha avanzado entre los cultores de la disciplina en los últimos años. En estos se han dado cambios con relación al uso y valoración de las lenguas en el país como consecuencia de su calidad de ser un estado plurinacional.

Sin embargo, no todos los artículos que hemos recibido se han publicado. La exigencia de calidad de la Revista ha dado lugar a su lectura por pares anónimos a quienes agradecemos por su colaboración.

Finalmente, esperamos que este número sea un aporte y un estímulo para los investigadores y de interés para nuestros lectores.

María Luisa Talavera Simoni
Directora del IEB

Introducción

La Revista *Estudios Bolivianos* N° 24 contiene importantes contribuciones realizadas por investigadores del Instituto de Estudios bolivianos, docentes de la Carrera de lingüística e Idiomas y otros investigadores externos. Este número está dedicado a los diferentes temas de la lingüística, especialmente de la lingüística aymara, dado que, en el momento actual, las lenguas indígenas del país están revalorizadas debido a los cambios sociales que vive nuestro país. Asimismo, contamos con aportes importantes de otras disciplinas como la filosofía, la historia, la literatura que son producto de investigaciones y estudios realizados por el equipo de investigadores que cuenta el IEB y de otras instituciones del quehacer académico e investigativo.

La problemática de la lingüística de nuestro país se torna compleja por la situación de una relación de desigualdad y asimétrica con el castellano, ocasionada, principalmente, por el poder económico y sociocultural. Esta problemática, requiere ser abordada desde diversas ópticas y con la participación de diferentes especialistas que puedan proponer alternativas de soluciones, al mismo tiempo, dar cuenta de los avances de estudios y los esfuerzos realizados en la perspectiva de la recuperación y preservación de este patrimonio intangible de la humanidad, como es la lengua.

En este marco, contamos con las contribuciones importante que puedan permitir la revalorización de las lenguas indígenas y el cambio educativo con la inclusión de los saberes indígenas en el currículo educativo. Sin embargo, para lograr este objetivo, existen limitaciones ante la ausencia de personal capacitado para enfrentar este cambio. Por otra parte, la contribución de los padres de familia y autoridades originarias es crucial en tan anhelado proceso de cambio educativo.

En esta misma línea, el rescate, preservación, promoción y desarrollo de la lengua aymara son aspectos que se abordan en esta revista. Se plantea una serie de sugerencias para la recuperación de la lealtad lingüística, fortalecimiento de la identidad cultural y lingüística para superar los estigmas sociales y los estereotipos lingüísticos.

Debido a la corta tradición de los estudios lexicológicos y lexicográficos en la lengua aymara, existen limitaciones en la elaboración de diccionarios mono-

lingües y bilingües. Esta situación constituye otra de las preocupaciones reflejadas en esta revista. Por otra parte, la Carrera de Lingüística e Idiomas, desde la creación del Estado Plurinacional, ha contribuido con importantes estudios a la ciencia lingüística, particularmente, a la lingüística aymara. Sin embargo, debemos reconocer que todavía falta superar algunas limitaciones de tipo teórico y metodológico.

El tratamiento de los marcadores discursivos, la interculturalidad y otros aspectos son también abordados en este número. Asimismo, contamos con reseñas de autores a dos trabajos anteriores que completan las contribuciones de este N° 24 de la revista.

Por último, expreso mi agradecimiento por sus valiosas contribuciones a todas las personas que han colaborado y por mantener las puertas del debate abiertas que, permiten conocer y reflexionar sobre diversos aspectos que atañen a los académicos y a los usuarios.

Ignacio Apaza Apaza
Coordinador

INVESTIGACIÓN

La historia, el lenguaje y la ciencia: Roland Barthes y Friedrich Nietzsche

**History, language and science:
Roland Barthes and Friedrich Nietzsche**

Blithz Lozada Pereira¹

Resumen

El presente texto hace un recuento de las concepciones de los historiadores sobre el carácter científico de su quehacer disciplinar. Revela el carácter filosófico y epistemológico de la discusión sobre los límites y posibilidades de desarrollo de la historia como ciencia. Trata las concepciones idealista, neopositivista e historicista como teorías epistemológicas de la historia. Analiza el enfoque genealógico siguiendo a Nietzsche y el discurso histórico de Roland Barthes, que piensa que la historia no es una ciencia, sino un discurso ficcional, siendo una ingenuidad creer que manifieste la verdad del pasado. Presenta el enfoque genealógico de Friedrich Nietzsche, para quien la Gran Historia no existe, como sería inexistente el decurso racional y monumental de la historia a una meta universal. Solo habría pequeñas historias que los historiadores teñirían con su subjetividad, narraciones relativas y fugaces similares a cualquier fábula.

1 Miembro de la Academia Boliviana de la Lengua asociada a la Real Academia Española. Docente emérito de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la Universidad Mayor de San Andrés y docente emérito e investigador titular en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha publicado 20 libros y escrito 85 artículos para revistas especializadas incluidos artículos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en filosofía con estudios de economía. Tiene maestría en gestión de la investigación científica y tecnológica, y maestría en filosofía y ciencia política. Diplomado en educación superior y ciencias sociales. Obtuvo varios premios y fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

Palabras clave: Filosofía analítica de la historia // Término “historia” // Filósofos e historiadores // Robin George Collingwood // Thomas Kuhn // Paul Feyerabend // Michel Foucault // Roland Barthes // Friedrich Nietzsche // Problemas epistemológicos y lingüísticos de la historia // Epistemología neopositivista.

Abstract

This text recounts the views of historians on the scientific nature of their work discipline. It reveals the philosophical and epistemological nature of the discussion on the limits and development possibilities of history as a science. It treats the idealist, neo-positivist and historicist conceptions as epistemological theories of history. It analyses genealogical focusing by following Nietzsche and the historic speech of Roland Barthes, who thinks that history is not a science, but a fictional discourse, being naive to believe that it manifest the truth of the past. It presents the genealogical focus of Friedrich Nietzsche, for whom the Great History does not exist, as the rational and monumental becoming of history to a universal goal would be non-existing. There would only be little histories that would be covered by historians with subjectivity, relative and fleeting narrations, similar to any fable.

Keywords: Analytical philosophy of history // The term “history” // Philosophers and historians // Robin George Collingwood // Paul Feyerabend // Thomas Kuhn // Roland Barthes // Michel Foucault // Friedrich Nietzsche // Linguistic and epistemological problems of the history // Neo-positivism epistemology.

1. Los problemas de la historia

Varios historiadores en el siglo XX y en el actual, se han referido a la *historia* entendiéndola como el trabajo que realizan los especialistas —es decir, los propios historiadores—, como una actividad *científica*. Algunas referencias de tales concepciones son las siguientes:

Para el erudito alemán Wilhelm Bauer, la historia es la ciencia que se ocupa de “describir, explicar y comprender los fenómenos de la vida, en cuanto se trata de los cambios que lleva consigo la situación de los hombres en los distintos conjuntos sociales, seleccionando aquellos fenómenos desde el punto de vista de sus efectos sobre las épocas sucesivas o de la consideración de propiedades típicas, y dirigiendo su atención principal sobre los cambios que no se repiten en el espacio y el tiempo”². Es decir, el quehacer de los historiadores es *científico*

2 Cfr. Wilhelm Bauer, *Introducción al estudio de la historia*. Trad. Luis G. de Valdeavellano. Casa Editorial Bosch, p. 38.

porque selecciona los fenómenos de la vida del hombre que tendrían alguna relevancia y los explica causalmente.

Por su parte, para el filósofo e historiador inglés, Robin George Collingwood, parafraseando la expresión de John B. Bury que enfáticamente dice: “La historia es una ciencia, ni más ni menos”; la historia sería *científica* porque el historiador descubre lo esencial de la mente de los actores del pasado³. Desde una perspectiva idealista, Collingwood enuncia que la historia trabaja el pasado reviviéndolo en la mente del historiador, ofreciendo respuestas taxativas, rebosantes de afirmaciones subjetivas, optimistas y respaldadas por supuestos de orden psicológico, sobre preguntas clave que interrogan sobre lo siguiente: ¿los enunciados que se afirman en la historia pueden ser considerados verdaderos?, ¿se trata de proposiciones científicas?, ¿es posible alcanzar conocimiento “científico” de hechos singulares asumidos como irrepetibles?, ¿el pasado tiene relevancia para comprender las múltiples formas de asertividad del ser humano?, ¿es fuerte la influencia sobre los historiadores, de su subjetividad, sus intereses y su propósito de entender el presente a partir de la visualización del pasado?, ¿es posible esperar objetividad en la historia?, ¿es verosímil hablar de “explicación histórica” como un conocimiento fiable y verdadero?, ¿la historia establece relaciones causales científicas entre los hechos?, en fin, ¿es posible que la explicación histórica ofrezca una relación causal determinante?

Wilhelm Bauer hace un recuento exhaustivo de los filósofos y los historiadores que rechazan la calidad científica de la historia como quehacer disciplinar (por ejemplo, Jean Le Ron D’alembert y Arthur Schopenhauer); indica quiénes le reconocen solo utilidad práctica (Aristóteles en la larga tradición); quiénes le atribuyen carácter simultáneo de arte y ciencia (Leopold von Ranke, y posteriormente, Hugh Trevor-Roper); quiénes pretenderían dotarle de carácter científico habida cuenta de su carencia fundamental (Augusto Comte en primer lugar), y quienes restringen el carácter *científico* a determinados capítulos de su desarrollo. No obstante, pese a la variedad de tales objeciones respecto del carácter científico de la historia como disciplina, hoy se admite que se trata de una *ciencia*. Entre los historiadores que defienden esta posición, argumentando metodológica y epistemológicamente, se cita usualmente a Fernand Braudel, Lucien Febvre, Marc Bloch, Edward H. Carr, Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm, Peter Gay, Robert Fogel, Fritz Fischer, Karl Dietrich Bracher, Carlo Cipolla, Jaime Vicens Vives y Julio Caro Baroja.

Por su parte, la UNESCO concibe que las actividades de la historia, sistemáticas y creadoras de conocimiento; están encaminadas a aumentar o mejorar

3 Cfr. el libro de Robin George Collingwood, *Idea de la historia*. Trad. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos. Editorial Fondo de Cultura Económica. La sección “Epilegómenos” argumenta cómo la historia debe ser concebida como una ocupación disciplinar científica; gracias a la *coligación*. La cita de John B. Bury está referida en la página 241.

lo que se sabe del hombre, la cultura y la sociedad, incluyendo la utilización de tales contenidos para aplicarlos a la solución de problemas sociales y humanos. Es decir, la historia debe ser considerada una ciencia porque implica actividades sistemáticas y creadoras de conocimiento sobre el hombre, la cultura y la sociedad, con la finalidad de comprender y encarar los problemas que se presenten. Se trata de un quehacer ocupado en el estudio del pasado humano, con enfoques metódicos de las ciencias sociales, y que busca el propósito de establecer qué hechos y qué procesos acontecieron, interpretándolos según criterios de objetividad.

En la clasificación de las ciencias efectuada por la UNESCO, la historia es un campo científico relevante que cuenta con seis disciplinas y 28 sub-disciplinas. Las seis disciplinas son las siguientes: “Biografías”, “Historia general”, “Historia de los países”, “Historia por épocas”, “Ciencias auxiliares de la historia” e “Historia por especialidades”. Entre las sub-disciplinas, por ejemplo, cabe citar a la “Historia comparada”, las “Teorías y métodos de la historia”, la “Historia regional”, la “Pre-historia”, la “Arqueología”, la “Onomástica”, la “Papirología”, la “Estratigrafía”, la “Historia de la geología”, la “Historia de la lingüística”, la “Historia del periodismo”, la “Historia de la ciencia”, la “Historia del arte” y la “Historia de la botánica”. Existe además, una disciplina especial, que constituiría la séptima disciplina de la historia, concebida como abierta. Se trata de “Otras especialidades históricas”, donde se incluyen temáticas *científicas* diferentes a las indicadas y que referirían cualquier disciplina no explicitada con sus respectivas sub-disciplinas. Lo propio se puede efectuarse en cada una de las disciplinas señaladas, lo que permite el desarrollo abierto de las sub-disciplinas históricas en el gran campo *científico* de la historia.

Antes de continuar, es conveniente efectuar una digresión sobre el término *historia*. Dicha palabra en español, como en otras lenguas, no diferencia los dos sentidos fundamentales y absolutamente distintos del concepto. No es lo mismo la “historia” entendida como el trabajo que los historiadores realizan y que, desde distintas perspectivas es considerado como *científico*; que el objeto de estudio de esa actividad de investigación: la Historia con mayúscula y que podría denominarse la Gran Historia. Es absurdo preguntarse si la Gran Historia sería o no *científica*, sólo podría ser tal, la actividad de los especialistas: la *historia* con minúscula y que usualmente se presenta encabezando el título de sus publicaciones. Por otra parte, la atribución de científicidad a la “historia” es una ocupación de la teoría de la ciencia: la epistemología. No se trata de la epistemología general, sino de una teoría especial: la *epistemología de la historia* que como toda ocupación sobre la ciencia, es siempre una labor *filosófica*, para la que es indispensable aunque no suficiente, el concurso de los historiadores. En suma, para establecer una posición que señale que la labor de los historiadores es una actividad *científica* o no lo es, se requiere el tratamiento *epistemológico* de la cuestión que solo será resuelta tanto por especialistas en filosofía e historiadores con trayectoria de investigación. Además, sea cual fuere la concepción sobre la Gran Historia, por

ejemplo, pensarla como el devenir que se repite cíclicamente, como el decurso hacia un final universal, o como la precipitación de una cábala distópica, resulta siempre una ocupación ontológica de carácter especulativo, que penetra en los intersticios de los insondables abismos del ser y decurso de la historia.

La limitación lingüística de la palabra *historia* en las lenguas referidas, no diferencia el quehacer del historiador de la Gran Historia en sentido ontológico. Peor aún, esta anfibología se agrava con la ambigüedad, multivocidad y diversidad de sentidos que se da a la “historia”. Por ejemplo, entre los especialistas, la Gran Historia se diferencia de la pre-historia, que está marcada por el momento en que se inventó la escritura (aproximadamente hace cinco mil quinientos años). Existen también sentidos diversos que refiriéndose, por ejemplo, a la “historiografía” y a diversos usos ampliamente extendidos del término *historia*, dan lugar a que los contenidos mentados sean significativamente disímiles. En diversos contextos, se refiere el término en cuestión con connotaciones relacionadas con la cosmología (por ejemplo, la “historia del universo”), con contenidos de la geología (“la historia de los volcanes”, por ejemplo); la paleontología (“la historia del jurásico”), y con otros temas que multiplican los significados y sentidos del término.

En la lengua alemana existe el término *Historie* que podría ser equivalente a la palabra que designa la Gran Historia; en tanto que el trabajo del historiador se denomina con el término *Geschichte*. No obstante, como anota Wilhelm Bauer, *Geschichte* refiere tanto el aspecto objetivo de la Historia, es decir lo que sucede y lo que ha sucedido; como también, el aspecto subjetivo: la historia como conocimiento de ese acontecer⁴. En la lengua inglesa, la existencia de las palabras *History*, y, por otra parte, *story* dan lugar a pensar que se trata de la Gran Historia en el primer caso y del quehacer del historiador, en el segundo; pero no es así necesariamente. En verdad, aunque *History* resulta la Gran Historia, es también el título con el que comienza toda obra de los especialistas; en tanto que *story* se emplea para referir cuentos, relatos, novelas, anécdotas e inclusive chistes. En el caso del francés, solo existe la palabra *histoire*, constatándose de nuevo la ambigüedad antes indicada.

Finalmente, haciendo más complejo el uso lingüístico de la palabra *historia*, cabe referir sentidos usuales sobre los que se podría efectuar reflexiones teóricas. Por ejemplo, hoy se habla de las “historias clínicas”, de la “historia del tiempo”, de las narraciones míticas en las que los héroes que aparecen protagonizando acontecimientos imaginados y se las llama “historias”; también hay ficciones que se incluyen dentro del género de “novelas históricas” y versiones libres de biografías con mensajes que fabulan de modo hiperbólico; inclusive cualquier

4 La palabra alemana *Geschichte* se deriva de *geschehen* que significa “suceder”. Su origen etimológico estaría en *Schikung* y *Zufall*, que significan “suerte”, “casualidad” y “azar”. Op. Cit. de W. Bauer, p. 31.

circunstancia de la vida personal que podría relatarse ocasionando cierto interés del oyente, se denomina “la historia”.

A la complejidad y los problemas señalados, se suma que el desarrollo actual de la historia efectuada por profesionales, tiende a darse desde perspectivas *multi* e interdisciplinarias. La investigación histórica procura conocer los fenómenos y los procesos de la vida social efectuando aproximaciones teóricas y metodológicas diversas, no solo desde *un* campo científico. Así, hoy destacan trabajos de notable calidad, de manera que los objetos de estudio son abordados no solo desde el ámbito de la historia, sino también desde otras perspectivas científicas. Por ejemplo, varios trabajos de Fernand Braudel como ejemplo de la Escuela de los Annales, se abocan a temas que relieván el enfoque geográfico, específicamente el entorno Mediterráneo; para Karl Drietrich Bracher, el desarrollo de la investigación histórica solo es posible si aborda temáticas de la ciencia política, habiéndose ocupado con particular interés con el totalitarismo alemán. Por su parte, los textos de Robert Fogel refieren tanto la historia como la economía de Estados Unidos; los de Peter Gay, hacen referencia a la historia relacionada con la psicología, particularmente, el capitalismo vinculado con el psicoanálisis; y los escritos de Bruce Graham Trigger unen auspiciosamente, la historia con la arqueología, gracias en parte, al enfoque comparativo que despliega.

2. Filosofía analítica de la historia

Pese al optimismo aparente expuesto en el anterior párrafo, se ha advertido claramente que el problema de la historia no es un problema más entre otros. No se trata de un cuestionamiento superficial, sino que apunta al sentido del trabajo del historiador. El presente párrafo muestra que la discusión sobre los límites y las posibilidades del desarrollo de la historia como un quehacer *científico*; es de carácter *filosófico* y, concretamente, *epistemológico*. Pero, se trata de una labor elusiva y equívoca, puesto que no existe una sola definición de “ciencia”. Por lo demás, es necesario tener en cuenta que la fundamentación de la historia como producto intelectual, está marcada por la ideología dominante de la sociedad, definiendo enfoques diversos que cambian de modo variable y polémico.

La problemática referida a cómo y en qué medida es posible desarrollar la historia *científicamente*, subsiste en tanto no se termina de dilucidar qué puede o qué debe entenderse por *ciencia*; además de cómo se realizan las *actividades científicas* y cuándo se constata que se habría producido un aporte disciplinar. Siguiendo esta línea, actualmente es posible identificar al menos tres concepciones epistemológicas que sostienen una *definición* propia y ostensiva de la ciencia. Es decir, hay tres *epistemologías generales* inconciliables entre sí, que generarían efectos dispersos respecto del desarrollo de la historia como *ciencia*. Se trata, en primer lugar, de la teoría idealista; en segundo lugar, de la ciencia concebida

desde la perspectiva epistemológica del neopositivismo; y, en tercer lugar, la visión historicista del conocimiento científico cristalizada en distintas expresiones.

Siendo el cuestionamiento sobre la científicidad de la historia, la pregunta que toda epistemología especial debe resolver; dado, por otra parte, que esta dilucidación constituye el objeto de la filosofía *analítica* de la historia; cabe desarrollar las soluciones esbozadas en el pensamiento filosófico que hacen de la historia, su objeto de conocimiento.

La concepción *idealista* tiene muy larga tradición filosófica; en verdad, se remonta a la teoría platónica de las ideas en el siglo IV antes de nuestra era; pero el desarrollo más reciente fue de filósofos e historiadores como Robin George Collingwood, de quien ya se hizo una presentación breve; y, en Francia e Italia, Raymond Aron y Benedetto Croce, respectivamente. Las puntualizaciones de Collingwood defienden la concepción de que el trabajo del historiador es *científico* en la medida en que realiza la *coligación*. Por coligación entiende la resurrección intencional en la mente del historiador, de la mente de los actores históricos de quienes habla. El filósofo e historiador inglés escribe que todo lo que el profesional de la especialidad conoce “históricamente son pensamientos que puede repensar”⁵. Su noción de *mente* incluye no solo la parte intelectual de la subjetividad de los protagonistas de la historia, sino también la parte emocional, axiológica y volitiva; debiendo ampliarse la comprensión a los rasgos de personalidad y el carácter de los actores históricos.

Es decir, entendiendo que la esencia de los hechos y los procesos históricos expresan cómo la *mente* de los actores los habrían producido —a veces como resultado de la relación de cooperación, pero, por lo general, como expresión de relaciones de conflicto—, al historiador le cabe la tarea de captar tal esencia reproduciendo y recomponiendo en su *mente*, la subjetividad y el juego de subjetividades y *mentes* que dan lugar a que se produzcan los hechos y los procesos históricos. Tal procedimiento de la coligación garantizaría, en consecuencia, el conocimiento *científico* de la Historia.

Frente al optimismo idealista, la epistemología *neopositivista* niega calidad científica a la historia. Para esta concepción sobre la ciencia, siendo que el conocimiento científico es comunicable, racional y planificado, es posible admitir que la historia satisfaga esas condiciones. No obstante, tales enunciados deben ser también *legales* (se requiere que reflejen relaciones sustantivas y características esenciales de esferas particulares de la realidad), deben ser *explicativos* (tienen que indicar las causas que ocasionan los fenómenos o que permitan deducir nuevas tesis); deben ser *predictivos* (anticiparse a los hechos que acontecerán en el futuro previéndose inferencias formales); y deben ser proposiciones *abiertas* (ser parte de

5 Véase la obra de citada Robin George Collingwood, p. 213; en especial el capítulo “La historia como conocimiento de la mente”, pp. 212 ss.

redes teóricas donde se insertan nuevos enunciados). Finalmente, los asertos también deben ser *útiles* (servir para aplicarlos a la tecnología). Pues bien, dado que la historia no satisface la primera y más importante condición –formular *leyes*–, su estatuto epistemológico no puede ser asentido como plenamente *científico*.

No obstante, algunas estrategias metodológicas del trabajo de los historiadores, particularmente en enfoque comparado y la metodología cuantitativa, ofrecerían expectativas algo más auspiciosas. Si bien en este caso tampoco es posible formular leyes, al menos la contrastación con indicadores ofrece mayor verosimilitud científica. Por lo demás, en el corazón del neopositivismo sigue latiendo un críptico optimismo cristalizado en el “pragmatismo positivista”, que reduce la científicidad de la historia a la narración de *lo que en efecto, habría sucedido*. El problema es que lo que habría sucedido es lo que precisamente dicen los historiadores que vale la pena decir que sucedió.

Aparte del idealismo y el neopositivismo, en el siglo XX también se han desarrollado interesantes afirmaciones teóricas llamadas “historicistas”. Según esta perspectiva, la ciencia es un producto histórico, un contenido epistemológico claramente diferenciado. El *historicismo* realiza sugestivas proposiciones en torno a la “filosofía analítica de la historia” que, en el contexto contemporáneo, auspicia pautas explícitas para concebir la científicidad de la historia como disciplina. El historicismo se ha realizado en la teoría de los paradigmas de Thomas S. Khun, en la visión anarquista de la ciencia de Paul Feyerabend y en el enfoque genealógico de Michel Foucault. Son enfoques alternativos al neopositivismo y al idealismo, que establecen nuevas formas de ver, comprender, apropiarse y proyectar el pasado con evidente interés en el presente, tanto para el futuro individual como para el colectivo, de modo tolerante, relativo y diverso.

Ciertos contenidos comunes entre las tres variantes del historicismo, establecen que para tales enfoques no existe la ciencia en singular y con mayúscula. Desde la perspectiva historicista solo se puede hablar de “teorías científicas”, múltiples y distintas. Todas tendrían igual legitimidad epistemológica: es decir, deberían ser asumidas y valoradas como relativas, y ninguna superaría a las demás por ser plenamente verdadera: son teorías que surgen y tendrían valor en el contexto ideológico donde estén. De este modo, lo que en una determinada etapa de la historia de la humanidad se denomina “científico”, resulta ser solo otro producto histórico de valor restringido, validado por los discursos o saberes triunfantes del momento, articulado al contexto y a la formación discursiva prevaleciente.

La “ciencia de la historia” según la epistemología historicista, sería un conjunto de tareas reconocidas como *científicas* en el contexto social, político e ideológico donde se producirían. Se trata de las condiciones del saber triunfante, el paradigma vigente y la noción prevaleciente de la ciencia, con lo que se instituye, valida y determina el modo cómo la reflexión, el análisis y la producción de conocimientos tendrían valor *científico* para ese contexto, apareciendo como formas intelectuales de valor incuestionable, sancionadas por la respectiva comunidad.

En oposición al “idealismo universalista” y al “positivismo pragmático”, que afirman o niegan respectivamente en cada caso, la posibilidad de que la historia sea un quehacer *científico*; el enfoque historicista no se pregunta si la labor de los historiadores del momento es o no *científica*. Destaca, por el contrario, como una variable de notable influencia sobre lo que es la ciencia y los criterios que deciden la científicidad de una teoría, la influencia del momento histórico respectivo. La crítica del historicismo enfatiza la “subalternación intelectual” que ratifica un modelo explícito de reproducción científica. Las causas de dicha subordinación positivista e idealista pueden ser la incompetencia teórica, el autoritarismo ideológico; la incapacidad de teorización y de reflexión, los impulsos de poder que rechazan toda crítica, los impulsos intolerantes que perpetúan sistemas ideológicos verticales reñidos con la diferencia, la argumentación racional y con la libertad intelectual.

La perspectiva epistemológica del historicismo es una visión relativista de la historia como quehacer disciplinar, de acuerdo a lo que en el momento y el contexto espacial se valide como *científico*, explicitándose contenidos teóricos significativos, definiciones que es necesario adoptar, y problemas que habría que resolver. La articulación de las disciplinas entre sí y de los métodos, además, la conciencia sobre los prejuicios que se incorporan en el conocimiento histórico; son dimensionados por la comunidad que los valida aceptándolos como prácticas válidas, remarcándose los aportes de investigación y el valor científico de los profesionales. Tal valoración se da según el paradigma prevaleciente que rige el momento según su propia constitución, atendiendo a las condiciones extra-cognitivas definidas por circunstancias internas y foráneas al cuerpo de la investigación. Se trata de determinados factores epistemológicos, como el contexto social, ideológico y político, que vinculan el saber con el poder.

La “teoría de los paradigmas” de Thomas Kuhn establece que no es posible suponer una noción universal de *la ciencia*. Según tal concepción, sólo se puede comprender lo que la ciencia ha significado para la humanidad si se considera tal valoración desde una perspectiva *histórica*. La historia muestra que no existe una definición universal y necesaria del conocimiento científico, y que este depende de las condiciones ideológicas, políticas y culturales, en general, de las que emerge; consolidando específicas definiciones sobre la ciencia, el método y la validación, dando lugar a quehaceres científicos disciplinares.

Los paradigmas son transdisciplinarios e inconmensurables; ostentan el mismo valor epistemológico. Ninguno es más o menos verdadero que otro. Por ejemplo, las nociones medievales sobre el conocimiento teológico-científico, y las nociones asentadas desde el Renacimiento y que se consumaron en la modernidad occidental respecto del conocimiento de la realidad, son tan valiosas unas como otras. También son incomparables, irreductibles e igualmente válidas, por ejemplo, las concepciones del pensamiento marxista sobre la ciencia (el materialismo dialéctico), y la visión neopositivista del Círculo de Viena, el empirismo

lógico de fuerte tradición inglesa y la teoría falsacionista de Karl Popper; el paradigma aristotélico-ptolomeico y la revolución copernicana; además de los métodos hipotético-deductivo, el platónico y el tomista. No obstante, también se producen en la historia, importantes *revoluciones científicas* marcadas por la persistencia de las anomalías que exigen nuevas elaboraciones teóricas. En este sentido, si bien no existe un “progreso” científico unilineal determinado, los paradigmas que se erigen sobre la solución de las anomalías de los anteriores, tienen al menos parcialmente, la consistencia suficiente para absorberlos.

Como parte del historicismo, se hallan los contenidos de la epistemología anarquista de Paul Feyerabend. El filósofo vienés piensa que el método es la parte *ideológica* de la ciencia, y que el conocimiento científico está indisolublemente unido a intereses políticos circunstanciales constituyéndose en un juguete instrumentado por la propaganda y la moda. Para él, “todo vale” en la ciencia, sea como procedimiento, descubrimiento o construcción; siendo evidente la existencia de meollos racionales en prácticas tradicionales como la astrología, la medicina ancestral, la religión o el arte, que bien podrían servir para desarrollar prácticas científicas. Además, la concepción anarquista de Feyerabend denuncia que el conocimiento científico no debería ser considerado una práctica hegemónica de poder político alguno; que hay valores *científicos* en las culturas tradicionales y que, por lo tanto, la historia no determina un decurso o progreso que todos deben seguir por el camino positivo que conduce al estadio científico que se presenta como la única meta marcada por el paso vanguardista de los países occidentales. Desarrollar el conocimiento histórico con estas premisas epistemológicas asumiendo que el producto intelectual puede ser científico, es sin duda, un desafío teórico de auspiciosas consecuencias.

Finalmente, las aseveraciones del enfoque “genealógico” desarrollado por Michel Foucault se asemejan a la teoría de los paradigmas. Se trata del énfasis en las condiciones, circunstancias y particularidades que se debe tener en cuenta, el momento de establecer cómo se produce el conocimiento. Según el filósofo de Poitiers, existe un *a priori* histórico que obliga a efectuar consideraciones de contexto para tratar acerca del surgimiento, el desarrollo y la validez de cualquier discurso, sea o no considerado “científico”. El *a priori* histórico que permite la erección de una teoría “se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva... reglas que están comprometidas con aquello mismo que ligan”⁶. Es decir, asumiendo que todo discurso surge dentro de determinadas prácticas discursivas, todo texto refiere un sistema de enunciados como acontecimientos y cosas, articulándose como parte de un archivo. Para Foucault, el archivo debe ser concebido como “la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares”⁷.

6 Cf. de Michel Foucault, *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, p. 217.

7 *La arqueología del saber*, Ídem, p. 219.

Al explicitarse el contexto, el análisis del discurso lo mienta como constituido por una *episteme* determinada. La *episteme* es el conjunto de partes y relaciones que, en una época específica, condiciona las acciones individuales y sociales fijando regularidades sobre los objetos, aceptando proposiciones determinadas por su estilo, contenido y sentido; y obligando a los sujetos a abstenerse de cuestionar las elecciones temáticas, los usos conceptuales y las metodologías desplegadas. Tanto el *a priori* histórico, como la *episteme* y el archivo, regulan el valor científico de la producción de conocimiento histórico, según las particularidades de la formación discursiva prevaleciente, donde surgen y adonde retornan las prácticas del discurso histórico.

3. La crítica de Roland Barthes

Las puntualizaciones precedentes permiten abordar en este y el siguiente párrafo, dos perspectivas diferentes que facilitan la comprensión de la diversidad de perspectivas sobre la epistemología de la historia. En primer lugar, se trata del análisis lingüístico del discurso histórico según la pregunta que cuestiona lo siguiente: ¿la narración histórica difiere por algún rasgo específico, por alguna indudable pertinencia, de la narración imaginaria, tal como se la encuentra, por ejemplo, en la epopeya, la novela y el drama? Es decir, se trata de responder a la pregunta sobre la diferencia entre el discurso narrativo ficcional y el discurso narrativo histórico, asumiéndose que este es “verdadero” y que podría ser considerado como *científico*. Para responder a dicha pregunta, es conveniente exponer la crítica de Roland Barthes al discurso histórico. En segundo lugar, el siguiente y último párrafo está dedicado a tratar el tema de la genealogía como enfoque epistemológico de la historia, siguiendo el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Paul Veyne que valora el pensamiento de Michel Foucault y que piensa que el filósofo francés habría revolucionado la historia, dice que el quehacer de los historiadores carece de método, que la historia no explica absolutamente nada, no es una ciencia, sería apenas una narración como novela verdadera y que, en definitiva, no existiría⁸. Tales aseveraciones motivan a presentar los contenidos del pensamiento de Roland Barthes sobre el discurso histórico, descubriéndose que su análisis lingüístico es de innegable valor y pertinencia. En efecto, Barthes cercena la posibilidad de la historia como ciencia, la coloca en el mismo nivel ficcional que el discurso literario y echa por tierra la posibilidad de que el discurso histórico exprese la verdad sobre el pasado⁹.

8 Véase de Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Trad. Joaquina Aguilar. Editorial Alianza Universidad, pp. 9-10.

9 Esta parte se basa en el capítulo “El discurso de la historia” del libro de Roland Barthes, *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y de la escritura*.

La comparación del discurso histórico clásico con el discurso narrativo ficcional muestra la enunciación de uno y otro caso, casi sin diferencia. Esto se constata en el acontecimiento relatado y en el acto del informador, pero no del todo en la palabra del enunciante. Respecto del acontecimiento relatado, hay semejanza entre la historia y otros géneros ficcionales, como el relato mítico por ejemplo. Así, Heródoto reiterativamente en varios pasajes de su *Historia*, se referiría a los informantes diciendo “tal como lo he oído”. Por su parte, Jules Michelet en su *Historia de Francia*, usaría sin ambages el presente histórico, como si él mismo escuchara una narración de otro enunciador. Es decir, el historiador y el mitógrafo enuncian sus relatos de forma similar.

Respecto del acto del informador, es posible que la historia aparezca también como compleja, no lineal, profunda y mítica; anticipando la función predictiva del historiador y rompiendo la sucesión cronológica. En este caso el narrador solo acompañaría al lector para que desgrane lo que se va a enterar que sucedió. Heródoto presentaría a sus informantes inclusive refiriendo sus antecedentes remotos. Maquiavelo en su *Historia de Florencia*, emplearía de manera relativamente igual, similar cantidad de páginas de un capítulo sea para referirse a varios siglos o sea solamente para hablar de veinte años, si es que estos estuviesen más cerca de su presente. Así, el tiempo-papel en su obra no sería congruente con el tiempo-histórico. Por su parte, el cronista del siglo XIII, Jean de Joinville, realizaría una apertura performativa. Su texto marcaría el tiempo de inicio del relato con una palabra solemne, también así lo haría Louis Blanc en su *Historia de la revolución francesa*.

La diferencia entre la narración ficcional y la histórica se evidenciaría en la palabra del enunciante. El discurso literario no tendría destinatario anterior; en cambio, algunos discursos históricos, sí lo tendrían. Tal es el caso de la historia pedagógica representada, por ejemplo, por la *Historia universal* de Jacques Bossuet, donde el autor aparecería como mediador entre Dios y el destinatario. Cuando parecería que el discurso se contaría solo –lo que Fustel de Coulanges denomina “la castidad de la historia”– aumentaría el carácter “objetivo” de la narración. Jenofonte convirtió al narrador en partícipe de lo narrado al referirse a la retirada de los diez mil; pero la lingüística y el psicoanálisis descubren que el enunciador no puede igualarse con la enunciación. Por su parte, Julio César se relataría a sí mismo evocando un “nosotros” inclusivo; sin embargo, su discurso está limitado por los sintagmas de autoridad de su propia posición. Finalmente, en *El arte de la guerra*, Karl von Clausewitz muestra al narrador presente, pero solo se trataría de un truco retórico.

Respecto del segundo componente del análisis del discurso, el enunciado, tampoco Barthes deja advertir sustantivas diferencias entre la narración del discurso histórico y la que se da en el discurso literario. Las unidades de contenido que representan de lo que habla la historia, como en la ficción, no son todo el

referente ni el discurso completo. Lo que acontece es asertivo porque tiene el privilegio de ser así; casi nunca es negativo porque la narración histórica no cuenta lo que no fue, y es muy raro que sea interrogativo. El sentido asertivo predominante en la narración histórica convertiría al historiador en un autor psicótico que hablaría de lo que *objetivamente* “sucedió”. El enunciado histórico incluiría existentes –es decir, seres y entidades–, además de ocurrentes –lo que se predica de ellos–. Los existentes de Heródoto serían dinastías, príncipes, generales, soldados, pueblos y lugares, coleccionados de forma cerrada respecto de lo que podría ocurrir (por ejemplo, devastar, someter, reinar, adivinar, etc.). La colección prevaleciente en la historia sería la guerra, aunque Maquiavelo, por ejemplo, enlistaría sus colecciones, refiriéndolas como jurídica, política y étnica. Siguiendo la lógica de “mantener” las cosas o de “estropearlas”, sería posible la “conjura” como medio para hacer que subsistan. Frente a las colecciones cerradas, los historiadores románticos –tales serían los casos de Michelet y Bossuet, por ejemplo– dispondrían de objetos temáticos variados, porque asumirían que su labor sería efectuar una narración sustantiva de la historia divina.

La comparación puntual de ambos discursos, permite a Barthes establecer lo siguiente: En primer lugar, la ficción y la historia hablarían de múltiples signos que remitirían a un solo significado; esto sería típico de la novela clásica y frecuente en muchos historiadores. En ambos discursos, la anécdota y la casuística serían parte de silogismos imperfectos o truncados, dejando adivinar el contenido que falta. En segundo lugar, es posible establecer tres tipos de discurso histórico: la historia como “función” del relato, como trama de indicios, o como discurso reflexivo.

Por ejemplo, el ocurrente de Heródoto referido a “consultar el Oráculo”, remitiría a agrupaciones sintagmáticas de series cerradas. Así, la secuencia incluiría consultar o no al Oráculo, responderle o no; y, finalmente, seguirlo o no. Tal sería la historia como “función” del relato; rellenaría los intersticios probables. Por ejemplo, si la historia se volviese lírica y simbólica como en Jules Michelet, o se haría metonímica, emparentándose con la epopeya (como es el caso de Augustín Thierry en su *Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos*); entonces en ella predominarían los indicios que referirían indefectiblemente significados sustantivos. Finalmente, si la historia reflexionaría sobre las alternativas de los actores (como en Maquiavelo, por ejemplo), se haría reflexiva y estratégica.

Respecto de la **significación de la historia**, Barthes señala que la historia no tiene significado si carece de estructura, si solo transmite anotaciones. Tales serían los casos de las cronologías y los anales. Se trataría de un índice de núcleos en una secuencia de indicios; inclusive cuando los hechos se presenten de forma anárquica, referirían la anarquía.

Los significados que el historiador daría a su discurso pueden ser: 1) de inmanencia (si relievasen algunos hechos o conflictos, por ejemplo, Tucídides en

la *Historia de la Guerra del Peloponeso*). Aquí aparecerían las lecciones morales y políticas. 2) de trascendencia. Aquí aparecerían la insistencia pedagógica y el sentido (en Heródoto, los hombres se someterían a los dioses; y en Michelet, todo significaría algo sólidamente articulado). En ambos casos, los significantes y no los hechos, darían positividad a la narración, haciendo que la civilización adquiriese sentido en la historia como el acopio de la serie. Se trataría en cualquier caso, de una elaboración imaginaria o ideológica.

Como resultado del análisis lingüístico, aquí surgiría la paradoja fundamental del discurso histórico: Todo aparecería como si el lenguaje fuese la copia de una existencia previa –de la realidad–; sin embargo, el *hecho* es tal solo porque tendría existencia lingüística. La narración histórica sería un discurso en que el referente sería exterior al discurso sin que sea posible acercarse a él fuera del propio discurso. Es decir, el discurso lo instituiría como tal, cuando debería ser a la inversa. El discurso histórico sería imaginario porque el enunciante lingüístico “rellenaría” al sujeto de la enunciación (al historiador). Así, la sentencia de Nietzsche aparece como absolutamente clara: “No hay hechos en sí. Siempre hay que empezar por introducir un sentido para que pueda haber un hecho”. El lenguaje produciría los hechos; lo que anotaría sería anterior a lo observable y lo observable se convertiría en algo digno de la memoria. Pero lo digno de memoria debería ser anotado, por lo que resulta irremisible, incurrir en una petición de principio.

La historia “objetiva” convertiría a la realidad en un significado informulado, protegido detrás del referente. Así, el discurso histórico crearía un “efecto de realidad”, no concordaría con la realidad y solo la significaría. La realidad sería transformada en significado vergonzante. Al repetirse que *esto sucedió así*, el discurso solo mostraría la cara del significado de toda narración histórica que el mismo discurso crearía. Lo sucedido sería una obsesión; y al lado de la historia aparecerían con similar calidad, la novela realista, el diario íntimo, la literatura documental, el suceso, el museo histórico, la exposición de antigüedades y la fotografía: se trataría de las “evidencias” que mostrarían *lo que realmente sucedió*. Aquí ser mostraría como evidente el acto de la palabra como acto soberano de autoridad.

La historia no podría separar el referente (es decir, el *hecho en sí*) de las aseveraciones sobre él mismo (su “narración”). La crisis del discurso histórico sería la crisis del género narrativo, inaugurado en el siglo XIX. Es la crisis del modelo de Augustín Thierry que como teórico de la historia narrativa, consagró a la narración como la máxima ficción. Así, de un modo idéntico, la narración ficcional y los mitos se convertirían en signo, terminando siendo la prueba de la realidad. Thierry, con la prolífica argumentación de la arquitectura, la verdad y los detalles de la narración histórica, solo habría podido ver en la narración un significante privilegiado de la realidad.

Frente al final de la historia narrativa, comienza a asomarse para Roland Barthes como una alternativa plausible, la llamada *historia estructural*. No se

trataría de narración alguna, no existiría cronología en ella, mataría al relator y no instituiría lo real del pasado, apenas se referiría a lo inteligible como algo posible. Así, aparecería la sombra de Nietzsche.

4. Nietzsche y la genealogía

Según Gianni Vattimo, Friedrich Nietzsche retorció el ingenuo optimismo de la modernidad sembrando dudas profundas acerca de la posibilidad de que la historia se realice como *ciencia*¹⁰. Trasmutó los valores de la civilización moderna, estrujó sus fundamentos y desenmascaró a la razón como una “vieja embustera”¹¹. La búsqueda del fundamento originario y de las verdades definitivas y profundas fue aplastada por el filósofo de Röcken.

Nietzsche destruyó la modernidad a fuerza de golpear con el martillo de la crítica, demolió el edificio pétreo e incommovible de la ciencia y la metafísica. Hizo que la fatuidad de la verdad, en el conocimiento científico y filosófico se convirtiera en una metáfora del absurdo, asesinó a Dios y destruyó la gramática y los fundamentos del sentido último de las cosas. La ciencia, la filosofía, la religión, la historia, la moral y cualquier otro discurso, fueron develados como fábulas de la imaginación humana. Sí, también el trabajo pretenciosamente “objetivo” de los historiadores más optimistas, aparece como una ilusión de la verdad y la construcción de imágenes que el hombre fabula en su mente según sus creencias y búsqueda de satisfacción.

En su filosofía, no existen contenidos verdaderos, nada es definitivo, la Historia no tiene sentido y ante la vida se abren infinitas posibilidades que conducirían irremisiblemente a abismos insondables. Frente a quienes presentan la Historia como la maestra de la vida, que enseña lo que el hombre no debe y puede hacer; Friedrich Nietzsche postuló balancearse en la cuerda floja de la vida sobre el abismo, siguiendo el camino del relativismo, el escepticismo y el descreimiento radical que solo busca el azar, la casualidad y la intensidad. Ningún conocimiento del pasado sirve para crear, es decir, para vivir dando rienda suelta a los sentimientos y a las emociones, degustando la nada, venciéndose uno mismo sin certidumbres, y abominando de la cómoda seguridad de la fe. Nietzsche representa el rechazo visceral del “progreso”; las convicciones, la esperanza y las certidumbres que proveería la Historia para la vida.

Los textos que los historiadores escribirían, suponiendo ingenuamente que mostrarían cómo fueron los acontecimientos, presuponiendo sentidos arbitrarios,

10 Gianni Vattimo piensa que Nietzsche y Heidegger serían los filósofos que habrían posibilitado el nacimiento de la postmodernidad filosófica. Cfr. *El fin de la modernidad*, Capítulo X, pp. 145 ss.

11 Cfr. *El crepúsculo de los ídolos*. En el fragmento V, “La razón en la filosofía”, Nietzsche dice: “¡La razón en el lenguaje, qué vieja embustera! Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática”, p. 32.

conducirían a finales preestablecidos; sin embargo, serían apenas interpretaciones posibles de autores demasiado *humanos*. En definitiva, cualquier texto filosófico o histórico sería el reflejo especular en forma verbal, de las convicciones personales, los intereses y las creencias íntimas, constituyéndose en una coartada que oculta las esperanzas personales, la pulsión de verdad y los temores de que escritores y lectores se desmoronen en el vacío del sinsentido.

Para Friedrich Nietzsche, la Gran Historia no existe. El supuesto curso racional monumental hacia una meta universal, es solo un despropósito. Apenas habría pequeñas historias que los historiadores ofrecen teñidas de su propia subjetividad, narraciones relativas y fugaces que no se diferencian de cualquier fábula. Ningún compromiso con el presente tendría valor y la supuesta comprensión del pasado carecería de utilidad. El sujeto no debería vivir como si estuviese dirigido hacia el futuro, porque las esperanzas de que sus tribulaciones terminen y el devenir le ofrezca un sentido serían absurdas.

¿Para qué es útil la actividad de los historiadores? ¿Acaso el cúmulo de lo que enseñan tales especialistas es sólo la compilación arbitraria de lo que la humanidad buscaría darse a sí misma? ¿Es posible un relato inconexo que no deslice subrepticamente algún sentido introducido por filósofos e historiadores? Para Nietzsche, la única forma de pensar el quehacer del historiador es como *genealogía*.

Michel Foucault dice que la genealogía es gris, meticulosa y documentalista. Percibe la singularidad de los sucesos donde pasan desapercibidos, rompe las monotonías y se encarniza en la erudición¹². La genealogía carece de meta-relatos, significados ideales y horizontes teleológicos. Nietzsche la habría concebido en dos sentidos:

Primero, la genealogía define todo objeto de investigación. Establece subjetivamente el nacimiento de los procesos marcando, por ejemplo, el origen de los prejuicios morales. En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche enfatiza la unidad entre el comienzo (*Herkunft*), el nacimiento (*Entstehung*), la alcurnia (*Abkunft*) y el parto (*Geburt*). **Segundo**, la genealogía es la posibilidad de identificar formas móviles y anteriores a lo que es externo, accidental y sucesivo. Así el origen (*Ursprung*) refiere un salto o un estallido (*Sprung*). Son las interpretaciones replegadas en las cosas las que motivarían reírse de ellas, de su vanidad y falsedad, descubriendo que su principio solemne ensalzado por los historiadores fatuos sería apenas otra fábula de la razón y el fanatismo de los sabios.

Friedrich Nietzsche también critica la supuesta objetividad de la narración histórica. No existiría exactitud alguna que permitise referir el pasado inmóvil descubierto por el historiador en su esencia o relaciones causales. Para Nietzsche, tal presunción apenas sería una perspectiva desdibujada, una geometría fic-

12 Véase de Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", publicado originalmente en París en 1971 en el volumen titulado *Hommage a Jean Hyppolite*, pp. 145-72. La versión española se incluye en la compilación *Microfísica del poder*, pp. 7-30.

ticia, la imitación de la muerte que penetra en el reino de los muertos: sin rostro y sin nombre, engañando con la supuesta ley de una voluntad superior. Escribe:

“No puedo soportar estas concupiscencias eunucas de la historia, a todos estos defensores a ultranza del ideal ascético; no puedo aguantar esos sepulcros blanqueados que producen la vida, no puedo soportar a esos seres fatigados y debilitados que se escudan en la sensatez y aparentan objetividad”¹³.

El comienzo (*Herkunft*) que el filósofo escrutaría y que el historiador interpretaría, sería algo mejor que contar la verdad del surgimiento de lo que tendría valor en sí mismo. Es el conocimiento diferencial de las energías y los desfallecimientos; de las alturas y los hundimientos, de los venenos y contravenenos. Sería la procedencia, las fuentes, la pertenencia a grupos de sangre y a tradiciones, siempre relativas y contingentes, repitiendo infinidad de veces lo que ya fue de muchos modos y anticipando próximas repeticiones de lo que será en infinidad de maneras. Es escribir acerca de lo que somos en la exterioridad y el accidente, viendo las raíces de nuestro cuerpo, el nacimiento de nuestros deseos, errores y aspiraciones, allí donde se entrelazan y expresan, se desatan, luchan y se borran en un conflicto infinito. Ni el hombre, ni su cuerpo estarían suficientemente fijos para comprenderse a sí mismos, y menos a los demás. La *genealogía* articula el cuerpo y la Historia mostrando cómo se producen las múltiples tensiones, presencias y destrucciones.

El nacimiento (*Entstehung*) que el filósofo descubre y el historiador describe, sería la emergencia del poder, el despliegue de diagramas de fuerzas y sus variaciones. El genealogista muestra el juego que domina, cómo luchan unas fuerzas contra otras, cómo combaten instituyendo diversos sistemas de sumisión en el juego pérfido y azaroso del dominio. El genealogista despliega escenas de fuerza, muestra su irrupción, señala los movimientos bruscos que hacen saltar con vigor y juventud las bambalinas del teatro de la Historia. Interpreta el surgimiento de las reglas, cómo se impusieron direcciones, se replegaron voluntades y se creó sometimiento como movimiento inacabado y renacido del poder efectivo y emergente: se trata del es el proceso que se restaura y vuelve a instituirse una y otra vez, *indefinidamente*.

¿Cuál es el modelo de historiador que Nietzsche destruye? El que cree que narra la verdad de lo que pasó y que, en general, supone que existe un final, un ideal ascético, o el sentido que orienta lo particular dotándole de valor hacia la totalidad universal. Nietzsche destruye el estereotipo intelectual del historiador que cree mostrar *lo que pasó*, que presume, por ejemplo, que las guerras son tran-

13 El texto citado por Foucault está en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 24. La cita corresponde a *La genealogía de la moral*, III, 26. La traducción de Andrés Sánchez está en Alianza Editorial, pp. 180-1.

sitorias y se orientan a una finalidad noble. Nietzsche rechaza que la explotación y el poder se encaminen por la “astucia de la razón”, a su negación. No acepta las elucubraciones pudibundas sobre la paz perpetua, el final de las contradicciones sociales y económicas, la renuncia general a la violencia, la conformación de un Estado cosmopolita o la preeminencia holística del reino absoluto de la libertad.

Nietzsche instauro en lugar del filósofo puritano y el historiador *objetivo*, la figura del *genealogista*. Se trata de quien tendría una pulsión anti-histórica. El intelectual intenso y obsesivo, explosivo y fragmentario, que habría asumido la parodia como expresión esencial de su mensaje. Diluiría su identidad perdiéndose en los abismos de la casualidad y el retorno, destruyendo la historia tal y como provoca que se haga añicos cualquier contenido que pretendiese ser conocimiento *verdadero*.

El genealogista usaría la parodia como estrategia retórica, destruiría la idea de que el historiador ofrecería reminiscencias intelectuales del pasado. Organizaría el carnaval del tiempo haciendo que se repitan miles de máscaras, destruiría la historia monumental y haría que se precipiten a tierra las grandes cumbres, borrándose la magnificencia de cualquier pasado idealizado en sus personajes, hechos y situaciones. Seguiría el hilo de las sucesiones marcando los nudos donde los mundos paralelos se bifurcarían y desde donde comenzarían a hilvanarse nuevas *historias* que, sin embargo, serían repeticiones de lo que ya sucedió.

El genealogista combatiría el *modelo de la memoria* recreando una forma inédita de tiempo que *retorna*: instituiría el movimiento pendular y regresivo del tiempo. Avizoraría la memoria del pasado en la lontananza del futuro. Disociaría su identidad, disiparía la sustantividad colectiva de toda posible manifestación, haría aparecer las discontinuidades que lo atraviesan a él y a su público; en fin, resaltaría la heterogeneidad que prohíbe cualquier esencia. Nietzsche destruye también el trabajo de los historiadores según la visión *de anticuario*. Se trata de la tendencia a enraizarse en el presente, en las tradiciones sustantivadas, en las continuidades encaminadas a un sentido, en la epopeya de los valores épicos y gloriosos que darían sentido a las raíces de los personajes y los pueblos. Se ríe de todo esto... El filósofo prusiano apenas afirma con desaprensión, el libre juego consolador de reconocimiento que se re-instituye a sí mismo.

Al destruir la historia como *conocimiento*, el genealogista instauraría la voluntad de saber, asentaría el instinto. El genealogista estaría consciente de las posiciones que adopta, de la necesidad de encarnizar sus gestos, de ser el inquisidor del pasado, de refinar su crueldad intelectual, su maldad teórica y de descubrir la violencia prevaleciente ahora y siempre, en el pasado y en el futuro, mostrando cómo, de una y mil formas, la fuerza y el poder serían siempre redituados en el presente que retorna.

Frente a una inexistente verdad universal y la ausencia de cualquier estabilidad, el genealogista multiplicaría los riesgos, haría crecer los peligros, acabaría con las protecciones ilusorias, desharía a los sujetos, liberaría todo lo que encarniza y destruiría al *yo* asumiendo que las fuerzas de la Historia sólo obedecen al azar

de una lucha aleatoria e infinita. Michel Foucault resume a Nietzsche diciendo: “la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las viejas continuidades en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber”¹⁴.

¿Cómo Nietzsche verbaliza la escritura genealógica? Gracias al estilo fragmentario. El sistema, la verdad y la objetividad de la visión lineal de la historia se expresarían en la escritura articulada, ordenada, dividida y completa: sería la narración con principio, la trama de acontecimientos que se entrelazarían y el desenlace de los procesos. Frente a tal tedio intelectual, el *genealogista* evidenciaría la pasión de lo que no acaba, expondría el pensamiento viajero, las afirmaciones que se sobrepasan a sí mismas en el murmullo de las negaciones asentidas, y el impulso irrefrenable por atacar en todos los flancos posibles. Es la destrucción de la pulsión de verdad de los filósofos y la pretensión de objetividad de los historiadores.

Los fragmentos nietzscheanos remiten al juego, al azar, a la risa... Es un trazo ingenioso sin huella ni transcripción, simultáneo y reversible; se trata del guijarro que se volatiliza en la agresión consumada, el guijarro de la crítica que despedaza lo constituido mostrando apenas el pensamiento lábil rebosante de escansiones. Es el texto opuesto al “*bric-a-brac* de conceptos heteróclitos de los filosofastros de lo real”¹⁵.

Los fragmentos muestran el uso intempestivo, irrespetuoso y contradictorio de los conceptos ácidos y destructivos. Frente a los historiadores que pretenden descubrir la verdad del pasado recorriendo el velo que la encubre, en contra de quienes se obstinan en mostrar alguna fuente que dé verosimilitud a sus teorías, para Nietzsche la *genealogía* se realiza en el éxtasis, en el pensamiento viajero que “viene cuando él quiere y no cuando yo quiero”¹⁶. Su obra es una sinfonía de intensidades oscilantes y de vibraciones internas, una síntesis paradójica entre la vida y las ideas, de textos rebosantes de ironía, de destellos psicológicos que aplastan con crueldad los acordes intelectuales de flujos y reflujos con ahogos variables.

Pierre Klossowsky dice que la escritura fragmentaria es la fluctuación de intensidades gracias a la predisposición para comunicarse¹⁷. Fluctuación interpretada a sí misma que descubre su sinsentido al perder y encontrar significados quebradizos. A la intensidad del principio sigue la calma hasta reiniciarse el proceso de auto-reconocimiento en la escritura fragmentaria de algo que no tiene tiempo, secuencia, estructura narrativa ni final feliz. Según Nietzsche, de-

14 Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Op. Cit. p. 29.

15 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 10, p. 16.

16 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 17, p. 24.

17 Pierre Klossowsky, “Olvido y *anamnesis* de la experiencia vivida del eterno retorno”, pp. 626 ss.

bido a que “lo pensado debe ser seguramente una ficción”¹⁸, el escritor vive con intensidad y éxtasis intelectual, la restitución de la apariencia, la identificación de la verdad con la fábula y la fantasía¹⁹. Lo que es posible e imaginable resulta existente y real. El genealogista confirmaría que cualquier expresión de magia del intelecto es necesariamente una anticipación de lo que puede y debe existir.

En el extremo, el genealogista patentizaría la exasperación de la razón y la excentricidad de la gramática. Se obstinaría en la disgregación mostrando una desconfianza radical y un rechazo invariable a cualquier gesto o pista que sugiera verdades teleológicas. Brillarían en él, la duda y las negaciones, las mentiras siempre verdaderas, las apariencias sin fondo y las infinitas expresiones artísticas que manifiestan, según escribe Nietzsche, el “sentir como una belleza deseada, la ruptura de una simetría demasiado rígida, tener oído sutil y paciente para el menor *staccato*, el menor *rubato*; saber dar un sentido a la sucesión de vocales y diptongos, saberlos colorear y bañar con los más delicados y ricos matices, por el simple hecho de su sucesión”²⁰.

Escribir genealógica y fragmentariamente implicaría irrumpir con símbolos de múltiples significados. Emanaría sugerencias intempestivas, interpretadas de distintas formas, motivando reacciones diferentes, siempre de modo inacabado y repetido. El genealogista implicaría y sobrepondría los lenguajes unos con otros; haría que las palabras jueguen pre eminentemente, desafiaría a las fuerzas reactivas para desencadenar situaciones existenciales en los umbrales de la insensatez. Escribir la historia como genealogista mostraría las máscaras que se anteponen a los acontecimientos ahora y antes, sabiendo que en el futuro, se pegarán también delante del rostro de los acontecimientos. El genealogista sería el eterno bailarín que jugaría con imágenes fragmentadas, mostraría series de repeticiones en las partículas de los espejos, escribiría superando el hastío y la vacuidad con un radical descreimiento en la “objetividad”. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche dice:

“El espíritu objetivo es un espejo habituado a rendir penitencia a lo que reclama ser conocido, sin más deseo que el de conocer, *reflejar*; así espera los acontecimientos para que su epidermis retenga la huella más leve. Lo poco que le queda de *personalidad* le parece accidental, a menudo arbitrario, y más a menudo incluso molesto, considerándose a sí mismo como un estado intermedio y pasajero, un simple reflejo de formas y cosas extrañas”²¹.

18 *La voluntad de poder*. Fragmento 533, p. 302.

19 En varias obras Nietzsche identifica el “mundo verdadero” con el “mundo de la apariencia”. Al respecto véase *La voluntad de poder*. Fragmento 558, p. 315. También *El crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el *Mundo-verdad* vino a reducirse al cabo en una fábula”, pp. 34 ss.

20 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 246, p. 180.

21 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 207, pp. 126-7.

Las palabras, las lenguas, los contenidos, las afirmaciones, los epigramas, las esquiras que se esparcen cada vez que Nietzsche escribe algo, son las acrobacias de alguien que se muestra extático e intenso, alguien para quien la apariencia es “lo vivo y eficiente que se burla de sí propio”. En *La gaia ciencia*, el filósofo de Röcken escribió: “no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas... entre tantos soñadores también yo, el *cognoscente*, ejecuto mi danza”²².

Ante la historia fatua y monumental que supone la magnificencia de una continuidad épica, ante la visión del anticuario que cree que el pasado encubre valiosas verdades que se descubrirán, ante el historiador teleológico o el utopista, empeñados en encontrar el sentido universal de los acontecimientos parciales y elusivos, Nietzsche afirma los fantasmas entregados al éxtasis. Habla del fuego y la danza que empujan, como arrastraron siempre a los hombres y volverán a hacerlo, por los insondables círculos del *retorno*, donde la pasión, la vida, la alegría, el peligro y la Historia nacen, mueren y se rehacen, continua e indefectiblemente en un movimiento estético sin meta ni final.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W.

Epistemología y ciencias sociales. Trad. Vicente Gómez. Editorial Cátedra, Universidad de Valencia. Colección Frónesis, Madrid, 1975.

ANDRÉ, Jean Marie & HUS, Alain.

La historia en Roma. Trad. Néstor Míguez. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires, 1975.

ARON, Raymond.

Introducción a la filosofía de la historia: Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica. Trad. Alfredo Claros. Editorial Siglo XX. 1ª edición en dos tomos. Buenos Aires, 1983.

BARTHES, Roland.

El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y de la escritura. Trad. Cristina Fernández Medrano. Editorial Paidós. 1ª edición. Barcelona, 1987.

BAUER, Wilhelm.

Introducción al estudio de la historia. Trad. Luis de Valdeavellano. Casa Editorial Bosch. 4ª edición. Barcelona, 1970.

BENJAMIN, Walter.

Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos. Introducción y Trad. Bolívar Echeverría. México, 2008. Nueva traducción y guía de José Sánchez Sanz & Pedro Piedras Monroy.

22 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 54, p. 77.

BRAUDEL, Fernand.

La historia y las ciencias sociales. Trad. Josefina Gómez Mendoza. Alianza Editorial. 2ª edición. Madrid, 1970.

BUNGE, Mario.

Epistemología: Curso de actualización. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1982.

La ciencia, su método y su filosofía. Editorial Siglo XX. Lima, 1988.

BURCKHARDT, Jacob.

Reflexiones sobre la historia universal. Trad. Wenceslao Roces. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1943.

CARR, Edward Hallett.

¿Qué es la historia? Trad. Joaquín Romero Maura. Ariel. 2ª edición, Barcelona, 1984.

CHILDE, Gordon.

Teoría de la historia. Trad. Aníbal Leal. Editorial La Pléyade. Buenos Aires, 1971.

CLAUSEWITZ, Klaus von.

De la guerra. Trad. Carlos Fortea. Estudio de Gabriel Cardona. Editorial La esfera de los libros. Madrid, 1985.

COLLINGWOOD, Robin George.

Idea de la historia. Editorial Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. Trad. Edmundo O'Gorman & Jorge Hernández. México, 1979.

COMTE, Auguste.

Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo. Trad. José Manuel Revuelta. Hispanoamérica ediciones. Buenos Aires, 1985.

DELEUZE, Gilles.

Foucault. Trad. José Vasquez Pérez. Paidós Studio. Buenos Aires, 1967.

Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal. Editorial Anagrama. Barcelona, 1986.

DE MUSSY, Luis G. & VALDERRAMA, Miguel.

Historiografía postmoderna: Conceptos, figuras, manifiestos. Ediciones Universidad Finis Terræ & Ril Editores Biblio-diversidad. Santiago de Chile, 2010.

DOSSE, François.

La historia: Conceptos y escrituras. Trad. Horacio Pons. Nueva Visión. Buenos Aires, 2003.

ELIADE, Mircea.

El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Emecé. 3ª edición. Madrid, 1980.

FEYERABEND, Paul.

- Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* Trad. Diego Ribes. Editorial Tecnos. Colección Filosofía y política. Madrid, 1986.
Adiós a la razón. Trad. José de Rivera. Editorial Tecnos. Madrid, 1992.
Diálogo sobre el método. Trad. José Casas. Cátedra. Colección Teorema, Madrid, 1990.

FINK, Eugen.

- La filosofía de Nietzsche.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1980.

FOUCAULT, Michel.

- Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión.* Trad. Aurelio Garzón del Camino. Editorial Siglo XXI. México, 1993.
Historia de la sexualidad. Trad. Ulises Guiñazú. Editorial Siglo XXI. En tres tomos. 16ª edición. México, 1989.
La arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI. México, 1986.
Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas. Trad. Elsa Cecilia Frost. Editorial Siglo XXI. México, 1986.
La hermenéutica del sujeto. Trad. Horacio Pons. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2002.
Defender la sociedad. Trad. Horacio Pons. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2001.
Microfísica del poder. Trad. Julio Varela & Fernando Álvarez-Uría. Editorial Siglo XXI, 2ª edición. México, 1979.
 “Nietzsche, Freud, Marx”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 634-47.
 “Nietzsche: La genealogía, la historia”. En *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela & Fernando Álvarez Uría. Las ediciones de la Piqueta. 2ª edición. Madrid, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. José Gaos. Alianza. Madrid, 1982.

HERDER, Johann Gottfried.

- Ideas para una filosofía de la historia universal.* Trad. Rovira Armengol. Editorial Losada. Buenos Aires, 1959.

HERÓDOTO DE HALICARNASO.

- Los nueve libros de la historia.* Trad. y notas de Carlos Schrader. Introducción de Francisco Adrados. Biblioteca Gredos. Barcelona, 2006.

HESÍODO.

- Teogonía, Los trabajos y los días, El escudo de Heracles.* Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Editorial Planeta Agostini. Los clásicos de Grecia y Roma. Barcelona, 1995.

JAMESON, Fredric.

Teoría de la postmodernidad. Trad. Celia Montolio Nicholson & Ramón del Castillo. Editorial Trotta. Serie Filosofía. Madrid, 1996.

KANT, Immanuel.

Filosofía de la historia. Traducción y recopilación de Emilio Estiú. Editorial Nova, 2ª edición. Buenos Aires, 1964.

La paz perpetua. Trad. Ángel Sánchez Rivero. Editorial Espasa Calpe. Madrid, 1972.

KLOSSOWSKI, Pierre.

“Olvido y *anamnesis* en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 620-33.

KUHN, Thomas.

La estructura de las revoluciones científicas. Trad. Agustín Contín. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1975.

La revolución copernicana. En dos volúmenes. Trad. Doménech Bregada. Orbis Hyspamérica. Madrid, 1985.

¿Qué son las revoluciones científicas? Trad. José Romo. Editorial Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

LLANOS VILLAJUÁN, Marino.

Epistemología de las ciencias sociales. Centro de Producción del Fondo Editorial. Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 2009.

LEFEBVRE, Henri.

Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras. Trad. Mauro Armiño. Editorial Siglo XXI, 3ª edición. México, 1978.

LÖWITZ, Karl.

El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Trad. Justo Fernández. Editorial Aguilar. Colección Cultura e Historia. Madrid, 1973.

LOZADA, Blithz.

Nuevas sugerencias intempestivas. Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA, La Paz, 2014.

Filosofía de la historia I: Ensayos sobre el retorno, la utopía y el final de la historia. Instituto de Estudios Bolivianos CIMA. La Paz, 2009.

Educación e investigación: Una crítica de la metodología positiva. Instituto Normal Superior Simón Bolívar. La Paz, 2004.

Cosmovisión, historia y política en los Andes. Colección de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Producciones CIMA. La Paz, 2006.

Foucault, feminismo, filosofía... Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA, La Paz, 2000.

“Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos N° 1*. Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 1995.
Sugerencias intempestivas. Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA, La Paz, 1998.

LYOTARD, Jean-François.

La condición postmoderna: Informe sobre el saber. Trad. Mariano Antolín Rato. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich.

Así hablaba Zarathustra: Un libro para todos y para nadie. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Colección El libro de bolsillo. Barcelona, 2011.

La genealogía de la moral: Un escrito polémico. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

El crepúsculo de los ídolos. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1979.

Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Editorial Altaya. Grandes obras del pensamiento contemporáneo. Barcelona, 1999.

La voluntad de poder. Trad. Aníbal Forufé. Biblioteca EDAF. Madrid, 1986.

REYES MATE, Manuel (ed.).

Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía; Filosofía de la historia. Editorial Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1ª reimpresión. Madrid, 2005.

RICŒUR, Paul.

El tiempo y la narración: Configuración del tiempo en el relato histórico. Trad. Agustín Neira. Editorial Siglo XXI. México, 1995.

SPENGLER, Oswald.

La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal. Trad. Manuel García Morente. En cuatro volúmenes. Editorial Espasa Calpe. Colección Biblioteca de Ideas del Siglo XX. Madrid, 1934.

TOYNBEE, Arnold.

Un estudio de la historia. Trad. Luis Grasset y Luis Bixio. Tres volúmenes. Ed. Planeta Agostini. Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona, 1985.

TUCÍDIDES.

Historia de la guerra del Peloponeso. Trad. Diego Gracián. Introducción de Edmundo O’Gorman. Editorial Porrúa. México, 1975.

VATTIMO, Gianni.

El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Trad. Alberto Bixio. Gedisa editorial. Barcelona, 1987.

VAN DIJK, Teun.

“El análisis crítico del discurso”. En Revista *Anthropos*. Trad. Manuel Gonzáles de Ávila. N° 186. Barcelona, Septiembre-octubre de 1999, pp. 23-36.

VEYNE, Paul.

¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia. Trad. Joaquina Aguilar. Editorial Alianza. Madrid, 1984.

VICO, Giambattista.

Principios de ciencia nueva: En torno a la naturaleza común de las naciones. Trad. José Manuel Bermudo. Ediciones Orbis S.A. Hispamérica. Buenos Aires, 1985.

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet.

Filosofía de la historia. Trad. Martín Caparrós. Editorial Tecnos. Colección Clásicos del Pensamiento. Madrid, 1990.

WALSH, William Henry.

Introducción a la filosofía de la historia. Trad. Florentino M. Turner. Editorial Siglo XXI. México, 1974.

Este artículo se entregó para su revisión el 28 de marzo y fue aprobado el 29 de abril 2016.

Violencia e impunidad en la frontera de la goma elástica (1880-1900)

Impunity and violence in the elastic rubber frontier (1880-1900)

Pilar Mendieta Parada¹

Resumen

Debido a la dificultad de teorizar sobre la violencia, es más fácil describirla que explicarla. Por tanto, en este trabajo no intentaremos definir lo que se entiende por violencia sino que lo que interesa es constatar su presencia como fenómeno y cómo éste se manifiesta en una región de frontera siendo un pretexto para visualizar los efectos perversos del desarrollo de la economía extractiva de la goma en las relaciones entre los diversos actores que pugnaban por tierras y mano de obra a fines del siglo XIX. Esto, debido principalmente a la ausencia de un Estado que a pesar de los esfuerzos no logró consolidar su presencia en este lejano territorio dejando la resolución de los conflictos a los poderes locales y privados.

Palabras claves: Violencia // Siglo XIX noroeste boliviano // Tierras // Mano de obra // Ausencia estado.

Abstract

Given the difficulty to theorize about violence, it is easier to describe it than to explain it. Therefore, this paper is not about defining what we understand as violence but we are more interested in confirming its presence as a phenomena and how this expresses itself in a frontier region and how it is managed as a pretext to visualize the perverse

1 Pilar Mendieta es doctora en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima-Perú. Es docente en la Carrera de Historia de la UMSA, en la Universidad Católica y es investigadora adjunta del Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA.
Email: pilarmendieta@yahoo.es

effects on the development of the rubber extractive economy and in the relationships between diverse actors struggling for lands and work force in the late XIX century. This was mainly because of the absence of a State that, despite of the efforts, it never consolidated its presence in this distant territory, leaving the conflict resolution to private and local powers.

Key word: Violence // XIX century // North Eastern Bolivia // Lands // Hand work // State absence.

Introducción

¿Cuándo se puede afirmar que una sociedad es violenta? Definir el concepto de violencia no es tarea fácil. Según la estudiosa de la violencia Elsa Blair (2009) a lo largo de los años varios han sido los teóricos que han intentado dar una definición más o menos aproximada del término sin llegar a ponerse de acuerdo sobre el concepto.² La misma autora afirma que esto se debe a que no existe una teoría capaz de explicar todas las formas de violencias que existen (física, social, psicológica, de género, política etc.) En un intento por definirla Jean Claude Chesnais en su libro *Histoire de la violence* señala el uso extensivo de la palabra violencia no sólo para constatar que con ella se nombran fenómenos muy diferentes sino para explicar la dificultad de su conceptualización.³ En el mencionado libro Chesnais afirma que con el tiempo la significación del término violencia ha llegado a asignar todo choque, toda tensión, toda relación de fuerza, toda desigualdad, toda jerarquía, es decir, un poco de cualquier cosa añadiendo que con el tiempo su significación se ha ampliado incluyendo los pequeños delitos intencionales, los crímenes más bajos, los intercambios de palabras, los conflictos sociales y otras contrariedades más banales señalando que al final, todas las significaciones son permitidas. El mismo autor señala que cada tipo de sociedad a lo largo de la historia ha dado lugar a un tipo de violencia o violencias, es decir, que la violencia es tan vieja como el hombre y hunde sus raíces más profundas en la cultura exacerbándose en situaciones especiales.

Debido a la dificultad de teorizar sobre la violencia Blair dice que autores como Kalyvas (2001) piensan que es más fácil describirla que explicarla, añadiendo que la violencia es un tema que se adapta más a la descripción antes que a la teoría. Por lo tanto, en este trabajo no intentaremos definir lo que se entiende por violencia sino que lo que interesa es constatar su presencia como fenómeno y cómo éste se manifiesta en una región de frontera. Para el efecto analizaremos

2 Elsa Blair Trujillo. "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". En: *Revista Política y Cultura* Nro 32. Bogota Colombia, 2009:11

3 Chesnais, 1891 citado en Blair, 2009:12

la Amazonía de Bolivia en el contexto del auge generado por la producción de la goma elástica a fines del siglo XIX. En realidad, el tema de la violencia es un pretexto para visualizar los efectos perversos del desarrollo de la economía extractiva de la goma en las relaciones entre los diversos actores que cotidianamente vivían el desborde de situaciones violentas. Esto, debido principalmente a la ausencia de un Estado que -como veremos- a pesar de los esfuerzos no logró consolidar su presencia en este lejano territorio dejando la resolución de los conflictos a los poderes locales y privados. A pesar de ello no nos atrevemos a afirmar que las sociedades donde el Estado no está presente son necesariamente más violentas.

1. Aspectos generales sobre el impacto de la producción de la goma elástica en el noroeste boliviano a fines del siglo XIX

Durante toda la época colonial la región amazónica de lo que después fue Bolivia se constituyó en una zona de frontera que no pudo ser incluida como dominio efectivo de España y Portugal. Por lo mismo, tampoco sus recursos pudieron ser del todo incorporados a la economía colonial con la excepción de la cascarilla a fines de este periodo. Después del auge cascarillero que se desarrolló durante los primeros años republicanos, la producción de goma elástica que, gracias al proceso de vulcanización había aumentado grandemente sus usos industriales, tuvo una época de auge a partir del año 1870 con la industria del automóvil, la fabricación de llantas y productos como la goma de borrar lápiz, los impermeables etc., revolucionando a partir de entonces la vida de los habitantes de casi toda la Amazonia (Perú, Brasil, Colombia, Bolivia). En todos los casos, la explotación de la goma estuvo localizada en vastos territorios sobre los cuales los Estados nacionales tenían escaso o nulo control. Paradójicamente, en el caso boliviano esta lejana riqueza significó también, junto con la plata y el estaño, el principal sostén de la economía durante por lo menos tres décadas (1880-1920).

En Bolivia, la producción de la goma elástica (1870-1920) hizo que el territorio de la Amazonía se vea afectado por una nueva realidad socioeconómica que lo introdujo en el contexto internacional a través de una economía extractivista de enclave. La incorporación de este territorio a la economía de exportación se caracterizó por las iniciativas privadas ya que, a pesar de los esfuerzos estatales, la vida económica no estuvo acompañada de una necesaria fortaleza de la representación del Estado. Es así que, a pesar de los programas, viajes de exploración y disposiciones que pretendieron nacionalizar la región no se pudo evitar que se convierta en una especie de tierra de nadie donde la violencia tomó características dramáticas.

Al ser una tierra de nadie, a fines del siglo XIX, la región estuvo sujeta a la competencia de los pioneros cruceños y paceños por el acaparamiento de las

estradas gomeras, a la sujeción compulsiva de mano de obra destinada a trabajar en las barracas en condiciones extremadamente duras, y a la desestructuración de las poblaciones nativas muchas de las cuales habían permanecido por siglos internadas en la selva. Significó también la competencia por mano de obra entre caucheros y misioneros en los lugares donde existían misiones, el resurgimiento de pueblos que como Reyes se convirtió en un lugar donde prevalecía la ley del más fuerte así como el nacimiento precario de poblaciones como Riberalta. A la par llegaron a la región extranjeros que comerciaban en los ríos y que en algunos casos instalaron casas comerciales, y en otros participaron de la producción de la goma sin que falten personajes extravagantes y codiciosos que, en busca de riquezas, cometieron un sinfín de abusos. Junto con ellos convivieron delincuentes, vividores y matones que merodeaban la zona en busca de alguna tajada.

En este contexto, la indefinición de las fronteras y las tensiones por ganar tierras para la explotación del caucho también provocó la codicia de brasileros y peruanos que fueron introduciéndose lentamente en el territorio boliviano provocando enfrentamientos que desembocaron en la llamada Guerra del Acre (1903) y los conflictos fronterizos con el Perú a inicios del siglo XX.

Es decir que, a pesar de los esfuerzos, la lejanía de estas tierras, el andino-centrismo marcado de los gobernantes, la debilidad estatal, entre otros motivos, provocaron el fracaso de las políticas estatales en la Amazonía prevaleciendo hasta hace no mucho su marginalidad con respecto al resto del país. Según Guiteras, todo esto provocó un mayor protagonismo de las esferas locales y regionales tanto en la política, la economía, la vida social así como en la resolución de los conflictos y de la violencia siendo la acción del Estado marginal.⁴

2. Violencia y pugna por el territorio

Uno de los principales problemas que tuvieron que afrontar los pioneros de la goma fue el de la ocupación del territorio. Los habitantes de aquellas regiones vivían desde tiempos inmemoriales dispersos en la selva con sus propias reglas y rivalidades sin que exista ninguna norma desde el Estado para su convivencia. Hasta donde el territorio era más o menos conocido existieron también misiones que fueron revitalizadas en el siglo XIX. Fray Nicolás Armentia fue uno de los grandes etnólogos que a través de sus crónicas de viajes describió a las poblaciones de este vasto territorio visibilizando a distintos pueblos que habitaban la región entre ellos los araonas, pacahuaras, toromonas y guarayos describiendo también la vida en misiones como la de Cavinás.

Sin embargo, en el imaginario estatal y empresarial esas tierras estaban desabitadas y eran tierras de nadie. Según Perrier Brusle (2014) la visión sobre

4 Anna Guiteras. *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938*. La Paz, Fundación Cultural del Banco Central, 2012

este territorio de frontera era concebida en sentido norteamericano. Era el mundo del *Wildernes*, es decir un territorio de la anticivilización insistiéndose más bien en el vacío que en su alteridad.⁵ Por lo tanto, eran territorios destinados a su conquista tanto por el Estado como por elementos mayormente privados y religiosos que debían llevar consigo a la llamada “civilización” sin considerar el derecho de los pueblos que allí habitaban.

Debido a la creciente importancia de la producción gomera el 23 de febrero de 1878, durante el gobierno de Hilarión Daza, se dicta una ley en la cual se ofrecía una legua cuadrada de terreno en las márgenes de los ríos Inambari o Beniparo, Purus, Madre de Dios, Beni, en el noroeste amazónico boliviano, a cada uno de los primeros exploradores o a los que con sus capitales habían adquirido la posesión de tierras ocupadas por los llamados despectivamente como “bárbaros”.⁶ Para hacerse acreedores de ese derecho los beneficiarios debían fundar establecimientos de cultivo o explotación de goma, madera u otros objetos de exportación. En 1883 durante el gobierno de Narciso Campero se dicta otra ley a partir de la cual las llamadas estradas gomeras fueron entregadas por el Estado en arrendamiento. Sin embargo, según Gamarra (1995) veinte años después las concesiones gomeras sobrepasaban los límites de control estatal y no se logró los beneficios que supuestamente el fisco recibiría por el arrendamiento de los siringales.⁷

Las peticiones de tierras baldías realizadas generalmente por los pioneros de la goma trajeron muchos problemas, tensiones y violencia por la tenencia y posesión de la tierra entre ellos, con las comunidades, con los misioneros allí donde las misiones existían y con las etnias de la región, todos los cuales presentaron recursos y oposiciones ante las instancias del Estado no siempre con éxito debido a su lejanía y a la débil representación estatal en esas tierras.

Uno de los conflictos frecuentes fue el de los pioneros que pugnaban por controlar la mayor cantidad de estradas gomeras. Varios cruceños participaron en la explotación de la goma elástica. Los nombres más importantes son, en una primera etapa, los de Antonio Vaca Diez, Antenor Vásquez, Nicanor Gonzalo Salvatierra y Augusto Roca y hacia fines del siglo XIX Nicolás Suárez. Empresarios y empresas gomeras a quienes José Luís Roca (2001) considera verdaderos patriotas que asentaron la presencia boliviana en la zona. El aporte paceño a la industria de la goma también fue importante por lo que existió una rivalidad entre empresarios cruceños y paceños. Se trataba de antiguos cascarilleros a quienes se llamó *enchalecaos* por la vestimenta que usaban y que llegaron a te-

5 Laetitia Perrier Brusle, “Dinámicas territoriales en un margen boliviano” En: *El norte de La Paz en la encrucijada de la integración*. La Paz, IRD-UMSA, 2014:36

6 El término bárbaro es utilizado por la elite para designar a toda aquella población amazónica que vivía de forma nómada. Es una forma de entender a las poblaciones indígenas que no se hallaban sometidas a la cultura occidental.

7 Una Estrada gomera correspondía a 150 árboles

ner importantes bosques gomeros. Entre ellos se encuentran Timoteo Mariaca y Víctor Mercier, Claudio Ventura, Angel y Benito Farfán, y más tarde extranjeros como Gunther Berg y Pierce Hoppe, Albert Mouton, entre otros.

La ocupación del territorio por los empresarios de la goma no siempre se desarrolló de manera amistosa. Según Gamarra (1992), por ejemplo la región gomera del norte de La Paz a fines de la década de los noventa, se vio a menudo afectada por perturbaciones sociales proveniente de una guerra interminable entre hacendados gomeros. Los industriales se quejaban permanentemente por penetraciones a las propiedades gomeras, robo de gomas y violencias, poniendo en conocimiento de las autoridades provinciales el predominio por la fuerza de aquellas empresas que disponían de grupos armados.⁸ Por ejemplo, en el año 1899 se produce un asalto armado de unos gomales situados entre los ríos Yuyo y Ylipana por Ezequiel V. Murillo provocando gran conmoción en los pobladores de Apolo ya que dicho asalto fue protagonizado por una tropa de bandidos armados con rifles, escopetas y revólveres, los cuales exigieron a los trabajadores abandonar los gomales con la pena de ser flagelados.⁹

En un libro que recupera sus artículos, el periodista sorateño Julio Machicado escribe en el año 1894 que: “en las márgenes del Beni y el Madre de Dios están agotados los gomales, pues actualmente se disputan la posesión de las pocas estradas existentes entre los habitantes de una y otra región a tal extremo que la cuestión de deslindes promete ser lo más delicado”.¹⁰ En el mismo libro, Machicado añade una relación escrita por el pionero Timoteo Mariaca sobre su participación en la exploración del territorio del noroeste más de una década antes, a principios de 1881. En la narración de Mariaca podemos verificar cómo las tensiones y rivalidades por el dominio de los árboles de la goma ya estaban presentes desde el inicio de la actividad pionera y cómo éstas derivaron en situaciones violentas con otros empresarios especialmente cruceños. Mariaca cuenta que en su intento por explorar el cauce del río Madre de Dios en busca de gomales fue desanimado por los industriales gomeros provenientes de Santa Cruz entre ellos Antenor Vásquez, Antonio Vaca Diez y Augusto Roca. Al respecto dice que: “trataron de infundirme terror por la presencia de los bárbaros conceptuando mi referido plan de audaz y temerario”.¹¹ A pesar de las advertencias penetró en esos territorios llegando hasta el Orton y el Tahuamanu conectándose con las tribus que allí habitaban quienes concurrían -según su narración- vo-

8 Pilar Gamarra 2007:213.

9 Maria de los Angeles Cárdenas. “Apolo a través de su historia”. En: Soux et al. *Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo. Historia de una región paceña*. La Paz, Prefectura del departamento, 1991:222.

10 Julio Machicado. Colección de artículos escritos en Sorata y publicados en *El Comercio* de Bolivia, 1900-1901. La Paz, Talleres Velarde, 1909:XVII.

11 Mariaca en Machicado, 1909:245.

luntariamente en la creación de sus barracas a las que denominó Maravillas y Victoria. En este contexto, empezó a tener graves conflictos con el empresario Antonio Vaca Diez quien en su afán de acaparar gomales: “me ha reducido en un estrecho terreno por los últimos despojos de mis gomales, mientras que yo viajaba a la ciudad de La Paz.”¹² Añade que con métodos poco ortodoxos Vaca Diez le fue paulatinamente despojando de sus gomales en la región sin que: “mis esfuerzos patrióticos, ni mi abnegación personal, ni los sacrificios y sufrimientos que he empleado en la formación de un establecimiento con casas, chacarismo, enseres y la presencia de familias de la barbarie, no le han bastado a don Antonio Vaca Diez para respetar mi propiedad”.

En el mismo libro, existe una carta que en julio de 1893 el norteamericano Juan Roberson le escribe a Julio Machicado contándole como Vaca Diez aprovechándose de la ausencia de Timoteo Mariaca se había apoderado de gran parte de los ricos gomales de Victoria a título de usurpador esperando además que la Delegación del gobierno repare los ultrajes y daños que también: “yo (Roberson) y el señor Salvatierra hemos sufrido en las selvas del Orton, donde reina la ferocidad salvaje de un hombre (Vaca Diez) que no tiene semejanza en el mundo criminal”.¹³ Por su parte Vaca Diez denunció a Roberson por invadir sus propiedades y darles rifles y alcohol a los invasores. Para contrarrestar la arremetida de los poderosos gomeros cruceños, varios enchalecados deciden en 1893 unificar sus empresas gomeras con el apoyo de empresarios norteamericanos pero con poco éxito ya que según cuenta Mariaca les crearon todo tipo de obstáculos para desbaratarlos.

A Vaca Diez le llamaban el rey del Beni por su fuerte personalidad y arrogancia ya que a pesar de sus grandes méritos como médico, político, pionero y empresario de la goma, al parecer, no tenía muchos escrúpulos a la hora de acaparar gomales y disputar palmo a palmo las tierras del caucho con los enchalecados provenientes de La Paz y con algunos de sus coterráneos como Nicanor Gonzalo Salvatierra. Nicanor Gonzalo Salvatierra fue un industrial gomero proveniente de una familia modesta que empezó siendo bracero logrando más tarde obtener con sus ahorros una pertenencia gomera y levantar una barraca en el río Abuná donde logró amasar fortuna junto a sus hermanos. A partir de ese momento convirtió la barraca San Pablo en el centro de sus operaciones entrando en competencia con Vaca Diez por el dominio de los ríos.

La pugna entre ambos tomó características de escándalo ya que su rivalidad dividió a la opinión pública beniana e involucró al Prefecto conservador del Beni Gonzáles Portal.¹⁴ Al parecer esta rivalidad se inicia ya en 1886 cuando Salvatierra se alía con los enchalecados paceños Timoteo Mariaca, Victor Mercier y Manuel Cárdenas para la exploración del río Acre en busca de gomales.

12 Ibid.

13 Julio Machicado, 1909:VII.

14 Ana Guiteras, 2012:145.

En 1893, Salvatierra asevera que “se hallaba oprimido” no solo por Vaca Diez sino también por el Comandante Militar del Madre de Dios quien no era otro que el gomero y amigo de Vaca Diez, Augusto Roca con el que tuvo graves conflictos. Afirmaba estar injustamente en prisión y denuncia la validez de cualquier contrato en el que él apareciere transfiriendo sus posesiones gomeras. Acusa a Vaca Diez de rodearse de una guardia pretoriana compuesta por *tembetas* de la provincia Cordillera. Por su parte, Vaca Diez lo acusa de haber ordenado el ataque a sus posesiones con la intención de apropiarse de sus bienes, peones y estradas gomeras en el Orton, y por el otro lado, de haber liderado un motín armado, en el transcurso de la que se habrían atacado sus barracas.¹⁵ También acusa a Salvatierra de los arreglos que solía hacer con las autoridades del Beni para sus empresas. Por ejemplo, saca a relucir los negocios que hizo con el prefecto Benjamín Lenz.

Salvatierra no era un santo. En marzo de 1890, dos tripulaciones que le pertenecían llegaron a una barraca de los hermanos Roca y Cía con el acuerdo de no desembarcar y reiniciar su travesía al día siguiente. Sin embargo, al amanecer se inició una lucha armada entre los peones de Roca y los brasileros que trabajaban para Salvatierra. Ante esto Jesús y Augusto Roca, quien aún no tenía el título de Comandante Militar capturaron, juzgaron y castigaron a los asaltantes de su propiedad algunos de los cuales murieron por las penas inflingidas.¹⁶ Seguramente este es uno de los motivos para que Roca -ya como comandante- se alió a Vaca Diez en contra de Salvatierra. Tiempo antes Salvatierra ya tuvo tensiones con Roca acusándolo de estar en combinación con su hermano Crisanto por la posesión fraudulenta de cincuenta indios chiquitanos. Debido al nivel de violencia en que derivó el conflicto se produjo un estado de sitio en el Beni y en el transcurso del tiempo no solo Salvatierra entró en prisión sino que Vaca Diez también fue preso tres veces provocando una cantidad de artículos en los periódicos, volantes, folletos que apoyaban a uno u otro rival.

La rivalidad entre Salvatierra y Vaca Diez llegó al extremo de competir por la supremacía en la región a través de iniciativas como, por ejemplo, el sanatorio que Vaca Diez organizó en el Orton en el que como médico a veces atendía personalmente. Además Vaca Diez organizó una imprenta y publicó la *Gaceta del Norte* que empezó a publicarse en septiembre de 1887. Como Salvatierra no quería quedarse atrás instaló en la barraca San Pablo una escuela que -según dicen- no tenía otra igual el propio Estado. Compró también una imprenta con la que propició la edición de la llamada *Revista Colonial*.¹⁷

15 Ibid

16 Ana Guiteras, 2012:146

17 Hernando Sanabria. *En busca del Dorado .La colonización del oriente por los cruceños* .Santa Cruz ,Universidad Rene Moreno, 1958:185

Respecto a éstas rivalidades, José Luís Roca (2001) piensa que hay que destacar la lealtad de los empresarios de la goma a la patria común, la sorprendente sujeción a la institucionalidad del gobierno central donde no existían acciones de hecho y los errores, las injusticias y las arbitrariedades se combatían a través de la prensa, el parlamento y los tribunales de justicia. Añade que los pleitos terminaban ventilándose en los juzgados de instrucción o de partido, en las sub-prefecturas o comisarías y que generalmente los pleitistas aspiraban a ganar el favor de la opinión pública mediante publicaciones de prensa o folletos donde exponían sus puntos de vista e impugnaban la de sus adversarios en lenguaje duro pero siempre respetuoso.¹⁸

Todo esto lleva a creer a Roca que en las regiones del noroeste no se impuso la ley de la selva como en otros territorios de la goma, tal es el caso escandaloso del Putumayo en las selvas colombianas.¹⁹ El autor hace referencia especialmente al conflicto entre Salvatierra y Vaca Diez que terminó siendo dirimido por los delegados del noroeste quienes consiguieron que ambos lleguen a un acuerdo. En febrero de 1895 después de muchos años de conflicto los dos rivales dan por terminado el pleito.

Al respecto creemos que José Luís Roca idealiza la convivencia entre los pioneros de la goma ya que, como hemos podido comprobar, las relaciones entre ellos no eran una taza de leche y muchos de los acuerdos y alianzas eran antecedidas por hechos violentos. Al respecto, el viajero italiano Luigi Balzan anota en 1890 que: “la ley es nula en el Beni y que el derecho es el del más fuerte, y cuando sucede alguna cosa por la ocupación de un gomal u otro, no es raro que los litigantes quieran resolverlo a balas, o a golpe de Winchester que según el era la arma preferida en el río”.²⁰

En realidad, durante el periodo previo al auge de la Casa Suárez, Augusto Roca, Antonio Vaca Diez y Nicanor Salvatierra, más allá de la sujeción a la intervención o no del Estado, fueron por mucho tiempo la triada que detentaba el verdadero poder en la región. A decir de García Jordán (2001), a éstos empresarios de cierta forma les convenía la ausencia estatal que les permitía ser libres en sus actividades económicas y en la resolución de sus conflictos fortaleciendo su poder en detrimento de los pequeños empresarios como el paceño Mariaca. Es decir, que en la lucha por el territorio de los gomales, los más grandes siempre terminaban comiéndose a los más débiles ya sea a través de alianzas, negocia-

18 José Luís Roca. *Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano*. Santa Cruz, COTAS, 2001:180

19 En las selvas del Putumayo en Colombia se dieron hechos tremendamente crueles en contra de los trabajadores de la goma que prácticamente vivieron situaciones de esclavitud lo que provoco incluso la investigación de parte del gobierno británico. Los principales acusados fueron los miembros de la famosa Casa Arana que se dedicaba a la explotación de la goma elástica.

20 Luigi Balzan. *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1993)* La Paz, IFEA-PLURAL, 2008

ciones o de la violencia. A fines del siglo XIX fue Nicolás Suárez, quien por diferentes circunstancias, entre ellas la muerte de Vaca Diez terminó siendo el dueño y señor de los gomales controlando más del 60% de las exportaciones de la goma elástica.

Además de las pugnas entre empresarios por los gomales también se generó una tensión entre éstos y los religiosos que dirigían las distintas misiones. Por ejemplo, una de las preocupaciones más grandes del padre Nicolás Armentia era la de fundar misiones y mantener las que ya existían ya que se hallaban constantemente acechadas no solo por las tribus no sometidas sino también por el frente de gomeros en busca de más tierras para su beneficio. En 1880, antes de iniciar su viaje, Armentia hace un pedido a la prefectura del departamento defendiendo las tierras pertenecientes a las misiones de Covendo, Santa Ana y Muchanes de la arremetida de los pioneros.²¹ Armentia también reclama por el apoyo que gobierno dio a la creación del distrito cantonal de Jesús de Cavinas, en la antigua misión, buscando favorecer a los industriales gomeros.²²

Hasta fines del siglo XIX la misión de Cavinas no solo sufrió la presión de los empresarios gomeros sino también fue presa de ataques de los Guarayos, Araonas y Toromonas indistintamente. Según José Manuel Pando, a fines del siglo XIX, los neófitos de esta misión tuvieron que trasladarse a la margen derecha del río Beni para huir de la persecución de los Guarayos que les declararon una guerra sin cuartel.²³ Si bien es cierto que algunas etnias no tuvieron problema en entrar en contacto con misioneros y los pioneros, tal es el caso de Vaca Diez a quien le llamaban el taita doctor, el problema de las tierras también los involucraba ya que los constantes ataques a las barracas y a las misiones denotan el malestar por estar compartiendo sus tierras con gente extraña que además presionaba por conseguir mano de obra. Por ejemplo, en junio de 1893, la barraca Buen Retiro del bajo Beni fue asaltada por una horda de pacaguaras mientras los trabajadores se hallaban en las labores de la pica²⁴. En esas circunstancias, los asaltantes dieron muerte a varias mujeres y entre ellas a la del capataz Manuel Jesús Parada y a varios niños fugándose después a la selva. Esto provocó una respuesta brutal de Parada quien apoyado por su gente siguió las huellas de los asaltantes cobrando venganza.²⁵ Estas crueles circunstancias obligaron a que los pueblos que allí habitaban se adentren cada vez más al interior de la selva siendo obligados a movilizarse desalojándolos en su propio territorio.²⁶

21 ALP/PE 1880 caja 84 E 1.

22 Julio Avendaño, *Monografía de la provincia Iturrealde del departamento de La Paz*. La Paz, Plural, 2006:146.

23 José Manuel Pando, *Viaje a la región de la goma elástica*, Cochabamba, 1897:28.

24 Para obtener la goma elástica se realizan incisiones en el árbol. A este procedimiento se le llama pica.

25 Sanabria, 1958:72.

26 Gamarra, 2012:77.

Los conflictos por las tierras de la goma empeoraron a fines del siglo con la paulatina intromisión de pobladores procedentes del Brasil y del Perú que, sin respetar el territorio boliviano, empezaron a pugnar por los árboles de goma derivando en un conflicto de mayor envergadura en el que Bolivia perderá el territorio del Acre con el Brasil y parte de Caupolicán con el Perú. De esta forma, las supuestamente desabitadas zonas de la Amazonia boliviana fueron, como hemos podido evidenciar, motivo de disputas entre pioneros, misioneros e indígenas y de acciones donde la violencia estaba casi siempre presente.

3. **Violencia y mano de obra en la amazonia boliviana: El caso de Albert Mouton**

A la conquista del territorio le siguió el conflicto por la mano de obra. Como vimos, la explotación de la goma atrajo a aventurados inversionistas cruceños y paceños que a su vez llevaron en calidad de enganchados, con adelantos de mercancía o de créditos, a indígenas de aquellos lugares e incluso de Santa Cruz provocando el despoblamiento de amplias regiones y reacciones como el movimiento liderado por Andrés Guayocho en 1887.²⁷ En 1897 José Manuel Pando opina sobre el reclutamiento forzoso:

No es empresa fácil atacarlos en sus caseríos y perseguirlos en los bosques. Solo con el auxilio de buenos perros, la pericia de los hombres habituados al monte y la conveniente disposición de as marchas, se puede sorprenderlos y dominarlos.²⁸

Esta situación también afectó a las antiguas misiones provocando tensiones entre misioneros y gomeros. Para el efecto, los caucheros buscaron la connivencia con las autoridades departamentales para abogar por la desaparición del sistema misional y para acceder al trato directo con la mano de obra indígena.²⁹ Los misioneros no se quedaron callados ante la arremetida de los empresarios gomeros. Por ejemplo, en la misión de San Buenaventura, frente a la población beniana de Rurrenabaque, se enrolaba mano de obra indígena. Según el misionero Rafael Sans esta misión: “estaba en vías de desaparecer como consecuencia de la captación de brazos indígenas por los cascarilleros y gomeros que, a través de

27 Andrés Guayocho fue el líder mojeño que lideró una sublevación en 1887. La Guayochoeria, como se llamó a este movimiento, provocó que los indígenas de Trinidad cansados de los abusos y del enganche para ser mano de obra en los gomales se retiraran a la selva en busca de mejoras en su vida. Este hecho provocó que Trinidad se despoblase.

28 Pilar Gamarra *Amazonia norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940)*. La Paz, Producciones CIMA, 1997.

29 Lorena Córdoba. “El boom cauchero en la amazonia boliviana. Encuentros y desencuentros con una sociedad indígena”. La Paz, Reunión Anual de Etnología RAE, MUCEF, 2012:88.

la deuda los trasformaban en esclavos".³⁰ Otro franciscano, el padre José Cardús, también denunció el despoblamiento que ocasionaba en las misiones y las comunidades aledañas la captación de mano de obra para los gomales. A lo que se añade las constantes denuncias sobre el creciente alcoholismo de los trabajadores que -según los curas- era fomentado por los patrones. En 1887 en compañía de algunos padres jesuitas José Maria Urdininea también denuncia que el Beni esta despoblado a consecuencia de que sus habitantes han sido transportados al Madera para la explotación de la siringa. Más tarde en el congreso de 1909 el ministro Isaac Aranibar afirmó que:

Coopera al despoblamiento y la ruina de las Misiones, el abuso que cometen los industriales de la goma y propietarios de barracas con la ley de enganche de peones. Estos se acogen a la ley, en cuanto les da derechos, pero la burlan en el capitulo de las obligaciones. Piden a los misioneros peones y cuando se les exige que cumplan con el precepto de prestar garantía real, de asegurar el regreso del neófito, de resguardar su vida y su trabajo, de procurar su bienestar, apelan al engaño y a la imposición armada.³¹

A pesar de las quejas de los sacerdotes, ellos tampoco se libraban de la explotación de la mano de obra indígena ya que a principios del siglo XX el etnólogo Erland Nordenskiöld describe la misión de Cavinás del mismo modo que los misioneros a los emplazamientos caucheros:

No se diferencia mucho de cualquier barraca gomera. Seducidos por los altos precios del caucho, los Padres casi han olvidado que son misioneros y no comerciantes. Los Cavinás viven como los trabajadores de una barraca. Reciben aproximadamente 30 bolivianos al mes deben trabajar seis días de la semana para la misión y tienen deudas³²

De esta manera, según Gamarra, (2004) pese a la resistencia presentada por los grupos indígenas al embate sirigalista algunos claudicaron integrándose paulatinamente a una nueva forma de vida sin muchas posibilidades para la resistencia una vez instalados en las barracas. Tal es el caso de los arañas y cavinás quienes colaboraron en las exploraciones y participaron como peones sirigueros en algunos establecimientos o barracas gomeras. Todo esto significó la paulatina desestructuración del mundo indígena amazónico tras el ingreso del pionero colonizador.

Ahora bien, el tema de la violencia en el reclutamiento de la mano de obra destinada a las barracas gomeras en la Amazonia boliviana, incluido el territorio

30 Pilar García Jordán. *Cruz, arado y fusiles. La construcción de los orientes en Bolivia 1820-1940*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001:290.

31 Aranibar, 1909: En García Jordán, 2001:399.

32 Erlan Nordenskiöld *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz, APCOB. 2001: 345

de Chuiquitos en Santa Cruz, ha sido desarrollado por varias investigaciones que han puesto de relieve la crueldad y la situación de esclavitud en la que vivían los llamados siringueros. El tema también generó discusiones en la época provocando, por ejemplo, que en 1906 se organice en Santa Cruz una asociación llamada de Defensa Social en contra de la compra y venta de gente. Sin embargo, en la primera década del siglo XX, el ministro británico en Bolivia Knowles opina lo siguiente:

Es imposible obtener alguna información exacta y confiable en La Paz sobre las condiciones prevalecientes en los distritos gomeros... El gobierno boliviano envía periódicamente comisiones a los distritos gomeros y ellas cierran los ojos ante las supuestas crueldades o atrocidades, o envían falsos a La Paz, o tales crueldades o atrocidades son, sino inventadas, grandemente exageradas.³³

Para medir los alcances de la violencia con la mano de obra en las barracas gomeras vamos a concentrarnos en el caso concreto de un empresario gomero extranjero llamado Albert Mouton cuya crueldad sin límites se convirtió en un mito que prevaleció en la Amazonia hasta muchos años después de su violenta muerte.

Albert Mouton era dueño de la sociedad francesa Mouton y Cía que explotaba el caucho y la goma elástica en el río Madidi. Mouton estaba asociado con Deves- Freres de Paris que, a su vez, estaba relacionado con la sociedad boliviana Farfán que fue famosa durante el periodo de la explotación de la quina y luego de la goma. Mouton se instaló sobre el río Madidi en el año 1890 y como todo empresario se ocupó de explorar nuevos espacios donde hubiera siringales para incluirlos entre sus propiedades.

En el año 1913, durante su recorrido por la provincia de Caupolicán, el explorador Erlan Nordenskiöld después de escuchar las narraciones sobre el célebre Mouton dice que: “su vida fue una novela policíaca de asesinos que terminó cuando el marido de su amante le disparó y lo mató”.³⁴ Según Becerra (1985), Mouton “fue un sujeto al que se le atribuye la responsabilidad de muchos y alevosos asesinatos haciéndose protagonista sombrío de muchos de los misterios de aquel río.”³⁵

Con respecto a otros extranjeros que trabajaban en la Amazonia, en el primer periodo del boom de las exportaciones de la goma elástica (1890-1910) existieron grandes casas comerciales, además de concesionarios que eran a su vez comerciantes “aviadores” o “habilitadores y exportadores provenientes de Alemania, Suiza, Portugal o Inglaterra que tenían vínculos con el comercio inter-

33 Valerie Fifer. “Los constructores de imperios Historia del auge de la goma en Bolivia y formación de la Casa Suárez”. En: *Historia y Cultura Nro 18*. La Paz, Sociedad Boliviana de Historia, 1990:128.

34 Nordenskiöld 2001:412.

35 Becerra Casanovas 1985:77 citado en Oscar Tonelli. *El caucho ignorado*. Santa Cruz, Editorial El País, 2010: 212.

nacional y operaban con capitales extranjeros.³⁶ Existieron también extranjeros que se dedicaban a la no muy noble pero lucrativa labor del enganche de peones para las barracas. Uno de los más famosos fue el llamado capitán Murphy, un enganchador de renombre que incluso reclutaba trabajadores en Lima y en el Callao. También fue famoso el capitán Edmundo Knott quien solía enganchar trabajadores en los pueblos de Tumupasa e Ixiamas.³⁷

En su viaje por la Amazonía Percy Fawcett cuenta historias sobre varios extranjeros que vivían en la región, muchos de los cuales habían cometido graves delitos. Por ejemplo, narra la visita que realizó en la cárcel de Riberalta a un francés que había asesinado a un empleado en un arranque de celos. Mientras estaba en la prisión fue alimentado por su mujer a quien un día cogió y estranguló, por lo cual fue condenado a muerte.³⁸ También narra la historia de un alemán que trabajaba en un puesto cauchero del Mapiri y que era un avezado asesino. Este alemán mataba a cualquier colector de caucho que consideraba inútil, dándole a su víctima el privilegio de beber lo que quisiese antes de ser ejecutado siendo acusado por sus atrocidades aunque nunca recibió el merecido castigo. El explorador también da cuenta de extranjeros que vivían diversas situaciones en la selva como, por ejemplo, un negro de Jamaica llamado Willis quien había llegado a esas regiones para explotar el oro pero que terminó alcoholizado afirmando que cuando estaba sobrio era un excelente cocinero. También conoce a un inglés solitario que renegado de la civilización cultivaba una chacra en medio de la selva.

Al explorador Nordenskiöld también le llama la atención la cantidad de extranjeros que encuentra en su recorrido por la región. Dice que: “de vez en cuando uno se topa con los europeos más extravagantes. En una estancia me encontré por ejemplo con un antiguo cantante de teatro madrileño, algo descuidado y desarrapado, pero siempre con brillantina y una raya impecable el pelo”. Cuenta además que este personaje había comprado un gramófono nuevo que tocaba una pieza de las Bodas de Fígaro y que la cantaba con lágrimas en los ojos.³⁹

Aunque había de todo, y no podemos generalizar, lo cierto es que el accionar de algunos extranjeros fue muy criticado puesto que hubo casos en los cuales éstos ejercían un abuso ilimitado en contra de sus trabajadores en las barracas gomeras amparados en su supuesta superioridad racial y cultural. Esta, por ejemplo, el caso de San José de Uchupiamonas y Apolo en la provincia de Caupolicán donde según un documento de la prefectura del departamento en las barracas: “un grupo de extranjeros asumiendo actitudes de pequeños reyes realizan actos punibles y eluden las sanciones y los castigos apoyados en su

36 Gamarra, 2012:63.

37 Ibid.

38 Percy Fawcett. *Exploración Fawcett*. Editorial Sig-Sag, 1924:95.

39 Nordenskiöld, 2001:224.

poder económico”.⁴⁰

En el caso concreto de Albert Mouton su violencia tomó ribetes de gran crueldad. Las primeras noticias sobre este desagradable personaje nos la ofrece Luigi Balzan quien en su viaje por la Amazonia boliviana es invitado por Mouton para conocer sus barracas. Al parecer, por entonces la fama de Mouton no era tan siniestra ya que Balzan es cauto en comentar sobre las atrocidades del empresario francés y más bien dice ser bien recibido por él. Según Clara López (2008) “es sorprendente la discreción de Balzan al momento de informar sobre las prácticas abusivas y criminales de Albert Mouton que hicieron escándalo en 1896 cuando fue asesinado”.⁴¹ Ya sea por discreción o por desconocimiento Balzan no critica abiertamente a Mouton. Balzan cuenta que las barracas de Mouton se hallaban ubicadas un poco más allá de Puerto Salinas sobre el río Madidi del cual dice que hasta entonces era un río poco conocido. En su recorrido hacia las barracas del francés cuenta sobre el naufragio de un callapo de su empresa que había salido de Puerto Salinas en el que tuvieron que recoger a los naufragos. Narra que en el trayecto encontraron gente de una de las barracas que transportaba a Reyes a tres individuos acusados de complot e intento de asesinato de los empleados y de saqueo e incendio de la barraca. El cabecilla era un catalán que había recibido unos 350 latigazos en las nalgas, el otro era un chileno y el último un peruano, lo que muestra la violencia dentro de una barraca gomera.⁴² En el recorrido pasan por otra barraca de Mouton dejando algunos víveres para los trabajadores. Finalmente, se quedan en una barraca que Balzan describe con detenimiento gratamente sorprendido puesto que tenía ya algunas casas grandes, depósitos y dormitorios para los mozos. Sobre la explotación de los trabajadores en las barracas de Mouton lo único a lo que hace referencia Balzan es al hecho de que dentro de ellas el hombre estaba valorado como una máquina y que los mozos eran convertidos en esclavos pero justifica esta situación alegando que los patrones estaban expuestos a perder su dinero si sus trabajadores fugaban y, por lo tanto, la dureza en su trato era necesaria.

Cuenta cómo en el mes de septiembre Mouton hizo una expedición remontando el Madidi en un batelón durante ocho días en busca de gomales y cómo los famosos salvajes guarayos, que hicieron huir a los habitantes de las misiones de Cavinás, persiguieron a Mouton quien era el único gomero establecido en aquel río. En realidad, los llamados guarayos no son otros que los actuales Ese-ejja que aún habitan la región aunque en un número muy reducido. Estos indígenas eran muy temidos incluso por las otras tribus con las que siempre tenían choques violentos en la lucha por la supremacía del territorio. José Manuel Pando se refiere a ellos como gente feroz: “cuya cara bronceada, con el cráneo poco más

40 Cárdenas, 1991:223.

41 Clara López en Balzan 2008:193.

42 Balzan 2008:187.

agudo que el de los individuos de raza europea y los ojos ligeramente oblicuos, aparecen entre los troncos de los árboles, con el oído siempre atento”. Pando los conocía bien puesto que fueron los responsables de la muerte de varios expedicionarios que viajaron con él en su primera exploración a los ríos del noroeste en 1893. En aquella ocasión, a pesar del peligro que representaban, a Mouton no le tembló la mano para perseguirlos en venganza por haber matado al sobrino del general Pando y al ingeniero francés Muller aprovechando para utilizarlos, al igual que otros empresarios, como mano de obra en sus barracas o como sujetos de intercambio comercial o de trueque. Se dice que Mouton encontró las ropas y monedas pertenecientes a los expedicionarios muertos.

Las tácticas utilizadas por Mouton para atrapar a los Guarayos del Madidi eran muy crueles. José Manuel Pando cuenta que en una oportunidad “el señor Mouton, cuya intrepidez se ha puesto otras veces a prueba no logró alcanzar y sorprender a los salvajes (Guarayos) cuya tribu exterminó casi totalmente, pues fueron solo dos niños los que consiguieron huir”.⁴³ Nordenskiöld, basado en las tradiciones orales de la zona, dice que en otra ocasión Mouton asesino a los indios de tres aldeas. Narra que en la noche después del asalto acampó con su gente a las orillas del río Madidi y como los niños chillaban y no se los podía hacer callar por miedo a que los chillidos atrajesen a los indios, tomó a los niños por las piernas, uno tras otro y les reventó la cabeza contra el suelo.⁴⁴ Añade que los mató como acostumbra a rematar a los monos siendo éste el caso de un extranjero que supuestamente llevaba la “civilización” a esos lugares. En realidad, no era raro que algunos empresarios de la goma suelen rodear las aldeas y asesinar a los adultos puesto que les interesaban los niños a los cuales era más fácil educar para peones.

A pesar de que en 1895 el teniente Pastor Baldivieso redactó un informe ministerial aclarando la necesidad de enviar expediciones para pacificar el Alto Madidi y las zonas aledañas, la historia de Mouton y sus crueldades fueron conocidas a raíz de su asesinato en 1896 cuando tuvo que intervenir la embajada francesa en La Paz. El asesino fue un colaborador apellidado Menditte quien lo mató por haber violado a su mujer y haberla obligado a vivir con él. En el juicio Menditte consiguió testimonios de extranjeros y bolivianos quienes denunciaron sus abusos y, gracias a ello, logró salir en libertad sin juicio. De esta manera consideró que vengó su honor y fue a partir de sus declaraciones que las escandalosas prácticas de Mouton salieron a la luz pública.⁴⁵ Entre estas denuncias estaba la práctica que tenía de dar muerte a varios peones a los que antes de morir les obligaba a cavar su propia sepultura. Si bien no todos los empresarios gomeros obraban con esta crueldad, el caso de Albert Mouton nos ofrece un panorama de

43 Pando, 1897:99.

44 Nordenskiöld, 2001:412.

45 López en Balzan, 2008:205.

las variadas situaciones de violencia que vivía la mano de obra dentro de una barraca gomera.

4. Violencia cotidiana y estatal en los pueblos de la Amazonía

El auge de la goma provocó la ocupación del espacio de parte de los pioneros y revitalizó antiguos pueblos fundándose otros que, como Riberalta, llegó a tener mucha importancia, a la vez que significó la destrucción del orden espacial de los grupos étnicos lugareños. Sin embargo, la falta de caminos y la lejanía, entre otros factores, hizo que la región se caracterice por la debilidad de la representación estatal provocando poderes locales semi-autónomos. Esta ausencia de Estado también afectó la vida cotidiana de sus habitantes al no poseer la suficiente fuerza para regular las relaciones sociales. Clara López señala que en estos lugares la población “desarrolló una forma de vida de frontera: violenta, rústica, y cruel, donde la justicia se practicaba con las propias manos pero que permitió la construcción de patrimonios importantes y hasta enriqueció a más de uno.”⁴⁶

Para confirmar lo aseverado tomaremos como ejemplo el caso del pueblo de Reyes en el departamento del Beni. La antigua misión de Reyes recuperó su importancia en los tiempos de la explotación y acopio de la cascarilla. Más tarde, con el auge de la goma, el pueblo paulatinamente se convierte en la sede de estancieros que cultivaban caña de azúcar y poseían ganado, de casas comerciales y de empresarios gomeros que desde allí manejaron las expediciones y las entradas a sus posesiones gomeras antes de la fundación de Riberalta en 1894.

Fue en Reyes que el padre de Antonio Vaca Diez se instaló a mediados de los setenta llamando a su hijo para que se dirija a este pueblo y desde allí incursionar en el ramo de la goma. En septiembre de 1876 Antonio Vaca Diez, a instancias de su padre, compra el siringal Naruru siendo esta la primera compraventa de gomales efectuada en la región. Reyes fue también la base de Edwin Heath en el inicio de su recorrido por el río Beni en el que finalmente descubrirá su desembocadura y la conexión con el Amazonas. Junto con los pioneros cruceños vivían también los maropa o reyesanos (tacanas) como se les llamaba a los indígenas de la región muchos de los cuales se dedicaban a la ganadería.

A pesar de su importancia, el pueblo de Reyes era bastante modesto. La descripción de este lugar es nuevamente realizada por el viajero Luigi Balzan quien tuvo que quedarse a vivir en este lugar durante varios meses en 1890. La impresión de Balzan no es de las mejores ya que para llegar a Reyes tuvo que padecer un periplo debido al mal estado de los caminos. Al parecer las rutas hacia Reyes no eran de las mejores. Machicado cuenta como del puerto de Salinas a Reyes tuvo que andar un camino infernal, con agua y lodo hasta la cintura y dice

46 López en Balzan, 2008:46.

que sintió mucho que los vecinos de Reyes no fueran afectos a los adelantos del progreso con raras excepciones.⁴⁷

La descripción de Balzan es la de un pueblo bastante precario que al parecer servía como pueblo dormitorio para los barones del caucho ya que -según su opinión- no se esforzaron por la construcción de casas caras y confortables. Dice que la población era fluctuante y oscilaba en mil habitantes más o menos en 1890 en pleno boom cauchero. De hecho, esta precariedad se puede explicar debido a que los pioneros pasaban más tiempo en sus barracas que en el pueblo y algunas como Cachuela Esperanza perteneciente a la familia Suárez llegó a tener más comodidades que Reyes.

Balzan añade que, como sucedía en otros pueblos de Bolivia, en Reyes no existían hoteles ni restaurantes, de modo que el forastero necesitaba de la hospitalidad de sus habitantes cuya población acomodada era casi exclusivamente oriunda de Santa Cruz. Hace severas críticas a su modo de vida, a la afición por la bebida, la afición al juego, a la falta de autoridades y a la violencia que eran el pan de cada día. Cuenta como en una oportunidad un individuo conocido en Reyes como un delincuente, pero que gracias a la tolerancia de las autoridades quedaba siempre libre, había jurado matar a algunas personas entre ellas al dueño de una barraca importante sin que nadie haga nada por evitarlo. También cuenta que en las fiestas, al calor de las copas, las disputas no eran raras, tampoco los disparos de revolver y otras cosas similares “porque en ese estado son muy valientes”.⁴⁸

Balzan piensa que los habitantes “civilizados” de Reyes son generalmente ociosos. Dice que los hombres o son gomereros que vienen por algún negocio y emplean el tiempo en dar vueltas de casa en casa a menudo emborrachándose, o están establecidos en el pueblo como estancieros y entonces se abandonan completamente al ocio, al aguardiente e inclusive a las peleas de gallos. Dice que nunca vio tantos borrachos como en Reyes llamándole también la atención la moral relajada de las mujeres y del propio cura.

Además de las borracheras que generalmente terminaban en riñas violentas, a Balzan le llama la atención la falta de autoridad. Al respecto dice que la única autoridad era el corregidor quien no estaba respaldado por ninguna fuerza pública excepto por algunos indios llamados jueces que generalmente huían delante de un arma. Dice que el corregidor generalmente estaba ebrio y no había ninguna voluntad de los habitantes de Reyes en cooperarlo cuando se trataba de arrestar a un criminal pues a menudo era un pariente o un compadre. Añade que muy rara vez los delitos eran castigados, que se hablaba de ellos por un tiempo, que el culpable se hacía apresar en una prisión irrisoria de la cual era muy fácil fugarse y todo quedaba ahí. Dice que el extranjero que llega a Reyes esta obli-

47 Machicado, 1909 :XXI.

48 Balzan 2008:173.

gado a dar la mano a un asesino conocido que ha cometido delitos pero que vive tranquilo en el pueblo concluyendo que el Beni es una tierra de nadie donde la ley no existe.⁴⁹ Precisamente esta es una de las condiciones de una sociedad de frontera donde la debilidad del Estado se manifiesta por la escasa presencia de la fuerza pública y la falta de dotación de la policía facilitando la impunidad. Es decir, que la apropiación del territorio no estuvo acompañada de la extensión del Estado lo que dio como resultado el surgimiento de una sociedad en la que la violencia era endémica.

Sin embargo, ello no quiere decir que los gobernantes no hayan discutido sobre la problemática en la región de la goma y hayan realizado algunas disposiciones. En realidad, a pesar de algunos esfuerzos dignos de ser resaltados como el del presidente José Ballivián, quien creó el departamento del Beni, (1842) y de algunas expediciones fomentadas por el Estado, es sólo a partir de la década de 1880, y tras la pérdida territorial con Chile, que los gobiernos conservadores se propusieron atender los problemas relativos a la situación de la presencia del Estado y de las fronteras en la región del caucho. Según García Jordán (2001) la conclusión fue que sólo podía lograrse la ocupación de las fronteras a través de un mayor conocimiento del territorio; para lo que se envió expediciones como las de Armentia y de Pando, de la construcción de vías de comunicación, de la colonización de la región por inmigración de preferencia extranjera y del avance de la frontera interna a través de fortines militares. La creación de misiones religiosas destinada a “civilizar” a los nativos de aquellas tierras también fue una opción gubernamental que envió misioneros pagados por el Estado para cumplir esta tarea. Asimismo, se envió delegaciones y comisiones gubernamentales para el control de las recaudaciones aduaneras y otros ingresos así como para recabar informaciones sobre las condiciones prevalecientes en los distritos gomeros. Se enfatizó en el cobro de impuestos y la creación de aduanas, como la de Villa Bella y en 1899 la de Puerto Alonso. La recaudación de recursos se hacía mediante dos mecanismos: las patentes sobre las concesiones gomeras, por un lado, y los impuestos a la exportación de la goma, recaudados en las aduanas, por el otro lado.

En enero de 1884, se creó el cargo de Delegado Nacional del Oriente, con el fin de prestar mayor atención a una vasta región: el departamento del Beni y parte del departamento de Santa Cruz. En 1890 se crea una delegación de los ríos Beni y Madre de Dios y la otra en el Purus. Recién en 1900 la región del noroeste tomará el nombre de Territorio Nacional de Colonias y en 1938 se creará el departamento de Pando.

Es común pensar que el ejército boliviano sólo se empeñó en llegar a estos territorios a raíz del conflicto con el Brasil por el Acre a partir de 1900. Sin

49 Balzan, 2008:176.

embargo, conjuntamente con las delegaciones organizadas en la década de los noventa llegaron también milicias a la región.

Paradójicamente, estos militares en vez de causar una sensación de seguridad provocaron su repudio debido a las situaciones de violencia que provocaron. Machicado cuenta que, por ejemplo, en: “1893 se realizó una expedición militar al noroeste causando tan mala impresión que produjo sombras funestas de odio y terror a todo lo que es uniforme militar y a todo individuo que lo viste y este recuerdo es para muchos motivo de susceptibilidades y disgustos incontenibles, resistiendo en el fondo una cuestión muy delicada para el prestigio de nuestra milicia, pues la subordinación y la disciplina, así como la moralidad y el buen porte, están pendientes de un hilo”.⁵⁰ El autor recuerda con horror el paso funesto y las huellas de sangre que produjo la marcha de la Delegación. Señala que ya desde las inmediaciones del Mapiri se produjo una desmoralización en el seno del Estado Mayor y que en un punto de la travesía un oficial apellidado Argote asesinó a un indígena fletero sólo por sus instintos de sangre y que este fue el augurio de la hecatombe que más tarde ocurriría en Riberalta el 20 de noviembre de 1893.

Cuenta como aquel día mientras el señor Delegado hacia su gira por la región el teniente Manrique victimó a su igual Colomo instigando a sus compañeros a acribillar a balazos a otros miembros del ejército provocando el pánico en la población de Riberalta. Añade que la Delegación tenía el deber de aclarar aquellos hechos pero no lo hizo. Más tarde, en 1900, al inicio del conflicto por el Acre cuenta que, por noticias llegadas de Riberalta, se hizo saber que el delegado Andrés Muñoz, quien debía promover en la zona aspectos como la justicia, las aduanas y la fuerza pública, había creado en la región una situación insostenible a través de empréstitos forzosos y el reclutamiento de gente “costosamente establecida por los empresarios de la goma elástica”.⁵¹ Añade que la actitud bélica asumida por el señor Muñoz no hizo sino sembrar la desolación y el espanto donde precisamente convenía desplegar una política sabia y una administración prudente recomendando a los militares una mayor disciplina de cuartel y amor a la patria.⁵² Ambas delegaciones fueron atacadas en la prensa por su comportamiento y disciplina.⁵³ Sin embargo, en defensa de los militares se puede decir que a pesar de todos los defectos, durante el tiempo que duró el conflicto del Acre tuvieron una actuación heroica que se halla bien escrita por José Aguirre Achá quien formó parte del ejército boliviano.

Como conclusión podemos decir que el desborde de la violencia en la Amazonía boliviana durante el periodo de la explotación de la goma, es un claro

50 Machicado 1809: 67.

51 Machicado, 1809: 53.

52 Ibid.

53 Periódico Los Debates, 6 de septiembre de 1899.

indicador del fracaso del Estado boliviano para asentar su presencia en la región y arbitrar los conflictos cumpliendo con su función de proteger la vida de sus habitantes. Esto, debido principalmente a la lejanía de la región de los centros de poder político situado en el área andina y la consecuente debilidad de un Estado que, a pesar de los intentos de incorporar ese territorio a la nación, no tuvo el éxito deseado en la defensa de los intereses de sus habitantes. Estos vivieron las consecuencias no sólo de la ausencia estatal sino de los efectos perversos generados por el boom de la economía gomera que facilitaron diversas situaciones de violencia. Situaciones que por lo general quedaban impunes o se resolvían a nivel regional, local e individual envolviendo a toda la sociedad amazónica desde los pioneros de la goma, los sacerdotes encargados de las misiones, las tribus que allí habitaban hasta el más humilde de los trabajadores de la goma.

Archivos consultados

ARCHIVO DE LA PAZ: Fondo Misceláneas José Manuel Pando.
 ARCHIVO DE LA PAZ: ALP/Prefectura Fondo de la Prefectura de La Paz
 PERIODICO LOS DEBATES, 1899

Bibliografía

- AGUIRRE ACHA, José.
De los Andes al Amazonas. Recuerdos de la campaña del Acre. La Paz, 1980.
- AVENDAÑO, Julio.
Monografía de la provincia Iturrealde del departamento de La Paz. La Paz, Plural, 2006.
- BALZAN, Luigi.
A Carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1893). La Paz, Plural, IRD, IFEA, 2008.
- BLAIR TRUJILLO, Elsa.
 “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”. Revista *Política y Cultura* Nro 32. Colombia, p 9-33, 2009.
- BONILLA, Heraclio.
 “Estructura y eslabonamientos de la explotación cauchera en Colombia, Perú, Bolivia y Brasil”. En: *DATA Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, Nro 4.* La Paz, 1993.
- CÁRDENAS, Maria de los Ángeles.
 “Apolo a través de su historia”. En: SOUX et al. *Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo. Historia de una región paceña.* La Paz, Prefectura del departamento, 1991.

CORDOBA, Lorena.

“El boom cauchero en la Amazonia Boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1922)”. En: *Reunión Anual de Etnología*. La Paz, MUCEF, 2011.

FAWCETT P.H.

Exploración Fawcett. Editorial Zig Zag, 1924

FIFER, Valerie.

“Los constructores de imperios: Historia del auge de la goma en Bolivia y la formación de la Casa Suárez” En: *Historia y Cultura Nro 18*. La Paz, Sociedad Boliviana de Historia, 1990.

GARCIA JORDÁN, Pilar.

Cruz, Arado y Fusiles. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

GAMARRA, Maria del Pilar.

Amazonía norte de Bolivia. Economía gomera 1870-1940. La Paz, Producciones Cima, 2007.

El desarrollo autónomo de la Amazonia Boliviana. La Paz, Editorial La Pesada, 2012.

GUITERAS Anna.

De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938. La Paz, Fundación Cultural del Banco Central, 2012

LÓPEZ, Clara.

Introducción “A carretón y canoa. La aventura científica de Luigi Balzan por Sudamérica” En: BALZAN, Luigi. *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-01893)*. La Paz, Plural, IRD, IFEA, 2008

MACHICADO, Julio.

Colección de artículos escritos en Sorata y publicados en el Comercio de Bolivia 1900-1901. La Paz, Talleres Velarde, 1909.

NORDENSKIOLD, Erlan.

Exploraciones y aventuras en Sudamérica. La Paz, APCOB, 2001.

PANDO, José Manuel.

Viaje a la región de la goma elástica. Cochabamba, 1897

PERRIER BRUSLE, Laetitia.

“Dinámicas territoriales en un margen boliviano”. En: *El norte de La Paz en la encrucijada de la integración*. La Paz, IRD-UMSA, 2014

ROCA, José Luís.

Economía y sociedad en el Oriente Bolivianos (siglos XVI-XX). Santa Cruz, Coctas, 2001.

SANABRIA Hernando.

En busca del Dorado. La colonización del oriente por los cruceños. Santa Cruz, Universidad Gabriel René Moreno, 1958.

SOUX, Maria Luisa et al.

Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo. Historia de una región paceña. La Paz, Prefectura del Departamento de La Paz, 1991.

TONELLI, Oscar.

El caucho ignorado. Santa Cruz, Editorial El País, 2010.

Este artículo se entregó para su revisión el 8 de abril y fue aprobado el 27 de mayo de 2016.

Borroneando la nación, sus contornos y alrededores: A propósito de la última novela de la trilogía de Spedding¹-

**Blurring the nation and its boundaries and surroundings
Regarding the last novel of Spedding's trilogy**

Rosario Rodríguez Márquez²

Resumen

La estructuración, la lógica y la praxis de ordenamiento histórico, social, político, económico que supuso la esfera de la nación, pertenecen –según la historia novelesca– al *q'ara timpu'*, o tiempo pasado en que gobernaban los blancos.

De cuando en cuando, surge en la novela la mirada paródica y sagazmente negativa que borrona la constitución de Bolivia como nación, sobre todo desde la dupla Saturnina/su abuela Alcira. Esta última narra la larga, denodada y sacrificada lucha, en la que participó activamente y que logró deponer la nación hasta entonces constituida. Fueron precisamente los principios antinacionalistas que rigieron esa revolución los que hicieron posible el surgimiento de *Qullasuyu marka*, que entrama las hebras de un tejido social diferente.

Sin embargo, desde las conversaciones y acciones de Saturnina Mamani Guarache, parece que *Qullasuyu marka* –a pesar de estar organizado desde importantes principios de la lógica tradicional aymara– carece a momentos, o en ciertos niveles o estamentos, de la impronta, los valores y eficacia de una organización que apuesta por una lógica descolonizada, antiimperialista, antirracista y antipatriarcal/machista, a las que militantemente la Satuka se adscribe.

1 *De cuando en cuando Saturnina/Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro.* La Paz: Mama Huaco, 2010. (1ª. ed. 2004). Todas las citas o alusiones remiten a la edición de 2010 y se indica el número de página entre paréntesis.

2 Es doctora en Literatura, docente e investigadora del IEB-UMSA. Autora de varias publicaciones. Email: rorodriguezmarquez@yahoo.es

Propongo para este ensayo una lectura focalizada en la pregunta: ¿podría ser la persistencia de la estructuración de la nación y/o sus confluencias en el imaginario, el posicionamiento y las acciones de las máximas autoridades y/u otros sujetos o grupos de la “Zona Liberada”, la que enturbia la posibilidad arriba invocada y ocasiona que la Satuka sostenga un contraataque ideológico y discursivo, y promueva comentarios, posicionamientos y acciones que la mantienen al filo de *Qullasuyu marka*?

Palabras clave: Tejido social // Realismo/ciencia ficción // Racismo // Feminismo // Layka qui’pi // mercantilismo // Comando // Globalización // Hackear // Ciberespacio // Yatiri // Chamakani // Willkakamani // Neoliberalismo online // Shuttle.

Abstract

According to the novel’s plot, the *q’ara timpu’*, or time in the past when whites ruled, imposed its own structure, logic and praxis of historic, social, political and economic organization onto the nation.

From time to time, there appears in the novel a parodic and astutely negative perspective that blurs the formation of Bolivia as a nation, especially when it comes from the pair Saturnina and her grandmother Alcira. This last character tells of the long, unflagging, sacrificial struggle, in which she participated actively, and that resulted in the dismantling of the nation as it was then known. They were precisely the anti-nationalist principles which governed that revolution, making possible the emergence of *Qullasuyu marka*, which weaves the threads of a different social fabric.

However, from the conversations and actions of Saturnina Mamani Guarache, it seems that despite being organized on the basis of important principles of traditional Aymara logic, *Qullasuyu marka* lacks at times, or at certain levels or strata, the imprint, the values and efficacy of an organization that commits itself to a decolonized, anti-imperialist, antiracist and anti-patriarchal/sexist logic, all of which Satuka ascribes to politically.

In this essay I suggest a reading focused on the following question: Could it be the persistence of the nation’s structure and/or its convergence in the imaginary, the positioning and the actions of its leaders and/or other individuals or groups of the “liberated zone” which cloud the already mentioned possibility and causes Satuka to sustain an ideological and discursive counterattack, which promotes commentaries, stances and actions that keep her on the edge of *Qullasuyu marka*?

Key words: Social fabric // Realism/science fiction // Racism // feminism // Layka qui’pi // Mercantilism // Globalization // Hacking // Cyberspace // Yatiri // chamakani // Willkakamani // Online neoliberalism // Shuttle.

“Lo que sí había era un caos... nada como lo que enseñan a Uds. ahora en el *Yachaywasi*; yo me admirado de cómo se confecciona la historia. Ahora dicen que la historia que enseñaban antes era pura mentiras de *q'aras* pero ahora será mentiras de *amawt'as*, diría yo”.
Abuela Alcira (p. 68)

En aquel tiempo, 2006, cuando son recogidos los testimonios, relatos, o conversaciones de varias mujeres, Bolivia como nación es sólo el recuerdo de un pasado orden social, político, religioso y económico perteneciente al *q'hara timpu* o tiempo en que gobernaban los blancos. “La Guerra de Liberación del 2022” o “Revolución Andina” ha producido un *pachakuti*³ que activa una nueva era, donde los indios aymaras son dueños de los diferentes poderes y han logrado la construcción de un tejido social diferente desde varios ángulos distintos.

Desde allí nacen complejas y no siempre bien avenidas relaciones tanto al interior de *Qullasuyu Marka*, como al exterior del mismo, o sea, con otras naciones y/o regiones de la Tierra y con el resto de un mundo globalizado, intergaláctico y hondamente tecnologizado.

Por su parte, la novela como estructuración discursiva constituye una nueva esfera simbólica “configurada por la lógica de pensamiento correspondiente a la cultura andina” (Alfaro: 346); que aunque no es precisamente el espacio que privilegiamos en este ensayo, se entreteje ineludiblemente con la delimitación aquí subrayada⁴.

Si en la dirección formulada en el primer párrafo, la novela crea todo un entramado imaginado en torno a *Qullasuyu Marka*⁵ –**contrapuesto y alternativo al de la nación y al imaginario que la misma suponía**; recoger las hebras en torno a este tema específico y ver cómo éstas se van entrecruzando en la novela, podría resultar en una trama sugestiva desde la perspectiva crítica. A ese objetivo apunta este trabajo⁶.

3 En el glosario que acompaña la novela, *Pachakuti* es definido como “el mundo que se da la vuelta, fin de una era y inicio de otra nueva” (p. 30). La abuela Alcira expresa, a partir de su escucha de las noticias en la radio, en lenguaje vivo y sagaz, ese vuelco definitorio que supuso la caída del orden nacional republicano: “(...) Y luego la misma grabación del Presidente diciendo: “Situación normal.” ¡Qué normal! Ya no iba a haber normal nunca más, a lo menos como era antes”. (41)

4 Entre otras, por cierto y sólo como uno de los ejemplos, con el permanente entrecruce de sus hebras con el humor. Ver el trabajo de Gilmar Gonzales que pone un énfasis particular y significativo en este espacio donde predominaría un “humor de la fiesta”. Además, se verá en algunos intersticios de esta aproximación, proliferan también los entramados donde se entrecruzan hebras de diferentes tipos o clases de humor, burlesco, irónico, satírico, paródico, sarcástico, humor negro e intertextual, y otros.

5 Aunque expuesto fragmentaria y parcialmente, como es de suponer.

6 Deviene de un trabajo mayor en torno a la trilogía de Spedding: *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina*, 1997; *El viento de la cordillera. Un thriller de los 80*, 2001 y *De cuando*

1. Diferencia y distanciamiento del entorno

En medio de la plaza había un mástil. Hemos sacado nuestra *wiphala* y lo hemos izao, hemos proclamao Ivirgazama *marka* del pueblo libre de *Qullasuyu*, primero en **aymara**, luego en **quechua**: ‘¡Jallalla...!’

Abuela Alcira, 43

Expongamos de inicio, a los lectores, a un fragmento de escena de la novela donde Satuka y Fortunata ven el supuesto “video histórico” proyectado en la conmemoración del cincuenta aniversario de la Zona Liberada y, de pasada, al particular lenguaje que con gran soltura e irreverencia emplean los personajes, “un escribir como se habla” al decir de Alison⁷.

“El público ya estaba al tono de la película y la próxima toma, de coteles yungueños recibía grandes aplausos, seguido por silbidos igual de grandes cuando aparecían tipos en ropa camuflada arrancando plantas de coca (...). Los aplausos aumentaban cuando aparecían los retratos de Evo Morales y Felipe Quispe”.

“¡Ahora viene el triunfalismo!” Dijo Satuka.

(...) “Entrecortado con tomas de los gobiernos de la época, la vuelta del MNR, la represión de marchas de desempleados y cocaleros...”

“Esos no son desempleados... ¡Son maestros fiscales! Observó Satuka⁸. “Piru ‘P’iqi jwayrinak juk’amp wariris’ jan saskapat ina”. (traducción nota 11: Pero jamás van a decir: ‘los matabezas eran los que más gritaban’.)

Y luego, campamentos de entrenamiento en el monte, todos uniformados, practicando tiro al blanco, arrastrándose por el suelo, fingiendo atacar centinelas.... **La Satuka se mataba de risa.** Y luego *pututazos* y el encuentro histórico de Andrés Chuquimamani, Roberto Mamani y Laureano Choque; el líder de la Brigada Felipe Quispe’. Aplauso general y **silbidos de la Satuka.**

“¡Cállate! Nos van a botar”.

“No. Pero mirá ese efecto de luz alrededor de la cabeza del Chuquimamani, que el mismo Tata Inti le reconocía como *Willkaqamani*.⁹ ¡Ya...!¹⁰ **Mira, mira...** Ahora viene el estallido del Chapare saliendo en buen orden, ningún saqueo de Khuchi-pampa...” (63- 64)

en cuando Saturnina/Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro, 2004. Fue pensado en principio para Estudios Bolivianos N° 22, donde el espacio de investigación se concentraba en las nociones de “imaginario y nación”; desde aquí dialoga con ese ámbito.

7 Charla con Ricardo Bajo.

8 El subrayado a través de “**bold**” o “**negrita**” a lo largo del ensayo es mío, a no ser que explícite lo contrario.

9 Sumo sacerdote y máxima autoridad en la ex-Bolivia.

10 Expresión popular muy usada en el ámbito andino-boliviano. Manifiesta a la vez chanza o sorna, admiración y sorpresa respecto a algo que se ha manifestado antes. Termina siempre con risotadas de ambas partes, es decir del que la pronuncia y de la(s)/el(los) que la escuchan.

Desde la cita, lo que Saturnina Mamani Guarache, alias la Satuka, critica al régimen -jocosamente y haciendo gran alboroto o *chaxulli* con gritos, silbidos, risotadas y pregones de lo que el video oculta- son las versiones falsificadas y triunfalistas de los hechos: la supuesta lógica y preparación militar que recibieron los participantes revolucionarios; la omisión de los saqueos y los excesos que ocurrieron también de parte de los indígenas durante las confrontaciones; las masivas manifestaciones de maestros fiscales como si fueran marchas de desempleados; los recursos visuales y efectistas del video en relación al *Willkaqamani* y otros asuntos que despiertan su crítica y/o hilaridad. Saturnina cuenta, como saben las/los lectoras(es)¹¹, con una otra versión totalmente fidedigna de esos hechos y que proviene de una participante directa en los mismos: su abuela Alcira (muerta el año 2062): “¡La abuela cuenta de otra forma!”, dijo Satuka. (65) Aser-to reiterado y subrayado por las transposiciones directas que de esa “otra forma” de contar o confeccionar (los hechos, o la historia) se recogen en la novela, y de las que el epígrafe que captamos de inicio constituye un brevísimo fragmento.

Más reprehensible y censurable aún, a ojos de la Satuka, es el sistema machista o masculinista que impera en *Qullasuyu* gracias a los *amawt'as* quienes posponen y supeditan permanentemente a las mujeres, motivo por el cual Saturnina se negó a formar parte de ese gremio:

“¡No voy a ir!” Gritó con tanta fuerza que hasta yo [Fortunata] he saltado. “Quer-rás que vaya de una vez a hacerme *suk'anchar*¹² allí. No lo voy a hacer. ¿Cuántas mujeres *chamakanis* hay, *amawt'as* de provincia siquiera? Te dicen que te ha sido dada para *qulliri*, *qaquri*, recetar yerbas, masajear a embarazadas y chau. Y después, aunque te acepten para niveles superiores, tienes que practicar según lo que dicen ellos. Dicen que no tienen nada que ver con la Iglesia de los curas, pero más bien se han puesto sus zapados desos. Si yo voy a practicar, voy a practicar según me parece a mí y no según una camarilla de hombres.” (192)

Pero lo que Saturnina impugna aún más radicalmente, y esta vez desde la organización política de *Qullasuyo*, es la ambición de poder de los ya mencionados *amawt'as* quienes se han extralimitado en las funciones que les correspondían como gremio; porque como dice ella con sorna, el hecho de que en la Zona todo vaya precedido de un ritual minúsculo, chico, grande o mayúsculo, les permite entrometerse en todos los asuntos (aunque haya uno que otro límite que no osen sobrepasar). Pero a través de la aproximación al gremio de los *amawt'as* se desvela también mucho de la organización de *Qullasuyu* y se “reactualizan varios de los mitos prehispánicos” (las comillas remiten a palabras de Gutiérrez León.

11 La novela desde el “Manual de la usaría” y el “Apéndice”, sobre todo, instaura, abiertamente una lectora ideal, subrayando el femenino.

12 Glosario: Iniciarse como curandera/o.

Desde otras hebras, la voz y la mirada de Saturnina se ensancha y, a modo de presentar a su compañera Fortunata la organización feminista “Flora Tristán”, abarca la República del “Bajo Perú”:

“El lema del Flora Tristán¹³ [que busca el “empoderamiento” de las mujeres] es en el fondo el doble separatismo, fuera *q’aras* y fuera hombres (...). Se decía que sus fundadoras eran ayacuchanas chankas y huancas, de allí vino la línea de que los incas eran igual unos imperialistas y (...) Ellas decían que se puede aprender algo de las organizaciones prehispánicas paralelas, las *acllas*, las sacerdotisas, las *capullanas*¹⁴, pero al fin la *Quya* siempre quedaba subordinada al Inca;
 ‘Nos cagamos en esas babeadas de *chachawarmi* decían’. ‘Qué hay de complementariedad si al fin los hombres siguen copando los puestos directivos. El *mallku* manda. ¿Por qué tenemos que ser siempre la eminencia gris, el poder detrás del trono y no el trono mismo?’ /Aunque en eso entraban también las anarquistas diciendo ‘Abajo el trono y punto’. Igual criticaban su sistema democrático. ‘Unas cuantas diputadas y de vez en cuando una ministra, no afecta al fondo del sistema masculinista. **Buscamos otro modelo**’ decían. No el nuevo Poder, sino el Contra-Poder.” (112)

Es particularmente interesante la cita pues se desplaza de modo que focaliza primero instituciones del mundo andino prehispánico, en el que salen a relucir abiertamente concepciones feministas contra la organización socio-política del incario, sindicado de imperialista y machista y aunque se alude a “organizaciones paralelas” femeninas del mismo donde ciertas mujeres se movían con mayor libertad o tenían puestos jerárquicos importantes, éstas son percibidas como excepción a la regla. Luego se citan comentarios irrespetuosos y críticos sobre nociones andinas importantes que habrían perdido valor frente a las prácticas que en torno a ellas se entretejen¹⁵. A la rápida, se escucha la posición anarquista contra toda concentración del poder. Pero especial escucha, al interior de la cancha demarcada para este trabajo, podría demandar la alusión contra “el sistema

13 El nombre de esta organización femenina, junto a la que se menciona a continuación, evidencia una cuidadosa consideración novelesca, en la que no nos detenemos aquí; empero sí en lo que aclara la Satuka: “**Por supuesto la Clorinda Matto nunca funcionaba en la Zona, ni el Flora Tristán como tal.** Aunque la frontera estaba supuestamente cerrada, en la práctica pasaban [las mujeres miembros de ambas organizaciones]. Incluso se quedaban, sobre todo si tenían parientes (...). Venían para informarse sobre la realidad de la liberación, para sacar ideas sobre formas alternativas de organización. De allí se daban cuenta que aquí el patriarcado sigue; quizás disminuido, pero no abolido.”(113).

14 “Glosario” informa: jefa o gobernante mujer en la costa norte del Perú en la época prehispánica.

15 La noción andina de complementariedad y la de *chachawarmi* (hombre y mujer), que se instituye con base en la primera, son las dos más importantes. Y, desde la contextualización que el párrafo podría suponer, remitirían –quizás- a nociones que se estarían barajando en el contexto del presente de las mujeres que aquí se manifiestan (quizás sacadas a colación por algún movimiento indigenista o desde el contexto discursivo político feminista indígena-mestizo en que ellas se mueven).

democrático” que rige al Perú como estado nación, empero en esta oportunidad se lo menciona simplemente en plano de igualdad y continuidad de la posición crítica que se va expresando.

En el acápite que acabamos de repasar, franqueamos –desde la mirada, el posicionamiento, perspectiva y focalización del personaje central– alusiones de soslayo a un régimen en vigencia en *Qullasuyo*, a propósito de un video proyectado en el cincuenta aniversario de su proclamación como “**nación**¹⁶ independiente en todo su territorio histórico” (307); a comentarios sobre el orden masculinista y ambición del poder de los *amawt’as*. Y, desde la posición que Satuka presenta como del “Comando Flora Tristán”, al señalamiento del radical machismo que caracterizó de manera semejante, quizás sorpresivamente para el lector, tanto a la organización imperial incaica como al estado nacional republicano del Bajo Perú.

Las aperturas de esa voz y visión se han asomado poco a la organización política, religiosa, económica y social que subyace tras *Qullasuyo* o la “Zona Liberada” y aún menos a la de nación republicana, criolla o liberal ya depuesta. Veamos algo en relación a la primera a continuación.

2. ¿Conjurando la nación andina, borroneando la nación criolla?

Después discursaban sobre como ya no había ni presidente, ni ministros, ni diputados, parlamento, ni gobierno (...) Anunciaban que seguirán habiendo los sindicatos o cabildos (...) y en cada provincia habrá un *mallku*. (...) así que **durante un rato realmente era verdad eso de ningún gobierno**, sólo después de Puno empezaban a organizar eso....

(Abu Alcira, 70)

Entre Saturnina Mamani y un sujeto aymara de nombre Alejandro Valdés (infiltrado de la CIA, condición que al principio la Satuka desconoce), que sigue permanentemente a la primera y la intercepta en diferentes lugares para hablarle, se establece una especie de pugilato de quién logra sonsacar a quién mayor información. Más aquí de esa suerte de competencia, nos valemos de esas conversaciones para escudriñar algo sobre el tema que aquí interesa.

(Satuka) “No tenemos gobierno. Cada gremio se ocupa de su negocio y listo” (Valdés) “Anarquismo a lo andino”.

(Satuka) “¿Así nos clasifican desde afuera?” (134)

16 En varios momentos se usa el mismo término “nación” para referirse a la Zona, pero va cargado de sentidos ‘otros’ y en franca contradicción con la noción que invoca el de nación liberal criolla.

Y en efecto, a partir de la victoria de la revolución andina y la nominación y declaración de *Qullasuyu*, la ex-Bolivia, como “Zona Liberada” se abre un espacio poco conocido para las personas foráneas. Entre las causas podrían estar, el hecho de que allí no funcionan más los medios masivos de comunicación. El que, a tres años del hecho fundacional, *Qullasuyu* decide cerrar sus fronteras para concentrarse en su reconstrucción y en la instauración de una vida y organización que busca seguir parámetros anteriores a los establecidos, primero por la colonia española y después por el gobierno nacional republicano, propulsor del latifundismo que ha conculcado los derechos de los indígenas sobre la madre tierra—*Pachamama*. Y, por último, porque a *Qullasuyo* le interesa de particular manera propugnar “el rechazo a todo aparato de la democracia representativa o liberal” (Spedding, “Diálogo”, 217), e incluso, a proyectos socialistas de izquierda:

(Satuka) “En la Zona no somos el paraíso de los obreros. Si dices que conoces la historia, sabrás que la izquierda nos sirvió tan mal como la derecha. Si Uds. son uno desos grupitos que en su nombre barajan las palabras Revolución, Pueblo Rojo, Liberación o Ejército, sabes dónde te puedes meter tu propuesta”. (130)

Y, si *Qullasuyu* no tiene Presidente, ni cámaras de diputados, ni de senadores, en menos palabras, no tiene un gobierno central; tampoco cuenta con abogados en los procesos judiciales¹⁷, así que los mismos son llevados a cabo directamente por los interesados. Y aunque existe una sola cárcel en todo el país, hay un cierto control social institucionalizado que proviene de diferentes autoridades encargadas y que son quienes determinan el aprisionamiento de algunas personas.

Los pilares sociales y políticos, a semejanza de como ocurría antes de la colonia española, han buscado apoyarse en la religiosidad y por tanto son los *amawt'as* los que tienen el poder y prestigio político y social mayor (pero ya cosas negativas sobre ellos se han infiltrado en la trama que hasta aquí venimos entrelazando).

Además, durante un largo periodo de quince años los *qullasuyanus* se vieron movidos a trabajar a más no poder sobre todo en labores agrícolas, para mantenerse en el marco de una económica autosuficiente (o autárquica) basada en el

17 Según informa Saturnina, si se trata de cuestiones laborales, los encargados son los gremios; si de delitos comunes, dependiendo de su gravedad, los *jilacatas*, los *mallkus* o los *suyu p'iqi*. Si se trata de casos que afectan a todo un gremio o a toda la comunidad, se llama a asamblea general donde participan los doce suyos en los que está dividida la Zona. La hebra que remite directamente a los abogados, parece ser una extensión de aquella que mostró el sistemático abuso que estos ‘profesionales’ ejercieron y el consiguiente rechazo que merecieron por parte de los indios en tiempos republicanos. No por nada, *Yanakuna* (1952), la “novela quechua” más interesante y significativa de Jesús Lara, se detiene largamente en enfocarlos. E históricamente, la contradicción e ironía fehaciente que significó que el “Ministerio Público” nombrara al connotado anti indigenista Bautista Saavedra, autor de *El ayllu*, abogado defensor (de oficio) de los indios en el famoso “Caso Mohoza”.

trueque, dado el aislacionismo y las duras medidas y restricciones que los otros países impusieron a la Zona¹⁸. Recién el año 2038 se afianza formalmente otro pilar de la organización político-social de *Qullasuyu*, el Sindicato. A partir del mismo se logra constituir una “economía de remesas” (133)¹⁹.

(Satuka) “Admiren nomás pues. No somos ni Cuba ni Nicaragua, no necesitamos de la ayuda solidaria”. (...).

(Valdés) “Sí. Es una de las cosas que más admiramos, que ha sido una verdadera liberación, sin padrinos ni nada. Cómo han sabido **combinar la utopía arcaizante con la tecnología de punta y una explotación astuta de un nicho étnico en el mercado de trabajo**- nada que ver con esos nichos étnicos que encuentras en el Ecuador, el Perú, Guatemala, o las artesanías y el folklore confeccionado para las cámaras. Ni venden su espiritualidad como hacen los *Native Americans* o los que ofrecen sesiones de *ayahuasca* para turistas en Iquitos.”

(Satuka) “Entonces ¿qué quieres? Entregarme su carta de Felicitaciones para el *Wilkaqamani* (...)”.

Yo me he reído, él también. Tenía ojos de café claro, casi anaranjado: como dice el diccionario antiguo, *Wila nayra* es hermosa.”²⁰ (130-131)

Desde otro ángulo, que apuntala la creatividad e ingenio de los *qullasuyanus*, el diseño de robots llameros y ovejeros muy rústicos y hechos con materiales de desecho, pues –como se dijo- en la Zona no se cuenta con insumos extranjeros, permite a la Satuka resaltar con gozosa expresión la creatividad especializada de los de la Zona:

“¿Pastoras robóticas? ¿Son de manufactura japonesa?

“¿Qué crees? ¿Acaso los japuchos son llameros? Nosotros los fabricamos de partes recuperadas de lo que sea. (...). (132)

Con este logro tecnológico consiguen que pastoras/res encargados de cuidar a los animales puedan dedicarse a ir a la escuela o al tejido, otro de los importantes quehaceres en *Qullasuyu*:

18 Los Estados Jodidos, por ejemplo, somete a la Zona a un rígido bloqueo económico, calificándola irónicamente -teniendo en cuenta de quién proviene- de Estado racista y expansionista.

19 El Sindicato es el término generalmente usado para mentarlo en la obra, empero su nombre oficial en inglés es más complejo y podría ser traducido, quizás, como Corporación de Ingeniería Espacial y Astronomía Aplicada “Qullasuyu” plc. Reconocida a nivel mundial, compuesta por profesionales altamente capacitados y especializados en ingeniería de programas de navegación espacial. Según la Satuka, miembro destacadísimo de esa organización “(...) si la Zona al fin se recuperó fue gracias a las remesas del Sindicato” (65). Éstas parecen consistir en que todos los integrantes del mismo aportan a *Qullasuyu* un porcentaje de sueldos y/o contratos que como expertos en tecnología computacional suscriben con distintas partes del mundo y de zonas intergalácticas.

20 Así, Saturnina consigna de soslayo la atracción que Valdés comenzó e ejercer sobre ella en una época.

“(…) ¿Has visto cómo han recuperado las técnicas del tejido? Superan a los mejores ejemplos arqueológicos (...). (133)²¹

Aunque en general la posición de Saturnina es presentada como de fuerte crítica negativa a las políticas de *Qullasuyu*, hay aciertos a nivel macro-económico y político social que Saturnina rescata y subraya: la resistencia a la permeabilización del imperialismo segregacionista propugnado por los “Estados Jodidos” y la suficiencia alimentaria son dos de los más importantes; pero también puede contarse entre ellos, el rechazo radical a “los medios”, la recuperación de los saberes ancestrales (de ahí que en relación a la Zona Liberada se hable tanto de la “utopía arcaizante”²²), la oposición a un gobierno central, y otros; que las sabias palabras de la abuela Alicira resumen así: “(…) al fin, no queríamos que vuelvan los *q’aras*” (70).

Bajo éstas y otras generales concepciones que suponen perspectivas y visiones desde momentos posteriores a la instauración de la Zona, en la novela de Spedding, la revolución andina que logró derrocar al sistema nacionalista liberal criollo, ha significado –incuestionablemente– un *Pachakuti* paradigmático y desde *Qullasuyu Marka* entraña el abandono de los blancos no sólo del gobierno y el poder, sino del país²³. Sin embargo, se trata de un proceso en marcha y por tanto en cambio continuo, desde allí las conversaciones o testimonios de las mujeres (incluida la dupla Saturnina/su abuela Alicira, o Feliciano y Satuka), no pierden la perspectiva de transformaciones que se han ido operando también en el transcurrir del tiempo en la propuesta de formación y organización primera de *Qullasuyu*. No abandonan tampoco el derecho al posicionamiento crítico, en casos radical, y a las acciones que buscan oponerse, apoyar o reencausar ciertos rumbos que la Zona va tomando.

3. De la particular conformación del personaje de la Satuka en esta novela

(...) construyeron la malla electrificada que corre desde Tambopata hasta Moquegua y declararon oficialmente que los ciudadanos de la Zona (...) eran personas no gratas en el Perú. Lo inauguraron con bombos y platillos, hasta el vicepresidente de los Estados Jodidos

21 Pero claro, el ojito avizor apuntado al inicio de este acápite nos previene que desde estos espacios sólo se da información que en principio puede salir sin problema fuera de la Zona, ya que Saturnina –siempre desconfiada y cautelosa– la comenta, como se aclaró con Valdés.

22 Por ejemplo, Valdés lo hace en la cita que recuperamos de la p. 130, Satuka en un diálogo con Feliciano que citamos más adelante, etc.

23 Las relatoras aclaran que se les dio la alternativa de quedarse; ésta, iba condicionada –en un primer momento– a que debían acomodarse a la lógica aymara de economía; *ergo*, vivir básicamente como campesino en un grado muy bajo de mercantilización (enraizada sobre todo en el trueque) y, luego, a aceptar la cultura andina en general, incluida su religión. Por tanto, no han sido propiamente expulsados de la Zona, sino que, o se han ido por voluntad propia, o han sido un poquito empujados a irse, se podría decir.

vino para babear sobre como el Perú era el faro del mundo libre y modelo de integración armónica frente a los males del racismo indigenista salvaje y bárbarico.
Satuka a Fortunata (42)

En la creación de esta versión del personaje Saturnina Mamani Guarache, Spedding activa, tal vez, un juego donde paródica e irónicamente intervienen subrepticamente al menos tres hebras. Primera, aunque en marcada tensión contradictoria, la construcción tradicional de los héroes nacionales (Bolívar, Sucre, Murillo, Abaroa), encarnación fundamental del valor patriótico (el amor a la patria por sobre cualquier otro sentimiento) y su lucha por la libertad o liberación de un yugo que pesa sobre ella. Segunda, la del héroe legendario rebelde privilegiado por la tradición mítica popular, un ser que se posiciona del lado de los oprimidos y que se atreve a ir en contra de todo lo constituido desde el eje de poderes centrales o centralistas en busca de una utopía²⁴. Tercera, la de los superhéroes de algunos *comics*, tipo *Wonderwoman*/ mujer maravilla, *Superman*/superhombre y otros, cuyos personajes se caracterizan por ser portadores de poderes, en general sobrehumanos, elevados a su máxima potencia.

Entrecruzar una particular trenza desde tres grupos de hebras desde esa franja compleja, es la tarea que Spedding desempeña²⁵, según imaginamos en diálogo con la novela, más o menos así: la primera se establece y demarca –desplazadamente– desde la adscripción irrestricta de la Satuka a la cultura y la tradición aymara, a sus saberes y a sus fundamentales principios y valores²⁶. La segunda y tercera entrecruzan ramales quizás más prodigiosos. Haber sido alcanzada por el rayo y sobrevivido a ese choque sobrecogedor, da a Saturnina –según la tradición y concepción mítica aymara– el excepcional don de poder comunicarse con los muertos, desde donde adquiere una capacidad de visión privilegiada. Ésta se combina y entreteje, desde el espacio también asombroso del avance de la ciencia, básicamente occidental, con su inconmensurable capacidad tecnológica: “Increíblemente entre ellas teníamos a la **mejor navegante espacial** de nuestros días, Saturnina Mamani Guarachi, la **legendaria guerrera andina** que en 2079 destruyó la luna marciana de Fobos...”²⁷ (contratapa).

24 Luis H. Antezana hace una alusión tan precisa a esta clase de héroe que nos cae como anillo al dedo: “Aunque es difícil saber si el hecho es rigurosamente universal, en los recodos de la conciencia mítica de los pueblos, hay frecuentemente un espacio privilegiado para el héroe rebelde; para ese ser que, en los bordes y fronteras de las sociedades, prácticamente solo y casi siempre como clave de lo popular o local, combate y sufre un sistema de oprobio, explotación o dominación. (69)

25 ¿De manera semejante –aunque a otro nivel– al entramado de tres novelas distintas que conforman una trilogía desde el personaje Saturnina Guarache Mamani como eje?

26 Sin olvidar que ella es nieta de una “Ch’aman Tayka, o Benemérita de la Patria” (10).

27 En esa ocasión, de una manera extraordinaria, que obviamente la desmarca y libera de cualquiera de las restricciones de lo ‘real’ e incluso de lo imaginable para los más expertos na-

Empero, Saturnina desde *De cuando* también presenta y manifiesta rasgos más usuales y cotidianos. Desde allí por ejemplo, se establece un diálogo crítico entre ella y Feliciano²⁸ donde posiciones divergentes sobre particulares asuntos de la Zona salen a relucir en la conversación:

(Satuka) “Y eso de que salir por tráfico de influencias, o porque tu pariente está en tal o cual cargo... ¡Eso se fue con el gobierno corrupto de los *q'aras*! Tey dicho que *Amawt'a* también está lleno de facciones, ¿no ves? Se controlan entre ellos....”

(Feliciano) “¡Que no sería difícil para alguien en su posición....!”²⁹ No importa lo que dices sobre tráfico de influencias, yo no creo que haiga desaparecido; sólo que ahora tendrán que hacerlo de manera más disimulada.”

“Ah bueno, eso sí.... ¡Pero hay mucha envidia! Eso no se lo llevaron los *q'aras* al irse”. (268)

En ese decurso, Saturnina utiliza su inteligencia y capacidad crítica para hacer observaciones pertinentes en varios aspectos de la organización de la Zona, como:

Lo que hoy en día nadie quiere recordar en la Zona es que los orígenes del Sindicato vienen de allá, que en el siglo XX empezaban a utilizar aymara³⁰ para programas de criptografía, creo en la guerra de Vietnam, de allí lo utilizaban para traducción por máquinas y en investigaciones de inteligencia artificial.

Pero otro diálogo con Feliciano la muestra en una posición más distanciada, irónica, sarcástica, aunque también más incisiva y agresiva respecto a las supuestas ‘particularidades’ de *Qullasuyu Marka*.

“Hay muchas cosas que yo no imaginaba cuando me he fugado del Perú.”

“¿Cómo cuáles...?”

“Bueno. Vos sabes que lo que se admira desde fuera es la liberación del racismo colonial, la autosuficiencia alimentaria, la recuperación de los saberes ancestrales, la tecnología apropiada....”

vegadores intergalácticos, logra desviar unos misiles que los fóbicos (unos racistas) dirigen contra Azania (un reducto de negros) y orientarlos contra ellos mismos.

28 “Nombre de guerra” (10) de una peruana ya mayor, ex militante del “Flora Tristán”, que se ha ido a vivir a la Zona por voluntad propia.

29 La cita forma parte de toda una enredada y oscura historia familiar incestuosa que involucra al hijo, la hija y la nieta del *Juch'a Manq'suri*, que Satuka (a su vez hija primera, producto de una pasada relación amorosa de su madre con el mencionado) cuenta a Feliciano.

30 Entrelazada con la hebra de esa virtud del idioma aymara, la capacidad tecnológica de los aymaras se va construyendo en la novela desde diferentes perspectivas como una condición o predisposición innata; empero a momentos, entrecruzada con el humor y la perspectiva crítica, se puede tornar también -como todo en la novela- ambigua, cambiante, exagerada y/o tergiversada. “Si preguntas por qué en un aviso laboral hablaría de sus padres, es para demostrar que es “Aymara neto, de pura sangre” y por lo tanto con nuestro talento innato para la programación, ¿no?” (57)

“La tecnología de chinches y *huatos* adaptada a la improvisación obligatoria, dirás”.
 “Aunque sea. Y también sabíamos que habían botado a los curas, los evangélicos, todo... Y vos misma me has dicho el por qué de la prohibición de realizar actos rituales fuera de la Zona. Y además es *Tawantinsuyu* recuperado, pero sin el Inka Rey...”
 “El paraíso verde combinado con la utopía anarquista. ¡Yah...!³¹ La utopía arcaizante”.
 “Será’ps que yo era ilusa. Pero la verdad es que no me imaginaba una teocracia clandestina, con sesiones de *ch’amakani* en vez de juicios de asesinato y cárceles dirigidas por *yatiris*”.
 “En combinación, incómoda pero aparentemente estable, con el neoliberalismo online y una economía de remesas, ¿no?” (277)

En la cita, la sostenida postura crítica de la Satuka frente al régimen de la Zona se filtra desde los apuntes irónicos y satíricos que tienden a subrayar la idealización que subyace tras las percepciones de su amiga. Excepto en el último juicio de Feliciano, que ya desde un tiempo ‘actual’ y desde dentro de *Qullasuyu*, orienta su asombro y posición crítica al ámbito del régimen político de las diferentes autoridades investidas del poder religioso. Y, para dar una apertura mayor a la constitución del personaje, desde el epígrafe vemos el raigal y radical rechazo de Saturnina a la lógica imperial, de inmiscuirse en el Perú (y por extensión en América Latina toda) y segregacionista de lo indio de los Estados Jodidos.

Dejemos hasta ahí las hebras tendidas, de suerte que puedan volver a ser recogidas y entramadas en los siguientes subtítulos a ser entramados.

4. En el país donde los muertos hablan

[Sobre el Juch’a *Manq’suri*³²] (Feliciano) “Pero yastá muerto”.
 (Satuka) “En este país los muertos hablan. No lo olvidés”. (262)

La práctica más importante -llevada adelante sólo por algunos de los *amawt’as* y *ch’amakanis*- es la consulta a los ancestros que permite orientar los rumbos por los que deberá conducirse la Zona y otros asuntos concernientes a diferentes temas y niveles de problemas que requieren la toma de medidas o acciones. Existe una estricta prohibición de llevar adelante ese ritual dentro de la Zona por gente que no pertenece al gremio de los *amawt’as* y otra -que rige para todos los *qullasuyanus*- de sacar cualquier elemento sagrado fuera de su *Marka*.

El ritual consiste en hacer hablar al espíritu que acompaña al *t’uxllu* o calavera (o, en casos, al cadáver) de una persona notable; sólo personas que cuentan

31 Ver nota a pie de página 9.

32 Glosario: el que come o consume todos los pecados y culpas; en el gremio *Amawt’a* el encargado de las brujerías. Pero en la novela se esclarece que las dos personas de jerarquía más alta son el *Willkakamani* y el *Juch’a Manq’suri* porque si bien se trata de dos cargos ocupados por dos diferentes sujetos, el último “a la vez es como el doble del *Willkakamani*”. (247)

con un don especial pueden llevarlo adelante³³. Saturnina lo tiene, como apuntamos antes, y lo emplea para establecer contacto, sobre todo y casi exclusivamente, con su abuela Alcira. La misma que ha fallecido en 2062, tiene con Satuka un pacto secreto de familiaridad y complicidad que determina que la nieta no entregará el *t'uxllu* de su abuela materna al gremio de los *amawt'as*. Aunque nunca se explicita el por qué, la nieta afirma: “Tiene que ser la abuela la que decida y ella no quiere siempre.” (232)

Desde ahí, pero con antecedentes anteriores como el ya mencionado de la porfiada resistencia de la Satuka a formar parte del gremio (192), surge la máxima infracción de la heroína contra el gremio de los *amawtas* y las jerarquías al interior del mismo. El desacato consiste, repetido en breve, en no entregar esa calavera, que como *mama tayka* debía estar en *Tiwanaku* a disposición de las consultas de los brujos sabios en las artes mágicas.

Corresponde añadir quizás, que a lo largo del decurso novelesco no son esclarecidas varias de las ambigüedades de la abuela. Ella, por ejemplo, desde su particular posicionamiento de principio a favor de la revolución contra los *q'aras* y, luego, como una de las más activas y representativas figuras de los revolucionarios que confrontan y logran deponer al ‘estado nacional’ republicano, entremezcla, sin embargo, en sus remembranzas importantes particularidades de la cultura y tradición aymara con fragmentos del “Himno nacional” de Bolivia:

“Ah, Ivirgazama³⁴. Yo he sobrevivido a la retirada de Ivirgazama”, se rió la abuela. Agosto era. Laka phaxsipuniwa (Nota 14: el mes que come literalmente con la boca siempre)³⁵. La *Pachamama* creo se ha hartado de sangre en esos meses como para siempre. Como para comprar la libertad de esta tierra... ‘Yastá libre, yastá libre este suelo. Ya cesó su servil condición... ¿Nunca han escuchado cantar eso? ¿No? (38)

Desde este contradictorio y curioso entrelazamiento, surge uno de los hilos de la ambigüedad, la contradicción y el humor que se irá tensando, a la vez que extendiendo y enriqueciendo, en el entramado novelesco a partir de diferentes hebras y puntos de entrecruce³⁶. Pero también y de manera raigal, los relatos de la abuela insisten y mueven permanente y sostenidamente a sus oyentes (y tras

33 Esta noción y la función de aquellos sujetos capaces de activarla es parte constitutiva del universo simbólico de los aymaras, según muestra la novela.

34 La “retirada de Ivirgazama” supone el fin del *q'ara timpu*.

35 Concepción andina de que, en el mes de agosto, la *Pachamama* (madre tierra) está abierta para recibir las ofrendas de los hombres, muchas de las cuales consisten en el sacrificio de una llama y en esparcir la sangre de la misma.

36 La cita también subraya el corte paradigmático que el desprendimiento de la nación liberal criolla marca entre la generación de la abuela y la de Saturnina. Hay varios otros espacios que también lo hacen; entre ellos, por ejemplo, cuando Alcira habla de pisar o pisando la coca, la nieta no llega a entender lo que esto implica (69).

ellos al lector) a percatarse de que la dinámica que propulsó las acciones revolucionarias germinó desde la intencionalidad, el emprendimiento e incluso la improvisación política de algunos de los actores aymaras, que -como ella- la fueron creando y movilizándolo en la marcha de los acontecimientos y/o enfrentamientos.

A partir de las figuras de la dupla Saturnina/su abuela Alcira, todo el armado y juego puesto en acción en esta tercera novela tiene, de manera semejante a las dos anteriores, como núcleo articular del sentido la construcción de los aymaras como activos sujetos sociales o personajes que hemos llamado “los oprimidos pero no vencidos”³⁷ de Spedding. En esta ocasión y espacio, sin embargo y en principio, aunque sólo sea desde la perspectiva de ‘dentro’ de *Qullasuyu marka*, habrían dejado la tal categoría puesto que sus vidas se mueven y desarrollan en ese momento del futuro –trazado por la ficción novelesca– donde los aymaras tienen en sus manos el poder y el manejo y rearticulación de la “Zona Liberada”.

Empero, no todo marcha sobre ruedas aún desde esa perspectiva. Como hemos sostenido antes, uno de los baches, que la novela reiteradamente señala, se marca fuertemente desde el poder sobredimensionado que se han atribuido y se les va reconociendo, queriendo o sin querer, a los *amaw'tas*. Entonces, el humor se torna más negro e irónico y el quehacer de la Satuka se expresa, aún desde la cárcel, en esfuerzos, maniobras, ejercicios y búsquedas de alterar o interrumpir esas lógicas y prácticas.

Sin embargo, Saturnina no es mantenida prisionera por las acciones arriba enumeradas y tampoco por su participación en los atentados ocurridos en el Perú, donde fue primero hecha prisionera, sino porque, en sus propias palabras:

“He secuestrado la cabeza y el espíritu de una de las fundadoras de la nación, y por encima deso he roto la prohibición de sacar elementos rituales de la Zona. Y además, he hecho hablar a dicho espíritu sin haber sido debidamente autorizada para eso. Hasta que no devuelva... Ni modo que me perdonen”. (232)

Desde otras hebras a este particular tema ligadas, mucho más tarde de acuerdo a la historia novelesca, el *J'ucha Manqsuri*, una vez muerto, también habla y lo hace a través de la ‘vía reconocida’ de los *amaw'tas*. Pero, a diferencia de la abuela que informa a Satuka siempre sobre la ‘verdad’ de los hechos, cosa que se supone hacen también los otros ancestros consultados por el gremio, el *J'ucha* miente. Informa que el cráneo de Alcira yace en el fondo del lago Titicaca. Esta afirmación determina la liberación de Saturnina, a quien –como se imaginará– sorprende esa declaración, aunque no tanto, pues éste es su comentario desde la

37 Retomando la noción de Silvia Rivera Cusicanqui, por supuesto, lo que supone una permanente y activa negociación de los indígenas con los sistemas dominantes de turno: el colonial en *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina*; el nacional republicano criollo, a partir de los tejemanejes del narcotráfico sobre todo, en *El viento de la cordillera. Un thriller de los 80*. Y, con el complejo político social que rige *Qullasuyu* y los amplios alrededores que constituyen su entorno en el futuro de los años 2022 a 2086, a los que aquí pretendemos acercarnos.

sorna que la caracteriza: “Es que el *J’ucha Manqsuri* había sido tan mentiroso en la otra vida como era en ésta. Le han hecho hablar a ese, dicen. Y les ha dicho que la abuela está en el lago” (284). Mas casi inmediatamente y ante la confirmación del *Willkaqamani*: “Mañana te irás. Que los ancestros te den buen día, Señora Satuka” (trad. del aymara en nota a pie 1). “Yo estaba como volando” (285), esto es, feliz, liberada y libertada.

Ahora bien, el mentir del *J’ucha Manqsuri* ¿pondría en entredicho la solvencia de la creencia en la palabra de los muertos? La novela no esclarece nada en torno a esto ni al por qué miente el *J’ucha*; Sin embargo, contextualizando este hacer y respondiendo a la posibilidad que la novela abre para que el lector pueda establecer sus propias respuestas, apostemos por articular vacilante y tentativamente una. Lo hace desde una perspectiva tanto familiar como política. Desde la hebra familiar, para desagrar a su hija³⁸ y reivindicar desde allí la posición de ella de no entregar el *tuxllu* de su abuela por fidelidad con el deseo de esta última. Estableciendo –además– una suerte de pacto desde un gesto de reciprocidad andina frente a las circunstancias y rituales que la Satuka, como su hija, en principio es llevada a asumir y, luego desempeña sin objeciones durante las exequias fúnebres del *Juch’a*. Pero además, en el último tiempo de su vida, frente a su extrema vulnerabilidad cara a los integrantes del gremio de los *amawt’as* él expuso sus temores y buscó apoyo en ella. Y desde la veta política, aún ya muerto, buscando demandar a su gremio el cumplimiento de una exigencia suya; neutralizando y aún superando –quizás– las envidias e intrigas que en función al poder se habían ido urdiendo para complotar contra su persona.

5. Del Bajo Perú, el Comando Flora Tristán, “El Inti Raymi de 2080”, Inkaclean y el Ministerio de Asuntos Indígenas, Turismo y Floricultura

‘Bolivia dejó de existir hace sesenta años. Yo soy de *Qullasuyu Marka* y no me ha mandado nadie. He venido por mi propia voluntad.’

Saturnina, 214

A mi juicio, desde las hebras de seguimiento y trazado de la noción e institución de la nación liberal criolla, uno de los movimientos más sugestivos de la

38 Se dice, aunque borrosamente, que él nunca se ocupó de ella; aunque también podría ser que la familia materna de la Satuka no le dio la oportunidad de hacerlo. En relación directa con este asunto, cuenta Fortunata que Imelda le dice a Cleofé (madre de Saturnina): “Deja de lamentarte y más bien craneá un buen discurso, sobre los hombres que se zafan de sus deberes de padre. Que si el Laymi se hubiera ocupado de la Satuka desde chica nada desto hubiera pasado. Tipo... “Ud. Es el culpable”. Y si lo haces bastante bien, lo cantaremos las tres en ritmo de huayño. ¿Ya?” Esta vez hasta yo me he reído. (216) El humor festivo, esta vez entramado a partir de dos ritmos musicales el tango y el huayño –creo–, hecharía por la borda mi pretendida apuesta.

historia novelesca consiste en desplazar el enfoque y énfasis al Bajo Perú. Este traslado posibilita, entre otras cosas, presentar a la Satuka en relación activa directa con la organización tradicional de la nación criolla liberal, sus principios básicos, su imaginario y su *modus operandi* en relación a los indios en el tiempo futuro que viven los personajes, puesto que el Perú ha mantenido esa organización político social a través del tiempo, adscribiéndose desde allí al mundo altamente global y tecnologizado³⁹:

(Satuka) He venido desde el Cuzco en *monorail* magnético. ¡Bonito! Como flota encima del riel, es como volar sin turbulencia alguna (...). Saliendo he visto a una tipa vestida de bayeta....con la mano extendida. ‘Yo indígena de Quispincanchis, mamita, papito una colaboración...’/ En mi delante había una pareja blancona de último modelo, con equipaje inteligente que les seguía de por sí... La *qachu q'arita* se detuvo (...), pero su marido se molestó. /”Payasadas” dijo. (...) ¿O será una impostora disfrazada?"/ “No. No tatay, tengo mi credencial”. / La tipa sacó de su seno un aparato para tarjetas electrónicas de crédito. La *qachu* leyó su etiqueta: Bernardina Quispe Catacora viuda de Arisaya. (...) Certificada 100% indígena por la Sección de Apoyo Económico del Ministerio de Asuntos Indígenas. Con patente de pedir limosna en el puesto 272 durante seis semanas al año, en períodos de 14 a 28 (...)/ “¡Ya, ya!” Dijo el marido. “Dale nomás para que se vaya más rápido. (...) ¡Hasta aquí dan permiso a estos vagos! (...)”. /Gracias, mamita, yusulpagarayki” gimoteó la tipa mientras la *qachu* metió su carnet universal en el aparato y punteó una suma irrisoria. / Yo me pasé de lado. **Sentí nauseas, sentí rabia, sentí que mientras persistieran escenas similares no iba a dejar la causa nunca.** Era mi primer encuentro con **el Apoyo Económico**. Después me enteré que (...) también pagaban por recibir visitas turísticas. Igual había que vestirse de bayeta (...), o trabajar con *chakitaqllas*, (...) nimporta que estaban barbechando en junio (...)⁴⁰ Pero esa vez (...): el blanco era la Sección Genética, por ser la sección más facha. / Ellos determinaban quién era 100% -o 85%, o 50%- sangre indígena. Nombres de tatarabuelos, pruebas de cromosomas, (...) Y también hacían lo que llamaban investigación: (...), potencial reproductivo, agresión e hipoglicemia, niveles de inteligencia analítica –que por supuesto eran muy bajos, justificando el dedicarse a nada más que **fingir trabajar** para el turismo. Bueno, hemos hecho volar todo su archivo y una buena parte de sus laboratorios (...)/(...) en el primer informativo de la mañana: /“(...) se ha encontrado un cartel que denuncia lo que llaman el fascismo genético del Ministerio de Turismo y Folkloricultura, pero hasta el momento ningún grupo subversivo ha reclamado la responsabilidad de este hecho criminal...” (31)

Se justifica la larga cita en función de un recorrido que lleva desde la experiencia placentera de Saturnina de llegar del Cuzco a Lima en cómodo “*monorial*

39 Éste se constituye, así, en uno de los rasgos poéticos estructurantes del decurso de la historia novelesca, que acarrea varias y sugerentes consecuencias.

40 Subrayando la desarticulación con el calendario agrícola, que significa una tergiversación de información en relación a la cultura y a las prácticas andinas.

magnético”, hasta la de darse de narices con una escena de comercialización grotesca de lo indígena, que la hacen ponerse roja de impotencia, humillación e ira; a la vez que la reafirman en su posición como activista militante subrayando la legitimidad e inevitabilidad de las acciones ‘terroristas’ en búsqueda de hacer evidente esa denuncia. De ahí que después de una cortísima revista de lo que significa la “Sección Genética” del Ministerio aludido, menciona el objetivo trazado y alcanzado por el “Comando Flora Tristán”, la explosión de los archivos y laboratorios de la tal sección.

Desde allí y desde otras múltiples hebras, el Bajo Perú en su conjunto⁴¹ es construido como una fuerte posible imagen espejo –con diferencias de por medio, claro está– de la ‘nación’ que hubiera llegado a ser la Bolivia del futuro, de no haberse producido la revolución de liberación. En otras palabras, en el orden y la lógica que organizaba la nación criolla⁴² en el pasado (Bolivia y Perú básicamente en la mira) y en la que rige la del futuro (el Bajo Perú como caso paradigmático), los indios y su cultura se ubican desde un margen de desprecio tal que los mismos acaban por no formar parte de la comunidad nacional. No hay reciprocidad alguna entre los sujetos indígenas, sus organizaciones sociales (o de otro tipo), sus saberes, sus valores, su cosmovisión, etc., y las políticas, organizaciones y perspectivas del estado/nación; ni un asomo de diálogo o somero contacto.

Es contra esa fuerte lógica de menosprecio del indígena (“la mancha india”) y las políticas que hacen explícita esa desvalorización que Saturnina reacciona de la manera más agresiva y operativa, entramando radicales acciones ‘terroristas’ que articulan, por ejemplo, el complot –desde los más mínimos detalles, estrategias y recurriendo a algunos elementos altamente tecnologizados⁴³– que desembocan en la explosión del recién restaurado templo inca de *Sacsayhuaman*, en *Coricancha* durante las celebraciones del *Inti Raymi* de 2080 en el Bajo Perú.

Para llevar adelante acciones tales, se hace necesario un posicionamiento, una convicción y una lógica personal y grupal radical frente a ciertos asuntos; tratamiento que la novela, o más precisamente, la *Satuka* no rehúye:

“Me parece que debemos lie low por un buen rato después del último asunto”, dijo Satuka. “What a fuck-up!”

“Pero si vos siempre hablabas a favor del political assassination.

41 Geográficamente, sólo el departamento de Puno ha dejado de pertenecer a su territorio nacional y se ha adjuntado a *Qullasuyu*.

42 En la novela, es presencia subrayada esa percepción de nacional o republicano (en el sentido tradicional) como sinónimo de criollo: (Satuka) “Por eso manteníamos también la alternativa de pasar al registro criollo, es decir al nacional”. (201)

43 Como la dinamita que se usa para la explosión “Era smart plastique que cambia de forma y color conforme el ambiente donde se le colocaba, e incluía unos receptores miniaturizados programables, para detonar a cierto tiempo después de recibir una señal específica y así iniciar una explosión.”(196) Burlando a Valdés, quien la ha conseguido en los Estados Jodidos (194).

”Sigo al favor cuando viene al caso, pero no como lo han hecho esos. Not the target nor the methods (Nota 4: Ni el blanco, ni los métodos). The nex'time anything like that I'm gonna plan it, OK?” (61)

Y reaparece en comentarios de Saturnina que vuelve al tema de la explosiones en Coricancha, donde expone la fuerza contestaría que impele a la acción; incluso ante la experiencia más estremecedora, enfrentar la muerte de seres humanos.

(...), dos horas después de la explosión en *Sacsayhuaman* –tiempo para que los visitantes más platudos hagan sus maletas y se presenten pidiendo a gritos vuelos de emergencia- iba a volar la pista del aeropuerto. La pista nomás, no los edificios para minimizar pérdidas humanas.

Y funcionó **a las mil maravillas**. (...) Pocos han muerto directamente por la explosión, porque ese rato no había nadie en la plaza misma, pero han muerto pisoteados en la estampida. (196)

La expresión “a las mil maravillas”, produce un efecto de descentramiento del tema trágico que Saturnina viene tratando; quien también relata que en medio del caos, se produjeron cosas inesperadas como una represión y enfrentamiento entre tropas del gobierno e indígenas que habían sido contratados para la representación del *chiaraje* y otros hechos, de suerte que en términos de Saturnina, “La víspera de San Juan era velorios en vez de fogatas, y al día siguiente los ataúdes se cargaban en filas a los cementerios.” (197)

También es presencia la alusión a los medios que hacían “¡Unos comentarios diciendo cada cojudez!”, y se cargan de exageraciones tales que mueven al lector cuando menos a la (son)risa. Y..., sigue la conversación. Desde un ángulo diferente, la Satuka muestra a Fortunata de manera evidente y contextualizada el negativo, terco, ciego y sordo posicionamiento del gobierno nacional peruano en relación a los indios y a los violentos atentados que brotan como denuncia:

Y en un canal universitario salió una que era de la Clorinda Matto y ahora era catedrática de Literaturas Nativas en la UNSCH; la que escribió la novela en quechua ayacuchano, ¿recuerdas?⁴⁴ Ella decía que era **una protesta contra la vulgar**

44 En otra charla entre ambas (capítulo, “La verdad sobre (el Comando) Flora Tristan”) Saturnina le contó que las peruanas queriendo luchar contra la humillación a que era sometido todo lo indígena tenían que camuflarse en el ecologismo, la tecnología y otros. Sus integrantes “hacían de todo un poco” para captar simpatizantes y militantes. Desde el “ala cultural” “ofrecían cursos de idiomas nativos para las que los habían olvidado en la costa; hacer videos populares (...). Incluso incentivaban a las integrantes a escribir novelas” (112); de ahí surgió la aludida titulada *Entre Francisca Pizarro y un hombre desnudo* (en clave intertextual humorística y paródica con la novela del ecuatoriano Jorge Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda. Texto con personajes*, 1976, que aparece aludido más de una vez en *De cuando* y que creo sería interesante observar detenidamente). También es mencionado por Spedding en el diálogo con

folklorización y comercialización de la cultura indígena, mientras los verdaderos indígenas sólo participaban recogiendo basura y ofreciendo espectáculos como el chiaraje, que era una **pobre parodia de las batallas rituales** reales. A ella la entrevistaron hasta en la CNN, porque estaban desesperados de encontrar alguien que dijera algo diferente de las pavadas gubernamentales”.

(...) sino machucaban sobre la existencia de algún grupo subversivo que quería volver a las prácticas terroristas de Sendero. Ella decía que no. Que esas eran cosas del siglo XX ya descartadas y no se necesitaba una organización para que surgiera **una expresión de la frustración y humillación de que son objeto los indígenas de la sierra sur**. (198)

Después de brevísima relación de las consecuencias que ese comentario le trajo “a la pobre catedrática”, Saturnina afirma: “Pero en ese entonces nosotras [ella y las del Comando]... ¡Chochas!”

En estos casos, la novela se mantiene siempre al filo de esa posición que, siendo tan desoladoramente trágica, transita por territorios y posicionamientos medio incómodos, medio risibles, inestables y casi insoportables de confluencia de fuertes y extremos contrarios en relación de contigüidad.

6. Requiem para una república⁴⁵, a modo de conclusiones

“No era cicatriz de *kharisiri*. Punzado de lanza era. ¡De Tata Santiago! Y en su hombro, su muslo, estaban las huellas de la herradura siempre./(...) Yastaba bastante alterado... Le había estado persiguiendo tiempo”. (...)Tata Santiago ha estado ya tiempo en la claudestinidad, sabe cómo hacer las cosas sin que le rastreen.”

Diálogo entre Satuka y Feliciana sobre el *Juch'a Manq'suri*, (265)

Para el cierre de este trabajo quisiera mencionar, en breve y en relación paradójica con el título de este acápite, cómo desde *De cuando* queda planteado un réquiem no para una, sino para dos repúblicas, fundamentalmente, y... varias otras más.

El canto postrero para la nación boliviana mestizo-criolla y liberal lo entonó la revolución de 2022, como es obvio. Sin embargo, siguiendo la misma dirección y abierta ya la brecha, los atentados en el “Bajo Perú” del futuro anuncian el ritual mortuorio de la organización nacional republicana del mismo (altamente tecnologizado y globalizado; empero, raigalmente despectivo y segregacionista

G. Gonzáles, al hablar sobre “el optimismo de los finales”:¿Qué piensas vos de los finales (...)?¿De la victoria de las mujeres indígenas sobre el hacendado al final de Entre *Marx y una mujer desnuda* también es un caso donde la ideología se impone al novelista?(Aquí ella está pensando en torno a algunas de las críticas negativas que le hace Edmundo Paz Soldán).

45 En alusión intertextual, claro, al título de la obra de Sergio Almaraz (1969).

de lo indígena -usado exclusivamente desde la mira reduccionista de la económica mercantilista). A partir de esas dos repúblicas, focalizadas desde dos tiempos diferentes, rebotarían⁴⁶ los ecos y la entonación del réquiem de la destitución simbólica de la república liberal mestizo-criolla y sus valores para toda nuestra América (quizás sólo para empezar).

En tensión con el réquiem antes invocado, en la obra de Spedding gana impulso paralelamente la acción y el efecto –imaginados posiblemente como variable de salida con el objeto de lograr la aspiración y el funcionamiento deseados- de transmitir y compartir una proyección del caudal y la poderosa fuerza de la cultura indígena: “all the way to de stars” (todo el camino [abierto] hasta las estrellas) para dos mujeres aymaras que, en contraposición al canto último para los difuntos, **augura** el surgimiento de un nuevo *pachakuti* raigal. “Fin de una era e inicio de una nueva”, donde las acciones, el trabajo y las iniciativas de indígenas y mujeres aguijoneen la feraz movilidad del sistema cultural y social.

De resultas, aún en lucha o ya liberados del complejo colonial, lo indígena y la mujer retornarían y expresarían sus marcas distintivas y enriquecedoras; mientras las tentaciones hegemónicas (de supremacía del poder preponderante y dominador de una raza, un estado, una clase social, un gremio, etc.) se verían cercenadas. Un *jallalla* o aleluya, fuerte y claro, de intenso impacto emotivo, afirmación étnica y simbólica, que como horizonte proyectual⁴⁷, conecta un conjunto de imágenes celebratorias de la tradición y cultura andinas, desde la mirada de la Satuka y la Fortunata.

De retorno a lo entramado en acápites anteriores, una lectura política de la novela con énfasis en la noción de nación, recogerá tres conjuntos de hebras tendidas y entramadas y por demás visibles en la novela: el de la nación “criolla” y liberal de la Bolivia de los años republicanos hasta antes de 2022, de la que *De cuando* se ocupa relativamente poco⁴⁸; en contraposición marcada, el de *Qullasuyu Marka*, después del año señalado hasta el año 2083; y, aproximadamente desde los años que conciernen a la vida adulta de Saturnina, el de la república del Bajo Perú del futuro que ha conservado básicamente la organización nombrada al principio para Bolivia, aunque con las modificaciones que supone su establecimiento en ese otro tiempo al que se viene aludiendo.

46 Sin esquivar para nada la significación que el término, de acuerdo a diccionario, conlleva: Acción y efecto de conturbar el ánimo. Conturbar, poner fuera de sí a una persona, diciéndole injurias, dándole malas nuevas o causándole cualquier susto (DRAE).

47 Que en su presentación y armado sigue sugerentes y seductoros pautas cinematográficas.

48 La abuela es fundamentalmente la memoria de la “guerra de la liberación” y por tanto, los relatos que articula en las sesiones donde es convocada se concentran en presentar y compartir el contexto, las sensaciones, las acciones, iniciativas y actuaciones durante la misma. De ahí lo que se afirma en este texto; sin embargo, el complejo discurso novelesco permite ver, entre líneas e intersticios, también la organización de la nación boliviana liberal tendiente a lo ‘blanco’ y occidental.

Este desvío del énfasis de Bolivia al Perú es uno de los nudos visiblemente expuestos en la aproximación focalizada en la noción de nación y, desde la estructuración fragmentada de la obra, permite la confrontación de Saturnina con una organización postmoderna, globalizada, altamente tecnologizada y centrada en la mercantilización que margina radicalmente todo lo indígena, aunque tras aparentes intentos de inclusión, como se habrá visto en lo ya esbozado en anteriores acápite de este trabajo.

Desde el segundo conjunto, lo apuntado con anterioridad y explicitado también en, el “Apéndice”, “Sobre la ‘historia’ de la Zona Liberada”, pone en conocimiento del lector que una **amnesia** del orden nacionalista liberal y del imaginario que le acompañaba ha cundido muy, pero muy pronto entre los pobladores de *Qullasuyu*. Esto ha significado, entre algunas de las cosas iniciales y más visibles, el abandono por parte de los *qullasuyanus* de los pueblos intermedios grandes y medianos y aún de las ciudades. La acción ha ido acompañada del desmantelamiento de las diferentes y múltiples edificaciones y establecimientos -ocupados por las más diversas instituciones administrativas del Estado del anterior diseño gubernamental-, para aprovechar y reciclar los materiales de construcción. Y, aún más importante y permanente, la mudanza y dedicación de la vida y el trabajo de la gente como conjunto mayoritario al campo.

El hecho no sólo se hizo observable y manifiesto, sino que fue constatado e incluso ‘sufrido’ por aquellos -que no queriendo visibilizar o registrar el raigal cambio operado en la lógica social, política, económica, religiosa y de los imaginarios de *Qullasuyu*, como los despistados expedicionarios del “Comando Melgarejo” que pretendieron (año 2027) reinstaurar el nacionalismo a la vieja usanza y que tuvieron que abandonar su emprendimiento y la Zona con la cola entre las patas.

Menos directamente pero también desde las hebras que entraman la noción de nación, la figuración de la “colección de recopilaciones orales” como textil andino presenta, se habrá visto, diferentes niveles de entramado. Por un lado está la urdimbre básica del tendido vertical de las hebras, sobre ella se entrecruzan las hebras horizontales de un segundo nivel más complejo y cuidadoso y sobre ese segundo nivel, otro que persigue entramar figuras en alto relieve, o quizás, que perfila y redondea de modo más pulcro y refinado el trabajo de los otros dos, sin ocultarlos del todo:

He llevado mi *spaceside awayu* como siempre, es negro pero la trama es rojo sangre, se nota al moverlo. (Saturnina, 246)

Siguiendo la sugerencia de la cita, la metáfora es, además, la del tendido y tejido de un textil andino que se piensa en pleno quehacer, porque la obra entrecruza muy finamente las hebras del no cierre, la ambigüedad, el humor, la contradicción, incluso el absurdo y, quizás sobre todo, los vacíos presentes en toda trama en ejecución; más aún en la ambiciosa y original de esta novela,

donde la estrategia de “más vale hacerse la zonza siempre” resulta en una serie de adquisiciones en pro de la lucha de los indígenas y las mujeres, a la cabeza de la figura paradigmática de la Satuka, como muestra la tesis de Lourdes Reynaga.

Por su parte, las ideas, percepciones, acciones y emprendimientos de Saturnina, siempre atenta a las fracturas que implican las instituciones y acciones de autoridades, gremios, y otras graves cuestiones de la organización política, social, económica y religiosa, se orientan a contradecirlas, atacarlas o por lo menos interrumpirlas, **en el espacio de la Zona. Más allá de sus fronteras**, la posición y acciones de la “legendaria guerrera aymara” logran su extinción, como ocurre con los racistas de la luna de Fobos⁴⁹. O se hacen manifiestos, en los varios y distintos atentados contra el régimen neoliberal nacionalista del Bajo Perú, cuyos prejuicios, minusvaloración y utilización de lo indígena son expuestos ampliamente en la novela⁵⁰.

Desde los permanentes posicionamientos críticos de Saturnina, la figuración de *Qullasuyu Marka* significa algo muy diferente a una sociedad idílica o a una “utopía arcaizante” perfecta y soñada que sigue un orden y una lógica precolombinos, como ha sido ya apuntado reiteradamente por la crítica.

Acurrucado en una esquina de esas preocupaciones más abarcadoras, el epígrafe que introduce la parte final de esta reflexión invoca, sin embargo, un espacio intrigante y misterioso. La novela ha ido mostrando con insistente persistencia que Saturnina es activa practicante⁵¹ de uno de los rituales más significativos de las creencias ligadas a lo sagrado en la Zona, el contacto con los ancestros. También, la existencia de una relación tensa y de oposición de la Satuka frente al machismo y al poder sobredimensionado de los *amawt'as* (casi, casi una denuncia de ambición hegemónica de parte de “Ms. Mamani Guarache”, 10). Pues bien, otro de los posicionamientos más desafiantes de la Satuka, en una de las conversaciones finales con Feliciano se entrecruza renovadamente desde esos dos territorios minados en la interacción de la protagonista y el reconocimiento por parte de ella de que en los complejos entramados y vericuetos que cruzan el territorio de la Zona liberada, hay **un** peligroso punto suelto, (des)cubierto a partir de la vida e historia del *Juch'a Manq'usiri*, el de la sobrevivencia, irrupción e interrupción activa -en la vida de ciertos *qullasuyanus* y en sus relaciones con lo

49 En la nominada “Conferencia de prensa” que dan las insubordinadas después de la explosión de *Sacsayhuaman*, una de preguntas a la Satuka, es: “¿Usted es la navegadora que destruyó Fobos? - ‘También ¡Me cago en el racismo en todas partes!’ (214)

50 Aunque tras aparentes intentos de inclusión y ayuda solidaria. La obra pone el centro de la mira al Ministerio de Asuntos Indígenas, a la “Sección de Apoyo Económico” y a la “Sección Genética” del mismo.

51 Aunque no legalmente reconocida a nivel de los *amawt'as* y por ende de *Qullasuyu Marka* como se argumentó antes.

sobrenatural y sagrado-, de Tata Santiago⁵² (y no precisamente desde el sincretismo con *Illapa*, la deidad andina prehispánica del rayo y el trueno).

El gesto desbarata cara al lector la perspectiva de mirada estable, molde único o una sola posible forma de entramado. Y, franquea, una vez más, la oportunidad de coyunturas otras para lecturas viables. Así, tiembla y se desmorona cualquier enfoque reduccionista que incite a pensar la cultura e identidad aymara como entidad esencial, capaz –en el mejor de los casos- de asimilar o incorporar, ciertos elementos de otras culturas impuestas. Por el contrario, una vez ganada a pulso su liberación del sojuzgamiento colonizador, la andina se desplegará como una cultura y una identidad viva, moldeable y sensible a diferentes variantes sinfónicas y/o capaz de entamar maravillosas y diversas hebras, formas/puntos y colores en el telar andino, recogidas y fecundadas con una conjunción de influencias externas: “(...) el mundo andino se abre, se eleva y se expande hacia el universo entero”. (Spedding, Diálogo, 223)

Bibliografía

1. De la autora.

SPEDDING, Alison.

De cuando en cuando Saturnina/Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro. La Paz: Ed. Mama Huaco, 2010. (1ª. ed. 2004).

----- “Novela actual: ¿Literatura de la menopausia masculina?”. Suplemento “Tendencias” del periódico *La Razón*, 1º de enero de 2006.

----- “Diálogo” con Gilmar Gonzáles. En, *Voces de la literatura boliviana.* La Paz, Ediciones Mama Huaco, 2011: 213-225.

----- Charla con Ricardo Bajo. Suplemento “Fondo Negro” del periódico *La prensa.* La Paz, 27 de junio de 2004.

52 El Apóstol Santiago, representado montado en su caballo blanco y con una espada en la mano (aunque Saturnina dice que el *Jucha* y las marcas que ella ve son de lanza) en posición de ataque al enemigo del catolicismo. Conocido primero como Santiago matamoros y luego como Santiago mata indios. “Haigan quemao las capillas, (...) Pero el santo no es lo mismo que su capilla ni su imagen. (...) y hay muchos Santiagos: Tata San Jerónimo, Tata San Felipe, Tata San España.”(p. 245). / Y la Satuka marca su distanciamiento con los *amawtas* desde ese territorio también, “Pero con lo que ellos han extirpado los ídolos, no piensan en los apóstoles. Por eso han tardao tanto en dar con Tata Santiago.” (266) / “Sí se persignó. Y con eso anunció que era dellos, y le llevaron. (275)

2. De otros autores.

ALFARO, Raquel.

Reseña de *De cuando en cuando Saturnina/Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro*. Alison Spedding. Pittsburgh: Bolivian Studies Journal/ Revista de Estudios Bolivianos N° 15-17, 2010: 346-349.

ANDERSON, Benedict.

Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de cultura económica, 1993 (primera edición en inglés 1983).

ANTEZANA, Luis H.

“Erase una vez..... “El otro gallo””. En: Jorge Suárez, *El otro gallo* (novela corta). Cochabamba: Los amigos del libro, 1990 (1ª ed. 1989) pp. 69-84.

AYLLÓN, Virginia.

“Las historias de Azucena, Ella y Saturnina”. En, *Revista Alejandria* N° 3, La Paz, junio 2006: 12 y 13.

BAJO, Ricardo.

“Alison Spedding presenta este miércoles en el Musef la tercera parte de su trilogía, *De cuando en cuando Saturnina*. Una historia de ciencia ficción. Bolivia no existe y ha sido sustituida por un régimen arcaicista, racista y sanguinario”. Suplemento “Fondo Negro” del periódico *La prensa*. La Paz, 27/06/2004.

BOUYASSE-CASSAGNE (ed.).

Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. La Paz: HISBOL, 1987.

BURDETTE, Hanna A.

“Futurismo arcaizante: descolonización y anarcofeminismo en *De cuando en cuando Saturnina. Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro*”. En: *Bolivian Studies Journal/ Revista de Estudios Bolivianos*. Vol. 18, Pittsburgh, 2011 (pp.116-133).

GONZÁLEZ SALINAS, Gilmar.

“Dos novelistas del período democrático: Alison Spedding y Edmundo Paz Soldán”. En, *Literatura y democracia. Novela, cuento y poesía en el periodo 1983-2009*. Omar Rocha y Cleverth Cárdenas, coord. La Paz: Gente común, noviembre 2011: pp. 37-63.

GUTIÉRREZ DE LEÓN, Anabel.

“Después del Pachakuti. Tiempo mitológico aymara y ciencia ficción”. “I Congreso Internacional de Mitos Prehispánicos en la Literatura Latinoamericana”. Barcelona, 2006.

LIENHARD, Martín.

“El otro, nuestro semejante”. En, *ESCARMENAR. Revista boliviana de cultura* No. 1. La Paz, julio 1988.: 21-23.

----- *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina. 1492-1988.* Lima: Horizonte, 1992 (3ª.ed. 1ª. ed. 1990, Premio Ensayo Casa de las Américas, 1989).

MONASTERIOS PÉREZ, Elizabeth.

“*Awqa*: donde las cosas no pueden estar juntas: notas para una post-metafísica aymara”. *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana* (Jalla 1995). Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1997, tomo I: 753-62.

MONTENEGRO, Carlos.

Nacionalismo y coloniaje. La Paz, Alcaldía Municipal 1953.

MURILLO ALIAGA, Mauricio.

“El futuro es un chenk’o: las aventuras exageradas de exbolivianos por la galaxia (*De cuando en cuando Saturnina* de Alison Spedding). Ponencia presentada en el *Encuentro de bolivianistas*, Sucre-Bolivia 2012, inédito.

PAZ SOLDÁN, Edmundo.

“La primera piedra. Spedding. Spedding”. Suplemento “Tendencias” del periódico *La Razón*, La Paz, domingo 22 de enero de 2006.

REYNAGA, Lourdes.

“Mejor es hacerse la zonga siempre”. Evadiendo la prisión en la trilogía de Alison Spedding”. Tesis para optar a la Maestría en literatura boliviana y latinoamericana. La Paz-UMSA, 2015 (inédita).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia.

Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980. HISBOL, La Paz, 1984.

----- “Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia”, fotocopia de versión computarizada. La Paz:UMSA.s/f .

RODRÍGUEZ MÁRQUEZ, Rosario.

“Del juego intertextual, paródico y paradójico en la trilogía de novelas de Alison Spedding”. Ponencia en la mesa organizada en torno a la obra de la autora en el marco de la 18ª Feria internacional del libro: “Culturas sin fronteras”. La Paz, 11/10/ 2013, (inédito).

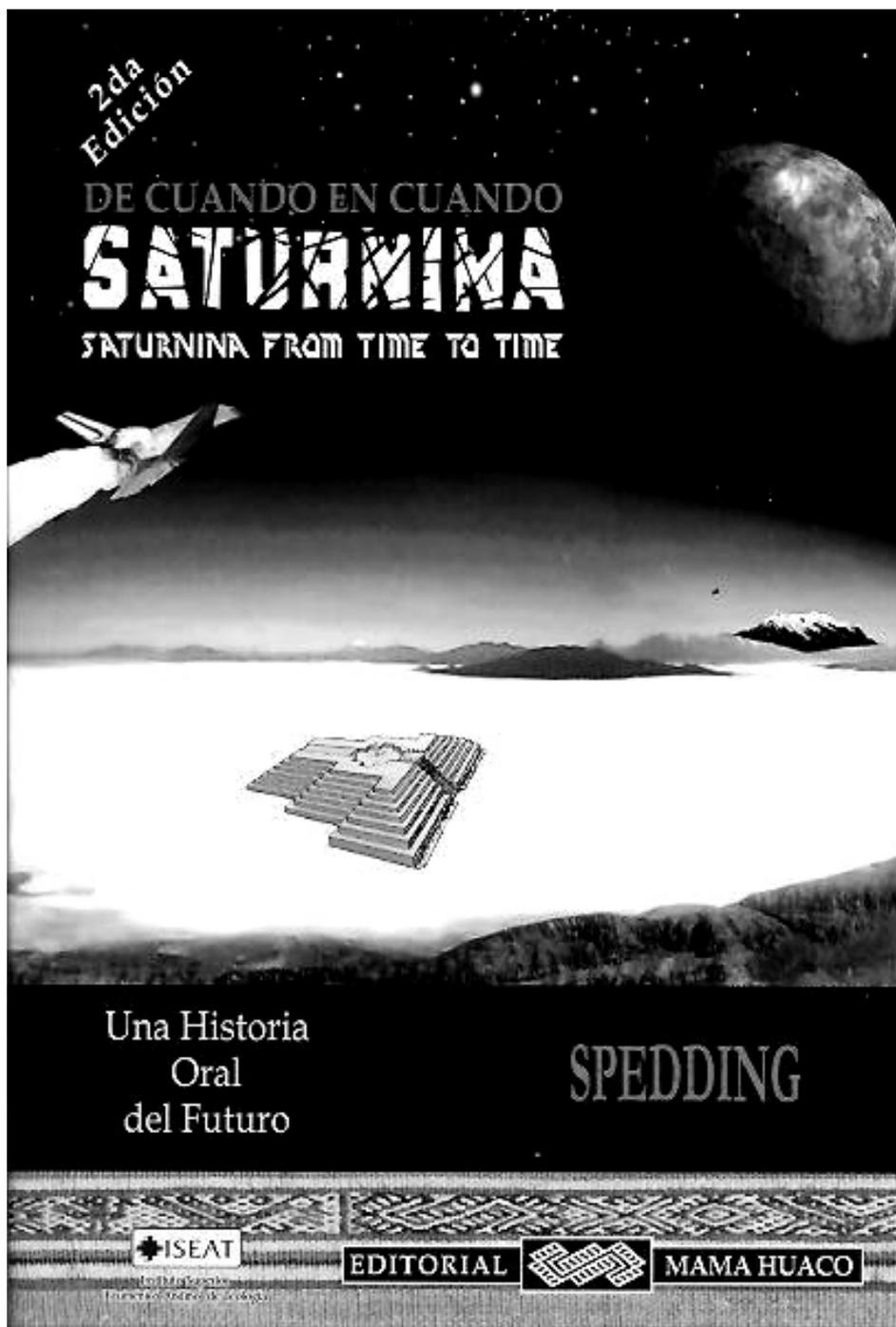
----- “La construcción social y de imaginarios de la mujer desde la narrativa literaria -a propósito de Saturnina Mamani Guarache, personaje de la trilogía de Alison Spedding”. Ponencia en, FORO-DEBATE: CONSTRUCCIONES SOCIALES SOBRE LA MUJER. Entre políticas públicas e investigación. La Paz: IEB/UMSA, 25/03/2014 (Publicada en *Estudios bolivianos 21*, La Paz junio 2014, pp.57-66).

-----. “Los oprimidos pero no vencidos de Spedding-sobre el activismo personal, histórico, político, social y cultural de los aymaras en las novelas *Manuel y Fortunato, una picaresca andina* (1997), *El viento de la cordillera* (2001) y *De cuando en cuando Saturnina. Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro*” (versión corregida y ampliada). La Paz, IEB, noviembre 2014 (inédita).

VALDIVIA, Carmen.

“Desde una imagen de resistencia. La novela *De cuando en cuando Saturnina. Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro* de Spedding”. Tesis en curso para optar al grado de licenciatura. UMSA, La Paz, 2015 y 2016.

Este artículo se entregó para su revisión el 30 de mayo y fue aprobado el 20 de junio 2016.



Jichha *Bolivia* markana aymara aru yäqawi, yatichawi-yatiqawi mayjt'atapa

Procesos de revalorización y enseñanza-aprendizaje del aymara en Bolivia

Revaluation processes and teaching-learning aymara in Bolivia

Teófilo Laime Ajacopa¹

Resumen

Desde tiempos tempranos de la colonia, el aymara fue una lengua valorizada y aprendida por los colonizadores, sobre todo por los curas con fines de evangelización. Posteriormente el estatus de esta lengua cambió hacia su estigmatización como lengua no apta para la ciencia. Paulatinamente esta lengua sufrió la opresión del castellano, conocida sociolingüísticamente como diglosia. Sin embargo, en décadas recientes, el aymara tuvo una suerte de revalorización mediante el discurso indígena de los cambios políticos y sociales en Bolivia. En cuanto a los cambios en la educación pública, se ha visto un planteamiento de reconocimiento y revalorización de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, en tal sentido, los participantes de la entrevista distinguieron tres tipos de cambio educativo: (1) un cambio hacia una buena enseñanza-aprendizaje de contenidos curriculares que incluyen saberes indígenas; (2) una otra observación, de sentido negativo, es que no hay personal capacitado para enfrentar las reformas que se proponen en la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez (ley 070); (3) una tercera tendencia apunta a la observación de que el proceso de cambio educativo es lento y largo; de ahí la necesidad de que los padres de

1 Es doctor en Lenguas y letras de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Se desempeña en lingüista y sociolingüista, autor de libros entre los principales: *Trilingüismo en regiones andinas de Bolivia*. Obtuvo varios reconocimientos y premios a nivel nacional. Es docente de la Universidad Mayor de San Simón. teofilolaime@yahoo.com

familia deban explicar y orientar a sus hijos para que tomen conciencia de ese hecho. Los datos recogidos nos ayudan a reflexionar sobre los cambios educativos con base en la Ley 070.

Palabras claves: Revalorización del aymara // Cambios educativos // Proceso de enseñanza-aprendizaje // Ley 070.

Abstract

Since early colonial times, the Aymara language was valued and learned by the colonizers, especially by the priests for the purpose of evangelization. Then this language became stigmatized, as it was considered unfit for science. Gradually this language suffered the oppression of Spanish, known in sociolinguistic terms as diglossia. However, in recent decades the Aymara language had somehow been revalued thanks to the indigenous discourse of the political and social changes in Bolivia. With respect to the changes in public education there have been a recognition and appreciation of the ancestral knowledge of the indigenous peoples. In this regard, the interviewed participants distinguished three types of educational changes: (1) the change towards the teaching and learning of indigenous knowledge in the curriculum; (2) at the same time, another educational change, which is negative, is the lack of educational staff capable to undertake the new proposals of the Avelino Siñani-Elizardo Perez Law; (3) a third trend is the slow educational change, so parents must guide their children towards it. The data collected help us to reflect on these educational changes based on Law 070.

Key words: Revaluation of the Aymara language // Educational changes // Teaching-learning process // Law 070.

1. Aymara aru yäqawita

Kawki maranakatpachw aymara aruxa utjatayna. Ukatpï “jaya mara” aru sasa sutichapxirítaynaxa. Nayaxa jisk’atpachw aymara aruxa jaya mara aruw sirpuni ist’iriyätha. Jichhakamasa uka amuyuxa utjaskakiwa. Chiqapuniy inasa ukhama jaya marani arüchi. Ukhamächi ukaxa aymara aruxa wali yäqatäxañapaya. Taqinisa aymaraxa “jaya mara” arü saña muni sapxapuniraksnaya.

Ukxata jichhaxa mä qawqha aymara aru yatxatirinakana amuyupa uñt’arakiñäni. Ukhamata Bertonio tataxa akhama sasaw qhanancht’arakitayna:

Poco menos ha de diez años, amigo Lector que por mandato, de mis superiores saque a luz un Arte, o Gramatica muy copiosa dela lengua Aymara, para satisfazer

al desseo que muchos tenían de aprenderla, y aprendida emplearse en cultiuar, y enseñar la doctrina Euangelica ala nacion Aymara. (Bertonio 1612: 1)

Chiqansa uka nayra qhananchawixa religión iyawsawita amuyayistu. Nayra aymara parliri achila awichanakaruxa khaysa Atlántico quta khukhati amuyunaka yatiqañasataki, ukhamarusa ukanaka iyawsañasataki. Jiwaspa pachpana amuyunakasa juk'ata juk'ata jaytxañasatakiw ukhama tata kuranakaxa wakichayapxiritayna. Yamasa jupanakana religión thakhiparuw achila awichanakaruxa irpaña munapxatayna. Ukaxa walichi jani walichi.

Uka kikparaki yaqhanakasa iwanjilistankirinakaxa utjakipunitaynawa. Maynisti tata Manuel De Lucca satatātaynawa. Jupaxa siwa: jichha pachanxa waljanaw qama arunakaxa yatiqaña munxapxi, suntura utankiri (universidad) waynà tawaqunakasa, tukuyata irnaqirinakasa (los profesionales), aymaraxa walja markachirina qama arupātaplaykuxa uka arxa yatxatasipkiw siwa (De Lucca 1983). Akniri iwanjilistaxa mā jach'a arupirwa qillqsuwayasaxa yatxatirinakataki aruxa askitapatw amuyayistu. Ukhamata De Lucca tataxa mā aymara jach'a arupirwa qillsusina aymara askitapa uñt'ayawayarakistu.

Ukata qhipa maranakaxa Hardman mamaxa mayninakampi (1988) kuna, aymara arxata wali kusarakw qhanancht'awayapxatayna. Jupanakaxa aymaranxa phisqha aru qhananchirinakaw (postulados lingüísticos) utji sapxarakiwa, aknirinaka: (1) Jaqina uñjata, jani uñjata yatintawi, (2) Pusi kasta jaqi sutilanti ni wakichata aru, (3) Jaqitapa, jani jaqitapa amuyu, (4) Pacha/chaqa uka tuqita amuyawi, (5) Kunjama/kawkhima amuyurjama sutichawinaka. Uka phisqha qhananchiripi qhichwaxa kunjamarakisa ukxata sumà amuyayarakistuxa.

Qhipa maranakasti Cerrón-Palomino (1994, 2008) tataxa aymaraxa qhichwa aru wakiyawiru uñtataw sasa sarakistu. Jupaxa, aymara, qhichwa arunakaxa purapata amuyatatxa kikpa wakicht'atakiw sarakiva. Aymaraxa qhichwaru uñtatawa, qhichwasti aymararu uñtatarakiw siwa.

Chiqansa aymaraxa qamawi tuqinw yāqatāski, aru tuqinxaxa yāqatākchisa janipuniw wali ch'amanixiti, ukhamataraki aymara wawanakasa jichha pachanxa kastillanu arutaki arsuñsa qalltxapxaraki. Uka tuqitw juk'ampi aynachawjana amuyt'askakiñani.

2. Aymara aru arsuñxata

Yatichawi yatiqawi purapa amuyuxa chikapunirakiw kawki markansa saranti. Ukhamata yatichirinakasa yatiqirinakasa utjaraki. Yatiqirixa yatichirimpisa jani yatichirimpisa kunsaxa yatiqapunirakispawa. Kuna irnaqawinsa mā wawaxa awkipata taykapata kunjamtī irnaqapki ukxaxa yatiqapunirakiya. Arusa qamawisa ukhamataraki utjixa. Jani yatiqaña utjkaspa ukjaxa kunasa ina ch'usarukirakiw sullkawirinakanxa tukxaspa; ukatpi yatiqaña amuyt'awixaxa taqi ayllunsa markansa utjapunirakixa.

Aymara wawanakaxa kikipakiraki ayllunakana, kawki markansa mamapat'i aymara arù jilpacha parlchi ukaxa yatiqapxaspa; ukhampuniw kunasa sararaki, khiti aymara wawasa aymara parliri taykani awkinisaxa aymarapuni kunsarsuraki; yaqha aruxa janikiw aruskipt'asiñatakixa apnaqatākarakiti. Nayra pachaxa aymara aruxa wali parlatapunītaynawa, pasiri tunka maranakansa ukhamakipuniskarakīnwa. Mā aymara wawaxa awkì taykapampixa aymarapuni parlt'asirīnxa.

Aymaraxa janira inka qamawi utjkipana ukjanakatpcha mā uñt'asi qutūtayna, *Pachachaka* qhirwana, qhichwa jaqinakana, Qutapampa, Kutanira, Umasuyu uka Apurimaq sata Qusqu marka jalanta tuqinkiri markanakana jak'amasipātaynawa (Cerrón-Palomino, 2000: 31). Ukampirusa uka ayllunakaxa, Markham yatxatirina amuyuparjamaxa jupanakaxa qhichwsa yatipxarakitaynaw siwa. Chiqāpachati janicha sasaw Cerrón-Palomino tataxa jiskht'asiraki.

Kunjakikāna ampi. Chiqapunīchīna inasa; kumatixa nayra aymara parliri achachilanakaxa yaqhipaxa qhichwxa parlapunitaynawa. Ukhamarusa yaqhipanakaxa kawki jaya markanaksa sarapxapunirītaynawa; ukatarakiy Markham tatasaxa qillqawayataparaxixa. Ukaxa ukhampunītaynaw sañjamaya; achilanakaxa qhichwa markanaksa sarapxapunirītaynaya. Awichanakakiw jani aski jaya markanakaruxa sarapxirikataynatixa.

Mā juk'ita qhanancht'añataki: nayana achilajaxa Sullkatiti aylluta, Machaqa Markata (desde Jesús de Machaca) Paquwani sata, Illimani jak'aniki ayllukamay sarxataynaxa. Uksa ayllunpuni jayp'uwayxarakixa. Awichajakiw pachpa Sullkatiti ayllunxa jakasiwayxarakixa. Ukhama uñjawaythxa. Achilajasa awichajasa aymara parliripunītaynaya. Yamakisa tataja tuqita achilajaxa mā qawqha qhichwa arxa yatirakitaynaya. Ukatxa tatajaxa tatakusaxa achilajaruxa sarakirīnxa. Mamaja tuqita jutata achilajaxa janiw uñt'awayktti. Mamajaxa tataparuxa qhichwata jaqimpi parlt'asiri ist'irītayna; uka achilajasa, achilajana tatapasa *Amarete* tuqina qhichwa parlt'asisa jilsunitapānxa.

Ukanaka amtasaxa nayaxa jisk'atpacha, tunka mayani maranitpacha qhichwxa yatiqawayaraktha. Qhichwaxa aymarata sipansa wali yāqatātaynaya, ukhamatsti kamisaraki achilanakasti jani parlapxaspānsti; yatipxapunpachānwa. Janjakiw aymaraki parlasipkpachānti. Ukampirusa Pirwa marka tuqinkiri yatxatirixa aymaraxa mā jach'a aru phamillawa, ukatxa payaru jaljatarakiw siwa: mayaxa taypi chaqankiri aymara, mayaraki aynacha chaqankiri aymara, ukhama (Cerrón-Palomino, 2000: 67).

Ukhamāpanpī Pirwa marka tuqinsa Bolivia marka tuqinsa parlataraxixa. Ukampirusa Chile markansa parlatarakiya. Juk'ampisa aymara uraqita saririnakaxa Argentina markaru saririsa utjaraki, Brasil markaru saririsa utjaraki, taqi chaqanay aymaraxa jichhūrunakanxa parlatāskixa. Ukampirusa jichha pachanxa aymaranakaxa kastillanuy yatxapxaraktanxa. Yaqhipasti inlisa arù, phransisa arsa yatipxarakiya. Ukhamata aymara sapaki parlirixa juk'anikīxiya, pā aru, kimsa aru parliriy waljanixapxixa.

3. Thakhinchawi

Akhama yatichawi tuqita qillqata wakt'aykasaxa walja amuyunakaw lup'iki-patarakinxá. Ukhamata niyasa mä pita aymaratkamaki qillqxañäni; kastillanuta qillqasinxá kastillanu arukw jilayasktanxa; jupanakatakikiw qillqasktanxa; aymarata-kisti kuna pacharaki qillqxañänisti, jichhata qhiparuya, sasa amuyumpi qillqatawa.

Nayraqataxa aymara aruxa aski nayraxa kunjama yäqatätaynasa; ukatxa asinta pachanxa kunjama jisk'achataxataynasa; jichhasti kunjamasa aymara aruru yäqañaxa kutitataski uksa tuqita amuyt'atawa.

Ukxaruxa aymara aruxa kunjamasa yatichawina yatiqawina sarantaski; ar-sutäskiti yatichatäskiti armatakixicha, uksa tuqita amuyt'atäskarakí. Ukhamatxa aruxa kunjamasa qamawimpi chikt'ata saranti; jani yaqha yaqhäkíti uksa tuqita walí amuyt'ataraki; ukhamarusa aymara aruxa qhichwa arumpi kunjamasa nayra pachatpacha chika utjawayatayna, ukaxa pä arupura, qamawpura ukhamaya. Ukampirusa kunjasa nayra pachaxa achila awichanakaxa maysa uraqita maysa uraqinakaru sarapxirítayna, uksampitsa amuyt'atarakiwa.

Ukata qhipatxa Programa de Técnico Superior en Lingüística Aymara, Unidad Académica de Viacha, UMSA sutura utana yatiqirinakaruw yatichawi tuqita jiskht'anitaraki. Jupanakaxa jiskht'aruxa aymaratkamaki agosto phaxsina (2014) mä laphiru qillqantapxi. Jupanakatxa kimsaqallquniw aymaratkamaki kuspuni amuyunakapa qillqantapxi, jupanakana amuyunakapa wasitata atamiriru waraqasa uñakipataraki. Ukhamata uka kimsaqallqu yatiqirina amuyunakapaxa kimsa kasta t'aqaru jaljataraki.

Jaljasinti, sapa t'aqaw sum-suma amuykipt'ataraki (analizado rigurosamente), ukanakaxa yatichawina aski sarantawipa amuyu, jani aski sarantawipa amuyu, yatichawixa juk'aki jichha pacharjama mayjt'askatapa amuyu, ukhamaw qhanancht'ata. Ukxaruxa mä tukuchawisa ch'umst'ayatarakiwa. Uka tukuchawixa kikparaki ukhama yatichawita kimsa amuyu utjatapata juk'a arunaki qhananchxi. Ukxarusti ullata pankanaka qhanstayataraki, ukhamarusa mä yapanchaw (anexo) utjaraki, ukaxa jiskht'awiru qillqatampi jaysirinakana sutinakapa qhanancht'araki. Ukhamaw aka yatichawita qillqataxa wakt'ayata.

4. Utjatanaka pallthapisina amuykipawi

4.1. Yatichawixa askirjama sarantatapa amuyu

Niyasa amuyt'awinaka pallthapisaxa, Ajacopa kullakaxa, yatichawixa aski thakhiruw sarantaski sarakistuwa. Jupaxa siwa: yatichawinxá nayra pacha yatíwinaka amthapisiski, jiwasa sarnaqawisxatsa yatxatatäskarakíwa, ukaw jupatakixa aski sartawixa.

Jichha pachanxa yatiqirinakampi yatichirinakampixa amuyunaksa turkakipaspikarakispa, yatiqirinakana yatiwinakapaxa juk'ata juk'ata yäqatäxiwa. Nayra pachanakaxa yatiqirina yatiwinakapaxa janiw yäqatäkataynati; yatkasinsa jisk'achapxiritäynawa. Jichhaxa ukhama yatiqirina yatiwinakapampi yatichirina yatiwinakapampi mayachthapisaxa qamaña qamawimpi antituqi qamawimpi (cultura indígena y cultura occidental) chikt'ata irptaraksna. Ukhamata Bolivia markasxa qhipà nayrà uñtasa wali aski thakhiru sartaraksna. Ukhama amuyunaka Ajacopa kullakaxa amuyt'araki. Uñjañani:

“Jichha pachanxa yatichawixa yatichaña utanakanxa askirjamaw sarantayatäski, kunatī nayra pacha sarawinaka tuqitw ampthapisipki, ukhamaraki yatxatasipki jiwasana kunjamasana sarnaqawisaxa uksa tuqitsa yatxatapxarakixawa: Ukhamäkipana aka yatxatawinakampixa nayraruw Qullasuyu markà irptañani. Ukhamarusa jichhaxa yatiqirinakasa yatichirinakampixa amuyunaksa turkakipaxarakispapī; janixay nayra pachanakjamäxchitixa”. (M. Ajacopa, 17-08-2014)

Ukxarusti Callisaya jilataxa yatichawixa wali thakhiruw sarantaski siwa. Uka 070 sata Avelino Siñani – Elizardo Pérez yatichawi kamachirjamaw sarantaski siwa. Niyasa chiqapī jupatakixa uka 070 kamachixa sumaki aski uñtawiru suma amtampi irpaskistuxa.

Jupaxa sipī, wawanakaxa ayllunakana, markasana amuyt'awinakapa amtaxi, ukhamata jach'a markasaxa juk'ampi askiru sartañañapataki. Uka yatiwimpi qhipürunxa jiliri jaqixasina uka amuyumpi irnaqapxañapataki. Jupaxa Avelino Siñani - Elizardo Pérez yatichawi kamachixa wali askiw siwa; uka kamachirjamaw amuyt'atäski, qhipürunsa ukatī phuqhasispaxa Bolivia markxa jach'anchayaraksnaw siwa. Akhama:

“Qullasuyu markanxa jach'a kamachipaxa siwa: 070 Avelino Siñani – Elizardo Pérez, uka tuqita yatiqawipaxa, akhamaw jichha pachanxa yatiqaña utanakanxa wawanakaxa sumà amuyt'apxi; markasana, ayllunakana amuyt'awinakapa amtaxi jach'a markasana sarantapxañapataki; qhipürunakaxa wawanakaxa sumà irnaqapxañapataki, suma amuyumpi mä yatiqaña descolonizadora, ukhamaraki sumà sartapxañapataki. Ukhama nayaxa amuythxa. Ukatxa yapxatt'aña munaskakthwa. Aka jach'a kamachixa nataki wali sumjakiwa yatiqaña wawanakatakixa; waynanakatakixa sumà qhipürunakaxa irnaqt'añataki, jach'aptayañataki aka Qullasuyu markana”. (F. Callisaya, 17-08-2014)

Ukhamarusa, Cruz kullakaxa niya Callisaya jilatana amuyuparu uñtatarki si. Jupatakixa machaqa kamachinaka uñstayawixa askiwa, niyasa 070 kamachixa yatichawi aski thakhiru irptañatakipī uñstayataxa, ukaw jupatakixa aski lurawixa. Yatichirinakaxa jiliri marka irpirinakana amuyupa phuqhañatakiw machaqa yatichawi kamachirjama sarantasipki sarakiwa. Ullarañani:

“Bolivia markasana yatichawixa machaqa mayjt’awinakampiw nayraru sarantaski. Jiliri irptirinakasaxa nayraru yatichawiru irptañatakixa machaqa kamachinaka uchapxi, ukampisa uñt’awinakaxa akata khaya maranakaruw uñjasini. Jichha pachanakaxa yatichirinakaxa aka machaqa kamachinakampixa sarantasipkarakiw jiliri irptirinakana amtawinakapa phuqhañataki”. (C. R. Cruz, 17-08-2014)

Niyasa kimpachaniw yatichawixa askirjamaw sarantaski sapxi. Ajacopa kullakaxa aylluna nayra yatiwinakapaw yatichawi taypinxa yäqatäña amuyuru tukuski, ukaw aski siwa. Callisaya jilatampi Cruz kullakampixa 070 yatichawi kamachi aytasina qhanancht’apxi, uka kamachirjamaw yatichawixa askiw sapxi. Chiqansa amuyunakapaxa uka thakhinkiwa; jupanakaxa yatichiripxiwa. Ministerio de Educación ukana irptata yatiña utanakana yatichapxi, ukatpï uka machaqa yatichawixa askirjama uñjatarakixa. Ukampirusa yamakisa walja marata kunjama askitapasa yatisiskani, sasaw Cruz kullakaxa saraki. Ukhamaxa k’achampikiw kuna irnaqatasa aski thakhinjama jutaskapa. Amuyt’askakiñani.

4.2. Yatichawixa jani askirjama sarantatapa amuyu

Jichhaxa yatichawixa janiw walikiti saña amuyu tuqitaraki qhanancht’añani. Uxkatxa Velasco kullakaw amuyt’araki. Jupatakixa Bolivia markasanxa 070 kamachirjama yatichawi irptañatakixa janiw yatxatata p’iqinchirinakaxa jichhakama utjikiti. Jupaxa siwa: uka 070 kamachixa janiw jakawisarjama qillqatakiti, yaqhanakana qillqatawa, janiw chiqpacha yatichirinakana qillqatakiti siwa.

Ukatsa Velasco kullakaxa saskakiwa: uka 070 kamachinxä wali kusa turkakiptawi amtanakaw qillqantata, ukhamarusa ukatakixa janiw yatxatatanakaxa utjikiti, yatichirinakasa kikparaki, ukatpï jichhata qhiparusa yatichawixa aynacht’akipunispaxa. Jupana amuyupa ullarañani:

“Chiqpachansa, mayä amuyi sipanxa, Bolivia markasana yatichawipaxa wali aynacht’atakiwa, kunatixa janiw utjikiti wali yatxatata p’iqinchirinakaxa aka yatiqawi tuqita, kunatixa walja turkakipawinakaw utjawayi aka yatichawi tuqita aka Bolivia markana. Ukata jichhasa qhiparusa aynacht’akirakiniw yatichawixa. Bolivia markana yatichawipaxa akürunakanxa machaqa kamachi 070 ukaw wali jach’anchayata, ukampirusa aka kamachinxä wali suma amuyunakaw qillqata laphina, lurawinsti janiw kunasa utjkarakiti; juk’ampisa aka kamachixa janiw jakawisarjama qillqatakiti, saraksnawa: chiqpacha yatichirinakana; yaqha jaqinakana qillqatakiwa”. (M. Velasco, 17-08-2014)

Ukxarusti, Rodriguez kullakarakiw niya Velasco kullakaru uñtata amuyt’i. Yatiqirinakaxa jichha pachanxa yatichirinakaru janiw iyawsxapxiti siwa. Yaqhipa yatiqirinakaxa yatichirimpi chikt’ata pata tuqinakanxa umañarukiw sarxapxi, sasaw qhananchi. Jupatakixa janikiw yatichirixa nayrjama yäqatäxiti, ukaw yatichawi yatiqawi tuqinxä jani walt’awixa.

Ukatxa Rodriguez kullakaxa 070 yatichawi kamachixa achachilanakasana sar-naqawipxata ampthapiyaña thakhiruw irpistu siwa, ukxata wali lup'ïñaw sarakiwa. Jupasti uka yatiqawinakaxa jichhakamasa yatiña utanakanxa janiraw utjkiti saña munarakistu. Ukatpï jichhata qhiparuxa uka nayra yatiwinakaxa yatiña utanakaru mantaniti janicha mantkani ukaw wali lup'ïña sarakiwa. Amuyupa ullarañani:

“Aka pä waranqa tunka pusini maranxa yatichawixa Qullasuyu markasanxa, yatiqañña utanakanxa janiw nayra pachanakjamäkiti, janirakiw askixiti, kunalaykutï yatiqirinakaxa janiw yatichirinakaparuxa iyawsxapxiti jupanakaxa kunà satsa. Ukampirusa yatiqañña utanakanxa, pata suni uraqinakanxa, yatiqiri waynà tawaqunakaxa umañarukiw sarxapxi yatichirinakapampi chikt'ata. Jichha pachanakanxa aka kamachimpixa utt'ayatäki Avelino Siñani – Elizardo Pérez ukampixa yatiqiri waynà tawaqunakaxa kunjamsa nayraxa achachilanakasaxa sar-naqapxirïna, ukà amthapiñani saña munistu, lup'ïñani wali amuyumpi yatiqañña utanakanxa”. (S. Rodriguez, 17-08-2014)

Jichhaxa yaqha kullakaw amuyt'araki. Chambi kullakana amuyupawa. Jupaxa siwa: nayraxa yatichirinakaxa wali qhurüpxänwa, ukhamarusa kusa yatichirinakäpxarakïnw sasaw si. Juparuxa awichapaw ukhama kuyntawayatayna. Jani tariya luriri wawanakaruxa jawq'japxirïtaynawa. Ukatpï wawanakaxa sumà kunsu yatintapxirïtaynaxa.

Jupaxa saskakiwa: jichha pachanxa yatichirinakaxa janiw qhurüxapxiti sasa. Machaqa Avelino Siñani – Elizardo Pérez yatichawi kamachixa wawanakata arxatiri kamachixiwa. Ukhamarusa wawanakaxa internet tuqi, celular yätsa kuna tecnología tuqitsa yatintxapxakiwa, janiw yatichirina yatichawiparjampuni sarantxapxiti. Jichha pachaxa yaqha pachäxiw sistuwa. Amuyupa ullarañani:

“Aka Bolivia markana yatichapxiw... Nayra pachanxa yatichirinakaxa aski qhuruw sapxiriwa. Awichajaw parlaskiri: yatichirijaxa ch'uxña lawampiw jawq'jiri, jachayapxiriw yatiqiri wawanakaruxa, jani yatiqirinakaru, (jani) tariya luririnakaru. Ukhamaw yatichawipa yatipxirïna. Jichha pachaxa yatichawipaxa janiw yatichirinakaxa qhurüpkiti, kunatixa machaqa Ley Avelino Siñani ukampiw yatichirinakaxa yatiqirinakaruxa yatichapxi. Ukhama nayra pachaxa yatichawixa aski waliw ukhama sumà yatipxirïna. Aymara wawanakaxa aski jisk'achatäpxiriwa, uñjasïna, kunatixa juk'anikiw yatiqañña utata mistupxiri. Awichajaxa kunsu yatiqañña utana yatiqapxiri sumà amtasiski. Jichha pachaxa yatichawixa kuna tecnología, internet, celular mistupxi, ukampiw yatiqirinakaxa yatipxi”. (M. V. Chambi, 17-08-2014)

Chiqansa, jichha pacha yatichawi yatiqawixa mayjäxiwa; janiw nayrjamäxiti. Ukatpï yatiqirinakasa yatichirinakaparuru jani iyawsxitixa; niyasa 070 kamachixa kawki kusäskiya, sapxiwa, ukampirusa lurawinakaw jani uñstkiti; yatiña utanakansiti suni tuqinakansa umañarukiw saratäski, ukaxa yatichawitakixa jani walt'awiwa. Ukhampunïskarakiwa, ukxatxa jiwasa pachpa juk'ampi amuyt'askakiñani.

4.3. Yatichawixa jichhürunakana juk'akiw mayjt'i siri amuyunaka

Jichhaxa Mamani kullakataraki amuyawiparjama qhanancht'añani. Jupa kullakaxa yatichawixa k'achata k'achataki mayjt'awiru sarantaski sistuwa. Jiliri marka irpirixa janiw yatichirinakaru jak'ata uñjkiti siwa; janiw kunjamt'i yatichirinakaxa yatichapki ukxa jak'ata amuykiti siwa.

Aka machaqa yatichawi amtawimpixa taqi kunaw k'amphikiptaski. Uka k'amphikiptawixa juk'ampi yatiqañaruw irpistu; janiw nayra pachjama juk'a yatiqañakixiti, taqi kunaw yatiqxaña siwa. Ukhamarusa aka kamachimpixa janiw wawanakasa jawq'añaxiti sarakiwa, ukhamatsti, janirakiw wawanakasa yatiqxarakiti, ukata jani yatiqawisa utjxarakiti sistuwa. Uqxata ullarañani:

“Jichha pacha Qullasuyu uraqisana yatichawixa juk'-juk'a sarantaskarakiw aka jach'a jiliri irpiri Juan Evo Morales (jupampixa). Ukatxa qhanpachapuniw (jani) jak'ata sumà uñjkiti yatichirinakaru kunjamt'i yatichapki (ukà) uka jiliri irpirisaxa. Aka Qullasuyu uraqisana janiw nayra pachjamäxiti. Ullaña qillqañasa taqi kunasa yatiña utana juk'ampi yatiqaña. Aka machaqa amtawimpi taqi kunasa k'amphikip-tawayxiwa. Janikiw wawanakasa jawq'aña ukjäxiti; ukata jani suma yatiqawixa utjixiti”. (L. Mamani, 17-08-2014)

Jichhasti Espinoza jilatana amuyt'awiparaki arktañani. Jupaxa yatichawixa payaru t'aqxataw sistuwa. Mä chikata yatichirixa 070 yatichawi kamachirjamaw yatichawinxsa saranti; maya chikatanisti janirakiw uka thakhirjama sumà sarantapkiti sistuwa.

Wawanakaxa janiraw uka thakhirjama sarantapkiti, jupanakaxa nayra yaqha qamawi tuqiru uñtata thakhinkasipkakiw siwa. Yatichawi kamachixa niya utjiwa; ukatsa janiraw tata mamanakaxa uka thakhiru wawanakapa irpxatkapxiti sistuwa; uka machaqa yatichawi kamachixa jiwasatakixa askiwa; ukhamarusa uka yatiqawiru mantañaxa jiwosatjamäskiwa; awki taykaw uka thakhiru wawanakaru kunkanchayañasa, ukaw askispa siwa. Akhama:

“Jichha pachanakanxa kuna pachatixa yatiqaña utanakanxa yatichirinakaxa niya puripxiwa, kunatixa aka ley 070 tata Avelino Siñani ukhamaraki tata Elizardo Pérez ukhamarjamaw uñacht'ayapxi; yaqhipa yatiqaña utanakansti janirakiw aski sarantankiti, kunatixa aka Ley 070 sarakiwa: mä yatintawi amuyt'awi, arst'awi. Uñjaraksnawa: wawanaka, waynanakasti janirakiw aski yatintapkiti, janiti utjkaspa mä chiqanchawi. Ukhamäkaspa ukxa kuti tatanakasa mamanakasa wawanakaruxa wali yatiqt'aysna, ukaxa jiwosatächixaya”. (V. Espinoza, 17-08-2014)

Chiqpachansa, kunjamt'i Mamani kullakaxa siskistuxa jichha pachaxa wali yatiqañaw utjxi; janiw juk'a yatiqawimpixa kunsä kamachksnati sistu, ukham-puniñskarakiwa. Jichha pachaxa bachiller mistuñasa janiw kunäxiti; técnico su-

perior ukasa juk'a yäqatakixiwa; juk'ampi juk'ampi yatintaña pachankxtanwa. Ukatpī mayjt'awixa jani jasakikitixa. Wali yatintxtan ukjasa niya pachpankas-kaktanwa. Ukhamarusa jichha pachanxa Espinoza jilatana amuyuparjamaxa mayjt'awimpi sarantañaixa jiwosatjamäskiwa; amparasankaskiwa. Uka tuqitsa juk'ampi lup'iskakiñani.

5. Tukuchawi

Nayra pachaxa aymara arusa kuna qama arusa asinta pachanxa jisk'achata-punītaynaya. Kastillanu parlirinakaxa aymara parlirinakaruxa jisk'achapxirītay-naya. Janiy jaqirjamasa uñjapxirikataynatixa. Ukaxa jichha qhipa pachanakanxa mayjt'awayxiwa. Aymara parlorisa aymara qamawini jaqisa juk'ata juk'ata yäqat-ña pacharurakiy kuttaskixa. Ukhamarusa aymara sapaki parlirinakaxa juk'anikixapxiya. Awki taykakamakiy aymaratkamaki parlt'asisipkixa. Waynà tawa-qusti pä aruy yatxapxixa; jach'a markanakanxa kastillanuta arst'asxapxixa qill-qxapxarakisa. Pata tuqinakaru sarapxi ukjakiy aymaraxa arst'asipxixa. Ukhama pä aruni jaqiy waljanixixa.

Ukhamarusa sullkawirinakaxa kastillanutakpuni jilpacha arst'asxapxixa. Aymaraxa juk'anikiy kusà parlt'asisipkixa. Jichha pacha wawanakaxa yamasa kastillanu aruru yuritaxapxiya. Aymaraxa juk'aki amuyxapxi; yaqhipasti ni juk'sa yatxapxarakiti; kastillanu sapaki parliri ukhamakixapxiya.

Niyaki tukuykasaxa jilata kullakanakana amuyt'awinakapa uñakipkasaxa wali lup'iyarakistu. Jupanakana amuyawipaxa kimsa kastaya: (1) kimsaqallqu-nitxa kimsanixa, yatichawixa askirjamaw sarantaski sistuwa; (2) mä yaqha kim-sanisti, yatichawixa jani walikixiw sistuwa, jani walt'awinakaw utji, ukata jani walikiti sistuwa; (3) qhipiri paninisti, yatichawixa juk'ata juk'ataki mayjt'aski, ukasa pachaw mayjt'i ukata mayjt'askaraki sistuwa. Uka mayjt'awinakaruxa ja-saki mantsna, jiwosatjamäskiwa; yatichawi kamachisa utjxiwa, mayjt'awinaka-ru mantañaixa jiwasatakisa askirakispaw sasa kunaw qhanancht'apxistu. Uqxata wali lup'iñaw wakt'istu; chiqansa, jiwasa qamawisarjama mayjt'awirjama sa-rañaixa askipunişpawa. Aka qillqataxa ukhama may-maya amuyunakampiw ya-napt'awayistu. Askikişpanaya.

6. Ullata pankanaka

ADELAAR, Willem y van de KERKE, Simon.

“Puquina”. En: CREVELS, Mily y MUYSKEN, Pieter. *Lenguas de Bolivia*. Tomo I, *Ámbito andino*. Koninkrijk der Nederlanden, MUSEF. La Paz-Bolivia: Plural Editores, 2009.

ALBÓ, Xavier.

Bolivia plurilingüe. Volumen 1. UNICEF, CIPCA. La Paz-Bolivia: Imprenta Publicidad Papiro, 1995.

BAKER, Colin.

Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo. Madrid-España: Ediciones cátedra, 1997.

BERTONIO, Ludovico.

Vocabulario de la lengua aymara. Cochabamba-Bolivia: Ediciones CERES, Talleres Gráficos “El Buitre”, 1984 [1612].

BERTONIO, Ludovico.

Arte de la lengua aymara, con una silva de phrases de la misma lengua, y su declaración en romance. Cochabamba, Bolivia: Impresión, Editores Proeib Andes, 2002 [1612].

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

Lingüística quechua. Universidad Nacional de Puno, GTZ. Cusco-Perú: CBC, 1987.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

Quechumara. La Paz-Bolivia: CIPCA, 1994.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

Lingüística aimara. Lima-Perú: CBC, 2000.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

Quechumara. UMSS, Proeib Andes. La Paz-Bolivia: Plural editores, 2008.

GONZÁLEZ NIETO, Luis.

Teoría lingüística y enseñanza de la lengua. Madrid-España: Ediciones Cátedra, 2001.

HARDMAN, Martha y otros.

Aymara: Compendio de estructura fonológica y gramatical. ILCA. La Paz-Bolivia: Editorial e Imprenta Gramma Impresión, 1988.

LAIME, Teofilo.

Trilingüismo en regiones andinas de Bolivia. UCL, WBI. La Paz-Bolivia: Plural editores, 2011.

LAIME, Teofilo.

Sociolingüistic fundamentals of trilingualism. L-EIB UMSS, WBI. La Paz-Bolivia: Plural editores, 2014.

SICHRA, Inge.

“Trascendiendo o fortaleciendo el valor emblemático del quechua: identidad de la lengua en la ciudad de Cochabamba”. En: CORONEL-MOLINA, Serafín y GRABNER-CORONEL, Linda. Lenguas e identidades en Los Andes. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2005.

TORERO, Alfredo.

Idiomas de Los Andes: Lingüística e historia. IFEA. Lima-Perú: Editorial Horizonte, 2002.

7. Yapancha (anexo)

Qillqata amuyunakampi 2014 marana yanapt'irinaka:

María Ajacopa
Francisco Callisaya
Carmen Rosa Cruz
Mónica Velasco
Sandra Rodríguez
María Virginia Chambi
Leticia Mamani
Víctor Espinoza.

Yatxatawi arunaka (glosario de términos de investigación)

Aymara aru yäqawi. Revalorización del aymara.
Aymara aru arsuñxata. Uso de la lengua aymara.
Thakhinchawi. Metodología.
Utjatanaka pallthapisina amuykipawi. Análisis de datos recogidos.
Tukuchawi. Conclusión.
Ullata pankanaka. Bibliografía.
Yapancha. Anexo.

Este artículo se entregó para su revisión el 15 de abril y fue aprobado el 27 de junio de 2016.

Marcadores discursivos en la oralidad culta de La Paz

Discourse markers in the cultured orality of La Paz

José Guillermo Mendoza¹

Resumen

Para los propósitos de este estudio vamos a considerar al texto como la unidad mínima de interacción comunicativa. El texto en este sentido constituye una unidad completa, homogénea y lingüísticamente estructurada y se organiza de acuerdo con la complejidad de cada situación comunicativa. El presente trabajo intenta aplicar una descripción sistemática de los marcadores del discurso en base al análisis propuesto por María Antonia Martín Zorraquino y José Portolés Lázaro (1999). Se trata de comprender un amplio grupo de unidades lingüísticas que comparte propiedades gramaticales homogéneas, cuyas características semánticas son las de los marcadores discursivos que, al carecer de significado referencial, son elementos partícipes de un significado de procesamiento. Se analizan los marcadores en dos corpora con una distancia temporal de 33 años. Cada corpus está compuesto por seis discursos orales de profesionales universitarios de La Paz. Se busca analizar la evolución que sugieren los datos en la modalidad discursiva, la frecuencia de uso y el tipo de unidades utilizadas en discursos orales.

Palabras clave: Marcadores discursivos // Texto // Discurso // Estructuradores de la información // Conectores // Reformuladores // Operadores argumentativos // Marcadores conversacionales // Norma culta // Habla de La Paz.

¹ Docente Emérito de la UMSA. Miembro de Número de la Academia Boliviana de la Lengua. Miembro Correspondiente de la Real Academia Española.

Abstract

For this study the text will be considered as the minimal unit of communicative interaction. The text in this sense represents a complete and homogenous unit which linguistically structured and which is organized according to the complexity of each specific communicative situation. This study tries to apply a systematic description of discourse markers based on the analysis proposed by María Antonia Martín Zorraquino and José Portolés Lázaro (1999). It studies an ample group of linguistic units that share homogenous grammatical properties, which have as semantic characteristics those of discourse markers which, not having referential meaning, are intervening elements of a meaning as a result of a process. Markers are analyzed in two corpora with a diachronic distance of 33 years, each one containing six oral discourses of La Paz university professionals. We try to search for some evolution clues in the discourse modality, the frequency and the types of markers used in the data.

Key words: Discourse markers Discourse // Text Structuring information reformulators // Connectors Argumentative Operators Markers // Standard Conversational // Cultured speaks of La Paz.

1. Introducción

Se entiende por discurso un acto concreto de comunicación. Por lo general todo discurso se compone de una parte puramente gramatical y de otra pragmática. Todo discurso es, en esencia, dialógico sin embargo la conversación constituye una situación comunicativa con propiedades específicas que pueden determinar o favorecer la presencia de una serie de marcadores.

El estudio de los marcadores discursivos a partir del desarrollo de la lingüística del texto, de la gramática del discurso y de la pragmática ha recibido una atención extraordinaria. De manera general se considera que los marcadores discursivos son un conjunto heterogéneo de elementos, formado por conjunciones, adverbios, locuciones conjuntivas o incluso sintagmas o expresiones lexicalizadas, que actúan en el texto para relacionar diferentes ideas, oraciones y párrafos, mostrándonos o señalizando las diferentes conexiones y relaciones existentes entre las diferentes partes del discurso. Los marcadores discursivos entonces nos permiten percibir el texto como un algo coherente y unitario, porque, entre otras cosas, sirven para estructurar el texto por eso son consideradas como unidades vertebradoras del texto.

Al referirnos a las funciones de los marcadores discursivos cabe destacar que marcan los puntos más importantes del discurso para de esta manera hacer visibles las relaciones estructurales del contenido; favorecer la localización de la

información; proporcionar fuerza y cohesión y hacer posible la continuidad del discurso. Al emplearlos adecuadamente podemos ser más claros y directos en nuestras exposiciones, y al mismo tiempo permitir que el lector u oyente comprenda mejor todo aquello que queremos comunicarle.

Para los propósitos de este estudio vamos a considerar al texto como la unidad mínima de interacción comunicativa. El texto en este sentido constituye una unidad completa, homogénea y lingüísticamente estructurada. Es posible estudiar su funcionamiento como unidad de interacción comunicativa, de transmisión y de conocimiento. Es decir se puede analizar cómo esos enunciados se organizan en una estructura unitaria de acuerdo con la complejidad de cada situación comunicativa. El texto puede ser muy breve y simple, por ejemplo una frase, o estar compuesto por cientos de frases. Su condición de texto la adquiere al presentarse como un elemento de intercambio lingüístico, y es en el intercambio donde figura como unidad.

En el presente trabajo se intenta aplicar una descripción sistemática de los marcadores del discurso en base al análisis propuesto por María Antonia Martín Zorraquino y José Portolés Lázaro. Se ha tratado de comprender un amplio grupo de unidades lingüísticas que comparte propiedades gramaticales homogéneas, cuyas características semánticas son las de los marcadores discursivos que fundamentalmente al carecer de significado referencial o denotativo son elementos partícipes de un significado de procesamiento.

2. Martín zorraquino y portolés

Martín Zorraquino y Portolés proponen definir a los marcadores del discurso como elementos marginales que comparten un objetivo en el discurso: el de guiar (de acuerdo con sus propiedades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas) las inferencias que se realizan en el proceso comunicativo. Así se puede considerar que los marcadores nos ‘guían’ a inferir, lo que implica a su vez que los procesos inferenciales no solamente dependen de la forma lingüística del discurso. Por tanto los marcadores del discurso son aquellos signos que no contribuyen directamente al significado conceptual de los enunciados, sino que orientan y ordenan las inferencias que se pueden obtener de ellos. En otras palabras, el significado de los marcadores contribuye al procesamiento de lo que se comunica. En consecuencia la comunicación no constituye únicamente un proceso de codificación y decodificación de enunciados, sino también una labor de inferencia. Entendemos, por tanto, que las ‘inferencias’ constituyen procesos de razonamiento en los que se toma en cuenta el contexto de los participantes en la conversación.

Martín Zorraquino y Portolés sugieren las siguientes 13 propiedades gramaticales para caracterizar a los marcadores discursivos:

- a) Los marcadores son unidades lingüísticas invariables.
- b) El método generalmente usado en el estudio semántico de los marcadores ha sido la conmutación. Se agrupan aquellos marcadores que en un contexto determinado se pueden sustituir.
- c) Los marcadores tienen, por lo general, una mayor movilidad. Sin embargo, lo más frecuente es que los marcadores estén en una posición inicial de su miembro discursivo.
- d) En una pronunciación esmerada se percibe una pausa posterior al marcador y, a veces, también una anterior.
- e) La entonación peculiar de los marcadores se refleja situando el marcador entre comas.
- f) Los marcadores no pueden recibir especificadores ni modificadores.
- g) Los marcadores no se coordinan entre sí.
- h) Los marcadores no pueden ser negados.
- i) Como parte de una unidad sintagmática, los marcadores tienen una relación sintáctica con la totalidad del sintagma.
- j) Los marcadores no pueden ser modificados por perífrasis de relativo.
- k) Los marcadores pueden situarse en categorías léxicas (nombres, adjetivos, adverbios) y sintagmáticas (SPs, SVs, oraciones) muy diversas.
- l) La forma de significar de los marcadores constituye un aspecto muy importante de su descripción. Los marcadores no tienen un significado conceptual. El significado de los marcadores es un significado de procesamiento. Todos los marcadores compelen al oyente por su significado a realizar las inferencias de un modo determinado.
- m) En un turno de palabra, los marcadores no tienen el mismo comportamiento. Ciertos marcadores (conversacionales) aparecen con frecuencia solos en un turno de palabra. Los otros marcadores presentan mayores variaciones pero la mayoría no pueden ocupar ellos solos un turno de palabra. En otro grupo están los adverbios marcadores que piden al interlocutor una conclusión o explicación de lo que acaba de decir.

Para Martín Zorraquino y Portolés existen distintos tipos de instrucciones sobre el significado de conexión. Por un lado están los marcadores (estructuradores de la información, conectores y reformuladores) que relacionan por su significado dos o más miembros del discurso, pero también hay otros (operadores) cuyo significado sólo afecta a un miembro del discurso. Un segundo tipo de instrucciones semánticas que forman el significado de buena parte de los marcadores son las instrucciones argumentativas. Según estos autores, así como existen enunciados antiorientados con respecto a unos argumentos determinados, también hay enunciados ‘coorientados’ con otros argumentos. Estos marcadores crean una escala según su fuerza argumentativa para proseguir el discurso en un sentido determinado.

Existen otro tipo de instrucciones semánticas de algunos marcadores relacionados con la estructura informativa del discurso. Hay marcadores (‘estructuradores de la información’) cuyo significado proporciona principalmente instrucciones referentes a la distribución de comentarios: *de una parte ... de otra*. Asimismo hay marcadores cuyo significado es esencialmente argumentativo o reformulativo. Por ejemplo, tenemos *o sea* y *esto es* como reformuladores explicativos.

Cuando un hablante comprende un discurso se entiende que no sólo ha decodificado lo dicho sino que también lo ha enriquecido pragmáticamente. Aquí intervienen los ‘efectos de sentido’ que son los valores semánticos que adquieren las unidades lingüísticas en su uso discursivo. Estos valores emergen de la relación entre su significado propio y el aporte pragmático del contexto. En el discurso oral se dan varios efectos de sentido y los marcadores se ofrecen como un medio para facilitar la articulación entre lo dicho y el contexto. Martín Zorraquino y Portolés nos recuerdan que por lo general las conversaciones están compuestas por intercambios formados por dos intervenciones realizadas por distintos hablantes. La primera constituye la ‘intervención iniciativa’, la segunda es la ‘intervención reactiva’.

3. Corpus

Para el presente texto se ha trabajado con grabaciones transcritas de doce hablantes de la variedad culta de La Paz. Seis de ellos corresponden a las grabaciones hechas en 1979 y los seis restantes a entrevistas realizadas a comienzos de 2012. El detalle de ambos grupos con la codificación correspondiente es como sigue:

Corpus de 1979

Generación I	(25–35 años)
PZ79M1	25 años, ama de casa
PZ79H1	23 años, estudiante universitario
Generación II	(36–55 años)
PZ79M2	36 años, arquitecta
PZ79H2	41 años, empresario
Generación III	(55 + años)
PZ79M3	68 años, abogada
PZ79H3	71 años, escritor

Corpus de 2012

Generación I	(25–35 años)
PZ12M1	34 años, periodista
PZ12H1	34 años, abogado

Generación II	(36–55 años)
PZ12M2	54 años, historiadora
PZ12H2	52 años, economista
Generación III	(55 + años)
PZ12M3	60 años, escritora
PZ12H3	70 años, economista

Con los datos proporcionados por estos informantes se procedió a la identificación de los marcadores discursivos en función de los cinco grupos de marcadores sugeridos en el análisis propuesto por Martín Zorraquino y Portolés.

4. Análisis

Para clasificar los marcadores se han considerado las funciones discursivas que desempeñan. De acuerdo a Martín Zorraquino y Portolés dichas funciones vienen determinadas fundamentalmente por el significado de los marcadores. Sin embargo además de las propiedades semánticas y funciones discursivas, en la clasificación se privilegia el papel que los marcadores cumplen en la comunicación para distinguir cinco grupos de marcadores.

Primer grupo: Es el de los ‘estructuradores de la información’ que sirven para señalar la organización informativa de los discursos. Se trata de marcadores que carecen de significado argumentativo. Se dividen en tres grupos: los ‘comentadores’, que introducen un nuevo comentario; los ‘ordenadores’ que agrupan varios miembros del discurso como partes de un único comentario; y los ‘digestores’ que introducen un comentario lateral con respecto a la planificación del discurso anterior.

Segundo grupo: Es el de los ‘conectores’ que vinculan semántica y pragmáticamente un miembro del discurso con otro anterior de tal forma que el marcador guía las inferencias que se han de efectuar. Se distinguen tres grupos: ‘conectores aditivos’ que unen a un miembro anterior otro con su misma orientación; ‘conectores consecutivos’ que conectan un consecuente con su antecedente; y ‘conectores contraargumentativos’ que eliminan algunas de las conclusiones que pudieran inferirse de un miembro anterior.

Tercer grupo: Es el de los ‘reformuladores’ que presentan el miembro del discurso en el que se encuentran como una expresión de lo que se pretendió decir con un miembro precedente. Se distinguen cuatro clases: ‘reformuladores explicativos’ que presentan el nuevo miembro del discurso como una explicación del anterior; ‘reformuladores rectificativos’ que corrigen un miembro discursivo anterior; ‘reformuladores de distanciamiento’ que privan de pertenencia el miembro discursivo anterior; y ‘reformuladores recapitulativos’ que introducen una recapitulación o conclusión de un miembro discursivo anterior o de una serie de ellos.

Cuarto grupo: Es de los ‘operadores argumentativos’ que condicionan por su significado las posibilidades argumentativas del miembro en el que se incluyen sin relacionarlo con otro anterior. Se distinguen dos grupos: ‘operadores de refuerzo argumentativo’ cuyo significado refuerza como argumento el miembro del discurso en el que se encuentra frente a otros posibles argumentos; y ‘operadores de concreción’ que muestran el miembro del discurso en que se localizan como una concreción o generalización.

Quinto grupo: Es el de los ‘marcadores conversacionales’ que incluye las partículas discursivas muy frecuentes en la conversación. Se distinguen cuatro clases: los ‘marcadores de modalidad epistémica’ que señalan el grado de certeza o de evidencia que el hablante atribuye al (a los) miembro(s) del discurso con los que se vincula cada partícula; los ‘marcadores de modalidad deóntica’ que indican diversas actitudes volitivas del hablante respecto del (de los) miembro(s) del discurso en que aquellos comparecen; los ‘enfocadores de la alteridad’ que orientan sobre la forma como el hablante se sitúa en relación con su interlocutor en la interacción comunicativa; y los ‘metadiscursivos conversacionales’ que sirven para estructurar la conversación, es decir para distinguir bloque informativos o para alternar o mantener los turnos de palabra.

Como resumen de lo explicado anteriormente se tiene el siguiente cuadro con los 16 marcadores discursivos:

Estructuradores de la información	Comentadores Ordenadores Digresores
Conectores	Aditivos Consecutivos Contraargumentativos
Reformuladores	Explicativos Rectificativos De distanciamiento Recapitulativos
Operadores argumentativos	De referencia argumentativa De concreción
Marcadores conversacionales	Modalidad epistémica Modalidad deóntica Enfocadores de la alteridad Metadiscursivos conversacionales

Tabla 1: Clasificación de los marcadores según Martín Zorraquino y Portolés

4.1 Frecuencias de los marcadores

Los datos obtenidos en el corpus analizado nos da el siguiente cuadro de frecuencia:

Marcadores discursivos-general

	Ocurrencias	Porcentaje
Estructuradores de la información	53	7%
Conectores	180	22%
Reformuladores	100	12%
Operadores argumentativos	49	6%
Marcadores conversacionales	430	53%
Totales	812	100%

Tabla 2: Frecuencia de los marcadores en general

Observemos inicialmente en la tabla 2 una acentuada diferencia de frecuencia a favor de los marcadores conversacionales que representan más de la mitad de los 812 usos registrados. En el otro extremo se encuentran los estructuradores de la información y los operadores argumentativos que juntos alcanzan un 13% del total de marcadores identificados.

Se debe hacer notar al respecto que las opciones de marcadores tomados en cuenta por Martín Zorraquino y Portolés para la función de estructuradores de la información suman un total de 31 entre comentadores, ordenadores y digresores. En el caso de las tres clases de conectores y las las cuatro clases de reformuladores Martín Zorraquino y Portolés consideran 41 opciones. Mientras que las opciones para los operadores argumentativos son sólo seis, tres de refuerzo argumentativo y tres de concreción. En cambio entre las opciones para las cuatro clases de marcadores conversacionales tenemos 37 opciones. Este detalle puede ser importante a la hora de analizar la frecuencia de uso de estas pautas discursivas.

La información anterior es traducida en el siguiente gráfico:

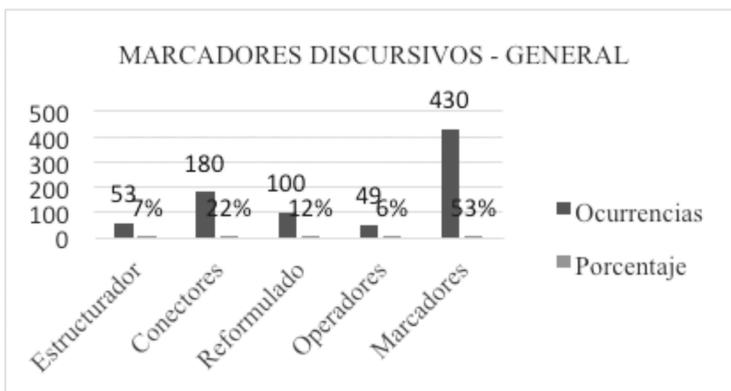


Gráfico1: Frecuencia de los marcadores en general.

Si ordenamos estos cinco grupos en atención a su frecuencia, obtendremos la siguiente relación:

1. Marcadores conversacionales	430	53%
2. Conectores	180	22%
3. Reformuladores	100	12%
4. Estructuradores de la información	53	7%
5. Operadores argumentativos	49	6%
TOTAL	812	100%

Observamos que en un extremo tenemos los marcadores conversacionales con un total de 430 ocurrencias que supera la mitad del total de marcadores registrados en nuestros 12 informantes, es decir representan un 53% del total; mientras que los estructuradores de la información y los operadores argumentativos están el otro extremo y juntos no superan el 13% de frecuencia.

1. La variable corpus

Observemos ahora el siguiente cuadro de frecuencia en relación a la variable corpus.

	MARCADORES DISCURSIVOS - CORPUS					
	1979	%	2012	%	Total	%
Marcadores conversacionales	233	54%	197	46%	430	53%
Conectores	103	57%	77	43%	180	22%
Reformuladores	52	52%	48	48%	100	12%
Operadores argumentativos	29	59%	20	41%	49	6%
Estructuradores de la información	36	68%	17	32%	53	7%
Totales	453	56%	359	44%	812	100%

Tabla 3: Distribución de los marcadores según corpus

Una observación preliminar nos muestra que los informantes del corpus 1979 son los que más emplean marcadores pues llegan a un total de 453 usos, es decir un 56%, frente a los informantes del corpus 2012 que registran un total de 359 usos, vale decir un 44% del total de marcadores identificados. Asimismo se puede constatar que los del corpus 1979 llevan una más amplia ventaja en el empleo de marcadores conversacionales y conectores. En el primer caso la diferencia porcentual es de 54% frente a 46%; mientras que en el uso de conectores la diferencia a favor del corpus 1979 es de 57% frente a 43%. En realidad la mayor

frecuencia de marcadores discursivos del corpus 1979 se confirma en cada uno de los cinco grupos de marcadores.

El detalle precedente se muestra en el siguiente gráfico:

Marcadores discursivos-corpus

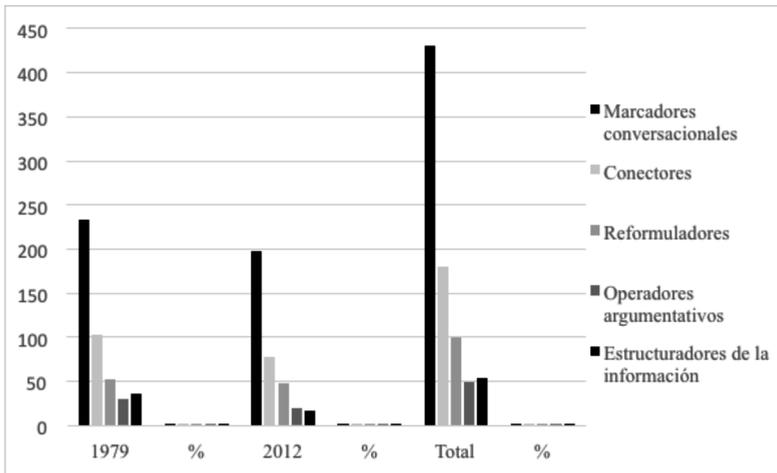


Gráfico 2: Distribución de los marcadores según la variable corpus.

6. La variable género

Consideremos a continuación algunos ejemplos, según la variable género, correspondientes a los 16 subgrupos sugeridos en la clasificación de Martín Zorraquino y Portolés.

ESTRUCTURADORES DE LA INFORMACIÓN

Comentadores

1. Me refería a que es muy importante esta pérdida de territorios, *pues* con ella Bolivia ha perdido su salida al mar. (PZ79H1:11)
2. Mi opinión de cómo se expresa la gente... el castellano en Bolivia, *pues*, es sumamente negativa. (PZ12H3:77)

En el corpus no se registran ejemplos de informantes mujeres.

Ordenadores

3. En ingeniería tienen que entrar, además, una serie de costos, de aspecto económico, además del cálculo exclusivamente de... es decir, de los mate-

riales. *Por otra parte*, ingeniería no solamente es la ingeniería civil, sino que también hay ingeniería industrial, ingeniería química, ingeniería mecánica. (PZ79M2:16)

4. Entonces, eso me ayudó mucho. *Por un lado*, como le digo, una fuerza era la vocación interior, y la otra, la gran compañera que Dios me dio. (PZ79H3:39)

Digresores

5. No se incita a los alumnos a escoger... eh... estas ramas que son sociales que dan... y que *entre paréntesis*, pueden no más colocarlos en una buena situación económica y social y política, inclusive. (PZ79M3:30)

En el corpus analizado sólo existe un ejemplo de este tipo de marcador discursivo.

CONECTORES

Aditivos

6. Enc.- Ah... ¿Tú quisieras, en algún punto de tu vida, renovar esta carrera?
Inf.- Sí, me encantaría, pero ya te digo, me es muy difícil porque... *además* tengo problema de familia. A él no le gusta mucho la idea. (PZ79M1:1)
7. Entonces, en ese momento el gobierno de Torres... desde ese momento entró en muchas, muchas contradicciones, *además* que Torres era un miembro de las fuerzas armadas y en el momento también tenían compromisos con las fuerzas armadas y demás. (PZ12H1:52)

Consecutivos

8. Una misma yo creo que le está enseñando el tener sentimientos, como pueden ser los sentimientos hacia los padres, hacia los demás, etc. *Entonces*, es muy importante el papel de la mujer como mujer. (PZ79M1:4)
9. Hay toda una gama de colores, *de tal manera que* en el Brasil tampoco se puede hacer una especie de separación racial. (PZ12H3:81)

Contraargumentativos

10. El hombre urbano es urbano en cualquier lugar. *En cambio* el hombre rural, en el caso boliviano... son varias naciones; es la nación aimara, la nación quechua y así varios grupos que son naciones, ¿no? (PZ12H2:67)

11. Pero como quiera que es una materia teórica, ¿no? entonces... que simplemente dictar la clase. *Ahora*, en cuanto a trabajos prácticos, tiene un poquito de dificultad de conocerlos personalmente, ¿no? (PZ79M2:17)

REFORMULADORES

Explicativos

12. No hay una agrupación exclusivamente de mujeres y el Colegio de Arquitectos es uno, *o sea* hombres y mujeres. (PZ79M2:17)
13. Yo veo un capital fabuloso en Bolivia, y una circunstancia muy, muy favorable para que este país realmente sea nación o, *es decir*, este país sea nación, manteniendo estos valores culturales. (PZ12H2:71)

Rectificativos

14. Yo creo que ha de ser el Dr. Paz Estenssoro, ¿no? Le diré, *más bien* estoy seguro de ello. (PZ12H3:79)
15. Y, bueno, te diré nunca tuve un problema y *más bien* puedo decirte que estaba cotizada. (PZ12M1:46)

De distanciamiento

16. Esto no distorsiona gravemente porque el folclor tampoco puede ser estático... es un proceso natural y dinámico... *De cualquier manera*, yo creo que Bolivia está en un proceso muy interesante todavía de transición. (PZ12H2:68)
17. Son jóvenes, que en mi caso no ha sido así. Pero, *de todas maneras*, otras mujeres que han trabajado en periodismo antes. (PZ12M1:48)

Recapitulativos

18. Escribí mi primer verso en Asunción del Paraguay, cuando tenía diez años. Claro, un disparate, ¿no? pero, *en fin*, era un... era un intento de poema. (PZ79H3:39)
19. Entro a las casas, veo dónde duermen, veo cómo es su cama, veo si tienen algún objeto hecho por ellos, fabricado por ellos, si tiene tejidos, qué tipo de tejidos, *en fin*... observo las dos cosas. (PZ12M2:61)

OPERADORES ARGUMENTATIVOS

De referencia argumentativa

20. Ahora, en cuanto a la clase de literatura que he hecho, no por... no por pedertería, no porque yo lo haya buscado, pero yo he tenido *en realidad* mucha versatilidad temática. (PZ79H3:40)
21. Es más, la mujer *de hecho* es más sentimental que el hombre. (PZ79M1:4)

De concreción

22. Casi todos nuestros vecinos nos han arrebatado territorios. *Por ejemplo*, Brasil nos ha quitado en la Guerra del Acre gran extensión de territorio. (PZ79H1:11)
23. Yo creo que la literatura no ha andado muy pareja este último tiempo con la plástica, *por ejemplo*, en Bolivia. (PZ12M3:74)

MARCADORES CONVERSACIONALES

Modalidad epistémica

24. Enc.- Porque la diferencia yo creo que es pequeña.
Inf.- *Claro*, es un cinco por ciento. (PZ12H1:50)
25. En realidad fueron las abuelas las que nos ayudaron y nos dieron el golpe para desarrollar este negocio, ¿no? Ahora, *naturalmente* es un negocio muy femenino. (PZ12M2:56)

Modalidad deóntica

26. ¿Cuál es la última película que me ha gustado? *Bueno*, me gustan las con contenido social. (PZ79M1:7)
27. Enc.- Esos valores, tú crees que predominan...
Inf.- *Definitivamente*, pese a este efecto de demostración que está dado más en términos de valores materia. (PZ12H2:68)

Enfocadores de la alteridad

28. En cuanto a formación se refiere, hay mucha heterogeneidad en nuestro país. *Bueno*, si comparamos una escuela fiscal con una particular, hay diferencias. (PZ79H1:14)
29. *Mirá* [sic], en el área económica, cuando empecé a trabajar en el área económica, que era seguramente algo nuevo que una mujer. Había mujeres periodistas, pero estaban en campos así tradicionales. (PZ12M1:46)

Metadiscursivos conversacionales

30. Enc.- *O sea* que, en general, encuentras una armonía, que tú puedes desarrollarte como quieras.
 Inf.- *Sí. Bueno*, te voy a decir que he tenido momentos de gran tensión dentro del matrimonio. PZ12M1:44)
31. Ah *ya*, pero los lazos deben seguir ahí ¿no? (LP12H1:53)

Consideremos a continuación la frecuencia de los marcadores discursivos en función de la variable género. En este caso los grupos de marcadores han sido ordenados de acuerdo a su frecuencia:

	MARCADORES DISCURSIVOS - GÉNERO					
	Hombres	%	Mujeres	%	Total	%
Marcadores conversacionales	212	49%	218	51%	430	53%
Conectores	72	40%	108	60%	180	22%
Reformuladores	46	46%	54	54%	100	12%
Estructuradores de la información	28	53%	25	47%	53	7%
Operadores argumentativos	20	41%	29	59%	49	6%
Totales	378	47%	434	53%	812	100%

Tabla 4: Distribución de los marcadores según la variable género

De manera general constatamos una mayor tendencia entre las mujeres frente a los hombres para usar marcadores discursivos. Del total de 812 marcadores registrados las mujeres llegan a emplear 434 marcadores en comparación a 378 de los hombres. Asimismo se puede constatar que en el grupo de conectores existe una clara diferencia a favor de las mujeres pues de un total de 180 conectores las mujeres emplean 108 marcadores mientras que los hombres sólo registran 72 usos, es decir una diferencia de 36 marcadores. Por otro lado observamos que sólo en el caso de los estructuradores de la información los hombres están por delante de las mujeres con una leve diferencia de tres marcadores. En los otros tres subgrupos las mujeres llevan ventaja aunque sea por escaso margen. En consecuencia es posible inferir que en lo que respecta a la variable género la tendencia observada es que las mujeres tienden a un uso más frecuente de los marcadores discursivos ya que llegan a un 53% de frecuencia absoluta frente a un 47% de los hombres. Esta tendencia se confirma en cuatro de los cinco grupos de marcadores discursivos, es decir la excepción la constituye el grupo de estructuradores de la información donde se observa una diferencia de 28 frente a 25 usos a favor de los hombres.

Esta información también se ve reflejada en el siguiente gráfico:

Marcadores discursivos - género

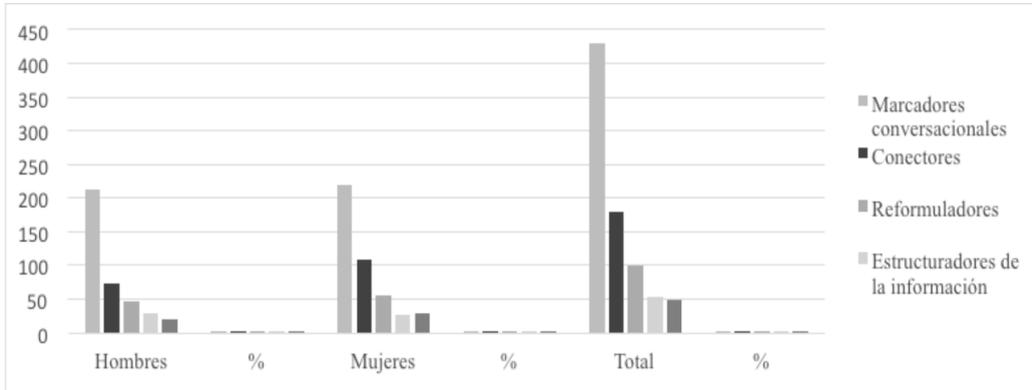


Gráfico 3: Distribución de los marcadores según la variable género

7. La variable edad

A continuación incluimos ejemplos de los tres grupos etarios que corresponden a los 16 subgrupos de la clasificación de Martín Zorraquino y Portolés.

ESTRUCTURADORES DE LA INFORMACIÓN

Comentadores

1. Me refería a que es muy importante esta pérdida de territorios, *pues* con ella Bolivia ha perdido su salida al mar. (PZ79H1:11)
2. El tipo de avión que tenemos, el 727-200, que a pesar de que lleva ciento sesenta y cuatro pasajeros, el... la capacidad en las bodegas de equipaje, *pues*, no son tan amplias como en los aviones de... de cabina ensanchada que se están usando ahora. (PZ79H2:25)
3. Mi opinión de cómo se expresa la gente... el castellano en Bolivia, *pues*, es sumamente negativa. (PZ12H3:77)

Ordenadores

4. Ese sería uno de los principales problemas. *En segundo lugar*, yo creo que buenas escuelas de arte dramático no existen.(PZ79M1:1)
5. Y obviamente que te... al campesino le abre una serie de perspectivas que las ignoraba prácticamente, *por un lado*. Y *por otro lado* también, diremos, hay... ya hay mayor integración física en Bolivia. (PZ12H2:67)

6. Mi padre era un abogado notable, muy justo, muy severo y por eso es que realmente desde muy pequeña pensé que era la mejor carrera. *Luego*, me recibí demasiado joven, antes de cumplir los 21 años. (PZ79M3:31)

Digresores

7. No se incita a los alumnos a escoger... eh... estas ramas que son sociales que dan... y que *entre paréntesis*, pueden no más colocarlos en una buena situación económica y social y política, inclusive. (PZ79M3:30)

En el corpus analizado sólo se registró un ejemplo de este tipo de marcador.

CONECTORES

Aditivos

8. Inf.- No, no, no es interferencia, pero tenemos distintos papeles, por eso es que... Mirá [sic], por ejemplo yo te digo a mí me gustaría estudiar literatura, ponte al caso. Pero no me gustaría ir a trabajar de leñadora.
Enc.- Claro, *además* es un trabajo que da muy poco dinero.
Inf.- No, pero no sólo porque dé muy poco dinero, ¿te das cuenta? Porque sé que yo voy a poder, qué sé yo, talar menos árboles que un hombre.
Enc.- Bueno, hoy en día, hay cosas mecánicas, o sea que...
Inf.- Bueno, pero aquí no.
Enc.- Casi en todas partes eso ocurre.
Inf.- Pero aquí no tanto, te digo.
Enc.- Sí, *además* con la práctica, digamos, si te diera la gana de cortar leña, con la práctica adquieres la misma musculatura que un hombre, un hombre de tamaño equivalente. (PZ79M1:4)
9. Es una especie de burla a los españoles, ¿no? Tienen toda la trama, *incluso* adelante entra una especie de... de matador, pues de torero. (PZ79H2:27)
10. Hizo un gran daño a la familia boliviana el divorcio, porque se extendió a todas las capas sociales, *inclusive* a familias tradicionales bien unidas como es la del indígena. (PZ79M3:32)

Consecutivos

11. He estado como enviada a Perú y Chile. Y *de ahí* puedo decirte creo que me fue bien. (PZ12M1:46)
12. Te hacen preguntas concretas y, si no sabes, *pues* te ponen en figurillas. (PZ79H2:23)

13. Yo traté de traer, de acuerdo con un amigo, con el embajador de Portugal, acá... eh... inmigrantes portugueses de Angola, Mozambique. También eso fracasó. Y *así*, no hay... no se quiere recibir inmigrantes de ninguna parte. (PZ12H3:79)

Contraargumentativos

14. Sí, la bailarina de balet como tú has dicho, tiene mucho músculo y... inclusive en las pantorrillas, ¿no? *En cambio* una gimnasta no. (PZ79M1:4)
15. Yo no soy indigenista, ¿no? ni creo que debemos nosotros volver a los imperios incaicos. Creo, *al contrario*, que tenemos que elevarlo al indio para que primero se mestice y después de dos o tres generaciones se iguale a nosotros. (PZ79H2:25)
16. Ah, que es un país racista. Ahora, hay que tomar en cuenta lo siguiente: por ejemplo, se habla mucho los negros del Brasil, muy bien. *Sin embargo* la gente no repara en que porcentualmente los negros brasileños representan un porcentaje inferior al de Estados Unidos. (PZ12H3:81)

REFORMULADORES

Explicativos

17. Esto ya es una cosa uniforme, el vencimiento por cursos, ya no por materias. *Es decir*, ya el alumno tendrá que vencer una serie de materias que serán un ciclo o un curso. (PZ79H1:13)
18. Entonces, eso me ha ayudado mucho también porque la parte que interesa más a Bolivia, en cuanto a arquitectura, es precisamente la parte del renacimiento y barroco, ¿no? *O sea* que empezó en España, en Europa en general, y ha venido directamente a América, ¿no? (PZ79M2:16)
19. No es revolucionario, no tiene sensibilidad social! *Esto es* una demagogia... demagogia literaria. (PZ79H3:43)

Rectificativos

20. Mientras que un gobierno de la UDP, ya desde el punto de vista ideológico, tiene más concreción... es un... es más difícil que ... en cuanto al tiempo *digo*... entre las contradicciones que entró el general Torres. (PZ12H1:52)
21. Es un tipo de fortaleza en la cúspide de un cerro ... es ... *más bien* es un tipo de construcción casero. (PZ79H2:26)
22. No he llevado a cabo muchos juicios en el sentido general de la palabra, pero sí he hecho juicios para ancianos, para huérfanos, de adopciones, de legitimaciones. Me he dedicado *más bien* a la protección social. (PZ79M3:31)

De distanciamiento

23. Enc.- Simplemente no entras, o te ponen a pre-universitario.
 Inf.- No, *de todas maneras* tengo que seguir primero un pre-universitario que es un año. (PZ79M1:2)
24. Inf.- Viendo ya las carreras universitarias donde no había química era arquitectura y, qué sé yo, bueno, derecho y economía. No me gustaban ninguna de las dos, entonces quedó arquitectura.
 Enc.- ¿Por eliminación?
 Inf.- Por eliminación. Ahora, claro, *de todos modos* arquitectura me gustaba siempre por la parte de historia, ¿no? (PZ79M2:15)

No se registró ningún ejemplo con hablantes del III grupo etario.

Recapitulativos

25. Cubríamos todo el país y comenzamos a poner notas en primera página en ese periódico. *En fin*, nos fue realmente bien. (PZ12M1:45)
26. Tuve la oportunidad de conocer los puntos más diversos, de interiorizarme de las diferentes culturas, de interiorizarme de los aspectos arqueológicos, *en fin*, todo lo que estaba relacionado con mi cargo. (PZ79H2:22)
27. Pero sí hay enclaves, como por ejemplo, en Río Grande Do Sul, en Brasil, de población alemana, que se mantiene más o menos segregado, pero que *al fin y al cabo* son una minoría, ¿no? (PZ12H3:80)

OPERADORES ARGUMENTATIVOS

De refuerzo argumentativo

28. Yo creo el mismo llamado a elecciones *en el fondo* ha sido ese, de la transición pacífica de los gobiernos de facto a una democracia integral. (PZ12H1:51)
29. Ahora en la universidad, tampoco he visto que haya... una discriminación, aunque, sí, somos... somos menos las mujeres, ¿no? *De hecho* también las arquitectas mujeres somos mucho menos que los hombres. (PZ79M2:18)
30. En Bolivia tenemos un pensamiento ancestral, vamos a decir, aimara o quechua, y tenemos un lenguaje importado. *En el fondo* es así. (PZ12M3:75)

De concreción

31. Bueno, llevábamos varias materias ¿no? *Por ejemplo* una de ellas, la que más me gustaba era improvisación. Te daban un determinado tema y tenías que subir al escenario y representarlo, sea el que fuere. (PZ79M1:1)

32. Bueno, tengo entendido que hay algunos libros sobre el folclor, la danza *en particular*, en diferentes libros. (PZ79H2:27)
33. Porque antes el campesino, *por ejemplo*, el indígena del altiplano, también trabajaba en el valle. (PZ79M3:33)

MARCADORES CONVERSACIONALES

Modalidad epistémica

34. Enc.- Ah... Es realmente interesante, pero lo que yo no comprendo bien, es el asunto de esa legalidad. ¿Me entiendes? Que no entiendo qué organismo... Que tiene que haber un tipo de organismo ya que los reyes de España no tienen ninguna validez.
Inf.- *Claro*.
Enc.- Y desde la época de la colonia ha habido mucha transferencia de territorios.
Inf.- *Claro*. (PZ79H1:11)
35. Entonces, ella quiere cambiarse de ropa, pero, tiene un conflicto y dice: “Como yo no hablo bien”. Porque tiene, *desde luego*, un acento aimara al hablar el castellano. Ella dice: “Como yo no hablo bien, no puedo ponerme vestido”. (PZ12H2:71)
36. Los niños y los ancianos, muy deficientemente atendidos como en el caso que usted dice, y los otros campos están prácticamente abandonados o en manos de las voluntarias que, *por supuesto*, no pueden cubrir todas estas necesidades. (PZ79M3:30)

Modalidad deóntica

37. *Bueno*, tú eres una mujer atractiva. (PZ12M1:46)
38. Tú ves allí hacer astronautas, *definitivamente* en la figura que nosotros tenemos. (PZ12H2:69)
39. *De acuerdo*. Y ahora hay un fenómeno que se verifica, por ejemplo, en Bolivia en líneas generales. (PZ12H2:72)

Enfocadores de la alteridad

40. Inf.- Sí, son. Sí, la bailarina de ballet como tú has dicho, tiene mucho músculo y... inclusive en las pantorrillas, ¿no? En cambio una gimnasta no. Tiene el cuerpo mejor formado y menos musculatura.
Enc.- No, *mira*, creo que estoy un poquito en desacuerdo contigo, porque el tipo de ejercicios que hacen muchos de ellos son en común; por lo tanto, la musculatura va a ser bastante similar. (PZ79M1:4)

41. Sí, tener hambre y, *bueno*, de todos modos, siempre hay una investigación. (PZ79M2:21)
42. Bueno, es... eh... *Mire*, yo he estado bastante en el Brasil y nunca he podido llegar a conclusiones muy simples sobre el problema racial en el Brasil. (PZ12H3:81)

Metadiscursivos conversacionales

43. Enc.- Alberto. Y aparte de Alberto, que existe una relación hasta cierto punto un poco distinta, ¿no tienes ninguna otra amistad o tu madre?
Inf.- A mi madre, *sí, sí*. Con mi madre comparto muchas cosas. (PZ79M1:3)
44. Mientras con el pequeño que lloraba en el momento menos pensado, entonces me descompaginaba un poco, pero ahora *ya...* como está un poco mayor, entonces ya otra vez uno toma un ritmo de trabajo. (LP79M2:17)
45. Y me metí, pues, a todo tipo de reportajes, hice todo tipo de reportajes, desde... ¿cómo te voy a decir? ...reportajes tipo humano, adivinas, cuestiones... *eh...* me metí a todo. (PZ79H3:45)

A continuación se presenta el detalle de ocurrencia de marcadores de cada uno de los cinco grupos en relación la variable edad. Consideremos en principio el grupo de los estructuradores de la información:

1. Estructuradores de la información		25-35	36-55	56+	Total
Comentadores	Pues	1	2	1	4
Ordenadores	Luego	4	7	5	16
	Por otro lado	6	4	0	10
	Por un lado	1	4	1	6
	Por otra parte	0	4	0	4
	En fin	1	2	0	3
	En primer lugar	2	0	0	2
	Después	1	0	1	2
	De un lado	0	1	0	1
	En segundo lugar	1	0	0	1
	Por el otro	1	0	0	1
	Del otro	0	1	0	1
	Finalmente	0	0	1	1
Digresores	Entre paréntesis	0	0	1	1
Totales		18	25	10	53

Tabla 5: Distribución de los estructuradores de la información según la variable edad.

Del total de 53 estructuradores de la información empleados en el corpus analizado se puede observar una amplia mayoría de ordenadores con 48 ocurrencias que representa un 91%. Esta diferencia también se refleja en el número

de opciones que tienen los ordenadores pues se han encontrado 12 marcadores frente a un solo caso tanto en los comentadores como en los digresores. Al mismo tiempo podemos comprobar que los ordenadores *luego* y *por otro lado* tienen una frecuencia remarcable pues juntos representan el 54% de los ordenadores.

En relación a la variable edad se constata que existe una diferencia notoria entre el segundo grupo etario y los otros dos. El segundo grupo llega a 25 ocurrencias que representan un 47% del total frente al primer grupo con 34% y el tercer grupo con 19% de frecuencia.

En el habla de La Paz no se encontraron ocurrencias de los siguientes marcadores considerados en el trabajo de Martín Zorraquino y Portolés:

Comentadores: *pues bien y así las cosas*

Ordenadores: *primeramente, por una parte, de una parte, por otra, por otro, de otra, de otra parte, de otro lado, asimismo, de igual forma, de igual modo, de igual manera, igualmente, por fin, por último, en último lugar, en último término.*

Digresores: *por cierto, a propósito, a todo esto, dicho sea de paso, dicho sea.*

Mencionemos además que en el corpus estudiado la unidad lingüística *después* llega a registrar 56 ocurrencias con otra función morfosintáctica y solamente dos usos como marcador de continuidad.

Veamos a continuación el grupo de los conectores:

2. CONECTORES						
		25-35	36-55	56+	Total	Totales
Aditivos	Además	10	12	9	31	50
	Inclusive	5	0	2	7	
	Incluso	0	4	1	5	
	También	3	1	1	5	
	Fuera de eso	1	0	1	2	
Consecutivos	Entonces	11	39	11	61	81
	De manera que	0	2	7	9	
	Pues	0	3	1	4	
	De ahí	1	2	1	4	
	Así	0	0	1	1	
	Así es que	0	0	1	1	
	De tal manera que	0	0	1	1	
Contraargumentativos	En cambio	2	14	0	16	49
	Ahora	3	9	4	16	
	Sin embargo	4	4	2	10	
	Ahora bien	3	0	0	3	
	Al contrario	0	2	0	2	
	Con todo	1	0	0	1	
	Eso sí	1	0	0	1	
Totales		45	92	43	180	180

Tabla 6: Distribución de los conectores según la variable edad.

En el caso de los conectores, no encontramos grandes diferencias en cuanto a número de opciones en los tres subgrupos pues entre los aditivos se han encontrado cinco opciones mientras que en los otros dos subgrupos se han constatado siete opciones en cada caso. Sin embargo, en lo que respecta a frecuencia el subgrupo de consecutivos lleva ventaja ya que sus 81 ocurrencias representan un 45% del total de conectores.

La variable edad entre los conectores nos permite observar que se reitera la tendencia detectada entre los estructuradores de la información pues el segundo grupo etario vuelve a destacarse con sus 92 ocurrencias que representan un 51% frente al primer grupo con 25% y el tercero con 24% de frecuencia.

En el corpus analizado no se encontraron ocurrencias de los siguientes marcadores considerados en el trabajo de Martín Zorraquino y Portolés:

Aditivos: *encima, aparte (de), por añadidura, es más, aún es más,*

Consecutivos: *Por tanto, por consiguiente, por ende, en consecuencia, así pues, de esa manera, de resulta, consiguientemente, consecuentemente.*

Contraargumentativos: *por el contrario, por el contrario, antes bien, no obstante, empero.*

Mencionemos además que los marcadores *otra cosa y al lado de eso* mencionados como conectores aditivos por Alba Valencia en la variedad culta de Santiago de Chile, no fueron constatados en los informantes de La Paz.

Indiquemos asimismo como anécdota el caso de las siguientes unidades lingüísticas en las que se constata alta frecuencia de uso con otras funciones morfosintácticas pero muy limitado uso como conectores:

<i>Incluso</i>	14 ocurrencias, solamente 5 usos como conector aditivo
<i>Inclusive</i>	26 ocurrencias, solamente 7 usos como conector aditivo
<i>Pues</i>	39 ocurrencias, solamente 4 usos como conector consecutivo
<i>Así</i>	89 ocurrencias, solamente 1 uso como conector consecutivo
<i>También</i>	126 ocurrencias, solamente 5 usos como conector aditivo
<i>Ahora</i>	157 ocurrencias, solamente 17 usos como conector consecutivo
<i>Entonces</i>	286 ocurrencias, 61 usos como conector consecutivo

Consideremos a continuación la frecuencia en el grupo de reformuladores.

3. REFORMULADORES						
		25-35	36-55	56+	Total	Totales
Explicativos	O sea	7	22	0	29	67
	Es decir	12	11	11	34	
	Esto es	0	0	2	2	
	Podríamos decir	0	2	0	2	
Rectificativos	Más bien	3	2	6	11	13
	Digo	2	0	0	2	
De distanciamiento	De todos modos	0	4	0	4	7
	De todas maneras	2	0	0	2	
	De cualquier manera	0	1	0	1	

Recapitulativos	En fin	1	5	6	12	13
	Al fin y al cabo	0	0	1	1	
Totales		27	47	26	100	100

Tabla 7: Distribución de los reformuladores según la variable edad.

En principio cabe remarcar que entre los reformuladores el subgrupo de explicativos se destaca ampliamente con un 67% de frecuencia frente a los otros tres subgrupos que llegan a sumar 33 ocurrencias que representa un 33% del total.

En lo que concierne a la variable edad, una vez más se confirma la tendencia observada en los anteriores dos grupos de marcadores discursivos, es decir el segundo grupo etario registra una mayor frecuencia en el uso de reformuladores pues se han identificado 47 casos frente a 27 del primer grupo y 26 del tercero que sumados representan 53% del total.

No se encontraron ocurrencias de los siguientes marcadores considerados en el trabajo de Martín Zorraquino y Portolés:

Explicativos: *eso es, a saber, en otras palabras, en otros términos, dicho en otros términos, dicho con otros términos, con otras palabras, dicho con otras palabras, dicho en otras palabras, dicho de otra manera, dicho de otra forma, dicho de otro modo, de otro modo, como ya dije.*

Rectificativos: *mejor dicho.*

De distanciamiento: *en cualquier caso, en todo caso, de cualquier modo, de cualquier forma, de todas formas.*

Recapitulativos: *en suma, en conclusión, en resumen, en síntesis, en resolución, en resumidas cuentas, en definitiva, a fin de cuentas, total, después de todo.* Mencionemos asimismo los siguientes casos de marcadores en los que se pudo comprobar alta frecuencia de uso con otras funciones morfosintácticas pero muy limitado uso como reformuladores.

- O sea* 119 ocurrencias, solamente 29 usos como marcador explicativo
- Es decir* 69 ocurrencias, solamente 35 usos como marcador explicativo
- Digo* 62 ocurrencias, solamente 2 usos como marcador explicativo

4. OPERADORES ARGUMENTATIVOS						
		25-35	36-55	56+	Total	Totales
De refuerzo	En realidad	3	3	9	15	24
	En el fondo	2	2	2	6	
	De hecho	1	2	0	3	
De concreción	Por ejemplo	8	8	8	24	25
	En particular	0	1	0	1	
Totales		14	16	19	49	49

Tabla 8: Distribución de los operadores argumentativos según la variable edad.

Indiquemos en primer lugar que entre los operadores argumentativos no existe diferencia destacable entre los tres subgrupos. Sin embargo se debe precisar que en el caso de la unidad lingüística *por ejemplo* solamente se han considerado 24 ocurrencias como operador de concreción de los 177 casos identificados de los cuales queda pendiente precisar si las otras 153 ocurrencias también son ejemplos de uso como operador de concreción.

Según los datos hasta ahora obtenidos podemos ver que en este grupo de marcadores no existe una marcada diferencia de frecuencia. Sin embargo se observa que en este caso el tercer grupo etario lleva alguna ventaja en la frecuencia relativa.

No se encontraron ocurrencias del marcador de concreción: *en concreto* considerado en el trabajo de Martín Zorraquino y Portolés. Por otra parte mencionemos que la unidad lingüística *en realidad* registró 40 ocurrencias con otras funciones morfosintácticas pero solamente 15 usos como marcador de refuerzo argumentativo.

Pasamos al detalle de frecuencia de los marcadores conversacionales.

5. MARCADORES CONVERSACIONALES		25-35	36-55	56+	Total	Totales
Modalidad epistémica	Claro	13	10	12	35	52
	Naturalmente	0	4	4	8	
	Desde luego	0	5	1	6	
	Por supuesto	0	0	2	2	
	En efecto	0	1	0	1	
Modalidad deóntica	Bueno	4	2	1	7	14
	De acuerdo	0	2	1	3	
	Definitivamente	0	3	0	3	
	Bien	0	1	0	1	
Enfocadores de la alteridad	Mirá	9	7	0	16	45
	Mire	2	0	9	11	
	Bueno	6	3	1	10	
	Mira	2	2	0	4	
	Por favor	0	1	1	2	
	Oye	1	0	0	1	
	Perdón	0	1	0	1	
Metadiscursivos conversacionales	Bueno	42	48	34	124	319
	Eh	7	38	33	78	
	Ah	23	18	23	64	
	Ya	9	10	0	19	
	Ya te digo	10	1	0	11	
	Bien	8	1	1	10	
	Sí	5	3	1	9	
	Este	0	3	1	4	
Totales	141	164	125	430	430	

Tabla 9: Distribución de los marcadores conversacionales según la variable edad.

Destaquemos de inicio la altísima frecuencia del subgrupo de metadiscursivos conversacionales que llegan a 319 ocurrencias, es decir un 74% del total de marcadores conversacionales. En este caso cabe mencionar que la función fática tiene mucho que ver con este alto porcentaje. En el otro extremo también es destacable la reducida presencia de marcadores del subgrupo de modalidad deóntica pues sólo aparecen 14 veces lo que sólo llega a representar un 3% del total.

En cuanto a la variable edad, corresponde remarcar que el segundo grupo etario vuelve a mostrar una mayor frecuencia de uso en comparación con los otros dos grupos ya que exhibe 164 ocurrencias, lo que representa un 38%. Esta frecuencia corrobora la tendencia observada en los otros grupos de marcadores discursivos.

No se encontraron ocurrencias de los siguientes marcadores mencionados en el trabajo de Martín Zorraquino y Portolés:

Modalidad epistémica: *efectivamente, sin duda, por lo visto, al parecer.*

Modalidad deóntica: *vale, conforme, perfectamente, venga.*

Enfocadores de la alteridad: *hombre, vamos, oiga, permiso.*

En el caso de los metadiscursivos conversacionales se pudo constatar la totalidad de los marcadores sugeridos por Martín Zorraquino y Portolés. De manera adicional cabe indicar que los marcadores *ah* y *ya te digo* no mencionados por ellos con esta función han resultado ser muy frecuentes en el habla de La Paz.

Asimismo mencionemos los siguientes casos en los que constatamos alta frecuencia de uso con otras funciones morfosintácticas pero con uso muy restringido en calidad de operadores discursivos:

Bueno de 164 ocurrencias solamente registra 7 usos como marcador de modalidad deóntica.

Bien de 112 ocurrencias, una sola vez aparece como marcador de modalidad deóntica.

De acuerdo aparece 30 veces y sólo en tres casos se usa como marcador de modalidad deóntica.

Sí registra 238 ocurrencias pero sólo nueve veces aparece como metadiscursivo conversacional.

Bien tiene 112 ocurrencias aunque solo en 10 casos funciona como metadiscursivos conversacionales.

Este aparece 128 veces pero sólo en cuatro casos asume la función de metadiscursivos conversacionales.

Un caso para destacar es el de *hombre* que tuvo 51 ocurrencias pero ningún uso como enfocador de alteridad como lo registran Martín Zorraquino y Portolés. En el plano diatópico es posible aseverar que este vocablo tiene plena vigencia como marcador conversacional en España pero no así en América hispanohablante.

Consideremos a continuación la frecuencia de marcadores en función de la variable edad.

Marcadores discursivos - edad

	(25-35)	%	(36-55)	%	(56-..)	%	Total	%
Marcadores conversacionales	141	33%	164	38%	125	29%	430	53%
Conectores	45	25%	90	50%	45	25%	180	22%
Reformuladores	28	28%	46	46%	26	26%	100	12%
Estructuradores de la información	18	34%	25	47%	10	19%	53	7%
Operadores argumentativos	14	29%	16	33%	19	38%	49	6%
Totales	246	30%	341	42%	225	28%	812	100%

Tabla 10: Distribución de los marcadores según edad

Si consideramos los cinco grupos en conjunto podemos apreciar una diferencia de frecuencia notoria a favor del segundo grupo etario que llega a emplear 341 marcadores discursivos, representando un 42% del valor absoluto de frecuencia frente a un 30% del primer grupo y 28% del tercer grupo. Esta diferencia es corroborada por las frecuencias de cuatro de los cinco grupos. Es decir con excepción de los operadores argumentativos, donde el tercer grupo lleva una leve ventaja de tres marcadores sobre el segundo grupo, en todos los demás casos el segundo grupo tiende a exhibir mayor frecuencia de uso. Tal vez el caso de mayor diferenciación es el de los conectores donde el segundo grupo registra 90 marcadores que significa un 50% del total frente al primer y tercer grupos que constituyen el otro 50%. De todo lo anterior se puede inferir que existe una clara tendencia a una mayor frecuencia de uso en los hablantes del segundo grupo etario.

A esta altura consideramos interesante la constatación de un comportamiento distinto del grupo de operadores argumentativos en las tendencias observadas tanto en la variable género, con las mujeres, como en la variable edad, con el segundo grupo etario. En ambos casos los operadores argumentativos se desmarcan o contradicen la tendencia detectada de manera general, pues en la variable género, son los hombres que registran mayor frecuencia y en el caso de la variable edad, es el III grupo. En los dos casos la diferencia es mínima pero, de todos modos, se produce un quiebre en la tendencia observada.

La información precedente es reiterada en el siguiente gráfico:

Marcadores discursivos - edad

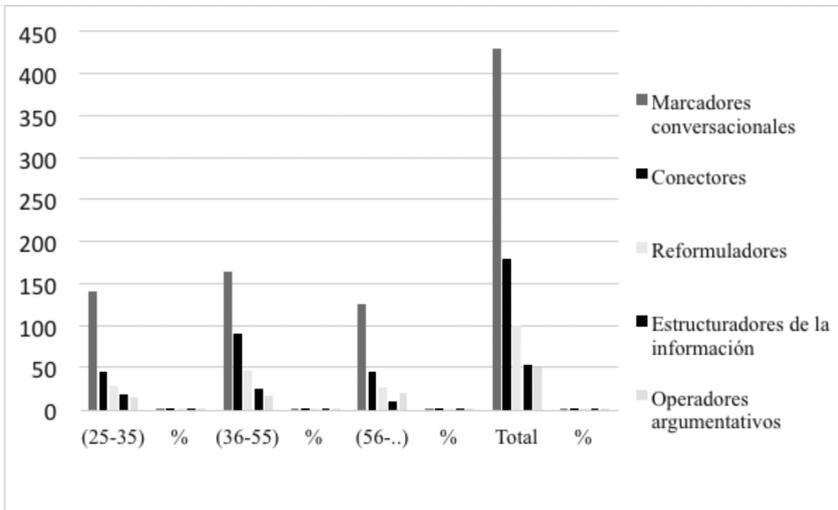


Gráfico 4: Distribución de los marcadores según la variable edad.

8. Consideraciones adicionales

Con alguna frecuencia se presenta duplicación de marcadores diferentes con la misma función. Al parecer esta duplicación tiene como propósito señalar insistencia por parte del hablante en la función desempeñada por el marcador en cuestión. Tal es el caso del siguiente ejemplo donde aparecen en secuencia *además* y *fuera de eso* con la misma función de conector aditivo.

46. Y de ahí partió de que muchas naciones, entre esas Bolivia, que en la época de Banzer un tanto se había... no se había respetado los derechos humanos, fuera uno de los países prioritarios para la democratización. Y *además, fuera de eso*, ya las presiones de otra índole... los partidos políticos a pesar de que estaban marginados, casi fuera de la ley. (PZ12H1:52)

O el siguiente caso donde *pero* y *sin embargo* hacen de conectores contraargumentativos:

47. Enc.- Y en tu forma de vivir, ¿ha afectado el cambio de la ciudad?
 Inf.- No, no ha afectado, *pero sin embargo*, a mí me gusta más una ciudad chica. (PZ79M1:7)

O el siguiente ejemplo en el cual *claro* y *por supuesto* son marcadores de modalidad epistémica:

48. Enc.- Porque se llaman americanos, ellos son “it”.
 Inf.- *Claro, por supuesto.* (PZ79H3:38)

Algunas veces aparecen duplicaciones del mismo marcador como en el siguiente caso de modalidad epistémica:

49. Enc.- ¿Por qué? ¿Porque cada uno está tomando cursos distintos y no tiene bloques similares de clases constantes?
 Inf.- *Claro, claro,* al irse ramificando, digamos, el estudio de la persona. (PZ79H1:13)

También es posible una triple secuencia con la misma función como el siguiente caso de tres marcadores metadiscursivos conversacionales:

50. Enc.- ¿Eso después de enviudar?
 Inf.- *Ah, sí, sí.* Mientras... mientras yo fui joven... me casé muy joven. (PZ12M2:57)

Estas secuencias coordinadas parecen contradecir la séptima propiedad señalada por Martín Zorraquino y Portolés.

De manera adicional corresponde mencionar algunos marcadores discursivos que se escuchan en diálogos espontáneos en el habla de La Paz y que no aparecen en el corpus analizado:

Como conectores contraargumentativos:
Más bien, pero también, como también.

Como reformuladores explicativos:
 ¿Cómo te puedo/voy a decir?, cómo te digo, como se dice vulgarmente.

En la modalidad epistémica, Como marcadores de evidencia II:
Desde luego, así es, exacto, definitivamente, claro que sí

Como metadiscursivos conversacionales:
Ahora también, dime una cosa

Finalmente una mención acerca de la polifuncionalidad de los marcadores. Pocos son los marcadores discursivos polifuncionales, es decir que tienen más de una función. El caso más destacado es el de *bueno* que aparece 164 veces en el corpus. En 142 instancias asume la función de marcador: siete veces como

marca de modalidad deóntica, 10 usos como enfocador de la alteridad y 125 veces como metadiscursivo conversacional. También podemos referirnos al caso del marcador *bien* que registra 112 ocurrencias con otras funciones morfosintácticas pero que sólo una vez funciona como marcador de modalidad deóntica y 10 veces es usado como metadiscursivo conversacional.

9. Conclusiones

El corpus empleado en nuestro trabajo es parte del Proyecto Norma Culta Panhispánica que fue concebido hace casi 50 años para el análisis de los fenómenos lingüísticos que en ese entonces tenían como unidad máxima la oración. El estudio de los marcadores discursivos va más allá del ámbito oracional pues se requiere considerar al texto como unidad de análisis. El tipo de textos, como las entrevistas, parecen limitarse a textos descriptivos y narrativos. Por lo tanto para futuros estudios se sugiere la conveniencia de considerar como corpus adicional o complementario la grabación y subsecuente transcripción de diálogos que se dan en programas de radio o televisión. Estamos pensando en programas de TV o radio donde en torno a un tema dialogan o discuten cuatro o cinco personas dirigidas por un moderador. En La Paz, por ejemplo, hay dos programas de TV: *El Pentágono* y *Diosas*, el primero semanal y el segundo dos veces por semana, en los que se invita a personas con criterio sobre algún tema. En el primer caso hay mayoría de hombres, es decir de los cinco participantes, una es mujer. En el segundo programa participan solamente mujeres. Pensamos que este tipo de corpus nos permitirá una mayor aproximación al uso de los marcadores discursivos.

Por otra parte sabemos muy bien que el tipo de texto puede condicionar el tipo de marcador a usarse. Gómez de Enterría en artículo sobre la cortesía y el uso de marcadores en textos comerciales del siglo XIX en México nos demuestra que en este tipo de intercambio comunicativo es importante destacar el papel clave que desempeña la cortesía verbal cuando condiciona los distintos registros lingüísticos. En consecuencia en las cartas comerciales analizadas se observa una gran frecuencia de marcadores estructuradores de la información y de marcadores reformuladores recapitulativos. Entonces tal vez sea necesario recalcar que en nuestro estudio requerimos de diálogos abiertos y espontáneos que garanticen las diversas situaciones comunicativas necesarias para el uso de marcadores discursivos.

Asimismo sugerimos considerar el estudio comparativo de los marcadores discursivos en la lengua escrita y la lengua oral puesto que un número considerable de marcadores sólo tiene vigencia en la lengua escrita. Desde ya Martín Zorraquino y Portolés obtienen muchos de sus ejemplos de textos escritos, periódicos y obras literarias. La modalidad de lengua (oral o escrita) puede ser considerada un factor determinante en el uso de ciertos marcadores discursivos. En el caso de La Paz podemos constatar que algunos marcadores sólo tienen vigencia

en la lengua escrita. Mencionemos como ejemplo a los siguientes: *por tanto, por consiguiente, consiguientemente, por ende, en consecuencia, así pues, de esa manera, de resultas, consecuentemente, sin embargo, no obstante, es decir, entre paréntesis, asimismo, dicho con otras palabras.*

En cuanto a la variedad diatópica de La Paz, cabe indicar lo siguiente. La interjección *ah*, con 64 ocurrencias, y la frase *ya te digo*, con 11 ocurrencias, tienen clara presencia como metadiscursivos conversacionales. Asimismo se constató la presencia del voseo verbal en los marcadores discursivos. Según nuestro corpus, la forma verbal *mirá* tiene notoria frecuencia de uso de 45% entre los enfocadores de la alteridad en el grupo de marcadores conversacionales, especialmente en las mujeres entrevistadas de la primera y segunda generación.

Por otra parte es posible considerar la variación diatópica, es decir la vigencia de límites diatópicos específicos para algunos marcadores. Tenemos la impresión de que marcadores como *vale, venga, hombre y vamos* son marcadores que tienen vigencia especialmente en España. De la misma manera, y además por el influjo del voseo, es posible comprobar que las formas verbales *mirá* y *fíjate* sólo tengan vigencia en países como Argentina, Uruguay y Bolivia.

En lo que respecta a la posición de los marcadores discursivos, sabemos que éstos tienen, por lo general, una mayor movilidad pero lo más frecuente es que estos marcadores estén en una posición inicial de su miembro discursivo para que, de esta manera, el lector u oyente pueda distinguirlos y hacerse así una idea de la organización del texto. Sin embargo en el habla de La Paz se detectan algunos casos donde el marcador aparece en posición final como en los siguiente ejemplos:

Marcador como de refuerzo argumentativo:

51. El que vive en la calle y pide limosna es porque quiere, en realidad. (PZ79M3:35)

Reformulador recapitulativo:

52. Entonces, nosotros hacíamos la primera comunión, habían matrimonios especiales, en fin. (PZ12M2:59)

Para el habla de La Paz este detalle puede ser importante puesto que uno de los rasgos del influjo del castellano andino es el de situar partículas lingüísticas como: *pero, siempre, pues* y *nomás* al final de una oración asignándoles funciones pragmáticas diversas:

53. No le voy a dar nada *pero*. (énfasis)
 54. Es así *siempre*. (incredulidad)
 55. Se lo vas a dar *pues*. (ruego)
 56. Dáselo *nomás*. (insistencia)

Se puede tener inclusive casos donde aparecen secuencias de partículas con función pragmática:

57. Díselo *nomás* pues *pero*.

Entonces es posible suponer que este influjo que causa la ubicación final de ciertas partículas lingüísticas puede extenderse al uso de marcadores discursivos.

Finalmente sugerimos considerar el uso del concepto de *pauta* para referirse al papel que desempeñan los marcadores discursivos. Pues cuando Martín Zorraquino y Portolés nos hablan de unidades lingüísticas que “guían las inferencias que se realizan en la comunicación”, nos queda la impresión de tener un rol muy pasivo como interlocutores que son guiados en el proceso comunicativo. En cambio al pensar en los marcadores discursivos como pautas provistas por el hablante, estamos reconociendo en el destinatario del mensaje un rol más activo en la decodificación del discurso ya que éste interpretará las pautas como parte de su comprensión del discurso. Este rol activo puede entenderse como parte natural del proceso que se desencadena en la comunicación.

Referencias bibliográficas

GÓMEZ DE ENTERRÍA, Josefa.

“Cortesía y marcadores en un corpus de escritos comerciales del siglo IX”, en *Lengua, Variación y Contexto*, Vol I, Madrid, Arco Libros, 317-327.

LOUREDA LAMAS y Esperanza Acín Villa (coords.)

Los marcadores del discurso en español, hoy. Madrid, Arco/Libros

MARTÍN ZORRAQUINO ZORRAQUINO, María Antonia y José Portoles Lázaro

“Los marcadores del discurso” en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (eds.) *Gramática descriptiva de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid, 4051-4213, 1999.

CARBONERO, Pedro y Santana, Juana.

“Marcadores del discurso. Variación dialectal y variación social”, en *Los estudios sobre marcadores del discurso, hoy*, Madrid, Arco Libros, 407-433, 2010.

GUILLÉN, Rosario

“Estructuras elípticas en la lengua oral: estudio sociolingüístico”, en V. Camacho, J.J. Rodríguez y J. Santana (eds.): *Estudios de lengua española: descripción, variación y uso. Homenaje a Humberto López Morales*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 387-382, 2008.

Este artículo se entregó para su revisión el 6 de junio y fue aprobado el 15 de junio de 2016.

César contra Jesús O donde marra Cesar Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara¹

Caesar against Jesus: Or where Cesar Itier fails
in his accusations against Jesus Lara

Andrés Ajens²

Resumen

En el marco de una indagación sobre las variantes altoperuanas del llamado ciclo dramático altoperuano de la muerte de Atahualpa, o Atahuallpap wañuynin (Beyersdorff 1997), ofrecemos datos de orden lingüístico (en otra ocasión hemos avanzado datos y datas de orden dramatógráfico; Ajens 2011: 45-54) que desarman la seriedad de la hipótesis del filólogo Cesar Itier (2000 y 2009), quien postula que la variante conocida como Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan (datada en "Chayanta, 1871" y publicada por el escritor y quechuista cochabambino Jesús Lara en 1957) sería de pies a cabeza una invención del propio editor y primer traductor del texto, Jesús Lara. De paso, ofrecemos evidencias de la recepción del Atahuallpap wañuynin en grupos indígenas huilliches, del sur de Chile y Argentina (Osorno y Neuquén, en especial), y avanzamos algunas indicaciones ad hoc.

Palabras claves: Atahualpa // Drama bilingüe // Quechua, Jesús Lara // César Itier.

-
- 1 Variante de este texto fue expuesta en el IX Congreso Internacional de Etnohistoria, UTA, Arica, noviembre, 2014. Escrito en el marco del proyecto de investigación: "Huilliches y altoperuanos: el nexa entre relatos y escenificaciones de la muerte de Atahualpa" (Fondart N° 74452).
 - 2 Escritor; Programa en Indagaciones en Escrituras Americanas, Departamento de Filosofía, UMCE, Santiago (ajenswa@lenguandina.org).

Abstract

As part of an inquiry into the alto-peruvian variants of the so-called dramatic cycle of the Atahualpa's death, or Atahuallpap wañuynin (Beyersdorff 1997), we provide linguistic data (on another occasion we have shown dramaturgical data; Ajens 2011: 45-54) to disarm the alleged "serious" scientific hypothesis put forth by philologist Itier Cesar (2000 and 2009), who has postulated that the variant known as Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan (dated "Chayanta, 1871" and published by the Cochabambino writer and quechuista Jesús Lara in 1957) was nothing but an invention of the own editor and translator of the text first, Jesús Lara. Furthermore, we provide evidence of the reception of Atahuallpap wañuynin in huilliches indigenous groups of southern Chile and Argentina, and move on to develop some ad hoc indications in light of these texts.

Keywords: Atahualpa // Drama bilingual // Quechua // Jesus Lara // César Itier.

Crisosto. Indio barro [*sic*], hasta cuándo no sepas hablar palabra castellana [...]

Killkito. Imanaykusaqtaq kunanqa¿ [¿Qué haré ahora¿]

A. Alencastre, *El pongo Killkito*, edición de Georges Dumezil (París, 1954)

Ce que le savoir ne sait pas, c'est ce qui arrive. Voilà ce qui arrive.

J. Derrida, "Un vers à soi" (São Paulo, 1998)³

Entrada

Del llamado *ciclo* dramático alto-peruano (o "boliviano") de la captura y muerte de Atahualpa hay cinco variantes publicadas, además de dos cuyos libretos se encuentran inéditos (Beyersdorff 1997) y varias otras cuya existencia ha sido atestiguada.⁴ De las cinco variantes publicadas, cuatro (las de Challacollo,

3 Traducción de Mara Negrón, ligeramente modificada: "Lo que el saber no sabe es lo que ocurre. Eso es lo que ocurre". In J. Derrida y H. Cixous, *Velos*, Siglo XXI, México, 1998.

4 Variantes publicadas: Oruro (1942; Balmori 1955), Chayanta (d. Oruro, 1871; Lara 1957), San Pedro de Buenavista (1955; Guardia Mayorga 1963/1987), Challacollo (d. Oruro, 1952/1980; Beyersdorff 1997) y Yarvicoya (Gutiérrez 2013). Variantes inéditas: Santa Lucía, d. Cochabamba, 1937 (Beyersdorff: 1997) y Crucero de Belén (d. Oruro, 1952; Beyersdorff: 1997). Variantes atestiguadas: Tiahuanaco (d. La Paz, circa 1900; Vellard y Merino: 1954), Yarvicoya-Caracollo (circa 1905, 1996, d. Oruro; Beyersdorff: 1997, de la cual la

Oruro, San Pedro de Buenavista⁵ y Yarvicoya) son bilingües: los personajes indígenas hablan en quechua y los españoles, en castellano, salvo el lenguaraz “Feli-pillo”, quien, en Challacollo al menos, habla en ambas. La cuarta variante, conocida como “de Chayanta” o *Ataw Wallpap p’uchukakuyninpa wankan* (*Tragedia del fin de Atahualpa*, en traslación de J. Lara, 1957; *Cantar del fin de Atahualpa*, en J.-Ph. Husson 2001; en adelante AWPW), está exclusivamente en quechua. Se trata de “cuadernos de ensayo” o guiones manuscritos de dramas puestos en escena en pueblos de los departamentos de Cochabamba, Oruro, Sucre, Potosí y La Paz, mayormente en ocasión de “fiestas patronales”, es decir, dedicadas a los santos patronos (cristianos) de cada pueblo, desde tiempos no precisados.

Los cinco guiones publicados tienen suficientes puntos en común como para ser considerados como parte de una misma tradición textual, aunque también presentan significativas diferencias. Ello habrá implicado, muy probablemente, que a partir de un texto matriz o “de base” (Husson 2001), se habrán configurado variantes por amputación o añadido de pasajes e incluso de personajes, por obra de copistas re-escribidores y/o encargados de las puestas en escena. Si esta tradición textual es parte o no de una tradición textual mayor —panandina, por caso— de escenificaciones de la captura y muerte de Atahualpa (pues está acreditado que *al menos desde* comienzos del siglo XVIII se venían montando en el virreinato peruano obras populares con la misma temática), es algo que aún está por dilucidarse⁶.

Sea que compartan o no un sustrato común, una diferencia importante entre las escenificaciones populares “peruanas” y las “bolivianas” es que en estas últi-

publicada por Gutiérrez en 2015 señala una variante), Toco (d. Cochabamba, 1938; Unzueta: 1945), Corocoro (d. La Paz, 1951; Vellard y Merino: 1954), Toledo (d. Oruro, 1958; Bredow: 1987); Oruro (1970; Beyersdorff: 1997); Oruro (1989; Beyersdorff: 1997); y Potosí (1994; Beyersdorff: 1997).

- 5 El filósofo peruano Guardia Mayorga publicó en una revista de circulación restringida la llamada variante de Santa Lucía en 1963 (habiéndola recibido en Cochabamba en 1952, donde por entonces residía), la cual fue vuelta a publicar por el quechuista Teodoro Meneses con el nombre “Debate de Incas” en 1987 en la revista *Kuntur* de Lima. Beyersdorff (1997) sostiene que Guardia Mayorga se habría confundido con la variante de San Pedro de Buena Vista, tal como esta viene resumida por Lara en la introducción a su edición del AWPW en 1957. A menos que el propio Lara se hubiera confundido en su descripción... (Cuestión abierta).
- 6 De acuerdo a la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (B. Arzáns [c. 1725] 1965), “comedias” bilingües (en “verso mixto del idioma castellano con el indiano”) sobre la captura y muerte de Atahualpa se montaron en Potosí ya en 1555, apenas a nueve años de su fundación, interpretadas por “nobles indios” (hay comedia con la misma temática también para el año 1641). Más allá de las razonables dudas sobre la veracidad de la Historia de Arzáns en este punto (Burga 1988, Flores Galindo 1993, Ajens 2015), representaciones con el motivo de la muerte de Atahualpa están atestiguadas sin discusión desde inicios del s. XVIII en el virreinato peruano (cf. Frézier 1716). Frézier agrega una delimitación geográfica valiosa: tales representaciones —que el viajero francés caracteriza como “une espèce de Tragedie”— no se montaban en la costa sino en “las grandes ciudades de tierra adentro” [*avancées dans la terre*].

mas, con las variaciones del caso, la captura y muerte del Inca viene enmarcada por cortos pasajes que suceden en España: despedida, al comienzo, del Conquistador por parte del Rey, quien lo conmina a tratar “sin perjuicio” a los naturales del Nuevo Mundo; luego, al final, regreso de Pizarro a España y castigo de este por el Rey, por haber desobedecido sus órdenes). Con ello las escenificaciones bolivianas comparten, sorprendentemente, rasgos estructurales con algunos relatos sobre la captura y muerte del Inca recogidos entre grupos huilliches del sur de Chile y Argentina desde inicios del siglo XX, antes incluso que los primeros guiones bolivianos fueran publicados (volveremos sobre esto)⁷.

* * *

Remitiéndonos por ahora a las variantes *publicadas* del ciclo o sub-ciclo “boliviano”, hasta hoy subsisten aspectos relevantes que permanecen como enigmas. Tanto la determinación de las datas de composición así como la/s autoría/s y sus eventuales intencionalidades primigenias, por ejemplo, siguen provocando aún calurosos debates.

Para dar una idea de las discordancias relativas solo a la datación de lo que había sido el texto de base, hay quienes la remiten al siglo XVI (Vellard y Merino 1954; Balmori 1955; Lara 1957; Husson 2001), mientras otros tienden a situarlo en el XVII o incluso en el XVIII (Beyersdorff 1997; Itier 2000; García Bedoya 2008).

Por tratarse de textos transformados al calor de las puestas en escena, en las variantes publicadas es posible encontrar pasajes en quechua y en castellano idénticos o casi idénticos entre sí y, a la vez, pasajes propios a cada variante, algunos probablemente antiguos y otros añadidos o injertos más recientes. Todo ello le confiere un cierto aire (o desaire) algo monstruoso a los textos⁸, particularmente a las variantes de Challacollo, Oruro y Yarvicoya, donde junto con pasajes en quechua (en prosa y en verso) y pasajes en castellano (en prosa) presumiblemente antiguos, hay injertos en castellano de procedencia notoriamente más reciente.

A modo indicativo somero, damos cuenta a continuación de tres fuentes modernas y/o poscoloniales, insertas en las variantes de Oruro (1942) y Challacollo (1952), desconocidas hasta ahora. Las tres corresponden a obras del siglo

7 Cf. en particular B. Koessler-Ilg, 1956, *Histonium* n° 200, de Buenos Aires; B. Koessler-Ilg, *Cuenta el pueblo mapuche* (2006: 278: 288), C. Contreras, “El mito del Rey-Inca en los huilliches” (1991), T. D. Dillehay, *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales* (2011: 148-150), y N. Gissi 1997.

8 Itier (2009: 217) habla, mas con sentido negativo, de “patchwork” textual en referencia a AWPW. Sobre lo “monstruoso” en los lindes de la representación, cf. Derrida, J., 1967, “Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation”, y 1990, “Passages — du traumatisme à la promesse”.

XIX, y los extractos se insertan en extensas peroratas de Pizarro, Almagro y el cura Valverde (o Luque, en Oruro) que manifiestamente se alejan del registro dramático predominante en el resto de los pasajes de cada variante (las cuales, entreverando verso y prosa, no presentan mayormente divisiones en cuadros, actos o escenas, dándose más como un continuo fluir o yuxtaposición de escenas punteadas por un “coro” de ñustas). Las tres fuentes poscoloniales identificadas (del siglo XIX) son:

Pizarro y el siglo XVI, Novela histórica, del escritor y político liberal español Pablo Avecilla, Imprenta de Severiano Omaña, Madrid, 1845 (y reeditada 7 años después como *La conquista del Perú*, en París, ed. Boix et C^a).⁹

Libro de lectura, vol. 2, del profesor cubano, y miembro de la Academia de la Lengua Española, Luis Felipe Mantilla, Nueva York, 1866, cap. “Descubrimiento y conquista del Perú”; con ediciones en Buenos Aires, 1888, y México, 1892.

Áncora de salvación. Devocionario, del jesuita catalán José Mach, Imprenta Gorgas, Barcelona, 1863; con reediciones en México y Buenos Aires desde inicios del s. XX.

La tesis filológica de Cesar Itier

En un artículo del 2000, el filólogo Cesar Itier, conocido desde ya por sus trabajos sobre el teatro cuzqueño moderno en lengua quechua¹⁰, atribuirá la autoría de la variante de Chayanta, o *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan* a Jesús Lara, es decir, a quien publicara su transcripción en 1957 junto a su primera traducción al castellano (Lara publicó ahí fotocopias de las dos primeras y de la última página del manuscrito; este, por razones que Lara explica en la introducción de su libro, no lo pudo conservar en su poder – y el punto es efectivamente problemático, mas de ahí a afirmar que Lara “inventó” sin más la variante (*de toute pièces*, dice Itier) hay, como mostraremos, un trecho para nada estrecho). Itier acusará a Lara de “superchería literaria”, siguiendo el proceso iniciado en idénticos términos un poco antes por su maestro, el historiador Pierre Duviols. Duviols, en efecto, increíblemente, sin ofrecer lo que se llama “prueba” o argumento alguno, habrá calificado en 1997 al AWPW de “simpática ‘superchería literaria’, como las hubo y las hay tantas”, para luego concluir apelando a la necesidad de efectuar un “verdadero estudio filológico” del texto¹¹. Es tal *estudio* el que acometerá Itier, con su artículo del 2000 y otro, sin mayores novedades,

9 En *Notas para una Bibliografía Boliviana* (Imp. de la Libertad, La Paz, 1875), José Rosendo Gutiérrez consigna entre sus libros, en la entrada n° 12: “AVECILLA [Pablo de]. Conquista del Perú. Novela histórica orijinal. Paris, 1842. 1 vol., 8.º. emp. 87 pp.”.

10 Itier 1995-2000.

11 Publicado el 2000, pero como ponencia de un simposio realizado en 1997 en la U. Católica de Eichstätt. Cf. *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*; Kohut y Rose edits. (2000).

en 2009.¹² (¿Qué fuera, por de pronto, una *supercheria*? Del italiano *soperchio*, “exceder, sobreabundar”, la palabra habrá pasado al francés como “*tromperie faite avec finesse*”, cf. *Littré*; Corominas, en su monumental diccionario etimológico castellano, remite también, a través del francés, al italiano *soperchio*). O sea: engaño – pero no cualquier engaño: engaño fino o de lujo.

El artículo de Itier, “¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la tragedia de la muerte de Atahualpa” (2000), estando Lara muerto, habrá sido de entrada una reacción al libro de Margot Beyersdorff *Drama ritual en los Andes bolivianos. (siglos XV-XX)*, Plural, La Paz, 1997, pero sobre todo, como lo habrá subrayado Carlos García-Bedoya¹³, un ataque frontal contra Nathan Watchel, a quien Itier motejará de “incauto antropólogo” (Itier 2009), y, aun más frontalmente, contra Jean-Philippe Husson; este acababa de sostener entonces su tesis doctoral defendiendo la idea de que el texto matriz del ciclo dramático habría sido escrito inicialmente en quechua cuzqueño del siglo XVI, muy probablemente por un autor inmerso en el ambiente del reducto inca de Vilcabamba (que, como se sabe, duró hasta 1572)¹⁴. Ya un año antes Itier había calificado la tesis de Husson de *poco seria*: “Les méthodes de J.-Ph. Husson ne présentent aucune garantie de sérieux et ne rélevant pas de la recherche” (Itier 1999). Lo mismo afirmará de Lara y de Watchel: “Jésus Lara et Nathan Watchel présentaient cette origine indigène et ancienne [de la variante de Chayanta] comme une évidence, sans donner le moindre argument sérieux”.

La argumentación de Itier para persuadirnos de que Lara habría escrito de punta a cabo la variante de Chayanta es fundamentalmente de orden filo-lógica, es decir, como advertiremos en seguida, no enteramente lógica (por demás, si su argumentación fuera únicamente lógica, calculable o predecible, no valdría la pena detenerse ni un segundo en ella). En lo medular, oponiéndose al análisis de Husson (y de Lara y Guardia Mayorga), quien detecta en la lengua del texto de Chayanta un ‘estrato’ quechua colonial junto a uno, predominante, quechua boliviano moderno (lo que le permite a Husson vincular el texto con la tradición colonial cuzqueña pero también con la de la sierra central peruana), Itier sostendrá que todo el texto está escrito en quechua boliviano moderno o reciente, pero con

12 Solo cambió la atribución del texto-base a partir del cual Lara habría consumado su “*supercheria*”; en 2000 indica como tal la variante de Toco, departamento de Cochabamba (a partir del texto en castellano de la novela *Valle* de Mario Unzueta, Cochabamba, 1945); en 2009 el texto-base será la variante de “Santa Lucía”, también del departamento de Cochabamba (pero, según él, publicada por Guardia Mayorga como la de “San Pedro de Buena Vista”). De las razones de tal “cambio”, Itier nada dice.

13 C. García Bedoya 2008: “Pasados imaginados: la Conquista del Perú en dos obras dramáticas coloniales”.

14 Husson, en un artículo publicado en 2006, que no alcanzamos a hacerle suficiente justicia aquí, planteándose como “una refutación explícita de la tesis de Itier”, habrá avanzado argumentos de orden filológico y literario coincidentes (Husson 2006).

la inclusión postiza y purista de algunos arcaísmos y de palabras provenientes de otras variedades del quechua. Según Itier, Lara habría incluido tales arcaísmos y términos de otras variantes del quechua extrayéndolos de textos quechuas coloniales que él mismo (Lara) había publicado en su antología *La poesía quechua* (1947), del *Ollantay* (s. XIX) o de otras fuentes, todo ello con el propósito de probar la existencia de un teatro andino prehispánico. Como hay quienes han dado crédito en total a la hipótesis de Itier¹⁵, cabe demorarnos aquí en aquilatar su certidumbre, no diremos su falta de seriedad.

Circunscribiéndonos por ahora a trazas de orden léxico, mostramos algunos errores patentes (que no supercherías) de Cesar (Itier) en su proceso contra Jesús (Lara).

1. Itier sostiene que Lara habrá introducido en la (para él supuesta) variante de Chayanta el vocablo *unu* ('agua'), característico del quechua cuzqueño, ajeno al quechua hablado en Bolivia (donde 'agua' se dice habitualmente 'yaku'), y, más ampliamente, ajeno a toda otra variedad quechua conocida, por un deseo de apropiarse de la histórica legitimidad del habla cuzqueña. "[L]a presencia de *unu* y la ausencia de *yaku* —arguye Itier en relación al AWPW— se pueden explicar fácilmente por una voluntad [de Lara] de imitar el quechua cuzqueño".

Ahora bien, ocurre que la voz *unu* viene también, y varias veces, en la variante de Challacollo, que, como el mismo Itier lo admite (Itier 2000: 106), remonta a 1952, es decir, 5 años antes de la publicación de la variante de Chayanta por Lara, y que este no conoció, pues solo vino a publicarse por Beyersdorff en 1997.¹⁶ Por ejemplo, en las frases: *Ima yanan unuwan...* ('Con qué agua negra'...); *unuta hina* ('como agua'). Salvo atribuirle también a Lara la autoría del texto de Challacollo, la acusación de Itier en este punto carece de fundamento. Y, más grave, deja en evidencia que Cesar Itier ni siquiera se dio el tiempo de efectuar un análisis comparativo "serio" con las otras variantes antes de emitir su lapidario (pre)juicio. Por si fuera poco, ya en 1956 J. M. Arguedas habrá puesto en evidencia el uso recurrente del *unu* cuzqueño, en vez del *yaku* habitual en el quechua de la zona ayacuchana, en contexto de relatos y cantos¹⁷.

15 Por caso: Eichmann (2011) y Bruinaud (2012).

16 Publicado en 1997, muchos años después de la muerte de Lara, por M. Beyersdorff, por lo cual el primero no pudo haber conocido. Beyersdorff precisa que el texto que ella publicó es una copia de otra copia (de 1952) de don Agripín Ajiuachu, copiada en el Crucero de Belén por Félix Alarcón, aunque habría sufrido algunos cambios ortográficos en la escritura del quechua.

17 "El nombre común del agua, en los departamentos de Ayacucho y Huancavelica, es *yaku*. Si a cualquier persona misti, mestizo o indio, se le habla de *unu*, como nombre del agua, no lo entiende. Sin embargo, el nombre del agua en los himnos de los aukis, durante la fiesta de la Sequía como en la fiesta del Agua y de los wamanis, es *Unu*, como en el quechua del

2. Entre los pocos ejemplos de supuestos arcaísmos que Itier asegura que Lara habría introducido para darle una apariencia de mayor antigüedad al texto (extrayéndolo, según Itier, del *Ollatay*) está el vocablo *pullkanka* [*pullqanqa*], ‘rodela’, ‘escudo’. Pues bien, *pullqanqa* es vocablo de uso común aun entre los castellano-hablantes del siglo XVIII, incluso en Lima, donde la lengua quechua retrocedió muy rápidamente tras la conquista. Ejemplo de ello es su nutrida comparecencia en textos del escritor limeño Pedro Peralta. Describiendo una mascarada festiva limeña, Peralta señala: “Viose después *Capac Yupanqui*, [...] y [...] su Capitán *Alquichua*, que llevaba en el Pica la *pulcanca* o Escudo de Armas de este Ynca” (Peralta, *Eliseo Peruano*, 1725); en el *Jubileo de Lima*, de 1723, lo reitera. El término viene por demás en el probablemente más importante diccionario quechua publicado en Bolivia durante el siglo XIX, el de Honorio Mossi (Sucre, 1860): “escudo ó toda arma defensiva; pullccanca, huallccanca”, p. 135). Y la variante que menciona Mossi (*huallqanqa*) viene también en la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, de Arzans, del XVIII. Es decir, si —como supone Itier— el autor del texto matriz habrá sido “forzosamente” bilingüe castellano-quechua, y si la mayor parte de las variantes que configuran el ciclo boliviano parecen entroncarse con un texto estabilizado en el s. XIX, la posibilidad de que su copista-re-escritor estuviera en la situación de Peralta, Arzans o de un lector de Mossi, es, por decir lo menos, alta. De paso, con los ejemplos del siglo XVIII indicados, el estatus mismo de “arcaísmo” de *pullqanqa* se vuelve problemático.
3. Otro de los arcaísmos detectados por Itier en AWPW, supuestamente introducido por Lara para darle apariencia de antigüedad a la variante, es el término *thuilla* (‘sin tardanza, al instante’). Ocurre que la voz *thuilla* la encontramos también, y al menos ocho veces, en la variante de Challacollo, texto que —reiteramos— Lara no conoció. Además, y esto no deja de sorprender, Itier asegura que Lara extrajo este término de la variante de San Pedro de Buenavista, con lo cual termina por desplazar la superchería y el afán purista a otro texto del ciclo sino al ciclo por entero. Por demás, la voz *thuilla* [*tuylla*] viene también en variantes dramáticas de la sierra central peruana (Meneses 1987: 70).
4. En un punto relevante de su análisis, Itier plantea: “Existe otro indicio que consolida la hipótesis de que el autor de la *Tragedia* [AWPW o variante de Chayanta; según él, Lara] utilizó [o sea, extrajo algunos términos quechuas arcaicos de] *La poesía quechua* de 1947 [de Lara]. En la *Tragedia* [AWPW] se usa reiteradamente el verbo [o tronco verbo-nominal] *kama-*, obsoleto en el quechua boliviano contemporáneo fuera de su uso cristiano de ‘crear’.

Cuzco. Los indios de Puquio acumulan los términos Unu, Aguay Unu, en el lenguaje ritual” (Arguedas 1956).

Tiene ahí [o sea, en la variante de Chayanta o AWPW] el sentido de ‘mandar’ que no corresponde en absoluto al sentido histórico de ese verbo” (y luego Itier da algunos ejemplos nominales donde el tronco *kama-* remite al sentido de mandar, ordenar, presentes en AWPW: *kamaj*, ‘mando’ o ‘el que manda’, y *kamanayman*, ‘a mis dominios’).

Aparte de que el supuesto uso “cristiano” de *kamay* por ‘crear’ es raro sino nulo en el quechua mayoritariamente hablado hoy por hoy en Bolivia (D. Flores Chumacero, comunicación personal), ocurre que el tronco *kama-*, con el sentido inequívoco de ‘mandar’ u ‘ordenar’, viene no pocas veces también tanto en la variante de Oruro como en la de Challacollo, ambas anteriores a la supuesta superchería de Lara. En la variante de Oruro: *Chay apullay chay camajniyllay* (lo que Balmori traduce: ‘... este Señor, este jefe’ – *kamaqniyllay*: ‘el que manda’); en la de Challacollo, puede leerse también: *Hay apullay chay kamaqniyllay...* (‘Ay mi gobernador’, traduce Beyersdorff), así como la expresión inequívoca: *pacha kamaqnin* (‘gobernador del mundo’, trad. Balmori). Si seguimos la filológica de Itier, nos encontraríamos en el absurdo de tener que afirmar que el copista de Oruro (de 1942) extrajo el tronco *kama-*, con el sentido aludido, de un libro publicado por Lara ¡varios años después!

5. Por último, en un punto crucial de su análisis inculpatorio, Itier sostiene que el texto publicado por Lara presenta un lexema no atestiguado no sólo en las hablas quechuas bolivianas modernas (del norte de La Paz y de Cochabamba-Potosí-Sucre-y-Oruro en particular), sino tampoco en “ninguna otra variedad quechua moderna: la interjección *ayauya*”, la cual estaría atestiguado, según él, sólo en “un texto quechua varias veces presentado, *con algunas variantes*, por Felipe Guaman Poma en su *Nueva Coronica*” [se trata de una invocación, donde se lee alternativamente: *ayauya* uacaylli; *ayaoya* uacaylli, *aya uya* uacaylli (subrayo)¹⁸]. Por lo tanto, concluye Itier, el escribiente de la variante de Chayanta –es decir, según él, Lara– lo tuvo que haber copiado de Guaman Poma y, más precisamente, de un pasaje de la *Nueva Coronica* incluido en *La poesía quechua* de Lara (1947). El argumento parece definitivo. Si la atestiguación de un lexema sólo se da en un texto publicado en la primera mitad del siglo XX (caso de la *Nueva Coronica*, dada a la imprenta por primera vez de manera íntegra en 1936) y en ninguna otra parte, sobre todo en ningún diccionario quechua conocido, su inscripción en un texto fechado en 1871 resultaría de veras problemática. Y, de paso, la superchería, el fino engaño o simulacro de Lara, un juicio definitivo. Pero. El filólogo del *Institut National des Langues et Civilisations*

18 Guaman Poma, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, pp. 190[192], 255[257], 285[287], 1161[1171].

Orientales (ex *École Impériale des Langues Orientales Vivantes*) yerra otra vez y esta por partida doble.

En primer lugar, el lexema en cuestión, ‘ayauya’ (en instancia exclamativa), sí está atestiguado en al menos otro texto colonial, que no es cualquier texto; se trata del *Vocabulario* quechua-castellano de González Holguín (1608), es decir, el más conocido e influyente de los diccionarios quechuas coloniales. En efecto, *ayauya* viene ahí en la entrada *Huacayllicuy*: “La procesión o qualquiera inuocacion que se haga por agua que assi lo vsan agora los indios en la falta de agua[;] Dios hazedor del hombre danos tu agua [...] *Ayau hiau parayquictay cachamuy* [...]. *Ayaya runay rurak vnuyquicta cachamuy &c.*” (subrayo) es decir, al igual que en la *Nueva Corónica*, en contexto de invocación en demanda de aguas.

Por si esto fuera poco, el término *ayawya* es hoy usado en el quechua boliviano contemporáneo como marca de exclamación o admiración, tal como puede apreciarse en la expresión *ayawya sanampawan*, para indicar precisamente el signo (ortográfico) de exclamación (Cazón Nolasco 2006: 136).

* * *

¿Por qué marra tan sistemáticamente un hombre aparentemente serio como Itier? Una primera respuesta consistiría en decir: porque sigue el dictamen de Pierre Duviols; es decir, porque habrá respondido al horizonte de expectativas generado ideo-lógicamente por su maestro. Pero nuestra hipótesis más bien es: porque Itier confunde la cuestión sobre la eventual existencia de un teatro andino prehispánico (o sobre el “indigenismo” de Lara-Watchel-Husson) con la pregunta sobre la configuración de las variantes del ciclo altoperuano boliviano. Muchos de sus argumentos (como, por ejemplo, que AWPW estaría predominantemente en un quechua boliviano moderno, o que tendría no pocos calcos del aymara y del castellano, lo que por demás es obvio si se piensa que el ciclo del que forma parte se habrán dramatizado hasta bien fines del siglo XX precisamente en territorio boliviano) nada prueba con respecto a la supuesta “superchería” atribuida a Lara, sino más bien apuntan a desacreditar una constitución colonial temprana del texto matriz, susceptible de ser ligado a formas teatrales andinas prehispánicas.

Mímesis, huacas y malcus

Antes de plantear si la tradición del *Atahullpap wañuyin* se enlaza o no, y cómo, con eventuales modos teatrales andinos prehispánicos (hipótesis sostenida por Balmori, Lara y Husson, entre otros), o con formas de relato y/o de rituales andinos prehispánicos (hipótesis explorada por Beyersdorff), o sólo responde a formas teatrales cristiano-occidentales (es el planteamiento de Duviols), cabe una

pregunta preliminar: ¿habrá habido *mimesis*, esto es, *re-presentación* (ya de lo factual, ya de lo posible o aun, según Aristóteles, de lo imposible verosímil) en las llamadas tradiciones andinas? En otras palabras: ¿cabe hablar de una “metafísica andina” (Arnold y Yapita 1998 y 2005)? No vamos a abrir esta inmensa cuestión ahora; la dejamos abierta, no sin antes barruntar un par de indicaciones sumarias.

Primeramente: *huacas* [wak'a] y *malcus* [mallku] por caso, no habrán sido representantes de ningún significado o pres/ente separado, autónomo o trascendental en el Ande. A diferencia de las imágenes o esculturas de Cristo, la Virgen o los santos (y otras más) introducidas con la Conquista, una huaca no habrá venido jamás a “re-presentar un presente que estaría en otra parte y que sería anterior a ella, cuya plenitud sería más antigua que ella, ausente de ella y capaz, de derecho, de prescindir de ella: presencia a sí del logos absoluto, presente viviente del dios” (Derrida 1967)¹⁹. (Por decir: la mimesis y su logocentrismo constitutivo como drama propiamente filológico). Con lo cual: si una huaca llegara a ser reducida a cenizas no habrá habido forma de “reconstituirla”, de traerla otra vez a la vida, o a la presencia. El jesuita Cobo, entre tantos, literalmente insiste en ello, manteniendo, con todo, la oposición jerarquizante ‘representado/ representante’: “todas las figuras e ídolos [...] carecían de otra significación y *ser más que la materia* de la que eran compuestas”; estas “imágenes y estatuas [...] todas eran ídolos venerados *por sí mismos, sin que pasase esta simple gente adelante con la imaginación a buscar lo que representaban*” (Cobo [1653] 1892: III, L. XIII, cap. XI, subrayo). Y es que todo indica que en el por demás heterogéneo “mundo andino” las *imágenes* no habrán sido imágenes o figuraciones de otra cosa; de ahí las dificultades que los primeros quechuistas coloniales tuvieron para traducir “imagen”, optando a ratos por guardar el término castellano incluso en entradas en quechua (González Holguín: “riccharayani yimagen man”; en su traducción: ‘Estarse mucho clauada la vista en vna yimagen’). No otra cosa plantea Cummins con respecto al “arte” andino en general y al pictórico en particular: “the Andean art did not correspond in any sense to European notions of representation”; “I is clear [...] that Inca paintings existed [...] but it is equally clear that the paintings were not images that reproduced forms corresponding to the known world; they were not mimetic” (Cummins 1994: 190 y 199). Si esto inhibe alguna apelación a algo así como una tradición teatral andina prehispánica (en el sentido dominante, esto es, mimético de lo teatral), queda abierta la

19 J. Derrida 1967; trad. de P. Peñalver (1989) ligeramente intervenida aquí. Ahora bien, para Derrida (como para Artaud) la tradición re-presentacional no incumbe solo al arte teatral occidental sino al destino de “Occidente” mismo: “Esta representación, cuya estructura se inscribe no sólo en el arte sino en toda la cultura occidental (sus religiones, sus filosofías, su política [su lingüística, su filología, etc.]), designa, entonces, algo más que un tipo particular de construcción teatral. Es por ello que la cuestión que se nos plantea hoy sobrepasa ampliamente la tecnología teatral”.

pregunta por un eventual otro “teatro” (andino), ya no mimético, o no del todo mimético, y a la vez a una eventual configuración temprana (s. XVI o XVII) del texto matriz del ciclo dramático en cuestión (fuera este bilingüe o monolingüe, articulación de un indio ladino sino de un mestizo o de un clérigo criollo o español), pues, como subraya el mismo Cummins, en vista del no lugar mimético o representacional en el Incario, “Andean were required to adopt European means of representation, almost right from the beginning” (Cummins 1994: 210), dando el caso de Guaman Poma (sus dibujos) como señero ejemplo²⁰.

* * *

¿Qué es (ser) serio?, nos preguntábamos hace un momento. ¿En qué sentido un poema, por caso, es serio? ¿El *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan*?

Hay un pasaje de *Le Petit Prince*, de Antoine de Saint-Exupéry (obra no sólo traducida al quechua por Itier²¹ sino también que él considera portadora de “valores universales”), en que el Principito reconoce que a lo largo de su vida ha tenido *des tas de contacts avec des tas de gens sérieux*. ¿Cómo traducir a cualquier lengua tal *tas de contacts avec des tas de gens sérieux*? En cualquier caso, el Principito no habrá tenido la mejor de las opiniones de la gente seria:

“Conozco un planeta en que hay un señor carmesí. [...] En toda su vida no ha hecho más que sumar y restar. Y todo el santo día repite como tú: “¡soy un hombre serio!, ¡soy un hombre serio!” [«Je suis un homme sérieux! Je suis un homme sérieux!»], y eso le hincha de orgullo la estampa. Pero no es un hombre; es una callampa [*un champignon*]”.²²

A modo de interrupción

1. Permanece pendiente un análisis filo-lógico si no “serio” al menos verosímil de la variante de Chayanta, que tome desde ya en consideración las otras variantes publicadas (Oruro, Challacollo, San Pedro de Buenavista, Yarvoco-ya) y ojaláel resto de guiones anteriores a 1957 consultados por Beyersdorff: el de Santa Lucía (1937) y el de Crucero de Belén (1952).

20 Entendemos que, con posterioridad, Cummins habrá morigerado su aserto. Por nuestra parte, pensamos que está por precisar los modos miméticos no metafísicos o de “semi-mímesis” existentes en el Ande.

21 Traducción de César Itier y Lydia Cornejo (2002).

22 Traducción nuestra. El pasaje en francés: “– Je connais une planète où il y a un Monsieur cramoiisi. Il n’a jamais respiré une fleur. Il n’a jamais regardé une étoile. Il n’a jamais aimé personne. Il n’a jamais rien fait d’autre que des additions. Et toute la journée il répète comme toi: «Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux ! » et ça le fait gonfler d’orgueil. Mais ce n’est pas un homme, c’est un champignon!”

2. La hipótesis de César Itier, de una eventual articulación por parte de Jesús Lara del manuscrito del AWPW o “variante de Chayanta” permanence como tal: una hipótesis, a demostrar, “probar”, volver al menos verosímil, o abiertamente desechar. No es seguro que un mero análisis lingüístico ni filológico (aun “serio”) pueda dirimir el punto; se requieren también desde ya indagaciones de índole histórica (por caso: comprobar la existencia de don Santiago Estrada, de la provincial de Alonso de Ibáñez, poseedor del manuscrito, según refiere Lara en su “Estudio preliminar” de 1957). En cualquier caso, en la eventualidad que se llegara a probar tal presunta articulación tardía (por Lara) de una eventual “nueva” variante, cuestión poco probable en el actual estado de cosas, tal composición no haría sino inscribirse en la tradición de variantes debidas a escenificadores, editores y/o copistas, característicos del ciclo dramático altopperuano boliviano como peruano en general (y no cabría extirparlo del él, como Duviols e Itier pretenden).²³
3. Por ultimo: quedan casi todas las preguntas abiertas. Comenzando por aquellas acerca de las circunstancias y datas de constitución de la tradición altopperuana-boliviana (y eventualmente panadina) de escenificaciones de la captura y muerte de Atahualpa. ¿Remite esta sólo al esfuerzo evagelizador o se engarza, y cómo, con tradiciones andinas de hacer memoria; O, poniendo en cuestión tal alternativa, ¿cabe leer en tal tradición de memoria y representación una puesta en operación de la dualidad complementaria-asimétrica andina (o el *yanantin*, si seguimos a Platt: 1976, 1978); ¿La inclusion de lo dominante y lo subalterno en un “sistema” acaso más antiguo que el mime-ma teatral mismo;
4. En fin: la analogía “structural” entre escenificaciones populares altopperuanas y los relatos huilliches del sur de Chile y de Argentina de la muerte del Inca, ¿cómo entenderla; Es decir: en vista de que en variantes huilliches se hallan elementos que sólo se encuentran también en las variantes dramáticas bolivianas (es el caso, por caso, de la quema del cadáver de Pizarro por orden del rey español, o el enmarcaje en España al comienzo y fin del relato), una indagación sobre el “culto” a Atahualpa entre la población huilliche

23 Si ese fuera el caso, reiteramos, Lara no estaría en una situación muy diferente a la de Arzans de Orsúa y Vela, por caso, quien inventara no solo autores, libros, y citas de esos libros, sino aun biografías de autores en su descomunal *Historia*, la cual, por ello mismo, constituye para algunos la cuna de la (fan táctica) literatura boliviana (García Pavón 1998, Wiethüchter et al. 2002). El problema no es, evidentemente, el de una eventual superchería literaria sino el de una eventual superchería “científica”, un engaño al sistema de la verdad (pero, en ese caso, otra vez, lo de Lara no sería muy diferente a lo del historiador Arzans). Si ese fuera el caso, reiteramos, las operaciones re-escriturales de Lara se inscribirían punto por punto en la tradición algo monstruosa de ajustes y transformaciones de re-escribidores-copistas de los guiones altopperuanos anteriores.

(a ambos lados de la cordillera) y sobre cómo y cuándo llega el relato del *Atawallpap wañuynin* al sur de Valdivia y a Neuquén, y su conexión con las variantes altoperuanas, queda también, por ahora, abierta²⁴.

Bibliografía

AJENS, A.,

“Historia, poema. La historia de Arzáns y los avatares del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa”, *Recial*, N° 8 (7), UNC, Córdoba, 2015.

“¿Una escritura sin padre?” en *La flor del extérmino*, La Cebra, Buenos Aires, 2011.

ARGUEDAS, J. M.,

“Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local”, *Revista del Museo Nacional*, Lima; reeditado en J. M. Arguedas, 1975, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, A. Rama editor, Siglo XXI, México, 1956.

ARNOLD, Denis, y Yapita, Juan de Dios,

Río de Vellón, río de canto, Ilca/Hisbol, La Paz, 1998.

El rincón de las cabezas, UMSA/ILCA, La Paz, 2005.

ARZÁNS DE ORSÚA y Vela, B.,

Historia de la Villa Imperial de Potosí, [c. 1736] 1965, Brown University, Providence.

AVECILLA, P.,

Pizarro y el siglo XVI, Novela histórica, Imprenta de D. Severiano Omaña, Madrid, [1843] 1845.

BALMORI, C., y Dargan, E.,

La conquista de los españoles y el teatro indígena americano: drama indígena bilingüe quechua-castellano, UNT, Tucumán, 1955.

BEDROW, L.,

“La escena de la ‘Muerte del Inca’”, in *Hipótesis*, *Revista boliviana de literatura*, La Paz, 1987, pp. 319-329, 1987.

BELTRÁN, C. F.,

Doctrina Cristiana en castellano y quichua, El Progreso, Oruro, 1890.

BELTRÁN, C. F.,

Civilización del Indio. Antología Quichua dividida en dos partes. El Progreso, Oruro, 1891.

24 Nos ocupamos de esto en un textil venidero, “La conexión huilliche-altooperauna” (de próxima publicación).

- BEYERSDORFF, M.,
Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX), Plural, La Paz, [1997] 1999.
- BRUINAUD, M.,
 “Las representaciones teatrales de «la muerte de Atahualpa»: ¿una herencia de «moros y cristianos»?”, *Bulletin de l’IFEA* 41(1), pp. 81-121, Lima, 2012.
- BURGA, M.,
Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.
- CACIQUES DEL BUTA MAPU HUILLICHE,
Memorial y documentos, Imp. El Imparcial, Santiago, [1936].
- CAZÓN Noslasco, C.,
Producción de textos escritos en quechua como L1, Tesis de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe, U. M. S. S., Cochabamba, 2006.
- COBO, B.,
Historia del Nuevo Mundo, Tomo III, E. Rasco, Sevilla, [c. 1650] 1892.
- CONTRERAS, C.,
 “El mito del Rey-Inca en los hüllliches”, *Nütram*, Año VII, Nº1, p. 14-32, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 1991.
- CUMMINS, T.,
 “Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca”, in Boone, E., y Mignolo, W. (edits.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Duke University Press, 1994.
- DERRIDA, J.,
 “Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation”, in *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- DERRIDA, J.,
 “Un vers à soi”, in Voiles, Galilée, Paris, 1998.
- DILLEHAY, T. D.,
Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales, Qillqa, UCN, San Pedro de Atacama, 2011.
- DUVIOLS, P.,
 “Las representaciones andinas de ‘La muerte de Atahualpa’. Sus orígenes culturales y sus fuentes”, in *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*; K. Kohut y S.V. Rose (edits.), Vervuert/Iberoamericana, Franckfurt-Madrid, 2000.

- EICHMANN, A.,
 “Notas sobre el Teatro en Charcas”, in *500 años de teatro en Bolivia testimonios y reflexiones desde el siglo XVI al XX*, Carlos Cordero Carraffa (compilador), Municipalidad de La Paz, La Paz, 2011.
- FERNÁNDEZ-MALACIOS, M., y Salinas, J.,
Hebras de sol (trad. de *Fadensonnen*, de Paul Celan), Visor, Madrid, 1990.
- FLORES GALINDO, A.,
Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Lima, 1993.
- FRÉZIER, A. F.,
Relación del viaje por el mar del sur, Ayacucho, Caracas, [1716] 1982.
- GARCÍA BEDOYA, C.,
 “Pasados imaginados: la Conquista del Perú en dos obras dramáticas coloniales”, in *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, I. Arellano y J. A. Rodríguez editores, Iberoamericana, Madrid, 2008.
- GARCÍA PAVÓN, L.,
La patria íntima, Plural, La Paz, 1998.
- GISSI, N.,
Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-hüilliche en San Juan de la Costa, Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, U. de Chile, Santiago, 1997.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D.,
Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca, ed. R. Porras Barrenechea, UNMSM, Lima, [1608] 1989.
- GUAMAN POMA, F., c.
Nueva Corónica y Buen Gobierno; <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>, 1613.
- HUSSON, J.-Ph.,
La mort d’Ataw Wallpa ou La fin de l’Empire des Incas: Tragédie Anonyme en Langue Quechua du Milieu du XVIIe Siècle, Ed. Patiño, Ginebra, 2001.
- HUSSON, J.-Ph.,
 “¿Testimonio histórico o invención? La cuestión de la autenticidad de la Tragedia del fin de Atawallpa”, *Paccarina*, 1ª época, año 1, n° 1, Lima, 2006.
- ITIER, C.,
El teatro quechua en el Cuzco, en 2 tomos; Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco/Lima, 1995-2000.

ITIER, C.,

“Le problème des origines des représentations dramatiques de la mort d’Atahualpa dans la sierra centrale du Pérou du point de vue de la langue quechua”, *Boletín IFEA* 28(2), Lima, pp. 305-309, 1999.

“¿Visión de los vencidos o falsificación? / Datación y autoría de la Tragedia de la muerte de Atahualpa” in *Boletín IFEA* 30; Lima, pp. 103-121, 2000.

“La tragedia de la muerte de Atahualpa de Jesús Lara, historia de una superchería literaria”, *Archivo y Biblioteca de Bolivia, Anuario, Sucre*, pp. 215-229, 2009.

ITIER, C., y Cornejo, L.,

Quyllur Llaqtayuy Wawamanta [traducción de *Le Petit Prince*, de Antoine de Saint-Exupéry], ed. A. Pukllasunchis, CERABC/IFEA, Cuzco, 2002.

KOESSLER-ILG, B.,

Cuenta el pueblo mapuche, Mare Nostrum, Santiago, [1962] 2006.

LARA, J.,

La poesía quechua, FCE, México, [1947] 1979.

Tragedia del fin de Atawallpa / Ataw Wállpaj p’uchukakuyinpa wankan, El Sol, Buenos Aires, [1957] 1993.

MACH, J.,

Áncora de salvación. *Devocionario*, Ed. San Luis, Buenos Aires, [1863] 1949.

MANTILLA, L. F.,

Libro de lectura, vol. 2, Ed. Excelsior, México, [1866] 1888.

MENESES, T.,

La muerte de Atahualpa, UMSM, Lima, 1987.

“Debate de Incas”, *Kuntur. Perú en la cultura* (5), mayo-junio 1987, pp. 25-40, 1987.

MOSSI, H.,

Diccionario quechua-castellano, Imp. López, Sucre, 1860.

UNZUETA, M.,

Valle, Ed. La Época, Cochabamba, 1945.

VELLARD, J., y Merino, M.,

Études sur le lac Titicaca, cap. VI, IFEA, París/Lima, 1954.

WIETHÜCHTER, B., et alii,

Hacia una historia crítica de la literatura boliviana, PIEB, La Paz, 2002.

Este artículo se entregó para su revisión el 20 de abril y fue aprobado el 20 de mayo de 2016.

Interculturalidad y subjetividad

Interculturality and subjectivity

Porfidio Tintaya Condori¹

Resumen

En este artículo se plantea que la interculturalidad no es solo una relación intersubjetiva entre sujetos culturalmente diferentes, sino que la subjetividad de estos es intercultural. La constitución de la subjetividad intercultural es producto de un proceso de personalización que transforma las cooperaciones (saberes) sociales interculturales en operaciones (saberes) psicológicas interculturales.

Palabras clave: Cultura // Interculturalidad // Subjetividad // sujeto intercultural // saberes interculturales.

Abstrat

This article proposes that interculturality is not only a intersubjective relationship among culturally different individuals, but the subjectivity of these individuals is also intercultural. The constitution of the intercultural subjectivity is the product of a process of personalization that transforms the cooperations (knowledge) that are social and intercultural in operations (knowledge) that are psychological and intercultural.

key Words: Culture // Interculturalidad // Subjectivity // Subject intercultural // knowledge interculturales.

1 El Dr. Porfidio Tintaya Condori es psicólogo de formación, Maestro en Estudios bolivianos, Maestro en Formación docente e innovación educativa, Maestría en Filosofía y ciencia política, Doctor en Ciencias del desarrollo: culturas e identidades. Es docente de la Carrera de Psicología, UMSA. Email: porfitin@yahoo.com

I. Introducción

El tema que se expone en este artículo trata sobre la subjetividad intercultural. El punto de partida es que el sujeto intercultural se crea y vive sus prácticas sociales en sus desplazamientos por diversas culturas. El sujeto intercultural no es una condición esencial del sujeto humano, sino una dimensión subjetiva (así como es el sujeto político, el sujeto social, el sujeto económico, etc.), es decir, una «forma de obrar» significativa que participa en el cuidado de la propia comunidad a partir de desplazamientos y creaciones culturales.

La cuestión que se plantea es que la relación y el diálogo intercultural no se reduce a una relación entre objetos y saberes culturales, sino es un diálogo entre dos más personas culturalmente diferentes. El sujeto es intercultural por la forma en que se apropia de los saberes de otras culturas y como enseña su propia cultura a otros culturalmente diferentes. Sin embargo, las cuestiones que orientan este trabajo son: ¿la subjetividad del sujeto es una condición de posibilidad de los desplazamientos y creaciones culturales? ¿la misma subjetividad del sujeto es intercultural? La hipótesis que se sostiene es que la interculturalidad no es un fenómeno de intercambio y recreación de los objetos y prácticas culturales que ocurren en el mundo social y externo al sujeto, sino que se la vive en el interior del sujeto, en su vida interior o espiritual (psicológica), se afirma y vive en su subjetividad. La subjetividad del sujeto es intercultural. Hasta ahora se ha reflexionado más sobre la interculturalidad en el ámbito intersubjetivo (entre dos o más culturas y personas). Pero es necesario explorar y caracterizar la interculturalidad en el ámbito intrasubjetivo.

El propósito de este trabajo se expresa en los siguientes objetivos. Primero, determinar los saberes que identifican y conforman las capacidades del sujeto. Segundo, identificar la naturaleza o el origen cultural de estos saberes que forman parte de la subjetividad del sujeto. Tercero, caracterizar los saberes culturales que forman parte de la personalidad del sujeto. Cuarto, describir el modo en que la interculturalidad es vivida y recreada en la propia subjetividad del sujeto intercultural.

Este trabajo es producto de una indagación exploratoria de carácter descriptivo. La avariable de análisis es la subjetividad analizada y medida a través de sus saberes (capacidades). Entre las técnicas que se emplearon están la entrevista, la aplicación de técnicas proyectivas (técnica de composición) y los cuestionarios estructurados sobre los saberes personales. La población con la que se trabajó son estudiantes de cuarto año de la carrera de psicología y dos docentes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

En los siguientes apartados se tratan cuestiones conceptuales sobre la interculturalidad, el sujeto intercultural, la subjetividad y la personalidad del sujeto.

Luego se presenta las objervaciones efectuadas sobre los saberes (capacidades) personales de los sujeto y de la identidad persopnal. Esta información acopiada y analizada es un material empírico con el que se busca caracterizar la subjetividad intercultural. Finalmente, se exponen las conclusiones y recomendaciones correspondientes.

II. Interculturalidad

Es importante diferenciar dos cuestiones. Primero, de modo general, la interculturalidad es la comunicación entre dos culturas; de modo específico, es la comunicación entre sujetos de dos o más culturas; de modo estricto, más que un diálogo entre dos o más sistemas sociales, es la comunicación entre sujetos como saberes emergentes² de los sistemas culturales. El diálogo cultural no es entre los objetos, prácticas y discursos culturales, sino entre sujetos que construyen sus personalidades, utopías e identidad personales, entre sujetos que viven las racionalidades, los saberes y las identidades culturales específicas de su comunidad; es la relación de saberes, prácticas y objetos culturales vividos y comunicados por los sujetos culturales.

La interculturalidad puede interpretarse como un proceso de enseñanza y aprendizaje de saberes culturales que efectúan los sujetos en sus desplazamientos y creaciones culturales: por un lado, es el proceso de creación y disposición (exposición) de saberes que facilitan el crecimiento cultural de los otros culturalmente diferentes y, por otro, el proceso de asimilación de experiencias y saberes culturalmente significativos (asimilación) y la recreación de los sentidos de la propia cultura. Segundo, la interculturalidad³ es un proceso de creación cultural, es decir, de construcción de la cultura propia y de la convivencia democrática entre distintas culturas mediante la integración de saberes que se crean con los desplazamientos culturales de los sujetos. La interculturalidad más que un encuentro, intercambio y entrecruzamiento de tecnologías, valores y objetos culturales, es un encuentro entre personas, un diálogo entre las subjetividades de los sujetos culturalmente diferentes.

El sentido de la interculturalidad se erige y afianza a partir de la convicción de los sujetos de instituir (construir) una subjetividad propia (intrasubjetividad) mediante el establecimiento de una intersubjetividad. La pregunta a responder no es ¿qué es la interculturalidad? sino “¿qué hace la interculturalidad?”. La interculturalidad es un tipo de diálogo que recrea la cultura propia de las comu-

2 De acuerdo con el pensamiento sistémico de O'Connor y McDermott (2007: 31), las propiedades emergentes “emergen del sistema mientras está en acción”. Para la psicología de la personalidad, el sujeto es un organismo vivo constituido por propiedades emergentes.

3 La interculturalidad no es una comunicación entre culturas, entendida como intercambio de información cultural entre dos sistemas culturales.

nidades capaces de cuidar la convivencia solidaria entre todos. Dicho en otras palabras, la interculturalidad es una comunicación desarrolladora de la cultura propia de las comunidades que coexisten en una sociedad, es un diálogo que facilita la cristalización y construcción de la subjetividad (necesidades, saberes, utopías e identidad) tanto del sujeto colectivo (familia, grupo, organizaciones, comunidad o sociedad) como del sujeto individual, de su personalidad (forma de ser y convivir), del modo de obrar (cuidar) su propia personalidad y la cultura propia de su comunidad.

Una interculturalidad con estas características, se constituye en una interculturalidad desarrolladora⁴ en tanto fuerza dialógica que gesta y recrea la cultura propia de las comunidades (la cultura de los sujetos interculturales) y establece la convivencia armónica entre todos como condición formativa del desarrollo de los sujetos individuales y colectivos. Es una fuerza dialógica que instituye y desarrolla la subjetividad de los sujetos interculturales, es una condición formativa de la personalidad del sujeto, de sus identidad, de sus saberes, de sus necesidades y aspiraciones de conocimientos, identidad, sentido de vida, de autorrealización, etc.

III. Sujeto intercultural

La cultura alude a la organización de saberes que caracterizan a una comunidad de sujetos, al conjuntos de creaciones materiales y simbólicas con las cuales los sujetos buscan comprender y organizar el sentido de vida de la comunidad en el que se desarrollan y conviven. La cultura es tanto un proceso de recreación de saberes como un sistema de saberes que expresa la organización y el desarrollo de la subjetividad de una comunidad (grupo u organización social, grupo cultural -étnia o nacionalidad- o sociedad). Estos saberes aluden a infraestructuras, objetos, textos, discursos, prácticas, imaginarios, memorias, valores, proyectos y sentidos personales y colectivos recreados en diferentes ámbitos de la realidad como el económico, político, psicosocial y cultural estrictamente. El sujeto humano es parte de la cultura, es un organismo vivo productor de cultura pero también producto cultural.

La vida de la cultura no sólo está en el sistema o en las relaciones intersubjetivas de los sujetos, sino también en el sujeto individual o colectivo que construye los sistemas sociales y articula las relaciones culturales. Como afirma Gilberto Giménez (1998) la cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los actores y de sus prácticas, por un lado, existe y opera por cuanto pasa por las experiencias sociales y los mundos de vida de los actores en interacción y, por otro, “funciona simultáneamente como cristal a través del cual percibimos

4 La interculturalidad desarrolladora es la antítesis de la interculturalidad colonial, de la interculturalidad instruida por el interculturalismo moderno y posmoderno; cuestiona los discursos que conciben la interculturalidad como proceso de mestizaje cultural.

la realidad, como materia prima de las identidades sociales, como guía potencial de la acción y como fuente de legitimación de la misma” (Giménez 1998: 12). En consecuencia, la organización y el desarrollo de la cultura es construida y vivida efectivamente por los actores sociales, por los sujetos culturales. El sujeto (individual o colectivo) es quién, a través de sus procesos de interiorización (personalización) y proyección, presenta, recrea y vive la cultura de su comunidad.

Históricamente, el ser humano se constituye en un ser complejo, con múltiples facetas y dimensiones. Ha dejado de ser estrictamente un organismo natural, se ha constituido también en un ser simbólico, es decir, cultural. Sus propias creaciones, la cultura, lo han constituido en un sujeto cultural. Este sujeto cultural es una composición de saberes, por un lado, es un sistema de saberes (capacidades, valores, conocimientos, proyectos y significados) y, por otro, un proceso productor (sujetividad productora) de saberes, es decir, es proceso de imaginación, aprendizaje –personalización- reflexión, identificación, proyección (saber producir) de saberes culturales (personales y colectivos). Por esto es necesario hablar del sujeto como un organismo vivo que participa efectivamente en la recreación de la cultura de la comunidad en la que vive. La intensidad y el sentido de la cultura está construida por el sujeto cultural, la “cultura propia” de una comunidad social está construida por el sujeto intercultural.

Para propósitos de este trabajo es importante distinguir entre el sujeto cultural y el sujeto intercultural. El sujeto que construye saberes para cuidar la vida de una comunidad es un sujeto cultural. Este sujeto: a) es un elemento emergente⁵ de la cultura, es decir, no es un simple elemento producido, sino un elemento (auto)producido por la cultura del grupo social o sociedad y a su vez generador de cultura; y b) es una subjetividad generadora, es decir, un saber constituido-producto (capacidades, conocimientos, valores y proyectos) y constituyente-productivo (imaginación, identificación, proyección, aprendizaje). Pero este sujeto deviene sujeto intercultural en cuanto: a) (re)construye la cultura propia de su comunidad a través del establecimiento de un diálogo (desplazamientos y contactos) con otras culturas en los que expone lo propio y aprende lo ajeno como elementos de autodesarrollo de la propia cultura, y b) cuando presenta, recrea y afirma su identidad y sentido de vida (modo de ser y obrar) a través de la integración de saberes que vive en los contactos culturales.

El sujeto tiene dos formas de desplazarse: a) se desplaza de forma física o extensiva, recorre territorios, viaja de un lugar a otro, de la casa al trabajo, a la escuela o universidad, viaja de una ciudad a otra, de un país a otro, de una comunidad a otra; b) pero también viaja de forma psicológica, imaginaria, virtual o intensiva a través del pensamiento, de la imaginación, de la retroyección al pasado

5 Según O'Connor y McDermott (2007: 31), las propiedades emergentes son aquellas que no están en los elementos, sino emergen del sistema mientras está en acción.

y de la proyección al futuro. Los desplazamientos intensivos son formas de viajar sin moverse física o extensivamente.⁶ Desde esta perspectiva, el sujeto intercultural se desplaza extensiva e intensivamente, física y psicológicamente, aprende saberes materiales y simbólicos, recrea la dimensión física y psicológica de su personalidad, recrea material y/o simbólicamente la cultura propia de su comunidad.

IV. El Sujeto y su subjetividad

Para comprender el desarrollo de la subjetividad, es importante conocer la concepción que Lev Vygotski (1997: 214) tiene sobre el desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Para este autor, el desarrollo de estos procesos pasa por dos momentos: en el primer momento, los procesos psicológicos superiores (capacidades y habilidades) aparecen como cooperaciones sociales, relaciones interpersonales y habilidades sociales que se presentan en calidad de condiciones, referentes y andamios; y en el segundo momento, aparecen como operaciones mentales, relaciones intrapersonales e intrasubjetivas. El paso de las cooperaciones sociales a las operaciones mentales es producto de un proceso de internalización por el que las capacidades y relaciones intersubjetivas, los saberes socioculturales, se transforman y constituyen en capacidades y relaciones intrasubjetivas, en saberes psicológicos, en capacidades y valoraciones personales.

Esta ley del desarrollo psíquico es un saber que ayuda a comprender el origen y desarrollo de la subjetividad del sujeto humano. En un principio, las valoraciones sociales, las indicaciones e instrucciones sociales determinan la personalidad. El conjunto de valores, capacidades, conocimientos, saberes y experiencias que caracterizan a los niños son determinados socialmente. Pero a medida que el niño adquiere autonomía, resignifica las valoraciones e influencias sociales hasta componerlas como una subjetividad autodeterminada, no como una entidad autónoma y aislada del mundo, sino como un organismo vivo con capacidad de adueñarse de su propia vida. Para Jean Piaget (1975: 100), el sujeto tiene personalidad cuando tiene un plan de vida, cuando poco a poco construye un proyecto de vida. Este proyecto le permite, por un lado, adueñarse de sí mismo y, por otro, limitar la acción e influencia de los demás. En función de este proyecto de vida, el sujeto delinea y orienta su conducta, sus creaciones y relaciones interpersonales.

6 El desplazamiento en ausencia de movimiento alude a la velocidad. De acuerdo con Deleuze y Guattari, el movimiento es extensivo y la velocidad intensiva. El movimiento designa el carácter relativo de un cuerpo considerado como uno y que va de un punto a otro; la velocidad, por el contrario, constituye el carácter absoluto de un cuerpo cuyas partes irreductibles (átomos) ocupan o llenan un espacio liso a la manera de un torbellino, con la posibilidad de surgir en cualquier punto -no debe, pues, extrañarnos que se hayan podido invocar viajes espirituales sin movimiento relativo, sino en intensidades *in situ*: forman parte del nomadismo (Deleuze y Guattari 1997: 385-386).

En un primer momento, la subjetividad es determinada socialmente por los dueños sociales (adultos, cultura, sociedad civil y Estado). Pero poco a poco se construye una subjetividad determinada por el propio sujeto, por un plan de vida. No es un plan racionalmente definido con objetivos y estrategias lógicas, sino una orientación de vida definida con base en intereses, intenciones y convicciones que expresan un horizonte de realización personal. La imagen de sí que el niño proyecta desde muy pequeño le da una pauta para adueñarse de sí mismo. En cuanto el sujeto se adueña de su subjetividad observando su plan de vida, se construye la personalidad como una organización que mediatiza el cuidado del sentido de vida del sujeto y su participación en el mundo.

La personalidad es la subjetividad con la cual el sujeto define y afirma su individualidad, su singularidad y autonomía. Pero pese a que el sujeto tiene una autodeterminación, no está libre de la sociedad, porque vive en una comunidad o sociedad tensionada por diversas asimetrías y conflictos. Incluso la propia familia, la escuela o los grupos son comunidades asimétricas, turbulentas, con diversos problemas. La familia tiene jerarquías, hermanos mayores y padres dominantes que imponen sus pretensiones. La misma escuela y el trabajo son comunidades asimétricas, donde el sujeto es interpelado, acosado y cooptado. Pero son escenarios donde éste también se resiste, lucha por conservar tanto su vida y recrear su sentido de vida. En estos espacios, compuestos por fuerzas que buscan reducirlo, el sujeto construye su identidad.

De forma concreta, la sociedad latinoamericana es desigual y excluyente, vive sujeta a las pretensiones de las transnacionales y de los organismos internacionales. Esta situación se reproduce en la familia, en la escuela, en las relaciones interpersonales, en los grupos y en las organizaciones. En diversas comunidades, hay líderes y grupos interesados que generan individualismo, desigualdad y desequilibrio. Pero el sujeto ético⁷ que cuida su vida y la de otros moviliza tácticas y sentidos de libertad para contrarrestar las fuerzas desubjetivadoras y subalternizadoras. Se resiste y lucha contra las determinaciones del sistema social y genera espacios para crear experiencias de autorrealización, para desarrollar y afirmar su singularidad, para expresar y vivir su subjetividad, sus experiencias de autorrealización, para presentar y afirmar su sí mismo.

V. Subjetividad y personalidad

En palabras sencillas, la personalidad es la forma de ser y convivir del sujeto. Esto implica una forma de actuar, sentir, pensar, comunicarse y desempeñarse en la comunidad que vive. La personalidad no se reduce a un conjunto de rasgos de

7 En términos de Dussel (1998: 527), el sujeto ético-crítico conoce y explica la causa de su negatividad (inferioridad y exclusión).

carácter ni a la suma de elementos (conductas). La personalidad⁸ es la forma de organización más compleja e integral de la actividad psíquica del sujeto que regula y autorregula sus desplazamientos y desarrollo. Remite a “un sistema autoorganizado que funciona (...) como sistemas autónomos, es decir un sistema que es capaz de mantener su propia organización o su propia identidad” (González 2002: 224). Vista así, la personalidad es una formación intrasubjetiva, una estructura auto-poietica de la subjetividad individual que se expresa de forma permanente en una procesualidad generadora de sentido a lo largo de la historia del sujeto individual.

Si con Vygotski se concibe que las operaciones mentales resultan de la interiorización de las cooperaciones sociales, que las relaciones y capacidades sociales se transforman en relaciones y capacidades personales, también se puede comprender que las cualidades personales de los sujetos resultan de la interiorización los saberes culturales, que los saberes de una comunidad (grupo, organización, pueblo) se transforman en saberes y capacidades personales del sujeto. Desde esta perspectiva, la personalidad es una organización de saberes personales aprendidos desde la infancia y que poco a poco se establecen y desarrollan como capacidades intelectuales, cognoscitivas, afectivas, intereses, valores, autoestima, identidad, actitudes, hábitos, etcétera.

Si la cultura es la organización de saberes, la personalidad es una organización de saberes con los que el sujeto afirma, mediatiza y vive sus desplazamientos, creaciones y sentido de vida. Todas aquellas cualidades psicológicas que la psicología tradicional considera como procesos cognoscitivos, disposiciones afectivo-emocionales y reacciones psicomotrices son saberes, y todas las configuraciones psicológicas que la psicología contemporánea da cuenta como la autoestima, vocación, identidad, valores y otros, también constituyen saberes. Son saberes personales cuyo origen son los saberes culturales, y cuya fuente de desarrollo también es la realidad como extensión concentración de diversos saberes culturales.

Desde el punto vista cultural, las capacidades personales (procesos psicológicos) son saberes culturales internalizados. Desde el punto de vista psicológico, los saberes culturales constituyen capacidades psicológicas coordinadas y vividas colectivamente. La cultura y los saberes culturales sólo existen y se desarrollan en cuanto son asumidos y vividos por los sujetos como capacidades personales (personalidad). De igual forma, la personalidad (subjetividad) y los saberes personales sólo existen y se desarrollan a partir de la internalización (personaliza-

8 Según Allport (1937), “la personalidad es la organización dinámica dentro del individuo de aquellos sistemas psicofísicos que determinan su conducta y pensamientos característicos” (en Engler 1996: 267). Es una estructura física y psicológica que está en constante movimiento y transformación estructurada por el pasado y predispuesta por el futuro, propio de cada individuo. De acuerdo con González (1989: 16), la personalidad “constituye una configuración sistémica de los principales contenidos y operaciones que caracterizan las funciones reguladoras y autorreguladoras”. Tiene aspectos funcionales (regulación y autorregulación) y estructurales (forma en que los contenidos se estructuran).

ción) y recreación de los saberes culturales. El proceso de compartir y enseñar la subjetividad personal es la condición para construir la cultura de una sociedad, y el proceso de aprender la subjetividad colectiva es la condición para construir la personalidad del sujeto.

Los valores son un tipo de normas que rigen la vida humana, son saberes de dirección conductual, principios de vida que organizan y orientan las formas de actuar y pensar del sujeto individual y colectivo (comunidad). A través de recomendaciones y ejemplos, los adultos (padres y profesores), las personas contemporáneas (amigos y compañeros) y los medios de comunicación orientan las actuaciones de los niños enseñando los valores que rigen el buen comportamiento, haciendo que éstos orienten su conducta y forma de ser de acuerdo con los valores establecidos en la sociedad y asuman los principios de vida que regirán sus desplazamientos y creaciones personales. En realidad, los adultos organizan y disponen los valores en tanto saberes culturales para que el niño los aprenda y asuma como principios de vida personales. En este proceso, del abanico de saberes de dirección conductual dispuestos, el niño internaliza aquellos que responden a sus necesidades y aspiraciones de sentido de vida, de realización personal y asume estos saberes como valores personales. Los valores culturales se transforman en valores personales, los saberes de dirección de la conducta social se convierten en saberes de dirección de la conducta personal (principios de vida).

De igual manera, las habilidades y capacidades personales tienen su origen en los saberes sociales y culturales. La cultura de una comunidad está conformada por capacidades individuales o colectivas expresadas en procedimientos científicos, económicos, políticos, sociales y culturales, que son vividas por los sujetos como habilidades, destrezas o competencias personales y grupales. En los procesos educativos, los adultos (padres, profesores y compañeros) enseñan a los niños a realizar tareas siguiendo pasos específicos, una secuencia de actividades organizadas, operaciones típicas para resolver problemas específicos, a ejecutar estas operaciones de manera precisa y rápida, a actuar con eficiencia y eficacia imitando las habilidades de las personas. En el proceso de aprendizaje, el niño se apropia y sigue las operaciones de una actividad de acuerdo con las observaciones que realiza y/o con las indicaciones que recibe de los adultos. En cuando estas habilidades sociales son apropiadas, internalizadas y automatizadas se constituyen en destrezas personales, son expresadas, recreadas y vividas como habilidades mentales, sociales, manuales, etc. A través de procesos de enseñanza y aprendizaje, las habilidades y destrezas culturales que se presentan como cooperaciones sociales se transforman en operaciones mentales individuales, en habilidades y capacidades psicológicas.

La autoestima no es una consecuencia directa de la contemplación de sí mismo en la imagen del espejo, sino es producto de las valoraciones sociales, es decir, de las apreciaciones que realizan los adultos, amigos y compañeros. Estas valo-

raciones se efectúan a partir de normas culturales, son saberes que actúan como criterios de evaluación. Los actos de juzgar el comportamiento y la forma de ser de los niños se constituye una cooperación social. Inicialmente, el niño asume las valoraciones sociales para afirmar y vivir su autoestima (heterovaloración). Luego, poco a poco el niño logra afirmar y vivir su autoestima con base a las valoraciones propias (autovaloración). Esta autoestima autovalorada es producto de la selección de las valoraciones sociales que responde a sus necesidades de sentido de vida y de realización personal. El niño construye su imagen personal creando criterios y resignificando las valoraciones sociales. En consecuencia, la autoestima es producto de la personalización de saberes culturales valorativos.

De igual manera, el sistema de conocimientos que tiene una persona expresa los conocimientos que tiene la sociedad. Estos conocimientos son saberes descriptivos, explicativos o interpretativos vividos por las personas, profesionales y científicos, y materializados en videos, imágenes, programas, libros, documentos, artefactos (celulares, computadoras, guitarra), infraestructuras (edificios, puentes) y procesos (de producción y comercialización), etc. Dichos conocimientos son aprendidos de los profesores, libros, internet, de los amigos y compañeros y convertidos en conocimientos personales. En cuanto estos conocimientos son personalizados con relación a los sentidos de vida personales, se transforman en convicciones o en fundamentos de las concepciones de mundo. A través de la internalización significativa, los saberes conceptuales y procedimentales de la cultura se convierten en saberes conceptuales y procedimentales personales, en capacidades de la subjetividad individual.

Todos estos procesos psicológicos (saberes) están integrados en la personalidad del sujeto como una organización sistémica con diferentes unidades y niveles de integración. En el curso del desarrollo psicológico, la estructura de saberes de la subjetividad individual (personalidad) llega a estar conformada por tres dimensiones psicológicas. 1. *Procesos psicológicos*: la memoria, el pensamiento, la percepción, creatividad y el aprendizaje implican una secuencia de operaciones, por ejemplo, se piensa siguiendo ciertos pasos, se aprende respetando ciertas etapas. 2. *Intensidades psicológicas*: los sentimientos y las emociones son vivencias, se siente o vive una experiencia con alta o baja intensidad psicológica. 3. *Configuraciones psicológicas*: la autoestima, los valores, la vocación y la identidad no son procesos ni intensidades, sino un conjunto de significados integrados en unidades psicológicas. “La personalidad aparece, entonces, como un sistema de configuraciones subjetivas representando un fuerte generador de sentidos en el curso de todas las actividades del sujeto” (González 2002: 227). Constituye una estructura disipativa⁹ abierta a la realidad, que tiende a conservar una estabilidad,

9 Estructura disipativa es un sistema que opera y conserva una estabilidad, pero lejos del equilibrio (Prigogine 1996: 73).

pero lejos del equilibrio, a complejizarse interactuando con otros sistemas e integrando propiedades del exterior.

VI. Procesos psicológicos y saberes interculturales

De acuerdo con Alberto Melucci (2002: 237), la dimensión subjetiva e íntima de los actores sociales no es reductible a lo social, es un espacio de individualización, un territorio no enteramente socializado ni socializable. “Esto que escapa al control de la sociedad, no es más nuestra biología, nuestra naturaleza presocial, sino un espacio personal que nosotros mismos constituimos gracias a los recursos socialmente disponibles. Este espacio que puede sustraerse al control de la sociedad es, desde otro punto de vista, un espacio hipersocializado porque viene constituido gracias al potencial de autonomía individual que la sociedad hace posible” (Melucci 2002: 237).

La subjetividad individual es hipersocializado precisamente porque la vida psicológica tiene un origen social, es producto de la internalización y transformación de los saberes culturales (interpsicológicos o intersubjetivos) en saberes personales (intrapicológicos o intrasubjetivos). El sujeto intercultural tiene una subjetividad individual (personalidad) hipercultural, es decir, de múltiples saberes posiblemente provenientes de distintas culturas, tiene una intrasubjetividad intercultural.

Cualidades personales

Una exploración sobre el origen y la procedencia cultural de los saberes personales muestra que las cualidades que conforman la vida psicológica de las personas tiene fuentes de aprendizaje y procedencia cultural diversas. A un grupo de 48 estudiantes se solicitó que llenen un cuadro de cualidades personales indicando las habilidades/capacidades, los valores, los conocimientos, los intereses, el carácter, los proyectos, los sentimientos y las ideas/pensamientos que caracterizan su forma de ser. En seguida debían indicar la fuente de cada una de estas cualidades citando de quiénes o dónde aprendieron y, finalmente, debían señalar la procedencia cultural de las personas que aprendieron.

Una estudiante de primer año de la Carrera de Psicología, UMSA, de 16 años de edad y de procedencia aymara llenó el siguiente cuadro (véase cuadro 1).

La estudiante distingue uno o dos cualidades de cada esfera psicológica que caracteriza su personalidad. Indica de quiénes y/o dónde aprendió dichas cualidades, las personas que la han inspirado o enseñado a ser o tener dichas cualidades. También señala la procedencia cultural de las personas de quienes ha aprendido, la cultura a la que pertenece alguno de los escenarios donde ha aprendido. Aunque no conoce ni puede indicar la procedencia cultural de muchos saberes ni

de las personas que ha aprendido. Por ejemplo, no conoce la nacionalidad de Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, ni la cultura europea a la que pertenece. Sin embargo, por la diversidad de culturas de la que proceden sus cualidades personales, la estudiante tiene saberes interculturales, tiene una subjetividad intercultural y es una persona intercultural. Es intercultural no sólo porque en la actualidad se desplaza por diferentes culturas o porque ha aprendido de diferentes culturas, sino también porque tiene capacidades y procesos psicológicos interculturales.

Cuadro 1. Cualidades personales aprendidas

Cualidades	Dónde y/o de quién aprendiste	Procedencia cultural
HABILIDADES	En una academia de canto.	Chileno.
Cantar y bailar	En academia de baile	Cochabambino.
VALORES	De mi madre.	Aymara
Respeto, puntualidad.	De docente de la universidad.	
CONOCIMIENTOS	De un maestro de secundaria.	Quechua.
Las capitales del mundo.		
INTERESES	De un maestro de música en una academia de canto.	Chilena.
Escuchar música y cantar.		
CARÁCTER	A lo largo de la vida.	
Renegar de las cosas.		
PROYECTOS	De Freud y muchos otros autores de la psicología.	
Ser una excelente psicóloga y contribuir a esta ciencia.		
SENTIMIENTOS	A lo largo de la vida.	
Melancolía.		
IDEAS	En una conferencia por la radioemisora 88.5 f.m. (vasile plesa).	Español.
Vivir cada día como si fuera el primero del resto de tu vida (ser feliz).		

En el cuadro 2, se exponen las principales fuentes de aprendizaje de las cualidades psicológicas que caracterizan al grupo de estudiantes observados. Lo que se muestra son las repuestas a la pregunta: ¿De quién/es o dónde aprendiste estas cualidades personales?

Cuadro 2. Fuentes de aprendizaje de las cualidades personales

FUENTES	Capaci- dades	Valo-res	Conoci- mientos	Inter- eses	Carác-ter	Proyec-tos	Senti- mientos	Ideas	TOTAL
Familia	7	16	3	6	7	4	8	4	55
Padre	7	5	6	4	13	4	6	4	49
Madre	6	5	4	4	8	5	7	1	40
Padres	5	11	3	4	2	3	4	1	33
Experiencia personal	1	0	0	4	3	8	2	9	27
Hermanos	6	3	2	4	3	2	1	1	22
Amigos	2	2	0	5	2	0	4	2	17
Universidad	1	0	7	2	1	0	2	0	13
Colegio escuela	3	1	1	3	2	0	1	0	11
Trabajo: taller empresas	2	3	3	0	0	0	1	1	10
Institutos: CBA, Balaguer	2	0	6	1	0	0	0	0	9
Carrera profesión	1	0	4	0	0	2	0	1	8
Profesores maestros	3	0	1	2	0	1	0	0	7
Por mi mismo/a	2	0	2	1	0	1	0	0	6
Lectura de libros	0	0	1	1	1	0	0	3	6
Personalidades	0	0	0	0	0	4	0	2	6
Abuelos	2	1	1	0	1	0	0	0	5
Docentes	0	0	1	0	0	3	1	0	5
Experiencia profesional	1	1	2	0	0	0	1	0	5
Observación de la realidad	1	0	1	2	0	0	1	0	5
Profesionales	1	0	2	0	1	0	0	1	5
Iglesia	0	1	1	1	0	0	1	0	4
Religiosos	0	0	0	1	1	0	0	2	4
Casa hogar	1	1	0	0	0	0	1	0	3
Catequesis	1	0	0	1	1	0	0	0	3
De la vida	0	0	1	0	0	1	0	1	3
Compañeros	0	0	0	1	0	0	1	0	2
Comunidad	0	0	0	1	0	0	1	0	2
Informativos	0	0	1	0	0	0	0	1	2
Pareja	0	0	0	0	0	0	2	0	2
Sociedad	1	0	0	1	0	0	0	0	2
Biblia, Dios, Internet, Circunstancias, Demás, Grupos, Jesús, Líderes, Madrina, Primos, Tíos, Viajes.	3	0	2	1	2	3	1	0	12

El cuadro 2 muestra que la principal fuente de aprendizaje de las cualidades personales es la familia. De acuerdo con los estudiantes observados, los actores familiares significativos que participan en el desarrollo de los procesos psicológicos son el padre, la madre y los hermanos.

Entre otras fuentes de aprendizaje de las cualidades personales están los amigos, los espacios laborales y las unidades educativas (escuelas, colegios, institutos y universidades). Como se conoce, las observaciones, recomendaciones, informaciones, instrucciones y el ejemplo de los padres, hermanos, profesores, docentes, amigos, compañeros y personalidades son saberes que actúan como referentes y condiciones que participan en el desarrollo de las cualidades personales. El apoyo de estas personas se torna en cooperaciones efectivas que ayudan al sujeto a transformarlas, personalizarlas y vivirlas como cualidades o saberes personales (procesos, intensidades y configuraciones psicológicas).

Sin duda, muchas de las cualidades personales son creadas y fortalecidas (autoiniciadas) por el propio sujeto (“por cuenta propia”), son producto de las experiencias personales. Pero la construcción de éstas por parte del propio sujeto (autoconstrucción) es organizada y orientada en función de ideales y normas personales y culturales que se asumen. En esta dirección, el sujeto busca, selecciona y organiza de modo conveniente las influencias y cooperaciones sociales que desea que participen en el desarrollo de sus propias potencialidades (autoeducación). En consecuencia, se pueden distinguir dos funciones educativas de las cooperaciones sociales que ejerce el entorno o la comunidad:

- 1) los saberes conceptuales y procedimentales de la comunidad actúan como estrategias y recursos metodológicos que cooperan activa y directamente en el desarrollo de las operaciones psicológicas del sujeto; y
- 2) los saberes normativos asumidos como horizontes de desarrollo y realización personal y colectiva, actúan como referentes, objetivos e ideales pedagógicos que inspiran al sujeto a desarrollar sus cualidades personales. En el primer caso, los saberes culturales actúan como medios o andamios y, en el segundo caso, los saberes culturales actúan como objetivos y fines. En esta dirección, el sentido de vida (sentido de autorrealización y el sentido de convivencia) que el sujeto vive es un referente significativo que mediatizan sus desplazamientos y creaciones culturales, la creación de su propia subjetividad, la construcción del sentido de su personalidad.

Sin embargo, la cuestión a conocer es la especificidad cultural con que la influencia o cooperación social participa en el desarrollo de la vida psicológica. En el cuadro 3, se expone la procedencia cultural de las personas fuente de aprendizaje de las cualidades personales y la cultura que caracteriza al lugar donde se aprenden dichas cualidades personales. La interrogante a responder es: ¿qué procedencia cultural tienen estas personas o los lugares donde aprendiste?

Cuadro 3. Procedencia cultural de las fuentes de aprendizaje

FUENTES	Capaci- dades	Valo-res	Conoci- mientos	Inter- eses	Carác-ter	Proyec-tos	Senti- mientos	Ideas	TOTAL
Boliviana	10	10	5	7	6	5	5	2	50
Paceña	7	6	6	2	6	4	4	3	38
Aymara	3	8	4	2	3	1	2	3	26
Familiar	1	2	0	1	3	1	2	1	10
Argentina	1	0	1	2	1	0	1	1	7
Yungueña	1	1	1	0	1	0	1	1	6
Colegio/escuela	2	0	1	1	1	0	1	1	6
Quechua	1	1	1	0	2	0	0	0	5
Caranavi	1	1	0	1	2	0	0	0	5
Mundial	0	1	2	1	0	0	0	1	5
Inglesa	0	1	1	1	0	0	0	1	4
Iglesia católica	0	2	1	1	0	0	0	0	4
Social	1	1	0	0	0	0	2	0	4
Española	0	0	1	0	1	0	0	1	3
Alemana	1	2	0	0	0	0	0	0	3
Psicología	0	1	1	0	0	1	0	0	3
Sorateña	0	2	0	0	0	1	0	0	3
Moderna	0	1	0	2	0	0	0	0	3
Libre pensador	0	0	1	1	0	0	0	1	3
Americana	0	0	0	1	0	0	1	1	3
Estados Unidos	2	0	0	0	0	0	0	0	2
Paraguaya	1	0	1	0	0	0	0	0	2
Chilena	1	0	0	1	0	0	0	0	2
Cruceña	1	0	0	0	0	0	1	0	2
Universidad	0	0	2	0	0	0	0	0	2
Asiática	0	0	1	1	0	0	0	0	2
Univ. colegio católico	0	1	1	0	0	0	0	0	2
Colombiana	0	0	0	1	0	0	1	0	2
Experiencias propia	0	0	0	1	1	0	0	0	2
Valencia	0	0	0	0	1	0	0	1	2
Cochabambina	1	0	0	0	1	0	0	0	2
Japonesa, China, Alteña, Vi Pop, Orureña, Colquiri, Iglesia cristiana, Campo, Jesús de Machaca, Varios lugares, Socialistas, Asoc. Brit. de neurociencia, Oriental, Machista, Achacachi, Grupal, Mexicana, Siria, Hippies, Budista, Posmoderna, Armenia.	5	5	1	3	2	1	1	5	23

Cada sujeto (individual o colectivo) considerada como fuente de aprendizaje y cada escenario o contexto de aprendizaje tiene una cultura, es decir, cada sujeto que coopera (enseña) en el aprendizaje de otro tiene una procedencia cultural. En consecuencia, los saberes que enseña y con los que enseña tienen una procedencia cultural. Son construidos en el marco de una racionalidad o concepción cultural (paradigma social). La subjetividad de una persona es un sistema de saberes, pero éstos no tienen una sola procedencia cultural, sino varias y distintas. Las personas que enseñan son interculturales, sus saberes son interculturales.

El sujeto que aprende no recibe enseñanzas ni busca enseñanzas de una sola persona, sino de varias y distintas, con contenidos y medios también distintos. De modo que el escenario de las cooperaciones sociales tiene una enorme diversidad cultural, es intercultural. Precisamente esta realidad intercultural se advierte en el cuadro 3 de procedencia cultural de las fuentes de aprendizaje. Para los 48 estudiantes observados, muchas de sus cualidades personales son producto de la cooperación de varias personas y cada una de estas personas tiene una procedencia cultural, incluso la procedencia cultural de los saberes de estas personas es diversa. De modo general, las principales culturas de las proceden las personas (y entornos) que son fuente de sus aprendizajes son la cultura boliviana, paceña, aymara y familiar.

Además de pertenecer a la cultura de una comunidad más amplia, la familia tiene una cultura específica. El sistema de valores, intereses, habilidades, conocimientos y ocupaciones con las que se convive en el hogar definen la cultura familiar. Por eso la familia se constituye en un sujeto colectivo que tiene su cultura propia y en una condición formativa fuente de saberes, es una instancia potencialmente cooperadora del desarrollo de los saberes personales del sujeto, un escenario intercultural que facilita el desarrollo del sujeto intercultural, que coopera en la constitución de la subjetividad intercultural.

En resumen, las personas de quienes se aprende no son artefactos aislados carentes de sentido cultural, sino organismos vivos que conviven en comunidad sosteniendo y siendo sostenidos por una cultura. Éstos enseñan saberes definidos por racionalidades culturales diferentes, tienen una subjetividad intercultural con la que participan y cooperan en el desarrollo de la subjetividad de otras personas. Las personas que aprenden se desplazan por diferentes escenarios culturales, busca, selecciona y personalizan las cooperaciones de las personas importantes (intersubjetivas), internalizan los saberes culturales significativos y transforman éstos en saberes u operaciones personales (intrasubjetivas o mentales). De esta forma, a través de la personalización las condiciones intersubjetivas y cooperaciones interculturales se transforman en condiciones intrasubjetivas y operaciones interculturales, se instituyen como elementos de autorregulación que conforman la subjetividad personal, como procesos y configuraciones psicológicas mediadoras que: a) componen y recrean el sentido de la personalidad del sujeto, b)

participan en la cristalización y fortalecimiento del sentido de convivencia y del sentido de autorrealización, y c) en esta dirección, organizan y orientan los desplazamientos y las creaciones culturales. Este es el proceso por el que la personalidad del sujeto se constituye en una subjetividad intercultural.

Lengua

Al igual que la estudiante, un docente universitario aymara también caracteriza la procedencia cultural de sus distintas cualidades personales. Al momento de analizar sus cualidades (sentimientos y pensamientos) “más profundas” o propias de su subjetividad destaca de entre muchos dos aspectos importantes que caracterizan su personalidad. Primero, en cuanto a sus conocimientos en el campo de la lingüística, de entre las distintas teorías que conoce como la lingüística estructural funcionalista y la gramática generativa, la lingüística cognitiva es una teoría que se constituye en una perspectiva personal desde la cual comprende e interpreta los procesos lingüísticos y culturales de la sociedad boliviana y latinoamericana. Esta teoría lingüística, procedente de la cultura norteamericana y europea (Alemania y Países Bajos), es un saber que sintoniza con la competencia lingüística aymara. La relación de estos dos saberes de distinta procedencia cultural constituyen los conocimientos conceptuales y procedimentales que conforman la subjetividad intercultural de este docente.

Segundo, en cuanto a la forma de pensar (razonamiento), este docente no sólo habla la lengua aymara y la castellana, sino también organiza sus relaciones sociales y académicas, así como sus indagaciones científicas movilizándolo sus estrategias cognitivas en ambas lenguas, es decir, piensa como aymara y como castellano hablante. Por ejemplo, cuando habla desde la lógica de la lengua castellana, ubica el futuro hacia adelante, en lo que viene. En esta dirección, comprende y organiza su vida académica secuenciando sus actividades de investigación y enseñanza. El pasado se ubica atrás, en lo transcurrido. Pero cuando habla desde la lógica de la lengua aymara, el futuro lo ubica hacia atrás, en el momento posterior. En tanto que el pasado se ubica en el momento anterior, al principio, en el origen. En esta dirección, comprende sus valores y principios de actuación personal y organiza sus relaciones sociales y éticas.

Estas dos lenguas, en tanto habla y cognición (lógica de pensamiento) son capacidades provenientes de dos culturas distintas. Estas capacidades constituidas en procesos psicológicos mediatizan las conductas y actitudes, los sentimientos y afectos, como también la resolución de cuestiones científicas, las relaciones sociales y los aspectos relacionados con el sentido de vida. Para la lingüística cognitiva, la expresión y comunicación de las ideas y de los sentimientos tiene sentido con el uso de las metáforas. Para Apaza (2016), cada lengua tiene metáforas específicas con las cuales organiza la comprensión de las cosas y expe-

riencias. Por ejemplo, en castellano se dice y se acepta decir “estamos entrando al invierno” o “préstame dos minutos” o “me está pisando el tiempo”. En este caso, se concibe el tiempo como un recinto donde se puede entrar o salir, como un objeto que se puede prestar o regalar, o como un monstruo o máquina que puede aplastar. Desde la perspectiva aymara, esto no se puede decir ni aceptar espontáneamente en la vida cotidiana, se la ve como algo ilógico y hasta chistoso. Para el aymara el tiempo también se metaforiza con objetos o personas, pero la diferencia está en que éstos son sagrados, tienen vida. Por ejemplo, “*Jichhax Pachax qaritaxiwa*” (ahora el tiempo ya está cansado) (Apaza 2015: 32) es una expresión con el que se comprende la vida del tiempo. En la lógica castellana es poco entendible y aceptable concebir al tiempo como un estado anímico y emocional. Quizá se pueda decir “viejos tiempos” como si éste fuese una cosa arcaica, antigua y archivada. Además, en la lógica aymara, “ahora el tiempo está cansado” alude a que en el pasado (en épocas anteriores), el tiempo quizá era más avivado y fortalecido, hoy el tiempo está fatigado y debilitado. En la lógica castellana, la expresión “viejos tiempos” alude a un pasado añejo, obsoleto y casi olvidado o muerto. En tanto que el presente se lo concibe como nuevo, fresco y moderno. La intención de recordar o “revivir” los viejos tiempos tiene mayor afinidad con las culturas no modernas.

La metaforización lingüística es parte de la vida cotidiana, de las relaciones interpersonales y de la producción de sentido sociales. Pero también es una forma de razonamiento y comprensión integrada en la organización subjetiva del sujeto intercultural. Es una estrategia u operación psicológica (cognitiva) que participa en la organización de las conductas del sujeto en la comunidad y en la organización de su propia subjetividad (personalidad). Pero el sujeto intercultural que tiene una competencia lingüística y comunicativa en dos idiomas portadoras de lógicas culturales diferentes, tiene una subjetividad intercultural. En una persona congruente consigo misma y con la comunidad, estos dos saberes lingüísticos se constituyen en saberes interpretativos o esquemas cognitivos, en estructuras personales con los cuales afirma, recrea y vive subjetividad.

Identidad personal

La identidad personal, en tanto núcleo de la subjetividad humana, también es una unidad psicológica intercultural. Los significados y criterios con los cuales el sujeto afirma su sentido de sí mismo son saberes culturales personalizados. Es producto tanto de las heteroidentificaciones y valoraciones sociales (comparaciones) como de las autoidentificaciones y autovaloraciones personales. Los criterios y las dimensiones con los que el sujeto afirma su identidad expresan la diversidad de saberes culturales que caracteriza a una comunidad o sociedad. La identidad es una configuración subjetiva intercultural. Pero, ¿qué es la identidad? ¿Cuáles son sus características? ¿Cuáles son los criterios de definición de la identidad?

La identidad es una configuración psicológica, la dimensión central de la subjetividad humana, el núcleo de la personalidad que articula e integra todas las significaciones, los procesos y los sentidos personales. A modo de distinción, el sí mismo es la vivencia que el sujeto tiene de su propio cuerpo, no solo el cuerpo natural, sino también el cuerpo simbólico. El yo es un pronombre con el que el sujeto se autoidentifica reconociendo quién es al momento de distinguir a otros como tu/vosotros y él/ellos en los actos de heteroidentificación. Mientras el yo es una expresión verbal, un elemento gramatical, y una instancia de autoidentificación, la identidad es una configuración psicológica, la vivencia del significado de sí mismo en la comunidad.

Desde esta perspectiva, la identidad no solo alude al reconocimiento de sí, al yo pienso sobre mí, al yo siento por mí, yo actúo, sino a la vivencia de sí mismo. Esta vivencia implica pensar sobre sí mismo, percibirse, sentirse, actuar sobre sí mismo. Fundamentalmente, la identidad alude a esa configuración psicológica que afirma el valor (significado) que tiene la existencia del sujeto en la comunidad. El valor que tiene para sí mismo y para los demás le permite afirmar quién es, definir su distinción y especificar su participación en la construcción de la convivencia de la comunidad. En resumen, la identidad es la convicción de ser, obrar y convivir; la vivencia del significado que tiene la forma propia con que construye su realización personal y construye su comunidad.¹⁰

La identidad en tanto configuración psicológica tiene varias características:

- la identidad tiene un carácter vivencial, es expresada, construida y vivida por el sujeto humano.
- es una formación psicológica que se transforma, sufre cambios cuantitativos y cualitativos, cambia en los significados y criterios fundamentales con los que el sujeto define su identidad.
- se construye, recrea y fortalece (se diversifica e integra cada vez más en sus definiciones y criterios) a través de la integración de nuevas experiencias relevantes en respuesta a las demandas de la sociedad y en función de los horizontes de realización personal.
- se desarrolla en un contexto social concreto, se construye en un contexto socialmente estructurado e históricamente específico.
- tiene una función mediadora, participa en la regulación de la actividad humana, posee funciones de significación y orientación de la actividad humana.
- la identidad es multidimensional, es una composición integrada por diversos significados y criterios de afirmación de sí mismo.

Las teorías esencialistas consideran que el sujeto tiene una identidad fija e invariable. En tanto que las teorías procesualistas, consideran que las personas

10 Con relación a este aspecto, la identidad está vinculada con la vocación: el sujeto afirma su identidad por las actividades que efectúa, por la manera en que obra en la comunidad.

tienen muchas identidades que no son fijas, sino que cambian permanentemente. El sujeto deja una identidad y asume otra sin hacerse problema alguno en el momento y en el lugar que crea conveniente. Son teorías radicales que además de posicionarse en ámbitos extremos, se caracterizan por ser irreales. No es cierto que el sujeto tenga una identidad fija como el color de los ojos o totalmente reconvertible como las camisas que se cambia el sujeto o como las palabras (discursos) que artificioosamente se maquinan para camaleonizarse e instalarse en el poder. La identidad es una configuración psicológica, una especie de capacidad que se construye como una motivación o autoestima que se sostiene y recrea y que al mismo tiempo mediatiza las actividades de comprensión y composición del sujeto. La identidad es una configuración de sentido que se compone con la integración de nuevas experiencias, de nuevas definiciones y criterios de afirmación. Por eso, la identidad se caracteriza por ser multidimensional, tiene muchas dimensiones, significados y criterios de definición. El sujeto tiene una identidad con muchas dimensiones (véase ejemplo 1).

Ejemplo 1

Mi identidad, “en primer lugar yo soy un estudiante que estudio en el Colegio Simón Bolívar de la localidad de San José de Qala y tengo una familia que mi papá es de San José de Qala y mi mamá es de San Antonio y tengo tres hermanos menores y mi familia es cristiana y somos de una lengua aymara. Yo soy de la lengua y cultura aymara, tengo padre y madre de la cultura y lengua aymara. Soy gente humilde, buena, respetuosa y colaborador. Yo estudio y al mismo tiempo practico el deporte fútbol, es el que más me gusta practicar. Bueno también practico otras disciplinas como ser: básquetbol, voleibol, fútbol sala, etc. A mí me gustaría ser un buen deportista y tener una profesión aunque sea pequeña pero tenerla. Bueno yo me llevo bien con mi familia y también con la sociedad y mis compañeros y por último me gusta ayudar a los más necesitados” (Armin, 16 años, San José de Qala).

En el ejemplo 1, Armin define su identidad con base en varios atributos de carácter personal social, cultural, a través de sus actividades y aspiraciones. Estas definiciones se articulan con relación a determinados aspectos o esferas de la vida humana habitualmente aplicados en la categorización, comprensión y organización de la vida personal y colectiva, como el sexo, la escolaridad, la ocupación, el estado civil, la pertenencia a ciertas esferas sociales (familia, escuela, grupos y sociedad), etc.

Desde la perspectiva de la psicología de la personalidad, el sujeto afirma su identidad personal con base en definiciones o significados que caracterizan su forma de ser y convivir en la comunidad. Estas definiciones se organizan con relación a ciertos criterios o referentes. ¿Qué son los criterios de definición? Son aspectos personales o contextuales que culturalmente se consideran parámetros de comprensión, distinción, valía o de integridad. En el ámbito personal, los

criterios pueden ser el sexo, el género, la imagen física, el carácter, los valores, las habilidades, etc. En el ámbito contextual, pueden ser los ambientes físicos de vida, los grupos sociales a los que se pertenecen, los atributos sociales y culturales de la comunidad en la que se vive, etc.

Las definiciones y los criterios de afirmación identitaria no siempre provienen de una misma cultura, pueden tener varios y distintos orígenes culturales. Por ejemplo, los criterios con los que se afirma Armin proceden de la cultura boliviana, moderna, aymara, qaleña (de San José de Qala), cristiana y otros. Cada una de estas comunidades con las que se identifica tiene una cultura propia y son condiciones que el sujeto las personaliza y asume como cualidades (saberes) con las que afirma su sentido de sí mismo. La identidad es una configuración psicológica intercultural, y a través de esta se expresa que el núcleo de la subjetividad humana es intercultural.

VII. Conclusiones

Con base en las observaciones expuestas y en el análisis efectuado sobre el origen cultural de los saberes personales, la lengua y la identidad, se pueden formular las siguientes conclusiones. Son formulaciones preliminares y su validez expresa sólo las propiedades visualizadas en los sujetos observados.

La interculturalidad no se reduce a la relación y comunicación de prácticas y artefactos culturales, de imágenes y discursos formalizados y materializados en textos, sino es una comunicación y diálogo en personas de culturas diferentes. Es una relación de entrecruzamiento, combinación, integración y recreación de saberes culturales mediatizados por los sujetos como organismos vivos.

El sujeto humano que vive una sociedad o región con diversidad cultural es una persona intercultural. Es intercultural tanto por sus desplazamientos y creaciones que efectúa por distintos escenarios culturales como por los saberes culturales que expresa y recrea.

En escenarios sociales multiculturales donde la diversidad cultural se constituye en una condición formativa del desarrollo humano, la subjetividad del sujeto es intercultural. Los distintos procesos, las intensidades y las configuraciones psicológicas que conforman la personalidad son saberes interculturales.

La subjetividad intercultural del sujeto no es un reflejo de la realidad multicultural ni es consecuencia de una subjetivación mecánica, sino producto de un proceso de construcción organizado por el propio sujeto. El sujeto, integrando las cooperaciones de la comunidad, determina la construcción de su subjetividad en función de sus horizontes de sentido de vida.¹¹

11 De acuerdo con Vygotski (2000: 152), La cultura no crea nada, tan sólo modifica las aptitudes naturales en concordancia con los objetivos del hombre.

El proceso de construcción de la subjetividad intercultural es producto de un proceso de enseñanza y aprendizaje. A través de la enseñanza, la sociedad organiza y dispone los saberes multiculturales para que el sujeto se apropie y los asimile. A través del aprendizaje el sujeto se apropia de los saberes culturales significativos, los transforma en saberes personales y los integra en su personalidad como operaciones y configuraciones propias de su subjetividad.

En este proceso, la subjetividad intercultural aparece en dos momentos: primero aparece como saberes interculturales externos, intersubjetivos, interpersonales, interpsicológicos, como cooperaciones, intensidades y configuraciones sociales; y segundo, aparece como saberes interculturales internos, intrasubjetivos, intrapersonales e intrapsicológicos, como operaciones, intensidades y configuraciones psicológicas. Este paso es producto de la personalización (internalización) que integra las experiencias y los saberes interculturales en función de los horizontes de realización y sentido de vida del sujeto. De este modo, las cooperaciones sociales interculturales se transforman y recrean como operaciones psicológicas interculturales.

El proceso de personalización es una forma de aprendizaje significativo que crea y construye elementos autorreguladores de la personalidad. A través de este proceso, el sujeto: a) se apropia de las cooperaciones (saberes) culturales significativas, b) las recrea en su organización, función y significación, c) las integra en la estructura de su personalidad, y d) las instituye como cualidades o saberes de la propia subjetividad con facultades de regular y mediatizar las conductas del sujeto intercultural, los contactos culturales, la convivencia en la comunidad y su propia autorrealización. Mediante este proceso, las distintas unidades psicológicas (saberes) de la personalidad, tales como las habilidades/capacidades, valores, conocimientos, intereses, carácter, proyectos, sentimientos, ideas/pensamientos, la lengua (en tanto función comunicativa autorreguladora) y la identidad, se constituyen en cualidades intrasubjetivas interculturales que tienen su origen en los saberes socioculturales interculturales.

La subjetividad del ser humano está constituida por diversas unidades psicológicas construidas a través del proceso de personalización de las cooperaciones sociales interculturales. Pero cada unidad o cualidad psicológica tienen diversos orígenes o sentidos culturales que se integran en la personalidad por el significado que tienen en la realización personal. Desde esta perspectiva, por la multiplicidad de saberes que conforman la personalidad del sujeto, además por los diversos orígenes culturales que tienen estos saberes personales, la subjetividad del sujeto intercultural es hipercultural, es decir, es una organización densa conformada por saberes de distinta procedencia cultural. Por eso la subjetividad del ser humano es intercultural. Esta condición es la que también permite concebir al organismo humano como sujeto intercultural.

Estas conclusiones permiten formular ciertas ideas que ayudan a comprender la organización y las funciones psicológicas de la subjetividad humana.

Esta organización subjetiva del sujeto, además de establecerse como una estructura, se constituye en una unidad dinámica con mecanismos y funciones que la convierten en una organización viva. Las relaciones y cooperaciones entre los saberes psicológicos se transforman e integran en funciones psicológicas (operaciones, fuerzas y sentidos) que regulan la relación del sujeto con la comunidad (funciones de regulación) y la relación del sujeto consigo mismo (funciones de autorregulación). Estas funciones de la vida psicológica mediatizan la orientación del ser humano a cuidar su vida (supervivencia) y su sentido de vida, a construir el significado que desea tener para su comunidad y para sí mismo.

Las funciones reguladoras de la personalidad mediatizan el sentido de convivencia, es decir, la relación del sujeto con la comunidad. Impulsan, organizan y orientan las conductas del sujeto en la comunidad: el modo y sentido en que éste organiza sus desplazamientos y creaciones culturales, la enseñanza y el aprendizaje de los saberes culturales (interpersonales o intersubjetivos), las relaciones y experiencias interculturales como condiciones formativas de su propia personalidad. En cambio, las funciones autorreguladoras de la personalidad mediatizan el sentido de autorrealización, es decir, la relación del sujeto consigo mismo. En esta dirección, regulan y mediatizan la organización, las funciones y el sentido de desarrollo de la propia personalidad, recrea la sintonía, la consistencia y el equilibrio de los saberes intrapersonales o intrasubjetivos, «dialogiza» los saberes interculturales personalizados.

En síntesis, a modo de reafirmar la tesis fundamental de este trabajo, la interculturalidad es una condición de existencia efectivamente recreada y vivida por el sujeto intercultural. Los desplazamientos y las creaciones culturales de este sujeto están mediatizadas por su subjetividad intercultural. La organización de esta subjetividad se constituye en ideas regulativas o criterios de comprensión y construcción de la realidad, en mecanismos y una funciones psicológicas que permite al sujeto afirmar su identidad, establecer formas de convivencia, construir su forma de ser y vivir en comunidades latinoamericanas en el que perviven paradójicamente la diversidad, asimetría y exclusión cultural.

Bibliografía

APAZA, Ignacio.

“Saberes personales” [entrevista mayo de 2016]. IEB-UMSA, La Paz, 2016.

Aspectos socioculturales y lingüísticos en el modelo educativo plurinacional. La Paz: IEB-UMSA, 2015.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix.

Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos, 1997b.

- DUSSEL, Enrique.
La ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión. Valladolid: Trotta, 1998.
- ENGLER, Bárbara.
Teorías de la personalidad. México: McGraw-Hill, 1996.
- GONZÁLEZ, Fernando y MITJÁNS, Albertina.
Personalidad: Su educación y desarrollo. La Habana: Pueblo y educación, 1989.
- GONZÁLEZ, Fernando.
Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural. México: Thomson, 2002.
- MELUCCI, Alberto.
Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México: El Colegio de México, 2002.
- O'CONNOR, Joseph y McDERMOTT, Ian
Introducción al pensamiento sistémico. España: Urano, 2007.
- PIAGET, Jean.
Seis estudios de psicología. España: Seix Barral, 1979.
- PRIGOGINE, Ilya.
El fin de las certidumbres. Chile: Andrés Bello, 1996.
- VYGOTSKI, Lev.
Obras escogidas V: Fundamento de defectología. España: Visor, 1997.
Obras escogidas III: Fundamento de defectología. España: Visor, 2000.

Este artículo se entregó para su revisión el 3 junio y fue aprobado el 15 de junio de 2016.

DEBATE



Estrategias de promoción social de la lengua aymara

Ignacio Apaza Apaza¹

1. La protección y desarrollo de las lenguas indígenas

De acuerdo a los testimonios de los propios usuarios de la lengua aymara de diferentes grupos sociales y en distintos espacios geográficos del departamento de La Paz, conviene reflexionar sobre algunos aspectos de recuperación, conservación y promoción de la lengua. En este caso, nos referimos a las diferentes acciones, estrategias y a las tareas concretas que deben ser adoptadas en las acciones de la promoción social de la lengua aymara. Sin embargo, estas acciones en favor de las lenguas minoritarias no son recientes, sino que datan de varios años en las que, lenguas con menor número de hablantes que el aymara, han sido recuperadas y normalizadas.

En este contexto, aquí se describen diversas experiencias, estrategias y acciones que son necesarias para la recuperación, conservación y promoción social de las lenguas indígenas, particularmente, del aymara. En el pasado, hubo varios proyectos y programas con miras a la promoción de las lenguas indígenas desarrollados por entidades oficiales, instituciones religiosas y organismos privados, sin resultados satisfactorios. Igualmente, en la actualidad existen planteamientos interesantes. Aunque en situaciones diferentes, se intenta aplicar lo que puede resultar alentador. Lo característico de nuestra realidad es que las instituciones gubernamentales, carecen de recursos humanos especializados que puedan contribuir a las acciones y disposiciones que apoyan a las lenguas indígenas. Si

1 Es doctor en lingüística, por la Universidad de Concepción, Chile. Investigador del Instituto de Estudios Bolivianos, docente emérito de la Carrera de Lingüística e Idiomas y Coordinador del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés. E-mail ignacioapaza54@yahoo.es

bien las universidades cuentan con profesionales de alta especialización en la problemática de las lenguas indígenas, existe un divorcio institucional que no permite realizar acciones conjuntas. Por lo tanto, es necesario encarar la problemática lingüística con responsabilidad mediante convenios interinstitucionales del quehacer cultural y lingüístico. Sabemos que las instancias gubernamentales encargadas de promover las lenguas originarias y el personal responsable de estas acciones, manejan únicamente en el papel, aunque muy bien etiquetado. Y, las Leyes y disposiciones existentes en favor de las lenguas indígenas, sólo quedan en discursos ideologizados antes de preocuparse formalmente por la recuperación, desarrollo de las lenguas y culturas indígenas.

Para proteger y cultivar la lengua aymara hay que volver a utilizarlas en todos los ámbitos comunicativos, debemos pedir a las ancianas y ancianos que las enseñen a las niñas y niños. Exigir al estado cumplir con los acuerdos internacionales que velan por los derechos de los pueblos indígenas y sus lenguas. Se debe demandar al gobierno la implementación de programas de educación intercultural para todos/as, carreras profesionales con pertinencia cultural, entre otras medidas. Porque hablar de la lengua indígena es trasladarse al entorno social los conocimientos, los saberes y tradiciones de los pueblos. En nuestro país los hablantes de las lenguas indígenas son la mayoría, incluso existen grupos de personas que hablan y entienden un idioma indígena, sin ser indígena, lo que puede ser un punto en ventaja para la lengua aymara.

Ante esta realidad, la escasa práctica y el desinterés del rescate de las culturas indígenas, todavía prevalece en nuestro país. Empero, la responsabilidad primaria del tema del rescate de las lenguas indígenas, las tradiciones y demás manifestaciones culturales, está en quien la vive, de quien se ha desarrollado en el medio indígena y conoce dichas manifestaciones culturales por naturaleza. Por lo tanto, el encargo de conservar las lenguas indígenas es de los propios usuarios de su lengua y no justifica decir que dejamos de hablar la lengua por circunstancias de estudio, trabajo o cualquier otra. Hoy en día las lenguas originarias son necesarias en diferentes niveles académicos, en la administración y en los últimos tiempos, la contribución de intérpretes y traductores de las lenguas originarias al castellano, es una necesidad y existe gran demanda de dichos especialistas.

Es cierto que, en algunos casos, los propios usuarios de su lengua ya no piensan ni creen en sus raíces ya que existen diversos factores que no permiten el desarrollo de las lenguas y culturas indígenas. No obstante, estas limitaciones no deben ser motivos para mantenerse como actores pasivos frente a los procesos de extinción, la disminución gradual de hablantes y la pérdida de sus funciones vitales. Los intereses comerciales de lucrar con la lengua, deben abarcar también a los ámbitos educativos para contribuir en las acciones concretas y decididas de promover la recuperación, la revalorización y el desarrollo de la lengua que permita redefinirse dignamente como parte activa del pueblo aymara.

La promoción de la diversidad lingüística en el ciberespacio y en otros ámbitos comunicativos, confronta varias limitaciones de tipo técnico, político e ideológico. Por otro lado, algunas lenguas no están transcritas porque no disponen de ortografías o silabarios, no se conocen las variedades dialectales al interior de la lengua. Por ejemplo, en nuestro país se reconocen a 36 lenguas indígenas como ‘oficiales’, de los cuales, 18 lenguas se encuentran en serio peligro de desaparición por la pérdida gradual de sus hablantes (Cambio, 2010). En otros casos, existen lenguas con cierto número de hablantes que no están registradas, por el contrario, lenguas ya extintas están entre las lenguas oficiales, lo que hace más compleja las acciones de promoción social de las lenguas indígenas. En los hechos, estas lenguas no gozan de estatus de lenguas oficiales y no tienen el mismo prestigio; contrariamente, el castellano se impone sobre las lenguas minoritarias y no sabemos si la oficialización ha favorecido a las lenguas indígenas de Bolivia.

En la era de la informática, estas limitaciones constituyen problemas que dificultan su desarrollo y en nuestro medio, muchos hablantes de las lenguas indígenas se muestran todavía reacios a usar sus lenguas en sistemas informáticos (correo electrónico, el chat, teléfonos fijos y celulares, páginas web, materiales multimedia, etc.)

Por estas razones, es necesario encarar proyectos de investigaciones a cargo de las universidades, las gobernaciones, las alcaldías y otras instituciones, para estimular más estudios de la lengua aymara por parte de sus usuarios que residen en las ciudades y en el campo. De esta manera se pueden motivar en diferentes tareas y acciones de rescate de, por ejemplo, palabras con significados profundos, los valores históricos y socioculturales que ayuda a proyectarse a su pasado histórico de su comunidad y de su familia ya que el léxico es el componente principal de toda lengua que se constituye en el espejo de la historia sociocultural y lingüística de los pueblos.

En esta discusión, no sólo nos referimos a las lenguas indígenas u originarias, sino también a la ‘lengua materna’ que es una expresión común que también suele presentarse como lengua popular, idioma materno, lengua nativa o primera lengua. La lengua materna se aprende a partir de madres, abuelas y hermanas quienes usan la lengua, han transmitido y han enseñado a sus hijos, niñas y niños la cultura, los valores, y la política pública. Por lo tanto, la ‘lengua materna’ forma parte de la identidad de las personas, mediante ella manifestamos nuestros pensamientos, nuestra visión de mundo, nuestra historia y cultura. No obstante, en el caso de los pueblos originarios, existe un alarmante deterioro en el uso y transmisión de dichas lenguas. Cuando hablamos de la lengua materna, necesariamente nos referimos a la cultura, la identidad, los valores socioculturales y la educación en su conjunto, del individuo. Por esta razón, es necesario emprender una lucha por la reivindicación cultural y lingüística involucrando a profesionales, estudiantes y ciudadanos comunes en la elaboración y ejecución de proyec-

tos estratégicos de desarrollo nacional, con el concurso del Estado Plurinacional de Bolivia.

La persistencia de la educación familiar, gracias a las madres que transmiten su lengua materna a su hijo, la madre ha sido el pilar de la conciencia lingüística y de la identidad cultural. Este rol de la mujer ha sido, es y lo seguirá siendo posible en tanto la mujer aymara mantenga su identidad, no emigre y no sea sometida a las presiones de la globalización. Lamentablemente, nuestra Leyes que favorecen y apoyan a las lenguas indígenas, quedan aún en enunciados y discursos retóricos sin resultados axiomáticos. En otros casos, Estados como Perú (1974), Colombia (1991), México (1992) y otros, han incorporado en sus leyes la oficialización de las lenguas minoritarias y en peligro de extinción en su sistema educativo en sus diferentes niveles en la perspectiva de su recuperación y desarrollo. En cambio, en nuestro país, aunque las 36 lenguas indígenas son reconocidas como ‘oficiales’, no existen políticas concretas tendientes a la recuperación y desarrollo de dichas lenguas.

2. Causas y factores de la desaparición de lenguas

Los movimientos sociales, los pueblos originarios, la política nacional y el propio Ministerio de Educación, reconocen la posible pérdida de las lenguas indígenas como parte central de la herencia cultural y pretenden prevenir esta situación con la implementación de diferentes programas y proyectos, cada uno a su propia manera. El procedimiento, los objetivos de las investigaciones y proyectos de recuperación de las lenguas indígenas del país son diferentes y no están basados en datos lingüísticos obtenidos de la realidad. Sería pertinente que los programas y proyectos de investigaciones sobre las lenguas indígenas sean realizadas en sus propios contextos y con la participación activa de los usuarios que permita evitar la desaparición de la lengua.

Frente a la tendencia globalizadora de los últimos tiempos, un número considerable de las lenguas indígenas que aún son habladas en Bolivia está en serio peligro de extinción y puede ser que se pierdan en las próximas décadas. La desaparición alarmante de las lenguas indígenas de Bolivia ha estimulado a investigadores documentarlas y estudiarlas antes de que dejen de ser habladas. Asimismo, los movimientos indígenas y la política nacional reconocen la posible pérdida de las lenguas indígenas como parte central de la herencia cultural, e intentan prevenirlo. En este sentido, de acuerdo a los estudios realizados sobre las lenguas indígenas por D. Lewis (2009), Moseley (2010), Adelaar y Muysken (2004), con referencia al número de lenguas habladas en Bolivia y las que ya son extintas, alcanzaban aproximadamente de 40 a 55 lenguas. Un número considerable de las lenguas indígenas que aún son habladas en Bolivia se encuentra en serio peligro de extinción y puede ser que un 50% de dichas lenguas se pierdan en las próximas décadas.

Existente varios fenómenos que pueden, en principio, ocasionar las variaciones lingüísticas y estas mismas causas, a la larga, pueden convertirse en factores que pueden ocasionar la muerte o la desaparición de las lenguas. Dichas causas se pueden resumir en tres: a) *Causas físicas*, están los desastres naturales como terremotos, maremotos, inundaciones, epidemias, migraciones y otros. b) *Causas económico-sociales*, incluyen, el poder económico, la despoblación rural, el abandono de las actividades tradicionales, la globalización, abandono de la lengua por sus propios usuarios, entre otros. c) *Causas políticas*, están las conquistas, las dominaciones, instituciones del Estado que prohíben el uso de la lengua, la urbanidad, la educación monolingüe, etc. A todos estos fenómenos que ocasionan la desaparición, muerte o extinción de lenguas suelen llamarse “lingüicidio”, o ‘glotofagia’ en el entendido de que las lenguas dominantes devoran a las lenguas ‘débiles’ e indefensas.

Las medidas ideológicas y políticas adoptadas por el gobierno boliviano en favor de las lenguas indígenas, todavía se mantiene en un nivel de escepticismo que no contribuyen eficazmente a la recuperación, el fortalecimiento y el desarrollo de las lenguas indígenas del país. En cambio, la desaparición de las lenguas indígenas sigue su curso, provocado por otras razones como:

- a) La globalización, es uno de los factores que orienta a la construcción de una sociedad monocultural y somete a los pueblos débiles.
- b) La ciencia, la técnica y la modernidad ya que en ellas se usan y se practican lenguas denominadas técnicas, comerciales y rentables, por ejemplo, para los fines de la traducción.
- c) Los propios hablantes evalúan el valor cultural, la función utilitaria de su lengua y se consideran que no es digno para estos roles, van dejando su lengua.
- d) Actitudes lingüísticas negativas y falta de lealtad hacia su lengua.
- e) Reducción gradual de su red comunicativa y disminución de sus usuarios.
- f) Ausencia de apoyo estatal, institucional y falta de solidaridad lingüística.

La globalización lingüística favorece y erige al inglés como una de las lenguas hegemónicas en el mundo y esto ha tomado un rumbo sin precedentes a partir de la década de los '90, por lo que, en los últimos tiempos ya no es un fenómeno novedoso. Sin embargo, en la actualidad, la “violencia simbólica” que proviene de las instituciones oficiales o la evangelización ya no amenaza mucho a las lenguas, sino la situación económica de los pueblos débiles. El capitalismo, puede convertirse en una causa de la muerte de las lenguas, por eso es necesario comprender que los problemas lingüísticos, también están relacionados con la pobreza, la política, la religión, etc.

Es preocupante que en muchos países y por diferentes circunstancias se haya dejado de hablar las lenguas maternas en favor del inglés. Durante las úl-

timas décadas el inglés ha copado la investigación y la educación superior, especialmente, dentro de las ciencias naturales, la medicina y las técnicas. Una de las principales causas que provocan la desaparición de idiomas es la económica, es decir, que la falta de recursos y fuentes de trabajo que obliga a etnias enteras a emigrar paulatinamente a los centros mineros, a las capitales de ciudades y a otras ciudades del exterior. Este fenómeno, a su vez, obliga la pérdida de sus lenguas ya que en los centros urbanos se usa generalmente la lengua estándar y con ello, pierden también sus rasgos culturales. Por otra parte, es sabido que los centros urbanos se constituyen en una de las causas principales para la desaparición de las lenguas indígenas, ya que, en las ciudades grandes y de compleja relación social, generalmente, se habla la lengua dominante.

Sobre esta situación dramática, el experto P. Muysken (2012) explica que para establecer el grado de riesgo de una lengua se debe analizar el porcentaje de hablantes, su edad media, el número de niños que la aprenden, el tamaño del grupo étnico que la práctica y su situación social. Bajo este perfil, la mayoría de las lenguas originarias de Bolivia estarían seriamente amenazadas por la pérdida gradual de su valor y función utilitaria. Según el Ministerio de Educación (2010), de las 36 lenguas reconocidas como ‘oficiales’ 18 lenguas se encuentran en serio peligro, por lo que estarían preparando proyectos de Ley para la creación de instancias de gobierno para recuperar, revitalizar y desarrollar las lenguas. Sin embargo, es de nuestro conocimiento varias disposiciones en favor de las lenguas y culturas indígenas que, en los hechos, es casi, imperceptible. Tomando en cuenta algunas variables como el número de hablantes, la edad, áreas de expansión, su uso, entre otras, la esperanza de sobrevivencia de estas lenguas hasta fines de este siglo XX sería apenas el 20 por ciento o un poco más. Muysken señaló que, realizados los cálculos, en Bolivia, sobrevivirían unas nueve lenguas indígenas originarias como máximo. Según la información presentadas por dicho experto, los únicos idiomas con potencialidades para subsistir a un futuro mediato y lejano serían: quechua, aymara, chipaya, guarayo, guaraní-chiriguano, weenhayek, tsimane, yurakaré y besiro (chiquitano).

Para mitigar esta situación de deterioro lingüístico, la UNESCO (2004) ha publicado la recomendación de un grupo de lingüistas para la lucha contra la desaparición de las lenguas minoritarias, en la que hace conocer que, a partir de 1990, las lenguas en desventaja están desapareciendo en un ritmo sin precedentes. De acuerdo a esta publicación, al final de este siglo, el 50% de esta riqueza podría desaparecer y la lingüística se resumirá sólo al estudio de las lenguas muertas. El ritmo de desaparición anual de lenguas en el mundo es de 20 a 30 lenguas, y a partir de este hecho, el pronóstico de la UNESCO tiene todas las posibilidades de convertirse en realidad. Los estudios realizados acerca de la situación de las lenguas indígenas en el mundo (UNESCO, 2003) señalan que una lengua está en peligro de extinción cuando se encuentra sin una documentación adecuada y una

lengua en esta situación inevitablemente se extingue y no podrá revivir jamás. Otra de las situaciones que pone en peligro a una lengua sería cuando sus hablantes dejan de utilizarla, cuando la usan en un número cada vez más reducido de ámbitos de comunicación y cuando dejan de transmitirla de una generación a la siguiente, es decir, cuando no hay nuevos hablantes, ni adultos ni niños.

El fenómeno de lenguas que mueren no es nuevo, pero el inicio de los años 90 -ha marcado para la globalización-, la emergencia de una sociedad de información poco inclinada al multilingüismo y ha dado un nuevo giro al proceso. Los datos más alarmantes señalan que al mes desaparecen en el mundo dos lenguas y durante el presente siglo se extinguirían más de la mitad de los idiomas existentes. Se sabe que en el mundo existen alrededor de 6.800 lenguas, de las cuales sólo 250 lenguas son habladas por más de un millón de hablantes. Y, un idioma necesita tener, por lo menos, 100 mil personas para pasar de una generación a la siguiente, pero la realidad es que más de 3.400 lenguas son practicadas por menos de 2.500 individuos, por lo que corren el peligro de desaparecer (H. David, 2007). Y, gran parte de esta riqueza cultural tienen menos de cien mil usuarios, por lo que el pronóstico de la UNESCO parece ser irreversible. Por esta situación es necesario implementar una política lingüística que garantice a sus hablantes el derecho de acceder a la información, conocimientos necesarios y la aceptación positiva de la riqueza lingüística y cultural de los pueblos indígenas.

La extinción de una lengua significa la pérdida irrecuperable de saberes únicos, culturales, históricos y ecológicos. Cada lengua es una expresión irremplazable de la experiencia humana del mundo. Por lo tanto, el conocimiento de una lengua cualquiera, puede ser la clave para dar respuesta a cuestiones fundamentales en el futuro. Cada vez que muere una lengua tenemos menos datos para entender los patrones de estructura y función del lenguaje humano, la prehistoria humana y el mantenimiento de los diversos ecosistemas del mundo (Bernard, 1992; Hale, 1998). Por encima de todo, los hablantes de esas lenguas pueden experimentar su desaparición como una pérdida de su identidad étnica y cultural original. La situación de desaparición de lenguas en el mundo es alarmante, en muchos casos, esta problemática tiene su base en las acciones de los propios hablantes que no prestan valor a sus lenguas maternas. En nuestras indagaciones realizadas en las diferentes provincias y localidades de los departamentos de La Paz, algunas personas todavía piensan que el hablar el aymara o aprender esta lengua, no llevaría a nada, porque esta lengua ya no es necesaria en estos tiempos de la 'tecnología' y de la 'modernidad'. La generación de los padres, así como sus hijos prefieren perfeccionar el castellano y aprender una lengua extranjera que sería el inglés.

3. Ausencia de la lealtad lingüística

En el contexto macrolingüístico, muchas personas de culturas no dominantes, se niegan a transmitir su idioma a sus descendientes, generalmente por causas externas, o porque creen que la transmisión del idioma a sus hijos constituirá un obstáculo a su integración, y el resultado es que los niños aprenden una lengua dominante degradada y siguen marginados. La respuesta para la superación de esta forma de estigmatización social y de estereotipo lingüístico, está en el multilingüismo: los niños deben poder construir una identidad lingüística alrededor de la lengua de sus padres, quienes mantuvieron su idioma y también aprendieron la lengua dominante.

El Estado Boliviano mediante Leyes reconoce los Derechos Lingüísticos orientados a corregir los desequilibrios lingüísticos, otorgando pleno derecho al uso de la lengua materna, reconocida o no. Esto significa que la persona puede ejercer este derecho usando su lengua materna en los diferentes contextos y espacios comunicativos. Sin embargo, la ausencia de una política lingüística concreta en el país es todavía latente ya que no existen lectores potenciales, tampoco se permite el uso de las lenguas originarias a nivel oral y escrito en los contextos oficiales como el gobierno, la administración, la justicia, etc.²

Sobre las debilidades y limitaciones señaladas, se incorpora la falta de autoestima como hablante, como persona y como aymara, traducidos en el deterioro gradual de la identidad cultural. Por tanto, es necesario abrir espacios de reflexiones y debates sobre nuestras lenguas y culturas, con la participación de los protagonistas de la lengua y cultura en contextos de formación de opinión donde confluyen masas expresadas en congresos, convenciones, seminarios, foros, talleres, etc. Las acciones y tareas de sensibilización sobre el valor y la importancia de la lengua aymara deben reflejarse en concursos de canciones, poesías, cuentos, chistes aymaras y otros, al estilo de los ‘encuentros deportivos plurinacionales’, locales, regionales, departamentales o nacionales, los que pueden contribuir efectivamente en la recuperación de la autoestima personal de sus utilizadores. De esta manera se puede ir fortaleciendo el valor cultural y lingüístico del aymara en diferentes ámbitos de interacción verbal. Estas acciones, a su vez, servirían de modelo para que otras lenguas emprendan acciones similares en las estrategias de recuperación, mantenimiento y desarrollo.

A pesar de algunos avances y las buenas intenciones en favor de la protección de las lenguas indígenas, existen instituciones educativas y personas priva-

2 En el año 2015 le negaron el uso de su lengua materna (aymara) para defenderse de un proceso instaurado en su contra al Magistrado Guaberto Cusi. En el año 2016, igualmente, le negaron el uso de su lengua materna (aymara) al gobernador Félix Pazti en la presentación de un informe sobre el caso de la excavadora adquirido en la gestión del gobernador masista César Cocarico.

das que, todavía no comprenden el valor sociocultural de las lenguas maternas del país, por lo que rechazan y se niegan a aprender y transmitir a las generaciones siguientes. Al contrario, están inclinados a que sus hijos y las generaciones jóvenes dejen el aymara para dar paso al aprendizaje del castellano e inglés. Por otra parte, la implementación de una política lingüística concreta en el país, la obligación de proteger y fomentar su desarrollo está en sus usuarios, en las instituciones y en el gobierno. Si estas instancias emprenden tareas, acciones conjuntas y coordinadas, seguramente, a mediano plazo se pueden lograr la concientización de sus hablantes y con ello la recuperación de los valores culturales y lingüísticos.

Actualmente, existen muchas limitaciones para que la lengua aymara pueda desarrollarse en diferentes ámbitos tecnológicos, administrativos y educativos. Dentro el sistema educativo, por ejemplo, no hay creación suficiente de ítems para la enseñanza del aymara, no hay infraestructura adecuada, falta de laboratorios aptos para la enseñanza de lenguas, ausencia recursos humanos especializados, carencia de materiales educativos, etc. Todavía no hay compromiso formal con la lengua y cultura aymara por parte del maestro, de las autoridades ni de los padres de familia. Al otro extremo, muchos maestros se quejan que los padres de familia, todavía no aceptan que sus hijos sean enseñados en lengua aymara por considerar como un retroceso al desarrollo intelectual, que limita el ascenso social o argumentando que estas lenguas no pueden ser aplicadas a la ciencia y la tecnología.

Un tema que no ha pasado inadvertido a la hora de encarar programas de recuperación de lenguas indígenas es que las comunidades lingüísticas en diferentes países, tienen diferentes cosmovisiones para entender su realidad. Por esta razón, el Estado es el organismo que tiene el deber de entregar las herramientas y mejorar la condición de los pueblos indígenas. Los idiomas son un elemento de poder; los que no tienen dominio de la lengua predominante que puede ser una lengua estándar, socialmente quedan relegados en un segundo plano, como ocurre con los usuarios de las lenguas indígenas. Por ejemplo, en el poder político solamente se utiliza el castellano, al igual que en el poder judicial y en la salud, entonces los pueblos indígenas enfrentan una desventaja con consecuencias dramáticas como resultado de rechazo hacia el uso de las lenguas maternas. Por lo tanto, es inevitable la ausencia de la lealtad lingüística ya que no se está otorgando los atributos necesarios y factibles a las lenguas indígenas. En la justicia, por el desconocimiento de la lengua aymara de parte de las autoridades, de los defensores y de los litigantes, las sentencias pueden ser dictadas injustamente, por no usar palabras adecuadas o por no precisar sí participó o no de un delito, respectivamente. Un médico me comentaba que no entiende nada de aymara y gracias a su enfermera podía comunicarse con sus pacientes, “no sé qué haría sin mi enfermera” se preguntaba preocupado y con gran interés de aprender el aymara, por la necesidad del ejercer su profesión.

Sin embargo, existen visiones diferentes, incluso de sus propios hablantes del aymara sobre las políticas de reconocimiento a los pueblos indígenas. El aymara,

por ejemplo, es uno de los idiomas más hablados, aunque en los últimos tiempos el gobierno de E. Morales está implementado la obligatoriedad de aprender una lengua originaria, según las regiones para mantenerse en los cargos públicos. La lengua es fundamental para mantener la riqueza de una cultura, por eso es necesaria la creación de instituciones estatales o privadas que tengan por finalidad encarar proyecto de promoción y desarrollo social de las lenguas indígenas. Por último, se deben integrar las diferentes visiones y coordinar las acciones institucionales e interinstitucionales para el logro de calidad educativa para superar los estereotipos y los estigmas sociales que afectan a nuestras sociedades.

4. La identidad lingüística y la lengua materna

En la actualidad las visiones, las ideas, los conceptos, las actitudes frente a los hablantes y a las lenguas indígenas, felizmente, van cambiando; y, el aymara y otras lenguas indígenas despliegan sus esfuerzos para recuperar su valor funcional y utilitario como resultado de los movimientos sociales que están aconteciendo en favor de las lenguas indígenas del mundo. Con estos procesos dinámicos estamos entrando en una etapa del renacimiento de nuestra lengua y cultura por la voluntad de sus usuarios, en otros casos, apoyados por las instituciones del Estado, y coyunturalmente apoyados por los gobiernos de turno.

Las políticas culturales de los pueblos indígenas y originarios están cambiando y han entrado a una etapa de reconocimiento del valor que tienen las culturas y sus lenguas para el desarrollo del ser humano. La adopción de un 'alfabeto' único para el aymara y el quechua mediante el Decreto Supremo No. 20227 del año de 1984, la implementación de esta lengua en los medios de comunicación de masas (Radio, televisión y periódicos), la incorporación en el sistema educativo formal, las producciones de materiales de aprendizaje y de enseñanza en estas lenguas, se han constituido en un esfuerzo digno para la recuperación de las lenguas indígenas. Asimismo, las luchas por el fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas han contribuido con una visión cultural y lingüística, reabriendo y acelerando este proceso de revalorización para desarrollar las lenguas y culturas originarias de nuestros pueblos.

Las políticas educativas de las últimas décadas también han cambiado con la incorporación del idioma aymara en el proceso de enseñanza y aprendizaje en las distintas instituciones. En el pasado inmediato, el Estado Boliviano y los Estados de los países vecinos apostaron por la educación indígena bilingüe e intercultural y nuestro país apuesta por una educación orientada hacia la construcción de una sociedad plurilingüe para que todas las lenguas tengan el mismo valor y las mismas funciones comunicativas. Estas acciones están reflejadas en experiencias de aquellas Unidades Educativas y profesores conscientes que practican las lenguas indígenas en sus espacios escolares, en sus comunidades y al interior de

su familia. Algunas organizaciones no gubernamentales (ONGs) también han incorporado en sus programas, la enseñanza del aymara con el fin de contribuir al proceso de recuperación de la lengua aymara, lo que contribuye, a su vez, en las tareas y acciones de la promoción social de las lenguas indígenas.

La toma de conciencia de sus usuarios sobre el valor social e intelectual es crucial para la recuperación, mantenimiento y desarrollo de la lengua y la cultura. De esta conciencia emerge la voluntad y las acciones de los aymaras hacia la recuperación y rescate de lo propio. Por lo tanto, damos nuestra voz de aliento a los que la usan en su hogar, en su comunidad, que la enseñan a sus hijos, a sus familiares en la comunidad, en las escuelas, etc. Si contamos con esta conciencia lingüística, podemos señalar que sus hablantes todavía son leales a su lengua y fortalece, a su vez, la autoestima y la reafirmación de la identidad cultural.

Si miramos positivamente, las migraciones y las emigraciones de los últimos tiempos, éstas han extendido la lengua aymara y la cultura a lo largo del territorio boliviano. Es así que existen hablantes del aymara casi en todos los departamentos y ciudades principales del país. Por otra parte, estos mismos procesos estarían haciendo del aymara una lengua y cultura internacional ya que es hablado, no solo en Bolivia, sino en Perú, Chile, Brasil, Argentina y en algunos países del continente, aunque en espacios reducidos. Dichos países están dando importancia al rescate y desarrollo de esta lengua, mediante diversos programas de educación bilingüe, programas radiales, etc. En esta transportación cultural va por delante la vida, la familia, la lengua, la cultura, en pocas palabras, la identidad aymara está en movimiento.

Ante esta situación es necesario formular acciones más decisivas y sistemáticas, para reforzar las tareas encaminadas como la alfabetización en la lengua materna, la enseñanza de la lectura y escritura, la enseñanza a los hispanohablantes, etc. Para ello, se sugiere reflexionar y pensar en las tareas y acciones orientadas a rescate, recuperación y desarrollo de la lengua aymara en comunidades donde las lenguas indígenas están sometidas a un peligro de extinción. Asimismo, es necesario implementar proyectos de desarrollo en comunidades donde aún se conservan la cultura y su lengua. Los proyectos de investigaciones desarrollados en favor de las lenguas indígenas deben contribuir a la comprensión del amplio y complejo panorama sociolingüístico y estableceríamos las zonas dialectales para su normalización y estandarización lingüística. Por último, todas las acciones orientadas a reforzar el valor funcional y utilitario de la lengua son necesarias para ampliar la red comunicativa de las lenguas indígenas, particularmente, de la lengua aymara.

5. La descolonización y proyección de las lenguas indígenas

Las diferencias lingüísticas y culturales fueron percibidas desde los inicios del choque entre las lenguas regionales indígenas y el castellano. Desde entonces,

por la superioridad a priori de la lengua dominante, el castellano, los quechuas, aymaras y guaraníes se preocuparon por aprender el castellano ya que la interacción comunicativa con los diferentes, era una necesidad. Esta colonización de varios siglos y los contactos con diversas culturas dominantes han dejado como resultado serías restricciones en el desarrollo de las lenguas y culturas indígenas que podemos resumir en los siguientes aspectos:

1. Pérdida de la cultura y la lengua aymara en las comunidades, principalmente, en aquellas localidades influenciadas por los centros urbanos y en aquellas cuyos habitantes eran sometidos a la movilidad social por diferentes causas dentro y fuera del país.
2. Pérdida parcial y/o descomposición o mezcla de la lengua y cultura aymara con la lengua y cultura española de algunas comunidades aymaras sometidos a la explotación de fuerzas productivas en haciendas, centros mineros y otros.
3. Conservación de la lengua y cultura aymara en algunas comunidades que se encuentran más alejadas de los centros urbanos o los llamados enclaves aymaras.

Frente a esta situación de desestructuración lingüística y cultural de los pueblos se fueron construyendo los postulados de la interculturalidad como una alternativa de igualdad, aplicando sus saberes y conocimientos heredados de sus antecesores desde tiempos antiguos. Esta construcción y reconocimiento de las diferencias culturales por parte de los pueblos indígenas, puso en serio peligro su propia intraculturalidad al ignorar, deliberadamente, los valores culturales y lingüísticos, aplicando e imponiendo los conocimientos occidentales.

La necesidad de aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los conquistadores, fue reconocida sólo para la difusión y divulgación de la religión de los europeos. Esta política implementada por los invasores trajo consigo consecuencias y efectos negativos para los pueblos indígenas al negar y desconocer los valores y la riqueza cultural de los pueblos de esta parte de América. Por lo tanto, es necesario implementar acciones concretas de promoción social de las lenguas indígenas del país, de América Latina y del mundo, frente a la hegemonía que ejercen las lenguas dominantes y por el peligro que éstas significan para las lenguas débiles.

En la actualidad existe una colonización lingüística inglesa en el mundo, empero no podemos considerar como del todo negativo las influencias políticas, al contrario, éstas enriquecen. Sin embargo, las atribuciones de poder pueden convertirse en escenarios negativos al someter e imponer ocasionando la hibridación o desaparición de las lenguas y culturas de los pueblos. Es sabido que la influencia acelerada de la lengua inglesa se ha convertido en una amenaza para muchas lenguas, consecuentemente, para varias culturas del mundo. Varios

lingüistas están convencidos de que dentro de un par de generaciones el inglés va a ser la lengua dominante en muchas partes y entonces no sólo la lengua será la dominante, sino también la cultura. Esta realidad contradice y rompe con los postulados de los Derechos Universales Lingüísticos, con el deseo de la igualdad, equilibrio social, etc.

Por lo tanto, una política lingüística seria, responsable y consecuente debe contribuir a resolver los conflictos culturales y permitir el reconocimiento de los valores culturales y lingüísticos, la comunicación horizontal y fluida entre los pueblos. Debe conducir a valorar, desarrollar y difundir la diversidad de lenguas, así como garantizar la vida de las lenguas que se encuentran amenazadas. Sin embargo, existen una cantidad importante de lenguas indígenas del mundo que se encuentran en serio peligro de desaparición, reconocidos y documentados por varios antecedentes y estudios realizados en diferentes partes del continente.

Asimismo, muchos idiomas con millones de hablantes ya no se enseñan a los niños; al menos el 50% de las más de seis mil lenguas del mundo están perdiendo hablantes por los efectos de la globalización y el colonialismo lingüístico del inglés. Entre otros factores, el peligro de desaparición de una lengua puede ser el resultado de fuerzas *externas*, tales como el sojuzgamiento militar, económico, religioso, cultural o educativo, o puede tener su causa en fuerzas *internas*, como la actitud negativa de una comunidad hacia su propia lengua. Las presiones internas, a menudo, tienen su origen en presiones externas por lo que se interrumpe la transmisión intergeneracional de las tradiciones lingüísticas y culturales. Muchos pueblos indígenas, asociando su condición social desfavorecida con su cultura, han llegado a creer que no vale la pena salvaguardar y desarrollar sus lenguas. Con estos criterios abandonan su lengua y su cultura con la esperanza de vencer la discriminación, asegurarse un medio de vida y mejorar su movilidad social o integrarse en el mercado mundial. Para recuperar y reestablecer las funciones comunicativas de las lenguas indígenas, se necesita el apoyo económico y político tanto de las comunidades locales como de los gobiernos nacionales. Casi en todos los países en las que se usan las lenguas indígenas es urgente disponer de informaciones más fiables sobre la situación de las lenguas minoritarias como base para los esfuerzos de apoyo en todos los niveles.

En Bolivia, el número de hablantes del aymara alcanza a 1'600.000 personas, sin embargo, el deterioro y la disminución de estas lenguas sigue en aumento ya que sus hablantes son cada vez menos. Si revisamos su uso en los niveles familiares y por generaciones, por ejemplo, los abuelos hablaban con perfección, los padres todavía las usan, los hijos ya hablan poco, pero los nietos ya están perdiendo el uso funcional de la lengua aymara. Por lo tanto, por más que el aymara tenga mayor número de hablantes a la fecha, igualmente, se encuentran en situación de vulnerabilidad, por lo que es necesario tomar acciones urgentes para la recuperación y fortalecimiento de dichas lenguas.

Frente a esta situación alarmante el Estado y el Gobierno boliviano, juntamente con las instituciones encargadas, deben encarar trabajos y acciones conjuntas para recuperar, preservar y desarrollar las lenguas de las naciones originarias, particularmente, lenguas del oriente boliviano con posibilidades de recuperación, pero igualmente vulnerables. En otros casos, muchas lenguas se encuentran en situación crítica y algunas de ellas ya son extintas por falta de sus usuarios. La lengua y la cultura es la esencia natural de los pueblos, por tanto, es obligación del Estado y de los gobernantes encarar programas de recuperación de las lenguas de los pueblos originarios y devolver sus derechos lingüísticos y culturales, acompañados por las políticas descolonizadoras.

El deseo de recuperar las lenguas indígenas, tienen origen desde la década de los años 40 hasta el año de 1983. En esta perspectiva, el aymara ha sido de interés, sobre todo, de los religiosos desde el siglo XVI hasta el siglo XX. En esta etapa se produjo más de 29 propuestas de los llamados ‘alfabetos’ para la representación gráfica del aymara elaborados por propios y extraños. En este contexto, según F. Layme (2004), en el pasado hubo tres corrientes que pregonaron por dotar una ortografía para que el aymara se constituya en una lengua de tradición escrita: la *religiosa colonialista* que usaron las lenguas indígenas para la evangelización; la *indigenista* que buscaba la castellanización y la *corriente reivindicacionista* que busca su revalorización y su cultivo.

Estos antecedentes dieron origen a la adopción de una escritura ‘oficial’ para las lenguas aymara y quechua (1983), refrendado por el D. S. 20227 en el año de 1984. Esta norma permitió la enseñanza, producción de textos académicos y educativos, divulgación de los saberes y experiencias de los pueblos, escritos en aymara o en quechua. Esto contribuyó notablemente en la planificación de estatus del aymara y de otras lenguas indígenas otorgando una valoración e importancia de su representación escrita. Asimismo, esta norma permitió realizar estudios e investigaciones relacionados con las ciencias y las técnicas, ya en la lengua aymara.

Estas acciones contribuyen a la planificación de estatus y del corpus de la lengua aymara y contamos con resultados plausibles que demuestran la aplicación de las lenguas indígenas en: textos académicos, programas de postgrados, en la religión, la informática, en producción materiales multimedia, radio, cine, televisión, traducción, etc. Esto significa que las lenguas indígenas tienen la capacidad funcional y poseen todas las posibilidades de alcanzar el nivel de lenguas normalizadas. Por lo tanto, la descolonización está en acción porque los pueblos dominados comienzan a revalorar su lengua y su cultura, sin necesidad de rechazar la modernidad. La incorporación en la malla curricular para el estudio formal del aymara por algunas Universidades, Escuelas Superiores de Formación de Maestros y otras instituciones, han permitido la promoción, el avance formal de los estudios, aprendizaje y enseñanza de esta lengua.

6. Promoción de la lealtad lingüística

Para establecer la lealtad lingüística no contamos con una fórmula que nos pueda precisar este atributo de los hablantes hacia una lengua o variedad. Una manera de establecer es el nivel de mantenimiento por grupos generacionales que, según X. Albó (1995, pp. 8-9) sería la siguiente: *alta*, si niños y jóvenes se mantienen por encima del 90%; *buena*, si en los menores, sólo se rebaja al 80-89%; *regular*, si disminuye entre el 79 y 50%; *mala*, por debajo de 50%. Este tipo de estudios tiene una serie de implicaciones socioculturales que requieren ser tratadas con profundidad y desde varias ópticas. En nuestro medio, no existen estudios específicos, mientras que en otros países como Bélgica, España, Canadá, Estados Unidos, México y otros, se han realizado varios estudios orientados a indagar las actitudes que adoptan los hablantes de una lengua con prestigio, frente a las otras que poseen menor prestigio, hecho que implica la lealtad o deslealtad lingüística.

Una tarea primordial es alentar a una mayor problematización de la situación sociolingüística de los pueblos. En otras palabras, hay que propiciar reflexiones en torno a la lengua y articularla con la cuestión del desarrollo de los pueblos originarios: el crecimiento económico, las políticas indigenistas, los problemas de la salud, desarrollo de saberes andinos, las expectativas educativas de los jóvenes, la modernización, el acceso a la información y a las comunicaciones, el papel del lenguaje en el desarrollo cultural, etc. Por otra parte, existen Leyes, Decretos, Disposiciones Legales y Normas de carácter nacional e internacional que respaldan, protegen y garantizan la utilización de las lenguas maternas. Todas estas normativas llevan a las tareas y acciones concretas como la toma de conciencia lingüística en la que los usuarios valoren sus lenguas y defenderán de las posibles contaminaciones ocasionadas por otras lenguas.

Frente a esta situación, es necesario profundizar los conceptos de los problemas lingüísticos para relacionar la lengua con libertades y proyecciones de los pueblos originarios, ya que hoy en día, este tema no está todavía dentro las prioridades de dichos pueblos, sobre todo, en las comunidades en tanto usuarios de las lenguas indígenas. Las campañas de promoción de la lealtad hacia las lenguas deberán legitimar y ampliar mensajes en los diferentes medios de comunicación de masas y reflejar en paisajes lingüísticos que permitan sensibilizar no solo a los hablantes del aymara, sino también a los usuarios de otras lenguas indígenas. Estas acciones como sugieren F. Chiodi y E. Loncón (1995, p. 66) deben contener mensajes como: “mantengamos nuestras lenguas, fortalecer la identidad cultural y lingüística del pueblo aymara, quechua y otros; la lengua no es un obstáculo para el ascenso social; el uso de las lenguas indígenas no es sinónimo de atraso y marginación; la educación en lenguas maternas no dificulta el aprendizaje de la lengua nacional; se puede seguir siendo aymara con dignidad y derechos; la pérdida de la lengua significa la renuncia a los valores y a la identidad aymara”, entre otros.

A esta campaña estratégica de promoción social de la lengua, los movimientos y organizaciones sociales aymaras o quechuas expresados en instituciones de diverso tipo, deben cooperar en ampliar esta labor. Es aquí, donde crece un liderazgo intelectual aymara, quechua u otro y la cuestión del lenguaje, puede lograr eco y canales de difusión apropiados. Desde luego, son pasos fundamentales las denominaciones de las instituciones u organizaciones que han optado por llevar nombres o siglas aymaras como CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qollasuyo), OMAK (Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo), CEPOs (Consejo Educativo de Pueblos Originarios), CEA (Consejo Educativo Aymara), ILCA (Instituto de Lengua y Cultura Aymara), CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) y otras. Las denominaciones Ayllu, Marka, Aymara, Qullasuyo y otros, naturalmente, implica la lengua y cultura aymara, por lo tanto, las instituciones como éstas deben contribuir en las tareas y acciones de promoción de la lengua aymara y otras lenguas indígenas.

En la labor de la recuperación y el fortalecimiento de la identidad lingüística se deben aprovechar todos los medios y todas las circunstancias, con énfasis en los que contribuyen mayormente a la formación de la opinión: la prensa, la televisión, las radios, las reuniones, las universidades, etc. Se pueden encarar campañas multidisciplinarias destinadas a desarticular paulatinamente el bagaje de desinformación y prejuicios que se ha adherido a la conciencia del ser de los pueblos originarios. No hay nada que ponga límite al uso de las lenguas indígenas, por ejemplo, estas podrían usarse en internet, telefonía local, nacional e internacional, en el derecho, anuncios de salidas y llegadas de aviones en los aeropuertos, en los terminales de buses, propagandas en autopistas y carreteras, spot publicitario en medios televisivos, propagandas políticas, entre otros.

Desde luego no es tarea fácil, en una época en que predominan necesidades sectoriales, intereses políticos y utilitaristas que empujan a las personas, más allá de sus identidades e historias, a agruparse alrededor de una aspiración consumista y a la prosperidad económica de grupos o de personas. Aunque en los últimos tiempos, los quechuas, aymaras y otros viven una presión creciente que los proyecta hacia expectativas de autoafirmación en los contextos lingüísticos y socioculturales. Afortunadamente, existen antecedentes y avances importantes en los que el uso de las lenguas indígenas se ha introducido en los distintos medios de comunicación oral y escrita.

El paisaje lingüístico y el marketing lingüístico resultan cruciales para apoyar en las acciones de la promoción social de las lenguas indígenas, específicamente, el aymara. En los últimos tiempos, en la ciudad de La Paz y en otras ciudades ya se observan que algunos centros de comercio y de servicio optaron por denominaciones en aymara como: *auto imaña* (garaje), *jawst'iri* (hotel o residencia), *misk'i* (confitería), *suma manq'aña* (restaurante), *qullañ'uta* (hospital,

centro de salud), *wali suma* (restaurant), *suma luriri* (limpieza) y otros. Por otra parte, los programas radiales, televisivos y los medios escritos están dando empuje al uso de las lenguas indígenas en los niveles de la administración pública, la iglesia, instituciones castrenses, etc. En contextos formales como asambleas, reuniones y congresos de organizaciones sociales, ya es obligatorio el uso de las lenguas indígenas. En los niveles académicos como la Universidad Mayor de San Andrés y la Universidad Pública de El Alto, las sustentaciones de las tesis de grado se realizan ya en lengua aymara. Estas prácticas de las lenguas indígenas en los contextos académicos, van dando mayor coraje hacia el uso de dichas lenguas otorgando así, su valor funcional y utilitario, a su vez, va proporcionando las pautas de su desarrollo lingüístico.

7. Gestiones en la promoción de la lengua y solidaridad lingüística

La situación de las lenguas indígenas no puede ser considerada como un problema ya que la valoración y la utilidad de la lengua en la sociedad nacional van en crecimiento. Los hablantes de estas lenguas originarias todavía expresan su lealtad y apego a su lengua materna, como los miembros de las comunidades aymaras del departamento de La Paz. Si no existe capacidad o interés de gestión de recursos para la implementación de programas y acciones concretas de promoción social de la lengua aymara con urgencia, durante un tiempo más, sus funciones instrumentales quedarán circunscritas a sus dominios actuales por la ausencia de políticas de recuperación y conservación. En consecuencia, la suerte de éstas lenguas quedaría confiada, todavía, a la voluntad de preservación de sus propios hablantes.

La labor de la promoción social de la lengua reviste mucha importancia en las acciones de recuperación de las lenguas en situación de amenaza. La participación de los usuarios de las lenguas indígenas y su intervención categórica en las acciones de desarrollo lingüístico pueden dar sentido a todos los esfuerzos que se hagan en esta dirección. Además, todos los cambios y propuestas que surjan de la planificación lingüística como: la incorporación de términos nuevos (I. Apaza, 2010), dotación de un sistema ortográfico, construcción de gramáticas, elaboración de diccionarios, aplicación de métodos de enseñanza, etc., deben ser evaluados, consensuados y finalmente puestos en práctica. Estas acciones deben ser encaradas dentro las tareas de 'planificación lingüística' que permita la toma de decisiones acerca del lenguaje (Garvin, 1973). Estas son las acciones necesarias si queremos desarrollar la lengua y de esta manera resolver los problemas lingüísticos de nuestros pueblos.

De acuerdo con F. Chiodi y E. Loncón (1995), un programa de trabajo orientado a promover la lengua en la sociedad debería tener en cuenta, por lo menos, tres grandes líneas de acción: La lealtad lingüística, el cultivo de la lengua y, por

último, el incremento de su valor utilitario. La *lealtad* es la actitud que atribuye prestigio y valor a un idioma y lleva a la gente a defender la pureza contra la corrupción, en la pronunciación de los préstamos extranjeros, etc. El *cultivo de la lengua* está relacionado con el desarrollo de la misma, con la creación de términos nuevos, producción de materiales escritos para distintos fines comunicativos, entre otros. Por último, el *incremento de valor utilitario* se refiere al uso de la lengua en los diferentes ámbitos comunicativos, a la capacidad de comunicar mensajes relacionados con la técnica y la ciencia, con la misma capacidad que cualquier otra lengua y con ello la ampliación de su red comunicativa.

La solidaridad lingüística es otro de los factores que interesa en la gestión y acciones de promoción social de la lengua. De esta manera, la sociedad hispanohablante y otros grupos sociales de lenguas extranjeras pueden jugar un rol imprescindible en la cuestión de la promoción social de la lengua. El esfuerzo en favor del rescate y del fortalecimiento de las lenguas minoritarias, le corresponde también a la sociedad hispanohablante. Su participación y apoyo a las tareas y acciones de promoción social de las lenguas indígenas tendrían efectos saludables, tanto en el plano simbólico como práctico. Por lo tanto, las acciones de solidaridad, no solo corresponde a los hispanohablantes, sino a todos los usuarios de las lenguas extranjeras que comparten el deseo de recuperación, el desarrollo de las lenguas indígenas y en sus derechos de reivindicación cultural y lingüística.

En este contexto, las campañas de promoción social de las lenguas originarias como el aymara y otras, deben abarcar también al mundo hispanohablante y a otras lenguas extranjeras que se identifican con los derechos y sus reivindicaciones. Por lo tanto, se trata de crear un ambiente de comprensión de los derechos lingüísticos y por otra de suscitar la introducción de los idiomas nativos en el trabajo de las instituciones en el marco de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos de 1996. Se deben superar los estereotipos lingüísticos que califican a las lenguas como ‘dulces’, ‘exquisitas’ o ‘toscas’, feas o bonitas, es hora de comprender que no hay lenguas mejores o más bonitas. Puede ser que algunas lenguas gocen de mejor salud, pero todas son importantes si las reubicamos en su justa dimensión, en tanto, instrumentos de comunicación, de expresión, de pensamiento y de desarrollo de personas. Hay que hablar de todo esto, a las personas monolingües en castellano para establecer un entorno de simpatía y de solidaridad sobre los programas, proyectos y acciones de políticas lingüísticas. Sólo así habremos logrado una coexistencia pacífica, en un contexto pluricultural y multilingüe donde las diferencias de pensamientos son respetadas y prevalece la igualdad de condiciones entre los seres racionales. Estos antecedentes nos demuestran retos y necesidades urgentes que debemos emprender para desarrollar nuestras lenguas.

8. Incremento del valor funcional y utilitario de la lengua

Actualmente, para producir bienes y servicios se requiere proporcionalmente menos energía y material que en el pasado y se necesita, cada vez, más conocimiento. Esto significa que el conocimiento y la competencia técnica representan cada vez más el factor productivo de mayor importancia para el progreso humano, papel que en el pasado le correspondía al capital (Durston, 1993, p. 93). Por lo que la formación de los recursos humanos se constituye en eje central de cualquier política lingüística, si está orientado a la recuperación y desarrollo de las lenguas en situación de desventaja.

Los recursos profesionales de más alta especialización en materia lingüística y sociolingüística se concentran en el mundo académico. En el caso específico del aymara, los especialistas se encuentran en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, institución académica superior, con una trayectoria de más de treinta años de experiencias en la formación de especialistas en lingüística aymara y quechua. Mientras que en otras instituciones académicas la presencia de especialistas en aymara o en quechua es apenas perceptible. Esto es lamentable, ya que la escasez de profesionales indígenas capaces de desenvolverse con soltura y autoridad en este campo, implica que la política lingüística que comentamos aquí, no cuenta todavía con un soporte calificado y con competencia en las lenguas indígenas.

En la Educación Intercultural Bilingüe de la década de los '90, por ejemplo, uno de los factores perturbadores fue la ausencia de docentes capacitados. En un nivel más primario aún faltan los formadores de docentes bilingües, sobre todo, en el contexto de la Ley 0/70, por lo que es necesario pensar en programas de formación de cuadros profesionales aymaras que puedan orientar y apoyar el trabajo de preservación y fortalecimiento del idioma y conducir el desarrollo de los programas en el contexto del nuevo modelo educativo.

Los expertos en lingüística aymara podrían ser los que trabajen con más efectividad entre las comunidades y las instituciones involucradas con la educación bilingüe. Sin embargo, por conveniencia de unos cuantos, o por una concepción superficial de las reformas educativas, las responsabilidades siempre han sido encomendadas a personas sin formación, con poca experiencia, o por simple favoritismo político. Ya es tiempo de que la cuestión del lenguaje deje de ser el ejercicio intelectual poco relevante, como lo es todavía, en la actualidad. Los programas de formación, deberán alcanzar también a docentes y a líderes aymaras, para que ellos sean copartícipes de los trabajos de recuperación, fortalecimiento y desarrollo de la lengua.

Las lenguas en contacto se encuentran jerarquizadas con arreglo a las diferencias de su valor utilitario en la que las lenguas prestatarias, normalmente, son de prestigio que exportan términos nuevos relacionados con la aparición de nue-

vos bienes de consumo. Mientras que las lenguas que toman préstamos de otras lenguas, adaptan a su sistema fonológico, en otros casos, se introducen con algunas modificaciones o pasa sin ninguna innovación (G. Mounin. Es aquí donde hay que actuar, prioritariamente, relegitimando, prestigiando y utilizando a la lengua como instrumento de comunicación en los diferentes planos de la vida pública.

Entonces, para incrementar el valor funcional y utilitario de la lengua se debe contemplar actividades que favorezcan el ejercicio de los derechos lingüísticos en el marco de las leyes y disposiciones que garantizan su ejercicio y sus derechos fundamentales. Esto implica usar la lengua sin ninguna presión social ni psicológica, en los ambientes formales e informales. En estas circunstancias, la lealtad a la lengua se expresa *en* su uso, su aceptación y aplicación de la enseñanza a las nuevas generaciones. Esta lealtad también se expresa allí donde la lengua sirve para fines comunicativos, al interior de la familia, dentro la comunidad y en la interacción entre los diferentes grupos sociales.

9. La red comunicativa y la vitalidad del aymara

Si se incrementa el uso oral y escrito de las lenguas indígenas, mejorará también su prestigio y su valor funcional. El uso oral y escrito de la lengua en diferentes ámbitos de la comunicación repercute favorablemente en el proceso de estandarización y modernización de la lengua. Esta práctica funcional de la lengua tiene propósitos comunicativos concretos, a diferencia de la planificación de corpus que, en cierta medida, consigna resultados de laboratorio. La radio y otros medios de comunicación, pueden desempeñar una función muy significativa en el proceso de expansión de la red comunicativa. Sólo con estos instrumentos de difusión lingüística, las innovaciones pueden incorporarse a los hábitos de los hablantes para irradiar a otros ámbitos.

Cuando un término es acuñado, por ejemplo, éste realiza sus posibilidades de incorporación en el léxico en la medida que otros pueden aceptar y servirse de aquello. Por consiguiente, para que el término acuñado salga del laboratorio que le dio origen, ha de recurrir a los medios que puedan darlo a conocer y que contribuyan a insertarlo en el habla cotidiana. Por otra parte, si una lengua no desarrolla su fondo léxico, no es posible hablar del desarrollo lingüístico, ya que el léxico se constituye en la fuente primaria como patrimonio de toda lengua (I. Apaza, 2016).

Si abordamos el problema del desarrollo léxico, se deben aprovechar todos los recursos de los que dispone la lengua en la incorporación de términos nuevos. En aymara, como en cualquier otra lengua, identificamos cuatro ámbitos que permiten el desarrollo léxico:

- a) **Acuñaición**, que significa crear palabras según los recursos propios del que dispone la lengua como: la composición, la derivación, los procesos

fonéticos y fonológicos, los procedimientos semánticos, entre otros. Y, como resultados de estos procesos podemos obtener palabras aymaras como: *panka* (libro), *unch'ukiña* (televisor) *aruchiri* (verbo), *ququru-chi* (gallo), *talanki* (campana), *jaya parlaña* (teléfono), *k'ata* (minuto), *ch'axta* (morfema), *kamani* (ministro), *ch'ipxta* (segundo), etc.

- b) **Rescate**, consiste en la recuperación y puesta en vigencia de términos que se encuentran ya en desuso. Por esta vía podemos recuperar palabras como las siguientes: *laqa* (rápido), *punch^hawi* (fiesta), *yuriña* (nacer), *arawi* (canción), *ch'utuqu* (sombbrero), *p'alqa* (pantalón), etc.
- c) **Préstamo**, fenómeno más común entre lenguas y consiste en la incorporación de elementos de otras lenguas según las necesidades de la lengua receptora. Este procedimiento nos permite incorporar palabra del castellano al aymara como: *lata* (lata), *silulara* (teléfono celular), *iwisa* (oveja), *rayru* (radio), *waka* (vaca), *lunisa* (lunes), *winus tiyas* (buenos días), *champuna* (shampú), *milk'i* (leche), etc.
- d) **Calco**, consiste en la adopción de la palabra extranjera traduciendo cada uno de sus elementos y mediante este proceso tendremos términos como: *tayka aru* (lengua materna), *wila tama* (grupo sanguíneo), *ampar qilqa* (manuscrito), *arsut aru* (lengua oral), *ikiñ janxata* (cubrecama), etc. El proceso de los calcos puede ser estructural, expresivo o ambos. Los préstamos y los calcos también contribuyen al incremento del fondo léxico de la lengua y no se considera como atentatoria a los términos propios de la lengua receptora.

Es preciso tener presente este horizonte de objetivos para producir una correlación cada vez mayor en torno a la ampliación de los espacios y de las funciones comunicativas del aymara. De esta manera, la lengua ampliará su fondo léxico recuperando términos propios considerados en desuso e incorporando términos técnicos y modernos que la lengua y la cultura requieren (I. Apaza, 2010). En su defecto, su valor utilitario a la postre dependerá exclusivamente de sus usos y de la voluntad de sus usuarios. Es aquí donde se establece la eficacia de las políticas lingüísticas públicas y privadas, así como demostrar o no su consistencia.

Por otra parte, la comunidad lingüística o sus hablantes de una lengua o de una variedad pueden estar determinados mediante el sentimiento del *grado de vitalidad manifiesta*, que representa dicha lengua o variedad. Esta actitud está relacionada con la interacción actualmente empleada para una o más funciones vitales. Podemos decir, que cuanto más numerosos son sus hablantes, la lengua tendrá mayor vitalidad, autonomía e historicidad. Mientras que cuando es inapreciable el número de sus hablantes, son menos las posibilidades de vitalidad y pudieran reaccionar fácilmente contra ella, si fuera un instrumento de comunicación defectuoso, contaminado, indigno de serios esfuerzos y funciones, carente de parentesco y uni-

dad inadecuada. Cuando los recursos y sus hablantes de esa variedad disminuyen, es menos probable de proteger de las invasiones de otras comunidades, así como sus repertorios verbales y sus recursos lingüísticos. En cambio, si goza de prestigio y de lealtad de sus hablantes, se asegura la vitalidad de la lengua.

Al hablar de desarrollo de las lenguas, encontramos comunidades lingüísticas que son complejas y diversas, por lo tanto, establecer el número de hablantes de una lengua no sólo es difícil, sino también no será suficiente. Los estudiosos de la problemática relacionados con la vitalidad han identificado seis factores para evaluar la vitalidad de una lengua y su estado de peligro, dos factores para calibrar las actitudes hacia la lengua y un factor para evaluar la urgencia del trabajo de documentación lo que visualizamos en el siguiente cuadro.

Grado de vitalidad	Grado	Población de hablantes
no corre peligro	5	La lengua es utilizada por todos los grupos de edad, incluidos los niños.
Vulnerable	4	La lengua es utilizada por algunos niños en todos los ámbitos, y por todos los niños en ámbitos restringidos.
claramente en peligro	3	La lengua es utilizada sobre todo por la generación parental para arriba.
seriamente en peligro	2	La lengua es utilizada sobre todo por la generación de los abuelos para arriba.
en situación crítica	1	La lengua es utilizada por muy pocos hablantes, fundamentalmente de la generación de los bisabuelos.
Extinta	0	Ya no quedan hablantes.

Escala de grado de vitalidad de las lenguas en peligro (UNESCO, 2003)

La situación de desigualdad social y deterioro gradual de las lenguas indígenas, está relacionado con las actitudes lingüísticas que adoptan los diferentes sectores sociales de profesionales, estudiantes y usuarios comunes de la lengua para determinar la importancia asignada a la lengua aymara. Por otra parte, es necesario realizar actividades de sensibilización sobre la importancia del valor cultural de la lengua, ya que la extinción de lenguas significa la pérdida del pasado histórico, las tradiciones y la identidad cultural de los pueblos. La diversidad lingüística, hoy en día, se concibe ya como una riqueza cultural de los pueblos y sólo dará resultados eficaces si se consigue dotar de funciones contemporáneas positivas a las lenguas minoritarias. Asimismo, el valor de la lengua se debe relacionar con las necesidades de la vida moderna, dentro la comunidad y también en los contextos locales, regionales, nacionales e internacionales. Entre esos papeles positivos están el uso de estas lenguas en la vida cotidiana, en el comercio, la educación, la literatura, las artes y los medios de comunicación.

El aymara como cualquier otra lengua, presenta variaciones a su interior que en muchos casos puede ser considerada como perturbador para su desarrollo, y

por otra parte como riqueza lingüística, al ofrecer alternativas de comunicación. Dichas variedades existentes en las diferentes regiones, o dentro de los distintos grupos sociales, son mutuamente inteligibles. En nuestro contexto, existen algunas situaciones de contactos lingüísticos que estarían gestando mezclas de lenguas, de ahí que hayan surgido las formas de lenguas denominadas *quechuañol*, *aymarañol*, *quechumara* o *spangles*³, que son formas de hablas híbridadas entre el quechua-español, aymara-español, quechua-aymara e inglés-español, respectivamente. Estas mezclas probablemente sean desfavorables para que una lengua se mantenga en un nivel de autonomía, pero en los hechos, tampoco existe una lengua independiente por las necesidades comunicativas por diferentes causas entre naciones y los pueblos. Por lo tanto, en aymara existen muchos términos provenientes del castellano, del quechua y de otras lenguas que se introdujeron por diversos medios.

Si esta es la situación de las lenguas en el mundo, los hablantes del aymara, según los datos de los últimos censos de los países en las se habla esta lengua, llegarían 2'500.000 personas. Si una lengua requiere de 100.000 usuarios para pasar de una generación a la siguiente, la vitalidad del aymara estaría garantizado por 25 generaciones. Por lo tanto, para que la vitalidad sea garantizada, las acciones de promoción social de la lengua aymara deben incluir la sensibilización de la consciencia lingüística, el aumento de la lealtad lingüística, la autoestima de sus usuarios, acompañado por la implementación de programas de recuperación y desarrollo de las lenguas indígenas.

3 Se conocen con estos nombres a las formas híbridadas por el contacto de lenguas entre el quechua y castellano, el aymara y castellano y entre el aymara y quechua, respectivamente.

Estudio preliminar de diccionarios bilingües del aymara

Mario Mamani Pariguana¹

1. Introducción

El hombre es un ser de razones y de relaciones que conjunciona sus conocimientos para trascender y hacerlos origen de discusión de creación generativa y de pervivencia real en la simbiosis procesual de la lengua en sí y su entorno. Por ello, este trabajo constituye una importante aportación a la lexicografía andina y particularmente al diccionario bilingüe de aymara, puesto que, es precisamente, en este ámbito que las lenguas indígenas originarias han acumulado un déficit de léxicos por más de cinco siglos.

El hombre no acierta, ante el misterio del mundo, a descubrir directamente las cosas. Por lo tanto, recurre al símil y a la metáfora. El lenguaje es producto de signos y sonidos con perspectivas cósmicas o de visiones del mundo. Cada lengua construye su estructura fonológica, morfológica, sintáctica y lexical semántica. Además, cada lengua escoge sus sistemas propios de fonemas y de sonidos distintos, buscando y seleccionando los sonidos físicos que le atraen, pero no al azar sino siguiendo una pauta lingüística, de rasgos coherentes y característicos en relación a la lengua y cultura. En este entendido, todas las lenguas asimilan a su acervo lexical una cierta cantidad de palabras en el plano diacrónico, sincrónico en relación al avance de las ciencias y artes. Las lenguas necesitan de nuevos ítemes lexicales para responder las necesidades comunicativas de sus usuarios en forma renovada el avance científico y tecnológico. Sin embargo, la lengua

1 Es doctor en Ciencias de la Educación, coordinador del proyecto de investigación Diccionario Bilingüe del aymara IDH-DIDGIS, docente investigador del Instituto de Estudios Bolivianos 2016. Email: dmariomamani@gmail.com

aymara ha sufrido un estancamiento lexical, a consecuencia del contacto lingüístico y cultural. Los aymaras al estar en contacto con los castellano hablantes, que trajeron consigo sus conocimientos científicos y culturales, así como su religión, no pudieron incrementar el léxico del aymara. Esta situación, desde la conquista hasta el presente, ha provocado en el idioma aymara poco a poco el desuso y la pérdida irreversible de muchos términos existentes. Además, los aymaras han dejado de generar o crear palabras nuevas para enfrentar la modernidad y la globalización del mundo. Asimismo, aún todavía no existen investigaciones ni elaboración de diccionarios monolingües y bilingües con todas las dimensiones teóricas y procedimientos metodológicos de macro y micro estructuración.

En este entendido, los diccionarios bilingües Aymara-Castellano, en especial las recientes publicaciones presentan deficiencias en su inventario léxico, porque no fueron elaborados bajo las bases teóricas y metodológicas adecuadas para cada fin, de modo que pueda satisfacer las necesidades del usuario. Estos diccionarios no brindan una información completa y dan poca importancia al aspecto lingüístico y no ofrecen al usuario una definición precisa de los lemas. Las entradas son generalmente estructuradas en glosarios aymara-castellano y castellano-aymara.

Asimismo, los diccionarios bilingües de aymara-castellano de Ludovico Bertonio (1612) hasta el diccionario de aymara de Erasmo Tarifa (1991), tampoco están elaborados de acuerdo al alfabeto aymara aprobado, existen deficiencias en sus definiciones, o son incompletas, en su mayoría son glosarios. En su generalidad, los diccionarios bilingües del aymara existentes no presentan el espíritu de generar y crear términos técnicos y científicos para desarrollar y fortalecer la lengua y cultura aymaras. Además, los diccionarios no tienen una finalidad pedagógica en cuanto a qué enseña o informa sobre las características de las palabras del idioma aymara. Es decir, no están pensados para los estudiantes ni para personas interesadas en aprender la lengua aymara, ni para nativos o extranjeros que no conocen suficientemente el idioma aymara. Si los diccionarios bilingües aymara-castellano no se mejoran y no se implementan con términos científicos, tecnológicos, postergarán la lealtad lingüística, en especial a la lengua y cultura aymara.

En este entendido, el presente estudio se convierte en una propuesta de debate acerca de la problemática del diccionario bilingüe del aymara para plantear un modelo teórico y de procedimientos metodológicos de investigación y elaboración de diccionarios bilingües y monolingües en lenguas indígenas originarias. Por ello, lo indiscutiblemente destacado es el ejercicio de creación léxica que se ofrece a los aymarahablantes para que ellos puedan encontrar la motivación, en el contexto de su creatividad lingüística, para emplear los recursos ilustrados en el procedimiento metodológico de macro y micro diccionario e intentar otras acuñaciones. En lo fundamental, esta actividad potencial redundará en una toma de conciencia de que la lengua aymara, al igual que cualquiera otra lengua del

mundo, posee los mecanismos necesarios y suficientes para crear vocablos de manera indefinida y según las necesidades que se plantean sus usuarios en la vida moderna. Por tanto, un diccionario no solo debe estar dirigido al rescate léxico, sino también a motivar la creatividad léxica. Esto implica un significativo paso en la dirección adecuada de obtener un diccionario bilingüe aymara-castellano modelo con todas las dimensiones teóricas y procedimientos de macro y micro estructuración del diccionario.

2. Diccionario

El diccionario es una obra lingüística y cultural de consulta que presenta una descripción, definición o conceptualización explícita de cada uno de los léxicos para facilitar la información necesaria de una lengua. El diccionario está constituido por una serie más o menos completa de las palabras de un idioma o de un área de conocimiento determinado, ordenado en orden alfabético, con su definición o traducción, esto inclusive puede presentar otro tipo de información léxica. Dubois indica que el diccionario "... es un objeto cultural que presenta el léxico de una lengua bajo forma alfabética, dando de cada término un cierto número de informaciones (pronunciación, etimología, categoría gramatical, definición, construcción, ejemplos de empleo, sinónimos, idiotismos); estas informaciones permiten al lector, traducir de una lengua a otra o colmar las lenguas que no le permitían comprender un texto en su propia lengua. El diccionario intenta también dar el dominio de los medios de expresión y ampliar el saber cultural del lector"². Para Fontanillo, el diccionario es la "...ordenación alfabética de los elementos léxicos de una lengua acompañados de su definición y otras informaciones adyacentes, como la etimología, la categoría gramatical a que pertenecen, los sinónimos y ejemplos ilustrativos sobre el uso" (Fontanillo, 1986: 89). Por lo tanto, el diccionario es una obra que establece una serie de léxicos con descripciones o informaciones completas para dar a conocer la significación de cada una de las entradas de una lengua. Por otro lado, Porto considera que el diccionario "... es una obra de consulta consistente en una descripción atomística del léxico y determinada"³. Además, el autor plantea cuatro factores variables: a) el número y extensión de sus entradas, b) el modo de estudiarlas, c) la ordenación aplicada a las mismas y d) el soporte de dicha descripción. Asimismo, clasifica diferentes tipos de diccionarios no lingüísticos y lingüísticos; diccionarios monolingües, bilingües, multilingües, morfológicos, históricos y etc.

Por lo tanto, el diccionario es el vocero del conocimiento de una comunidad lingüística como una manifestación de la memoria social del léxico, orientado

2 Dubois, Jean y otros, *Diccionario lingüístico*. Madrid: Editorial Alianza, 1979.

3 Porto D., José Álvaro, *Manual de técnica lexicográfica*. Madrid: Editorial Arco libros, S.R.L., 2002.

a la comprensión, integración, aceptación y al entendimiento de cada una de las entradas de la sociedad hablante de una lengua. Al respecto,⁴ propone tres consideraciones fundamentales para la investigación y elaboración del diccionario:

- a) El diccionario materializa una parte muy importante de la memoria social de la lengua; es decir, deja ver cómo, cuándo una comunidad lingüística comienza a reconocerse a sí misma en su historia y en su pluralidad, procede a construir una memoria de sus experiencias significativas, que ciertamente se guarda en textos y en relatos de la más diversa índole, pero que tiene como una de sus bases más importantes la propiedad, que tiene toda lengua de construir unidades léxicas, unidades cortas, en términos fonológicos y morfológicos, de fácil recuerdo, que se asocian en la actividad significativa a la experiencia del mundo, la que segmenta, ordenan y clasifican.
- b) Que esa memoria se convierte en uno de los medios principales para que haya condiciones de entendimiento entre todos los miembros de la comunidad lingüística, lo que da cohesión a la sociedad y proyección a su cultura.
- c) Que en virtud del hecho de que el diccionario es un depósito de la memoria social manifiesta en palabras, es un texto en cuya veracidad cree la comunidad lingüística: una poderosa creencia, de la que derivan, no solamente condiciones de validez de muchos actos verbales, sino también un sentimiento social de identidad y de una creatividad semiótica socialmente controlada.

En esta perspectiva, el diccionario debe responder al acervo cultural de una comunidad lingüística, tal como los hablantes de una lengua conceptualizan, verbalizan y captan los significados de las entradas en realidad de los hablantes de una lengua y debe contener léxicos científicos y tecnológicos de acuerdo al desarrollo de la ciencia para satisfacer las expectativas y necesidades de los usuarios. Es decir, el diccionario es el almacén de saberes, sentimientos y de la experiencia convivida en el contexto sociocultural, político, lingüístico y religioso. En este entendido, en las lenguas indígenas originarias hace falta una investigación y elaboración de diccionarios con todas las dimensiones lingüísticas para fortalecer, desarrollar la lengua y cultura de las 36 lenguas oficiales del Estado Plurinacional.

3. Diccionario monolingüe

Este tipo diccionario se caracteriza por presentar una ordenación alfabética de las entradas y las definiciones denotativas, connotativas, contexto, los ejem-

4 Lara R, Luis Fernando. *Teoría del diccionario monolingüe*. México: Edición El Colegio de México, 1997.

plos se describen en la misma lengua de cada uno de los léxicos. Porto indica que, “en el diccionario monolingüe la lengua se halla empleada con una función metalingüística, puesto que se trata de una descripción del léxico mediante la lengua de que éste forma parte (...) ofrece en cada artículo el significado o significados de la palabra mediante un sistema de definiciones, cuando en la lengua de salida no existe un vocablo equivalente, definen verdaderamente el significado de la palabra”⁵. Por lo tanto, el diccionario monolingüe estructura los elementos léxicos, conceptualización de significaciones de las entradas en una sola lengua, es decir, las explicaciones y las ejemplificaciones se desarrollan en la misma lengua. Asimismo, está destinado para la población hablante de una lengua materna. En esto, existe una variedad de diccionarios monolingües en el castellano, inglés, francés y etc. A continuación se presentan los siguientes:

- **Diccionario monolingüe del castellano**

AMANOJAR tr. Juntar en manojo.

AMANSADOR, RA adj. y s. Que amansa. ° m. Amér. Picador, domador de caballos.

AMANSAR tr. Y prnl. Hacer amanso a un animal. ° fig. Sosegar. ° fig. Domar el carácter de una persona. ° intr. Apaciguarse. ° Ablandarse una persona en su carácter.

AMANTE adj. y s. Que ama. Adj. Muy aficionado a una coas. ° com. Hombre o mujer que mantiene relaciones extraconyugales. ° m. Mar. Cabo grueso. ° m. pl. Hombre y mujer que se aman.

AMAÑAR tr. Componer mañosamente alguna cosa. ° prnl. Darse maña, acomodarse a hacer alguna cosa.

AMAPOLA f. Planta papaverácea, con flores rojas y semilla negruzca, rica en aceite.

AMAR tr. Tener amor a personas o cosas. ° Apreciar algo.

Analizando las entradas citadas se puede indicar que los léxicos, conceptos, ejemplos, significados connotativos se explican y se conceptualizan en la lengua misma para dotar de informaciónes necesarias a los monolingües del castellano. Lamentablemente, aún todavía no existe algún diccionario monolingüe en el idioma aymara ni en otras lenguas indígenas originarias. Estos factores dificultan el desarrollo, la estandarización de las lenguas oficiales y el uso en la expresión oral y escrita en actividades políticas, académicas, socioculturales, en la administración del Estado Plurinacional. A raíz de esto, día tras día desaparecen los saberes, valores culturales y el caudal de palabras en el vocabulario de los

5 Porto D., José Álvaro, *Manual de técnica lexicográfica*. Madrid: Editorial Arco libros, S.R.L., 2002.

hablantes nativos originarios en las lenguas indígenas originarias. Por lo tanto, es fundamental realizar investigaciones y elaborar diccionarios monolingües a mediano y corto plazo con todas las dimensiones de macro y micro estructuras lingüísticas y aplicando métodos, técnicas de lexicografía para desarrollar, fortalecer y potencializar la lengua y cultura aymara. En este entendido, las lenguas indígenas originarias tienen las mismas cualidades lingüísticas como cualquier otra lengua de prestigio del mundo por más pequeña que sea la comunidad hablante de esa lengua. En el caso concreto del idioma aymara, éste contiene todas las dimensiones lingüísticas para elaborar el diccionario monolingüe, como se puede apreciar:

- **Diccionario monolingüe en aymara**

ACHACHAW ma. Ust'at ayquwi.

ACHACHI s. Jaqits uywats sinti chuymani. //Nayra qarit jaqi. //Isi thansuta. //Achach uywa. Awkin taykan tatapawa. //Walja maran jaqi. //Wawanak utajayiriwa. //Nayra jaqiwa.

Awkipan awkiptuq wawanakan arsuwiwa. //Nayrapach ajayu, apu tatit qullunakar tukuta.

//Chuyman jilir awki

ACHACHILAN TATAPA s. Awkin taykan tatapawa.

ACHACHILANKIRI s. Ancestral. Nayra achachila. Laq'a wak'a achachila.

ACHACHIÑA ms. Walja maranakan awkiñawa.

ACHACHIPTAÑA l. Walja maranir puriña. //Jaqin uywanakan achachiptawiwa.

ACHACHWAKA ms. Achach urqu wakawa.

ACHAK KATUÑA s. Sipitamp kisu uskus achak katuñ yäwa.

ACHAKANA s. Manq'añ waraq'u, jisk'a murturiy panqarani sunkhanjam ch'aphinakan achakanawa. //Mä kast ch'uqi.

Analizando los ejemplos presentados, se puede indicar que en el idioma aymara existe todas las condiciones necesarias para elaborar un diccionario monolingüe con entradas, definiciones o conceptos, ejemplos en base a las peculiaridades lingüísticas tal como dicen, sienten, piensan los aymarahlantes. De ese modo, se pueda motivar la comprensión y expresión oral y escrita en todos los niveles de administración del Estado Plurinacional; educación primaria, secundaria, superior pública y privada y en la sociedad en general. Toda producción intelectual debe responder a las necesidades, realidades y expectativas de los actores sociales. Ningún instituto público o privado por más académico que se puede atribuirse el derecho de sus ideologías políticas coyunturales con leyes, resoluciones de los seminarios o congresos con el argumento de participación

de todas las organizaciones de sociales. Las instituciones que publican con estas perspectivas la producción intelectual en cualquier medio, lo único que hacen es enajenar, desconocer, perjudicar el desarrollo, fortalecimiento y estandarización de las propias característica de la lengua y cultura aymara.

La producción literaria hegemónica de la lengua aymara promovida por Ministerio de Educación, limita el desarrollo y la normativización de la lengua aymara. La usurpación y descalificación de los profesionales por parte de personas aficionadas a la lengua aymara, aprovechan la coyuntura político-partidaria e ideológica para desvirtuar la labor de los verdaderos protagonistas, comprometidos con el desarrollo de las lenguas indígenas originarias. Asimismo, perjudica y desmotiva la lecto-escritura como primera y segunda lengua del aymara, la proliferación de instituciones e institutos, tanto privados como estatales dedicadas a la enseñanza de lenguas aymara, quechua, y de otras lenguas indígenas originarias con fines comerciales o políticas coyunturales en desmedro a la ciencia lingüística, lenguas y culturas indígenas.

4. Dicionarios bilingües en aymara

En este tipo de diccionario se establece las equivalencias de traducción de una lengua A a otra B o viceversa, las definiciones, conceptos, ejemplificaciones se explican en la lengua de origen. Los diccionarios bilingües según Porto, “se contentan normalmente con indicar al lado de cada entrada los términos de significado equivalente en la o las lenguas de salida. Tan solo en casos muy esporádicos, cuando en la lengua de salida no existe un vocablo equivalente, definen verdaderamente el significado de la palabra (...) tiene por objeto servir de instrumento en la traducción de una a otra lengua, por lo que representa un imprescindible elemento, por ejemplo, en la enseñanza de lenguas extranjeras”⁶.

El diccionario bilingüe “presenta una correspondencia palabra por palabra, entre dos o varias lenguas extranjeras. Con frecuencia se sigue este postulado del modo más simplista. Por ejemplo, si un diccionario se limita a señalar la equivalencia entre el inglés *coin* y el español *moneda*, la información suministrada es totalmente insuficiente. Aun añadiendo otras precisiones o acepciones (cuño, esquina), la información sigue siendo insuficiente mientras no se incluyan las posibilidades léxicas de ambas voces...”⁷. En este entendido, son obras de especial importancia para la enseñanza-aprendizaje de lenguas en forma bilingüe que se da la definición de significados equivalentes por traducción. Por ello, se podría dar la impresión de que los diccionarios bilingües sirven simplemente o en gran parte como instrumento para la traducción de documentos escritos u

6 Porto D., José Álvaro, *Manual de técnica lexicográfica*. Madrid: Editorial Arco libros, S.R.L., 2002.

7 Dubois, Jean y otros, *Diccionario lingüístico*. Madrid: Editorial Alianza, 1979.

orales. Es decir, se establece las entradas con significados denotativos para corresponder a determinados significantes de una lengua, y éste, qué significantes de una lengua de destino pueden concernir a determinados significantes de una lengua de origen. Al respecto, Roger J., Steiner (1995: 1) publica el diccionario bilingüe inglés-español y español-inglés con la finalidad de enseñanza-aprendizaje del idioma inglés en forma bilingüe y facilitar la traducción de textos orales y escritos de la lengua origen al destinatario. Las entradas están estructuradas generalmente por equivalencias de significados. Asimismo, las palabras del inglés presentan dos o más significaciones en el castellano y no tiene conceptos o definiciones correspondientes en la lengua destino. A continuación se presentan los siguientes ejemplos:

- **Diccionario bilingüe inglés castellano**

Aback [abaék], adv. Detrás, atrás. –to take a, desconcertar, coger de improviso.

Abandon [abaéndon] vt. Abandonar, dejar. –to a. oneself to, entregarse a. –s. –with wild a., desenfrenadamente.

Abase [abéjs], vt. Abatir, humillar. –to a. oneself, humillarse.

Abashed [abaésd], a. avergonzado. –to be a. at, avergonzarse de.

Abate [abaéjt], vt. Reducir, rebajar; mitigar –vt. Disminuirse, calmarse.

Abbey [aébj], s. Abadía. –abbot [aébot], s. abad.

Abdicate [aébdikejt], vt y vi. Abdicar.

Abdomen [aébdomEn], s. abdomen, vientre. –abdominal [aebdáminal], a. abdominal.

En esta instancia, la calidad de información de los diccionarios bilingües es insuficiente para un hablante monolingüe de una lengua. En el caso de lenguas de origen de la misma familia lingüística existe el mayor porcentaje de correspondencia de equivalencias, por ejemplo, entre las lenguas castellano, inglés, francés, alemán, etc. Si algunas de ellas presentan un desarrollo interno de léxicos científicos o tecnológicos con mayor facilidad son adaptados a los sonidos de la lengua A y a los de la lengua B. Sin embargo, en las lenguas indígenas originarias, no existe generalmente este tipo fenómeno porque una palabra tiene varios significados connotativos dependiendo del contexto de uso en una comunidad lingüística, inclusive ni existe un lema de equivalencia. Por ejemplo, en el idioma aymara, la palabra /mallku/ tiene varias significaciones connotativas, como autoridad originaria (tata mallkunakaw markan tantachasipxi); ave (mallkuw pachan muyuski); apellido de una persona (Manuel Mallkuw kakhat usunak qullañ yati); nombre propio (Mallkux yapun ch'uq sataski) y enfermedad (Wawax mallku usumpiw jiwatayna). Estos aspectos, dificulta la adquisición, comprensión y producción oral-escrita del aymara como primera y segunda lengua por no

contener descripciones o explicaciones de cada una de los significados y significantes en la lengua de origen al destinatario.

En el idioma aymara como en lenguas indígenas originarias del Estado Plurinacional se han publicado diferentes diccionarios bilingües desde siglo XVI hasta el presente con distintas perspectivas ideológicas, políticas, culturales, sociales, educativas y religiosas; algunos de ellos han sido elaborados con el propósito de traducir documentos o textos de la religión católica y de sectas religiosas para catequizar o evangelizar en las comunidades lingüística conquistadas por la colonia; otras para preservar, valorar y rescatar las lenguas y valores culturales andinos y amazónicos, descuidando todo el procedimiento metodológico de investigación y elaboración de macro y micro estructuración del diccionario. Tomando en cuenta estas consideraciones se prescribe algunos diccionarios bilingües a continuación:

Juan Ludovico Bertonio (1557-1625), religioso de la primera época colonial, nació en Roca Contrada, hoy Arcevia en la Marca de Ancona Italia, en 1557. Escribió el “vocabulario de la Lengua Aymara”, publicado en 1612 por la compañía de Jesús el Julí, provincia Chucuito, e impreso en Francisco de Canto. Se publicó una nueva edición facsimilar en 1879 por Julio Platzman, editado por B.G. Teubner, en la ciudad de Leipzig. El vocabulario bilingüe castellano aymara y aymara castellano del Bertonio es un aporte fundamental y valioso por tratarse como una primera obra en una época de colonización de la comunidad lingüística aymara, donde nadie se ha atribuido en ese entonces de escribir el lenguaje oral de los pueblos indígenas originarios. Las entradas del vocabulario están generalmente en los sonidos o grafías (consonantes y vocales) del castellano y como también presenta algunas distinciones de los consonantes aspiradas oclusiva (ph), alveolares (th), velar (kh) y postvelar (qh). Asimismo, el vocabulario no presenta ningún indicio de aplicación de los procedimientos metodológicos de macro y micro estructuración de las entradas, como se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

- **Vocabulario aymara castellano**

Machaka. Nueuo

Machacanchatha. Remendar con un pedazo de cofa nueua.

Machacachatha. Hazer de nueuo.

Machacach'khatha. Renouar.

Machatha. Emborracharse.

Machaatha. Emborrchar a otro.

Macha camana. Borracho de costumbre, aunque no lo efte actualmente.

Macha hihuatha. Borracho perdido fin juicio.

Maccha. Tiempo esteril quando no fe coge lo que otros años de qualquiera cofa que fea, trigo, vino, papas.

Maccha mara. Año de hambre.

- **Vocabulario castellano aymara**

Abeja. Pupa callu.

Abejon. Ipa pupa

Abejita 'q haze la miel por las paredes. Qhuca huahura.

Aberiguar. Yatitha, Taripatha.

Aberiguar como juez. Aro checachatha, taripacha, hifquittatha.

Abertura, o hendedura. Lakhra.

Abertura de las vñas, como tienen las vacas y otros animales. Lakhra.

Abestruz macho. Suri vrco.

Abestruz hembra. Suri cache

Abezar. Yatichatha.

Analizando las citas presentadas del alfabeto “M” aymara castellano y “A” castellano aymara se puede indicar que no existe tratamiento de macro y micro estructuración de lemas, muchas de ellos no tienen una equivalencia concreta de la lengua de origen al destinatario. Las entradas están establecidas en forma de fraseología y en algunos casos se hace una descripción aproximada en relación a las significaciones de las mismas. En este entendido, el vocabulario aymara de Bertonio no responde a las necesidades y expectativas de los usuarios por no contener una información necesaria y apropiada en las significaciones connotativas, denotativas y contextuales. Asimismo, el alfabeto utilizado en la escritura como grafías, sílabas (cca, cchi, ha, ppa, qui, que, tta, vo, hua, etc.) es una asimilación a la pronunciación del alfabeto de castellano y presenta un descuido reflexivo de las propias perspectivas fonológicas y fonéticas del idioma aymara. Por lo tanto, se hace bastante complicadas la lectura, comprensión y producción oral-escrita del aymara como primera y segunda lengua.

La perspectiva fundamental del vocabulario aymara de Bertonio es concretamente la de la catequización o evangelización, para traducir, adaptar y utilizar textos religiosos como instrumentos de predicación y enseñanza de los misterios de la doctrina cristiana colonizadora a los aymaras en su lengua materna. A pesar de todo esto, la obra de Bertonio es un obra pilar imprescindible por ser el primer vocabulario aymara para realizar nuevos estudios lingüísticos de lenguas y culturas indígenas originarias del Estado Plurinacional. Por otro lado, Manuel De Lucca (1983-1987), en 1983 publica un diccionario aymara castellano y castellano aymara con la cooperación de Misión Alianza de Noruega, publicado en la imprenta de Cala. Después, en 1987 ha sido publicado en versión resumida en la editorial “Los Amigos del Libro” en la ciudad de La Paz-Bolivia. El diccionario bilingüe presenta una versión mejorada, en cuanto al tratamiento de las entradas; las equivalencias de lengua origen al destinatario; definiciones, conceptos y ejemplos sobre las significaciones de lemas acercando a la realidad lingüística del aymara; rescate de palabras arcaicas y la incorporación de variaciones léxi-

cas por regiones. De Lucca (1987: 134-241) presenta el siguiente tratamiento de las entradas del aymara castellano y castellano aymara:

- **Diccionario bilingüe Aymara castellano**

QEWI Vuelta, curvatura. //Piedra que se emplea para pesar.
 QEWINAQAÑA Merodear, andar dando vueltas.
 QEWIÑA Girar, moverse circularmente. //Rolar, dar vueltas en redondo.
 QEWIRI Giratorio, que gira.
 QEWLLA (L.a.) y también QELLWA Gaviota, ave palmípeta.
 QEWTA Curva, vuelta, recodo de camino.
 QEWTAÑA Curvear, hace una curva. //Dar la vuelta, rodear.
 QEW T'ARWA Curvatura, desvío de la línea recta. //Vuelta, recodo de camino.
 QEW T'ANÑA Rodear, dar un rodeo para ir alguna parte. //Curvear, dar una curva.
 QOCHA (Mur.) Almaciga, semillero.
 QOCHACHAÑA (Mu.) Almacigar.
 QOLI Amado, persona amada. //Amable, se usa en ruegos. //Denso, lo trabado de un bosque. //Vedija, porción de pelo o lana enredada.
 QOLICHASIÑA Envedijarse, hacerse el pelo vedijas, enmarañarse
 QOLI T'ARWA Lana apelmazada, por escarmenar. //Lana con vedijas.
 QOLJAÑA Abultar, molestar un bulto.
 QOLQE y también QOLLQE Dinero. //Plata, metal blanco y brillante.
 QOLQECHATA Plateado.
 QOLQENI Adinerado, persona pudiente.

- **Diccionario bilingüe castellano aymara**

CABAL. Ajustado, exacto: Phoqata. //Que cabe a uno: Wakt'iri. //Completo, acabado: Yani.
 CABALCAR. Montar al caballo: Lat'xataña, kapxataña. //Pasear a caballo: Lat'aña.
 CABALLEAR. Andar mucho a caballo: Kawallnaqaña.
 CABALLERIA. Animal que sirve para cabalgar: Lat'añ uywa.
 CABALLETE. Lomo del tejado: Qawiña.
 CABAÑA. Casilla rústica: Ch'ujlla.
 CABECEAR. Mover la cabeza: Alinaqaña. //Dar cabezadas el que está durmiendo: P'eq jawq'aliyaña. //Cabecear de sueño: Ikch'awaña, moqelaña, k'aywantaña. //Inclinarse a una parte o a otra: Alinaqaña.
 CABELLO. Pelos de la cabeza: ñik'uta, ñak'uta. //Cabello parecido al de los negros: Ch'uju. //Cabello rubio: P'aqo. //Cabello cano: qaqa. //Cabello hirsuto: Iru, ch'aphi. //Cabello crespo: Phorqhe. //Trenza de cabello: K'ana.

Haciendo el análisis correspondiente de cada una de las entradas presentadas del diccionario bilingüe de De Lucca, se puede indicar que presenta una ordenación de lemas de acuerdo al alfabeto único reconocido y aprobado por el Directo Supremo No. 20227, el 9 de mayo de 1984. Sin embargo, en la escritura de las palabras existe una confusión entre las consonantes oclusivas simples, aspiradas, glotalizadas: bilabiales (/p/, /ph/, /pʰ/); alveolares (/t/, /th/, /tʰ/); velares (/k/, /kh/, /kʰ/) y postvelares (/q/, /qh/, /qʰ/ y /x/). Asimismo, el autor confunde entre lo que es fonético y fonémico de las vocales del idioma aymara. La lengua aymara tiene solamente tres vocales: /a/, /i/ y /u/. Las vocales mediales (/i/ y /u/) presentan variaciones alofónicas detrás y delante de las consonantes postvelares (/q/, /qh/, /qʰ/ y /x/) como: la vocal /i/ [e] y [E] y la vocal medial /u/ [o] y [O]. Además, las entradas no son codificadas de acuerdo a las categorías léxicas a la que corresponden como también las equivalencias, definiciones o explicaciones de las significaciones y las ejemplificaciones de las subentradas. En este entendido, el diccionario bilingüe De Lucca delimita y dificulta el proceso de enseñanza-aprendizaje del aymara como primera y segunda lengua al usuario por no contener una información necesaria y adecuada. A pesar de todo, el diccionario es una contribución fundamental para la investigación y elaboración de diccionario bilingüe de la lengua aymara por contener contenidos de variaciones dialectales regionales, términos arcaísmo, rescate de léxicos en evolución por contacto de lenguas y fraseología.

Asimismo, Félix Layme Pairumani en el 2004 publica un diccionario aymara castellano y castellano aymara, tercera edición, corregida y aumentada, editado por el Consejo Educativo Aymara (CEA). Presenta una entrada más rica, sistematizada en base al orden alfabético y revela un conocimiento más amplio del idioma aymara, e incorpora algunos términos compuestos, como se puede apreciar en el diccionario bilingüe (2004: 175-211) a través de los siguientes ejemplos:

- **Diccionario bilingüe aymara castellano**

YATICHAÑA. tr. Educar. //Aleccionar. //Enseñar, instruir.

YATICHÁWI. s. Educación. //Enseñanza. Instrucción, acto y efecto de enseñar.

YATICHIRI. adj. y s. Maestro, tra. //Profesor, ra. Persona que enseña un arte o ciencia.

YATICHKAÑA, yatichañjama. adj. Que se puede enseñar fácilmente.

YATICHARAÑA. tr. Impartir enseñanza.

YATTTICHSUÑA. tr. Inculcar. Amaestrar. Enseñar o adiestrar.

YATICHSURU, yatinuqtayiri. adj. adiestrador.

YATIÑA. intr. Saber. //Conocer. //s. Conciencia. Conocimiento, noción.

YATIÑA. intr. fig. Acción de multiplicarse con rapidez y misteriosamente los ganados o los productos agrícolas para una persona.

YATIÑANI .adj. Sabedor, ra. Enterado. //Persona que conoce mucho sobre una materia.

YATINA UTA .s. Escuela. //Unidad educativa.

YATIQAÑA .tr. Aprender. Adquirir el conocimiento de una cosa.

YATIQIRI. Yatiqiri wawa. s. Alumno, na. //Estudiante. Aprendiz, za. Persona que aprende un arte u oficio.

YATITA. adj. Vulgar. Común, corriente, usual. //Aliqa. Que no es especial o técnico. //Ina. Banal, trivial, ordinario.

YATITA. adv. Habitual.

YATITA. p. Sabido, da. //Rutina. Costumbre de hacer las cosas del mismo modo.

- **Diccionario bilingüe castellano aymara**

AGUA. s. Líquido. Sustancia líquida. Uma. /Voy por agua. Umaruwa sarta.

Agua cristalina. Ch'uwa uma.

Agua expandida. s. //Se dice del río o del lago de aguas poco profundas(12). adj. Llaxma.

Agua limpia. Q'uma uma.

Agua sucia. Q'añu uma.

Agua tubia. Juri uma.

AGUACATE, palto. (a-q). s. Phalt'u, phalt'a.

AGUACERO. s. Jallu.

AGUADIJA de las heridas (2). adj. Isillu.

AGUANOSO, SA. adj. con mucha agua. Umallachi, umacha.

AGUANOSO, SA. Con mucha agua. s. Umalla. adj. Umallachi, umacha.

AGUANTAR. intr. Sufrir, soportar. Padecer, Sentir física y corporal- mente una daño, dolor o castigo. Mutuña.

AGUAR. tr. Mezclar dos licores o licor con agua u otro. Thikhiña.

AGUARDAR. tr. Esperar. Suyaña. Suyt'aña.

Aguardar. Esperar (4). tr. Wabqiña.

AGUADEZA. fig. Perspicacia o viveza de ingenio. Ch'iki.

Analizando las entradas citadas del diccionario bilingüe de Layme, se puede indicar que la estructuración de los léxicos tiene una perspectiva lexicográfica ordenada en base al orden alfabético aprobado y reconocido por la ley de Decreto Supremo No. 20227, el 9 de mayo de 1984. El macro y micro tratamiento de los léxicos presenta algunas inconveniencias en la lematización de nombres, adjetivos, adverbios, verbos y pronombres. Las categorías léxicas del aymara son codificadas con abreviaturas del castellano (s, adj., adv., tr., intr., fig.). Por otro lado, se observa la falta de equivalencias de la lengua origen al destinatario y las explicaciones de las significaciones no son muy apropiadas. Por ejemplo, YA-

TIÑA. intr. Saber. //Conocer. //s. Conciencia. Conocimiento, noción. YATIÑA. intr. fig. Acción de multiplicarse con rapidez y misteriosamente los ganados o los productos agrícolas para una persona. Asimismo, no existe especificación de sinónimos, variaciones de las entradas y subentradas. En algunos casos presenta repetición de lemas con las mismas significaciones (AGUANOSO, SA. adj. con mucha agua. Umallachi, umacha. AGUANOSO, SA. Con mucha agua. s. Umalla. adj. Umallachi, umacha). Además, las frases conforman como parte de subentradas (AGUA. s. Líquido. Sustancia líquida. Uma. /Voy por agua. Uma-ruwa sarta. Agua cristalina. Ch'uwa uma. Agua expandida. s. //Se dice del río o del lago de aguas poco profundas (12). adj. Llaxma. Agua limpia. Q'uma uma. Agua sucia. Q'añu uma. Agua turbia. Qunchu uma). Esta forma de estructurar los sublemas está fuera de las concepciones teóricas de la elaboración diccionarios bilingües. Todo tipo de entradas deben tener una equivalencia concreta, si no existe, se debe hacer una explicación o definición específica de las significaciones del sentido y referente de la palabra para soslayar confusiones acerca de las informaciones que deben tener cada uno de los constituyentes del diccionario, porque es innecesario que estén como entradas las fases: Q'añu uma, q'uma uma, qunchu uma. Las palabras q'añu, q'uma y qunchu ya están en las secciones correspondientes con sus equivalencias y definiciones respectivas. Estos desaciertos crean actitudes negativas hacia la lengua aymara por no satisfacer las necesidades y expectativas del usuario y desmotiva el desarrollo de expresión y producción escrita y la lectura comprensiva del idioma aymara.

En esta perspectiva, es muy importante reflexionar cuidadosamente acerca de las cualidades y características de los recursos lingüísticos de la formación de palabras del aymara. El idioma aymara es una lengua aglutinante con la afijación de unidades mínimas constitutivas, por ello, las palabras cambian totalmente sus significaciones como sentido y el referente. En el caso concreto, las raíces verbales se convierten como cualquier otro nombre al sufijarse con los sufijos derivativos nominales del verbo y se pueden agregar con los sufijos nominales con normalidad. Sin embargo, en el castellano pueden desempeñarse como adjetivo o nombre dependiente del contexto de expresión oral o escrita. Pero, los verbos en la lengua aymara desempeñan exclusivamente como categorías léxicas nominales al posponerse con el sufijo agentivo /-iri/ (dor, tor, sor, ra) derivativo nominalizador del verbo. Por ejemplo, /yatich-iri/ (Profesor, ra), /irnaq-iri/ (trabajador), /anat-iri/ (jugador), /t'axs-iri/ (lavador), /jal-iri/ (corredor), etc. En este entendido, es una cuestión fundamental para comprender las peculiaridades lingüísticas reales de cada una de las lenguas para la elaboración de diccionarios bilingües en las lenguas indígenas originarias del Estado Plurinacional. Por otro lado, Mendoza, José G. y otros (1991) han publicado un "diccionario bilingüe especializado en aymara", en las Áreas: Lenguaje, Matemática, Ciencias Naturales, y Ciencias Sociales, impreso en Editorial Teddy Libros Ediciones S.R.L.

La Paz-Bolivia con el financiamiento de OEA y UMSA. La obra presenta ciertas contradicciones con el tratamiento macro y micro de la estructuración de las entradas del diccionario bilingüe, como se puede apreciar en área de lenguaje (páginas 11-12) en los siguientes ejemplos:

• **Diccionario bilingüe aymara castellano**

13. ARU. s. Taqi arunakan arupawa. sñ. Arux yatiyasiñatakiwa. C. Lenguaje.
14. ARU. s. Jaqin arupawa. sñ. Aymar aru arst'asiñawa. 1. Qullasuy markans may may arunitänwa. C. Idioma.
15. ARU. s. Jaqin arst'awipa. sñ. Jaqik jaqix arunipuniwa. C. Lengua.
16. ARU ARSUTA. s. Jaqin maynit maynir suma jakasiñän aruskipasiñawa. sñ. Aru arsutampix amuyunakasax qhansti. C. Lengua hablada.
17. ARU QILLQA. s. Aru qillqanak apthapitawa. sñ. Aru arsutanpix qilqanak uñt'añani. C. Lexicografía.
18. ARU TAMA. s. Arunak jakthapit mä juk'a amuyuwa. sñ. Mä kun sum-pach qhananchañatakix aru tamacht'asapiniw arst'añawa. C. Oración.
19. ARUCHTHAPIWI. s. Amuyunakax arsunakampi qhanstañapataki wakicht'atawa. Chapar arunchthapiwinakawa. C. Composición.
20. ARUCHJTAWI. s. T'aqa arunakat qhananchañatak yatxatat qillqt'atawa. sñ. Aruchjawi yatiñani. C. Morfología.
21. ARKTIRI. s. Sapxaru qut qut jisk'a arunakap sarantiiri. sñ. Uta arun yaqha arktiripax tukt'ayxañatakix ukawa. C. Sufijo.
22. ARKTIR ARUNAKA. s. Nayrax arunakn qhipax arsunakapar pachp arsutaparjam uñt'atawa. sñ. Maynin qhiapaxapat arsus arktañani. C. Predicativo.
23. ARXAT YATXATÄWI. s. Kunayman arxat yatxatÑawiwa. sñ. Jach'a yatiqañ utan yatiqirinakax arxat yatxatapxi. C. Lingüística.
24. ARUNAK CHIQANCHIR. s. Chiqapar arunak sarayiriwa. sñ. Arunk chiqanchirit jichhax arst'awayañani. mm. sarayiri. C. Signos de puntuación.

Haciendo el análisis de las entradas citadas del diccionario especializado de de Mendoza y otros se puede indicar que el tratamiento metodológico de macro y micro estructuración del diccionario no es adecuado porque las entradas, equivalencias, las definiciones y ejemplos en el idioma aymara no presentan una coherencia concreta con las significaciones connotativas del sentido y de los referentes de los lemas. Los léxicos aruchthapiwi (composición), arktiri (sufijo), arktir arunaka (predicativo), arxat yatxatäwi, (lingüística) arunak chiqanchir (signos de puntuación) son proposiciones inadecuadas, ninguna de las entradas tiene una relación directa con las significaciones connotativas con la equivalencia de la lengua destinatario.

Ignacio Apaza Apaza, en el 2010 publica una obra “Léxico Técnico y Moderno del Idioma Aymara”, propuesta de análisis y evaluación del desarrollo lé-

xico, impreso en Editorial Catacora, La Paz-Bolivia, con el financiamiento de IDH, gestión 2008-2009. La obra presenta un enfoque de glosario castellano aymara. El propósito del trabajo es crear términos técnicos y científicos a partir de recursos lingüísticos del aymara con el objetivo de plasmar, los saberes y los conocimientos desarrollados por los habitantes en las diferentes regiones del departamento de La Paz. A continuación se presentan los siguientes ejemplos de la página 209:

- **Vocabulario castellano aymara**

Asistencia tumpaña
 Asma Sama usu
 Asno Qala kayu
 Asociación Jaqi tantachawi, tamachata
 Áspero Chhankha
 Aspiradora Q'añ juchthapiri
 Sastre Ch'ukuri
 Astro Warawara, qutu
 Astrología Jakaw kamachi
 Astrólogo Pachat yatxatata
 Astronauta paxsin sarnaqiri
 Audiencia Ist'awi
 Audífono Jinchur ist'aña
 Audiovisual Uñja isch'ukiña
 Auditor qullqit yatxatata
 Auditoria Qullqit yatxatawi
 Auditorio Tantachaw uta

Analizando el vocabulario presentado de la obra de Léxico Técnico y Moderno del Idioma Aymara de Apaza se puede indicar que aplica diversos recursos en la formación de nuevas palabras como la composición, recursos fonéticos, fonológicos, morfológicos, semánticos, préstamos, y los calcos relativos a la ciencia, tecnología, la moda y vida moderna. El vocabulario castellano aymara presenta algunas incoherencias en la formación de léxicos nuevos en el idioma aymara como /aspiradora/ (qañ juchthapiri), /astrología/ (jakaw kamachi), /astrólogo/ (pachat yatxatata), /astronauta/ (paxsin sarnaqiri), /audiovisual/ (uñja isch'ukiña). Las palabras propuestas en la lengua aymara no tienen una relación directa en la significación del sentido, referente, forma y contenido con los términos del castellano. Es decir, no existe un tratamiento lexicográfico adecuado de macro y micro estructuración de los vocabularios. En este entendido, la creación de nuevos términos por composición, derivación y por otros recursos lingüísticos del aymara deben tener una correlación específica en la significación connotativa

entre las entradas y las equivalencias de la lengua de origen y el destinatario para motivar y satisfacer las necesidades y expectativas de los usuarios del vocabulario. A pesar de todo, el glosario castellano aymara del Apaza es un aporte fundamental como modelo para recrear nuevas terminologías técnicas y científicas en el idioma aymara como también para las lenguas indígenas originarias.

Asimismo, Filomena Miranda Casas (2014) ha publicado vocabulario onomatopéyico aymara-castellano, proyecto IDH 2011-2012. El vocabulario presenta entradas en base a la producción sonidos onomatopéyicos de la fauna, flora y manifestaciones de la naturaleza con sus respectivas variaciones léxicas, explicaciones metafóricas, ejemplificaciones acerca de significaciones connotativas del léxico y con su traducción el castellano al aymara o viceversa, como se puede apreciar en las páginas 118 y 119:

- **Vocabulario onomatopéyico aymara castellano**

LIQI LIQI -TIQUTIQU-LIQICHU-TIRUTIRU. sust. Zoo.

1. Ave de veinte centímetros de alto apróximadamente, de pecho blanco y de espalda oscura, de patas grandes y rosadas, llamada así por el sonido onomatopéyico que produce. También se lo conoce con el nombre de tero tero o gaviota andina.

Ej. 1. Liqi liqixa walpin khä pampana: liq- liq- liq!, -sasa liqisitayna, jaqichä jutaskpacha?

La gaviota andina está cantando en la pampa: leq-leq leq! –diciendo, ¿habrá venido gente?

Ej. 2. Liqiliqixa quta pataruwa k'awnachatayna, jallu maraniwa.

La gaviota andina había puesto sus huevos encima (las totoras) del lago, va a ser un año lluvioso.

Ej. 3. Liqiliqixa pamparuwa k'awnachatayna, waña maraniwa.

La gaviota andina había puesto sus huevos en la pradera, va a ser un año de sequía.

LIQI LIQINI s.

1. Nombre de algunas comunidades praderas, cuyo significado es bebero de los leqe leqe.

Ej. Liqi liqini pamparuwa liqi liqinakaxa uma umtíriwa jutapxi, ukata jaqixa liqi liqiniwa sasa, sutichapxi.

A las praderas (con agua) viene los leqe leqe a tomar agua, por eso la gente denomina con ese nombre.

LIQICHU sust. Zoo.

1. AVECITA centinela.

Ej. Liqichuxa jiwaki wilal kayupampixa jalti.

El avecita centinela corre agraciado con sus patitas rosadas.

LIQICHU adj.

1. expr. Metaf. Vivaz se dice a las mujeres y niños.
Ej. 1. Liqich tawaquxa nayrir awayupa jiwa saltanakampiwa sawu.
La joven vivaz teje su primer aguayo con diseños hermosos.
Ej. 2. Uka liqich yuqallaxa kawkinsa walt'akiniwa.
Ese muchacho es vivaz, va estar bien en todo lugar.

LIQTATIRI sust.

1. expr. Metaf. Alertador, guardián. Se dice también a los niños que cuidan a las ovejas de los zorros u otros animales depredadores.
Ej. 1. Liqtatiri, sumpi qamaqita uwijanakarruxa uñjäta.
Guardián, vas a cuidar bien a las ovejas de los zorros.
Eje. 2. Liqtatiirixa jank'akiwa chhichhi jutipanxaa kumunaru yatiyi.
El guardián alerta rápidamente de la ganizada a los miembros de la comunidad.
Inf. Cultural. El liqtatiri, también conocido qamana, es la autoridad tradicional que ejerce su cargo durante la temporada de lluvias. Su rol es cuidar los sembradíos de las granizadas. Desde la colina avizora este fenómeno natural y alerta inmediatamente a los miembros de la comunidad, Es considerada como sereno, guardia o vigilante.

Analizando la fuente presentada, se puede deducir que el vocabulario onomatopéyico aymara-castellano de Miranda no tiene un tratamiento lexicográfico adecuado de macro y micro estructuración de las entradas. Los lemas son codificados con abreviaturas del castellano (sust., adj., v., adv.) y no presenta ninguna equivalencia concreta en la lengua destinataria. Por otro lado, hace una descripción acerca de los contenidos, sentidos y formas de los léxicos onomatopéyicos. Asimismo, ejemplifica en la lengua aymara con su respectiva traducción en castellano sobre las significaciones connotativas que tienen las onomatopeyas y en algunos casos presenta describiendo las expresiones metafóricas en el castellano. Además, inserta las expresiones textuales de los informantes en relación a otras significaciones connotativas que adquieren las onomatopeyas como cultural, social, económica, religiosa y educativa. Por lo tanto, el vocabulario onomatopéyico carece de procedimientos lexicográficos y metodológicos de investigación para la elaboraciones de glosarios y diccionarios en el idioma aymara.

En este entendido, es necesario diferenciar entre vocabulario y el diccionario bilingüe en el idioma aymara. El vocabulario o glosa solamente presentan lemas y su equivalencia concreta en la lengua de origen al destinatario. En cambio, el diccionario presenta entradas, las equivalencias específicas y con codificaciones de categorías lexicales, conceptos, explicaciones acerca de las significaciones connotativas de las palabras y sus respectivas ejemplificaciones para informar a los usuarios sobre las significaciones que contienen las entradas. A pesar de todo,

la obra de Miranda es un valioso aporte para el enriquecimiento, fortalecimiento, y el desarrollo de caudal lexical del idioma aymara a partir de las manifestaciones onomatopéyicas de la fauna, flora y fenómenos de la naturaleza. Asimismo, presenta algunas perspectivas para investigar y elaborar enciclopedias en diferentes áreas de conocimiento de la lengua aymara.

En esta perspectiva, las entradas de el diccionario bilingüe del aymara deben responder a un tratamiento de macro micro estructuración sistematizado, contrastado en forma ordenada de acuerdo al orden alfabético y claramente identificadas las categorías léxicas (nombres, verbos, adjetivos, adverbios pronombres) con sus respectivas abreviaturas en la lengua de origen. Los términos técnicos y científicos deben responder a un tratamiento de lematización de los léxicos ya sean derivados compuestos, calcos, onomatopeyas a partir de las realidades lingüísticas de la lengua aymara. Por ello, las equivalencias deben ser coherentes y explícitas con las significaciones connotativas de los lemas del idioma de origen. Cuando no existe una equivalencia correspondiente en el destinatario se debe explicar con precisión sobre la significación connotativa del léxico. Las definiciones o explicaciones deben presentar una estrecha relación con las connotaciones significativas del referente y sentido de las palabras. Asimismo, las ejemplificaciones deben ser para aclarar, precisar y especificar las descripciones de las palabras. Además, los sinónimos, variaciones léxicas se deben explicitar con símbolos que sean de fáciles de identificar por parte de los usuarios. De este modo, la obra contendrá una información necesaria para informar y caracterizar la forma de expresión, el sentido, referente y la forma de contenido del vocablo; escritura, fonémico, silabeo, derivación, composición léxica, paradigmas de sufijos o afijos, marcas de categorías o función gramatical de cada una de las entradas y de las subentradas del idioma aymara, como se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

- Diccionario bilingüe aymara castellano
 ACHACHAW ma. ¡Que dolor! Ust'at, ayquwi.
 ACHACHI s. Anciano, viejo. Jaqits uywats sinti chuymani. // Nayra qarit jaqi. // Isi thansuta. //Abuelo s. Awkin taykan tatapawa, chuyman jilir awkiwa. //Bisabuelo s. Walja maran jaqi. // Tatarabuelo s. Wawanak utajayiriwa. //Antepasado s. Nayra jaqiwa. //Diminutivo de abuelo s. Awkipan awkiptuq wawanakan arsuwiwa. //Espíritu ancestral s. Nayrapach ajayu, apu tatit qullunakar tukuta.
 ACHACHILAN TATAPA s. Bisabuelo. Awkin taykan tatapawa.
 ACHACHILANKIRI s. Ancestral. Nayra achachila. Laq'a wak'a achachila.
 ACHACHĨÑA ms. Ser viejo. Walja maranakan awkiñawa.
 ACHACHIPTAÑA l. Envejecer. Walja maranir puriña. //Jaqin uywanakan achachiptawiwa.

ACHACHWAKA ms. Toro viejo. Achach urqu wakawa.
 ACHAK KATUÑA s. Trampa. Sipitamp kisu uskus achak katuñ yanawa.
 ACHAKANA s. Cacto. Manq'añ waraq'u, jisk'a murturiy panqarani
 sunkhanjam ch'aphinakan achakanawa. //Mä kast ch'uqi.

En esta perspectiva, el diccionario bilingüe aymara - castellano debe responder al acervo cultural de la comunidad lingüística aymara, tal como los hablantes conceptualizan, verbalizan y captan los significados de las entradas en realidad. Asimismo, debe contener léxicos científicos y tecnológicos de acuerdo al desarrollo de la ciencia para satisfacer las expectativas y necesidades de los usuarios, porque el diccionario es el almacén de saberes, sentimientos y de la experiencia convivida en el contexto sociocultural, político, lingüístico y religioso del aymara.

En el idioma aymara, como también en lenguas indígenas originarias existe un estancamiento lexical desde la conquista colonial hasta el presente por la fuerte influencia, sometimiento y alienación lingüística, cultural, política, educativa, religiosa y económica de la cosmovisión occidental. En esta perspectiva, los aymaras han dejado de hablar, pensar, sentir, crear nuevos términos en base al desarrollo tecnológico y científico como también de recrear sus actividades cotidianas en instancia públicas del Estado Plurinacional en su lengua materna originaria por factores de aculturación y deculturación y por sobrevivir en un contexto colonizador, discriminador lingüístico y sociocultural. Por lo tanto, los aymaras ya no recrean nuevas palabras tecnológicas y científicas de acuerdo al avance de la ciencia.

A manera de cierre

En esta perspectiva, el desarrollo, fortalecimiento, preservación del caudal lexical de aymara está en la responsabilidad de la comunidad lingüística aymara, actores sociales, académicos y de las autoridades afines del Estado Plurinacional. A pesar de todo, en los últimos años ha aumentado de manera muy importante la consciencia colectiva sobre la problemática de la extinción y/o conservación de léxicos, saberes ancestrales y valores culturales del aymara en la inserción en la malla curricular de la educación intra-intercultural comunitaria primaria, secundaria y superior como también en la administración pública o privada del Estado. Sin embargo, muchas palabras y los saberes ancestrales conjuntamente con sus usuarios están desapareciendo definitivamente, día tras día, a pesar de las leyes de la Constitución Política del Estado Plurinacional. Es decir, un sabio aymara, muere y/o desaparece de su hábitat, y la lengua, cultura, valores y los conocimientos ancestrales entran en decadencia, en desuso y finalmente mueren también estas dimensiones lingüísticas, socioculturales y la religiosidad del aymara.

Por su debilidad lingüística la lengua aymara queda desvalorizada y la fidelidad a la propia lengua materna equivale a mantenerse en la pobreza, mientras

que solo aceptar la lengua de prestigio del Estado asegura la viabilidad de la ocupación laboral e ingresos económicos de sobrevivencia en la percepción de los aymaras. En la actualidad se observa con claridad en las comunidades y municipios, el máximo abandono de la lengua y valores culturales del aymara a su suerte, sólo los ancianos hablan y practican los saberes ancestrales. Tomando en cuenta estas actitudes negativas de deslealtad lingüística es necesario retomar tendencias políticas de recuperación, desarrollo, creación de nuevos términos tecnológicos y científicos en el idioma aymara para motivar y satisfacer las necesidades comunicativas de los usuarios.

Por ello, es fundamental tomar acciones y políticas de investigación para la elaboración del diccionario bilingüe en el idioma aymara y así fomentar y fortalecer el desarrollo en la recreación de caudal lexical del aymara. Por lo tanto, una familia aymara debe transmitir la lengua a los hijos; las familias aymaras deben entrar en matrimonio para que los hijos puedan constituir a su vez nuevas familias que transmitan la lengua. Además, todos los niños y jóvenes deben adquirir y utilizar como lengua materna a nivel de expresión oral y escrita para que no esté en peligro de desaparición. Asimismo, la lengua aymara debe ser utilizada en todas las actividades sociales, culturales, políticas, religiosas, educativa y económica en las comunidades y municipios de habla aymara. En este entendido, en las Escuelas de Formación de Maestros, universidades públicas y privadas se debe implementar unidades académicas de formación de maestros y profesionales de la enseñanza-aprendizaje del aymara como primera y segunda lengua. Para revitalizar el idioma aymara, se la debe utilizar en todo tipo de actividades como en la administración del Estado Plurinacional, medios masivos de la comunicación, comercio, en educación primaria, secundaria y superior pública, privada y etc. El Estado Plurinacional, Instituciones afines deben propiciar la producción intelectual en lengua aymara a partir de la investigación, todo tipo de materiales, diccionarios bilingües, monolingües y plurilingües, textos, libros especializados en diferentes áreas de conocimiento para la enseñanza-aprendizaje. De esta manera, se puede promover, la automotivación, socioafecto, lealtad e identidad lingüística y cultural, socioeducativa de los hablantes y no hablantes del idioma aymara para que ellos mismo puedan generar o crear nuevos términos de acuerdo a las necesidades comunicativas orales y escritas como también el uso de la lengua en todas las instancias del ámbito regional del país e internacional.

RESEÑAS

Cúmulo Lúcumo

(Andrés Ajens, La Paz, Editorial 3600, 2015)

Marcelo Villena Alvarado

El título. *Cúmulo* (del lat. *cūmūlus*, -i), s. m.: *Junta, unión o suma de muchas cosas, no materiales, como negocios, trabajos, razones, etc.* –dice en su primera acepción y buen pensar la RAE, como desentendiéndose de juntas, uniones y sumas muy materiales que hacen el día a día. O al menos postergándolas con cierto desdén en el ámbito caótico, confuso, promiscuo, de la segunda acepción: *Montón (conjunto sin orden)* –dice, como queriendo olvidar también que con el verbo y los clásicos latinajes se habrá tratado, ante todo, de acumular materia (*materies cumulata*), armas y cuerpos (*cumulata arma et corpora*), un crimen sobre otro (*scelere scelus*), la elocuencia y la gloria del guerrero (*eloquentia bellicam laudem*). Así, sólo la tercera y cuarta acepción evocan algo de ciencia y la imagen de nubes formadas por un aire tórrido que se eleva en espiral (*cumulo nimbus*), y la de estrellas que se atraen por su propia gravedad (cúmulo estelar). *Lúcumo*, s. m. (de lúcuma, del quechua *rucma*) dice allí mismo: *árbol originario del Perú y cultivado hoy en otros países, especialmente de la zona andina*. Lo que viniendo de la RAE cabe entender no en exclusiva referencia a la hermana república del, ni a zona orondamente entendida por. *Árbol de hojas casi membranáceas que produce un fruto del tamaño de una manzana pequeña*, añade, como no pudiendo decir que al fin y al cabo se trata de una lúcuma; *vel lucma o lugma*, ni más ni menos. Ni que en algunas zonas, barrios y bocas, ácido pero suculento, dicho fruto es propiamente el arquetipo de la proustácea y batracia *madelaine*.

El libro. Toca asumir entonces que *Cúmulo lúcumo* no es un poemario, ni un libro de poesía, sino una sustantiva junta (proparoxítone, anagramática) y lo que al pie de la letra con ella se conjuga. Para empezar otro *envío* o *reiteración transformadora* del cúmulo publicado con tinta china y título de *Bolivian Sea*

(2015), dice nota que precede al colofón. Envío *algo más frugal*, añade, y *con otro arreglo interno*, como destacando otro formato (no de bolsillo), otra disposición y otro nombrar la “itinerrancia” que de Arica a La Paz tiene esta vez por estancias “CHUNGAR A SAYA”, “TAMBO CHIRAPA”, “YAPA”; como apuntando también amarres, desamarres y escansiones que juntan *eloquentia bellicam laudem* con todo y señas particulares: don de lenguas generales y no tanto, grafías e iluminaciones, germanías y trazo entre lenguas, finalmente, vallejíceo y postmallarmeano en tanto de varias lenguas y vocablos no pretende una, total. Otro envío de *Bolivian Sea*, sí. Pero también de la plaqueta *A Santiago viagem* (2013) y sus sabrosas traslaciones, de *Æ* (2015), letra que es junta de dos, e incluso de ladinar y afabulaciones no-veladas en *El Entrevero. Una nonada en el Ande* (2008): *A traducir* –dizque le dijo a Puba el transandino surandante, *a traducir* Variations sur un sujet *al aymara* [*Æ*, 10]. Ni poemario ni libro de poesía. Ni mucho menos *summa*, por más que en *Cúmulo lúcumo* concurren negocios, trabajos y razones recién publicados en otros lares. Otro envío supone en rigor un otro lance, y éste se distingue ahora, de uno y de otro, como el de los payadores de Pirque en ese duelo cantado donde el uno contesta la pregunta del otro, y a su vez replica.

El lance. De modo que como en *Bolivian Sea* pero esta vez en hojas membranáceas, desde las primeras vuelve “Irrevocable caudalítico” con la pregunta que *Æ* lanzara poco antes de la “Yapa” [*Æ*, 90]: *qué haces otra vez aquí, fraserío / desprolijo, no con tu nombre / ni renombre, milenario taypi / qala, con el rocío sino / de tus sílabas pétreas?* Vuelve la pregunta de “no-etnopoésia”, pero también la réplica que enrumba nuevamente este envío: *ni añorar arañar al pre / sente desde la puerta / donde el arquepoeta pro / clamara que rodaban cabezas [...] rocío [es] sin vuelta, frase / río por venir, piedragua con / jugándose a tientas* [*CL*, 9]. Ni tan desprolijo, entonces, ni imputable a archipoeta: el caudal corre con fecha y matasellos, notas y rastros, “Estudios bolivianos” (varios), cartas y poemas a lo E.A. Poe en caso de Vicuña Mackenna, Santiago, septiembre del 73. Más bien originario a lo Benjamin, entonces, y catastrófico a lo griego en tanto *frase río por venir*, y devenir, torbellino, vuelta y revuelta de *sílabas pétreas*, “Poems & Guns” –*vel cumulata arma et corpora*. Tal el modo, en efecto, con el que *Cúmulo lúcumo* viene arrastrando incluso el programático ladinar que entreviera *El Entrevero*: *¿No habrá sido acaso cada vez lo propio de la lengua poética, de la poesía como lengua, un cierto irse o salirse de sí, de desquiciarse ella misma como madre o matriz venerable? ¿No habrá sido por demás lo (im)propio de cierta poesía moderna [...] abrir el poema a más de una lengua? (Esto es: remarcar el más de una lengua que se da en una misma y ya repartida lengua)* [*EE*, 132].

La rosa. Pero vertido ya Mallarmé al santiagoino y no-velada la gesta de libro a punto de advenir, este envío habrá venido menos en pos de flor (de todo buqué ausente) que de duelo cantado a dúo con *lo que nos toca* [CL 15] –τύχη: fortuna, azar, dicha (o des), lo que literalmente nos toca, nos roza. Tal y como se anuncia en la dedicatoria, por supuesto, negro sobre blanco: “con e mm a” / *INCREÍBLE roza / en lo alto, toca / tu puerta, cielo. // ábrelo, lúcumo / nuba, con tus dedos / de nonada pura... [CL, 6].* Y a la usanza de Pirque, por supuesto, salvo que aquí el payador replica en “Times / New roman” o “Strategic planning” [CL, 37] el programa trazado con Æ en “Æstrategic planning” [Æ, 13]: *en el aire, entre ráfagas, claros y vacaciones [...] fuselaje ligero, a puro // pulso su impulso, trama y trauma –nomás al vuelo / de un motivo a años luz sobrevenido, vuelo biabuelo // avista un cúmulo lúcumo jamás antes visto, se alza en espiral, planea // una corriente fresca lo acerca al camino, vuela / un panel carretero dichoso en inglés arriba (abajo) –se eleva otra vez // qué tiempos, flor de aliento ascendente y / descendiente ya lo llama a tierra, lo presiente, y terrosa / te roza... Con algo de ciencia y paciencia, Cúmulo lúcumo habrá venido rozando huella e imagen, trauma y trama, según el preciso gesto celebrado en contratapa de lance previo: Æ como en trabajos anteriores de a ajens riega la letra... –apunta Guillermo Daghero iluminando también, en Cúmulo lúcumo, el propio y mancomunado gesto que fuera el de iluminadores y copistas a fines del primer milenio (Zumthor): ese que rasga y riega la letra, el trazo, la tinta como la sangre en gesto de unción y captura, pérdida de contacto y contacto con la pérdida, pigmento sobre el soporte, ritmo con el que adviene la imagen –materies cumulata.*

Definiciones. À la lettre –diría la máquina simulando ideogramas chinos– εἶδος ou l’être en soi [CL, 25]. No en vano este envío distingue más generosamente la junta de grafías e iluminaciones: la fotografía de W. Von Wedemeyer, los dibujos de Guaman Poma, las semiografías de Guillermo Daghero y las epigrafías de otros hacen también esa junta de manos que juega con la imagen de libro originario. Esto es de libro vuelto y revuelto, pues el pulso de iluminadores y copistas también se mueve, aquí, con aliento de lengua romance o vulgar. ¿La de los payadores? Algo parecido, en cualquier caso, y por partida doble. Primero porque ni desprolijos ni archipoéticos, *en lo esencial (que no hay), guaCa / y poema operan ¿eco / nómicamente, ¿don / por don, potlatch de ocasión?* [CL 54]. Segundo porque allí mismo *frase río* arrastra en espiral ese canto que en pleno siglo XII, roto el Libro, imaginara en occitano un trovador llamado Bernart Marti: *lo pintor*, dice de sí en una canción como diciendo que también era iluminador. *Bel m’es lai latz la fontana / Erba vertz e chant de rana* –empieza en otra, para decir de su entender y cuitas en *fin amor* y finalmente iluminar su propio canto: *c’aisi vauc entrebescant / los motz e.l so afinant*: así voy enlazando / las palabras y afinando los sonidos. ¿A qué otra vez, aquí, esa suerte de definición de poesía

que nos llega de la mano de Jacques Roubaud y su ensayo dedicado al arte de los trovadores, *La fleur inverse*, esa suerte venida *nomás al vuelo / de un motivo a años luz sobrevenido, vuelo bisabuelo?*

La seña. Al menos para no perder de vista esa suerte de *panel carretero* que se entreviera ya en *El Entrevero*. No según la impresión y la acepción primera del término, por supuesto, la que burdamente piensa en *embrollo, mezcla, confusión y desorden*, la que vuelve con la segunda de cúmulo (*Montón, conjunto sin orden*). Más bien con la del verbo, “entreverar”, que dice de “introducir algo entre otras cosas” como quien dice, en occitano, *entrebescar*: enlazar, entrelazar, trenzar, entreverar... Lo que Bernart Marti trae a cuenta, para empezar, es su versión del *entrebescar* trovadoresco, con todo y la imagen textil que mueve ese canto. No mero asunto retórico o esotérico (Kristeva, Zumthor), sino esa suerte de alquimia sonora, juegos de homfonías que provocan asociaciones imprevistas, imágenes y conceptos que vienen de una sintaxis alterada según disposiciones musicales; en resumen, la trasmutación de sonidos y de propios sujetos que aconteciera en el *joi*: júbilo, experiencia performática donde se juegan tanto el pensamiento como el vínculo afectivo. *Car bruns et teinz mots entrebec / Pensius pensans*: “Pues entrelazo palabras oscuras y coloreadas, pensativamente pensando” –cantaba Raimbaud d’Orange, como llamando a réplica que en *Cúmulo lúcumo* llega entre lenguas, y a sabiendas que *una lengua lengua, de cierto, mas también deslengua cuando su automatía trá / base en el medio [...] tal deslenguada umbilical / descoyunta el culperío que lengua, por dominante (toda lengua, aun / la más fugaz, predomina)* [CL, 61].

De lenguas. La entrañable distancia que con Bernart Marti recorre este otro suroreste extremo no es tanto la del umbral de cierta modernidad en Occidente, gesta de lenguas, culturas y estados nacionales, como la de ese gran invento que pasara finalmente, más allá de la tónica y los códigos de la cortesía, por un envío de canto en vulgar. Lejos de la hierba y la bucólica fontana, sin añorar ni arañar el lugar del *arquepoeta (scelere scelus)*, sin concurrencia en el mercado de las lenguas, el caudal de *no-etnopoésia* también es junta de afán trovadoresco: cantar en lengua naciente, no establecida, sin estado, deslenguada. Cantar propiamente originario a lo Benjamin, a lo griego, a lo Dante cuando al final del Purgatorio celebra al trovador Daniel Arnault, el *miglior fabro del parlar materno* [Purgatorio XXVI, 117]. Y es que envío en vulgar no es sino vuelta y revuelta de ese *parlar* que la *Vita Nuova* (XXV) allega a lo femenino y el amor, esa lengua de la madre, de las *donne* y las nanas que *De vulgari eloquentia* (I, IV) consagra como más noble que la Lengua, el latín: en tanto *primo loquium*, precisamente, esto es no tal o cual réplica de lengua adánica sino el propio gesto de interlocución: *lengua que mengua, lengua sin lengua,*

humedal es [en] contacto –apunta el payador en “La conflagración del yo-yo” [CL 61]. *Con lo cual / viniera a confirmar / se el aserto archirival, rokhiano-huidobriano? / nomás traducimos en lenguas que no dominamos* [CL, 19] –acotaría, como devolviendo la última estancia que pintara Bernard Marti en su canción: *el halcón de buen semblante / va del monte hacia ella volando / la larga zanja / alza vuelo / y pronto como hebra de lana / fuerzo el freno y el dogal / aun si esto disgusta / os lo aseguro / y la brida y la correa // así voy enlazando / las palabras y afinando los sonidos / como la lengua se enlaza / con la lengua en el beso: c’aisi vauc entrebescant / los motz e.l so afinant / lengu’entrebescada / es en la baizada.*¹

Otro lance. A imagen de la cetrería y el beso, entonces, artes cómplices de animalía cómplice, de la captura y el lance, *Cúmulo lúcumo* nos viene en lance más que bilingüe. Menos en pos de árbol que de fruto, entonces, y como diciendo *yawara iché [¡soy jaguar!]* mientras saborea los restos de dedo alemán y renacentista que *echara en cara a Kuimba’e Bebe, su tupí benecaptor / la infranimal costumbre de comerse a otro / escritor* [CL 23]. Como lengua con lengua, en suma, cantando de vuelta el canto de *yaqha layqa pichhitanka* que en *parlar materno* Ajens vertiera como otra *Vita Nuova: violeta parra* *manuscibió en bolivia / gracias a la vida – el sesenta y seis / pa’ marcar territorio, pa’ que ninguna / changuita le levantara al gringo favre [...]* *violeta parra* *escribió en la peña nayra / gracias a la vida – el sesenta y seis / y de la paz se trajo el revólver tigre / que acabó con todo a las seis de la tarde // cómo volver de la paz y no arrasar / cómo no volver a chuqiyapu marka / cómo no domar al tigre ni marcar / territorios y vivir para cantarla // el canto de ustedes, layqa pichhitanka / que es el mismo canto? kunats larch’ukista / y el canto de todos, mä lurawix tu-putaw, que es mi propio canto, sasaw si... [CL, 21-22]*

Bibliografía

AJENS, Andrés

El Entrevero, Santiago de Chile - La Paz, Editorial Cuarto propio / Plural Editores, 2008.

--- : *A Santiago viagem*, Santiago de Chile, Intemperies, 2013.

--- : *Bolivian Sea*, Macao - China, Flyin Island Books, 2015.

--- : *Æ*, Santiago de Chile, Das Kapital Ediciones, 2015.

--- : *Cúmulo lúcumo*, La Paz, Editorial 3600, 2015.

1 Versión tentada de la mano de Jacques Roubaud, en lengua d’oïl. Bernat Marti cantaba en la de oc: *l’esparviers ab bel semblant / va del pueg ves leis volant / la longua trencada, / pren lai sa volada // en breu m’es com fils de lana / lo fortz fres e la capsana, / qui que.s grei, / so.us autrei, / tota.l rengua ab correï. / c’aisi vauc entrebescant / los motz e.l so afinant / lengu’entrebescada / es en la baizada.*

ALIGHIERI, Dante.

La Vita nuova / La Vida Nueva, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Raffaele Pinto, Barcelona, Bosch, 1987.

--- *La divina comedia*, edición bilingüe, traducción y notas de Jorge Aulicino, Buenos Aires, Edhasa, 2015.

KRISTEVA, Julia.

“Les troubadours: du grand chant courtois” au récit allégorique”, en *Histoires d’amour*, París, Editions de Noël, 1983.

ROUBAUD, Jacques.

La fleur inverse. Essai sur l’art formel des troubadours, París, Ramsay, 1986.

ZUMTHOR, Paul.

Langue, texte, énigme, París, Seuil, 1975.

Aspectos socioculturales y lingüísticos en el modelo educativo plurinacional (Ignacio Apaza Apaza, La Paz IEB, 2015)

Edward Henry Villarroel Miranda¹

La publicación escrita por el lingüista aymara Ignacio Apaza Apaza, *Aspectos socioculturales y lingüísticos en el modelo educativo plurinacional* tiene la finalidad de brindar algunas orientaciones necesarias para el desarrollo de la lengua y la cultura aymara en el contexto de la educación multicultural y plurilingüe. Para ello, aborda dos aspectos fundamentales que considera primordiales a la hora de plantear un modelo educativo descolonizador: el conocimiento de la cultura y la lengua.

El autor señala que es de vital importancia conocer los aspectos socioculturales del hombre aymara; pero también, es necesario considerar a la lengua como un vehículo que nos permite comprender la cosmovisión del hombre andino. Esto nos permitiría llegar a la descolonización que promueve la Constitución Política del Estado Plurinacional de 2009 y la ley 070 Avelino Siñani y Elizardo Pérez promulgada el año 2012.

El contenido que nos ofrece la obra publicada es parte del arduo trabajo de campo investigativo que realizó el autor durante su formación académica y su trabajo investigativo en el Instituto de Estudios Bolivianos. En otras palabras, es un compendio y análisis de los resultados más importantes de sus anteriores publicaciones que permitirían dar directrices para abordar políticas enmarcadas en un modelo educativo plurinacional descolonizador. En este entendido, el contenido del texto está dividido diez capítulos que discuten las temáticas mencionadas.

El primer capítulo aborda el aspecto cultural aymara, siendo el título: *Visión sociocultural y cosmovisión aymara*. Es interesante leer cómo el autor analiza

¹ Es licenciado en Lingüística e Idiomas y co-autor de varios libros y artículos de la UMSA y la UPEA.

los datos estadísticos presentados por Hardman, Briggs, Cerrón Palomino y los diferentes resultados de los Censos de población y vivienda realizados en Bolivia para encontrar que: “desde la década de los setenta al presente se produjo una disminución en más de 500.000 hablantes aymaras en los tres países de la región andina” (p. 23), disminuyendo a 1.998.590 hablantes aproximadamente; sin embargo esta problemática es vista con optimismo al considerar que este número se incrementará a partir de la promulgación de leyes que favorecen a la preservación y fortalecimiento de las lenguas originarias. En el capítulo en cuestión, también describe los niveles lingüísticos del idioma aymara y los aspectos socio-culturales como la concepción del tiempo y espacio, la situación socioeconómica, la reciprocidad, la tenencia de tierra y la propiedad comunitaria; el sistema de organización social, política y administrativa de las comunidades aymaras; la religiosidad y su relación del hombre con la naturaleza y las deidades. En la descripción de los diferentes aspectos mencionados, el autor cita con preocupación cómo la religión evangelista, la visión individualista, la urbanización y la influencia de la modernidad han ocasionado la pérdida de las costumbres y formas de organización. No obstante, en algunos lugares aún permanece la cosmovisión aymara basada en el sistema de producción comunitario y de reciprocidad con la naturaleza y las deidades.

En los capítulos II y III (*Panorama sociolingüístico y Promoción social de la lengua aymara*) analiza los efectos del contacto lingüístico como el bilingüismo, la consciencia lingüística y el proceso de castellanización en nuestro país. Asimismo, presenta un conjunto de estrategias alternativas para la promoción social de las lenguas indígenas que permitan incrementar el valor utilitario funcional en diversos ámbitos comunicativos, expandiendo de esta manera la red comunicativa y, por ende, fortaleciendo la vitalidad de las lenguas en desventaja.

Los capítulos IV, V y VI tienen como objeto de discusión el aspecto lexicográfico. En el capítulo *Cultura, lengua materna e importancia del léxico* describe la relación entre lenguaje y pensamiento. Aborda la importancia que tiene el léxico para expresar acciones, pensamientos y sentimientos en relación a una cultura determinada. Esto implica que el significado de cada palabra tiene una cosmovisión diferente acorde a cada cultura. Por ello, en los capítulos *Bases lingüísticas y culturales en la elaboración de diccionarios y vocabularios* y *Los recursos lingüísticos en el desarrollo del léxico* discute, identifica y propone algunos criterios culturales y lingüísticos que deben ser adoptados en los estudios lexicográficos para arribar en una caracterización y delimitación de las corrientes del pensamiento existentes en el desarrollo del léxico del aymara.

Los capítulos VII, VIII y IX refieren a la situación de las lenguas originarias en el ámbito educativo. De esta manera, en *Las lenguas indígenas en el sistema educativo* aborda aspectos cruciales en relación a los contenidos curriculares y la importancia del léxico culturalmente pertinente. El autor señala que el léxico

“debe estar elaborado en relación al contexto cultural y responder a las necesidades de la comunidad educativa”.

En *La descolonización lingüística y educativa de las reformas* analiza la situación histórica de la educación boliviana y los antecedentes de la escuela Ayllu de Warisata, logrando realizar una serie de consideraciones de los postulados del nuevo modelo educativo del Estado Plurinacional de Bolivia. En este capítulo hace notar algunas deficiencias y limitaciones tales como la ausencia de ítems para la enseñanza del aymara, la falta de infraestructura, ausencia de recursos humanos especializados, carencia de materiales educativos y otros. Apaza considera que “la escuela debe convertirse en vehículo de preservación de la cultura, de la lengua y de la identidad dentro el contexto local, regional y nacional. La propuesta de participación de los padres de familia, de los ancianos y las autoridades de las comunidades se constituye en un componente fundamental del avance del nuevo modelo educativo” (p.198), pero mientras no haya un compromiso formal con la lengua y cultura aymara por parte del maestro, de las autoridades, y de los padres de familia, esto se quedará en mera política plasmada en papel.

Por otra parte en el apartado sobre la *Situación actual de las lenguas indígenas* analiza las causas y los factores externos e internos que ocasionan la desaparición de las lenguas indígenas. Asimismo, explora los orígenes de la ausencia de la lealtad lingüística y plantea un conjunto de acciones y de estrategias para evitar la desaparición de las lenguas. El autor considera que los esfuerzos y las leyes que apoyan la recuperación y desarrollo, todavía se encuentran en una situación de desventaja frente a otras, por lo que: “hay que exigir a los padres y abuelos a que hablen en sus lenguas maternas a sus hijos, que enseñen a las generaciones siguientes y se debe exigir al gobierno el cumplimiento de sus promesas de protección y de recuperación de lenguas en situación de amenaza...” (p. 224). Por otra parte considera que es necesario plantear acciones que permitan reforzar las tareas de alfabetización de la lengua materna, concretar una descolonización lingüística real para poner en vigencia el uso del aymara en los ámbitos comunicativos.

Por último en el capítulo X *Conclusiones preliminares* presenta orientaciones que pretenden ser directrices para abordar políticas para un modelo educativo plurinacional que esté basado en contenidos lingüística y culturalmente pertinente. Bajo estas líneas, y siguiendo la posición de Apaza, creemos que la descolonización mental solo será efectiva si la educación promueve principios de descolonización lingüística y cultural. No contemplando meras traducciones o interpretando, desde otra visión, la forma de ver el mundo del otro.

Revista Estudios Bolivianos

Estudios Bolivianos es la Revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos. Se publica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación los meses de junio y diciembre de cada año; incluye secciones dedicadas a la investigación, el debate, reseñas de libros y la reproducción de documentación bibliográfica seleccionada.

La misión de la Revista *Estudios Bolivianos*, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Los artículos de investigación publicados son textos originales, con carácter inter y multidisciplinario. Tratan sobre Bolivia, los países de la región y temas universales; son el producto de investigaciones patrocinadas por el Instituto de Estudios Bolivianos o contribuciones de autores nacionales y extranjeros que trabajan de forma independiente o en centros de investigación.

Normas editoriales

Los artículos que el IEB solicita para la revista así como las colaboraciones recibidas son evaluados por la Coordinación de la revista y miembros del Consejo Editorial. Si el artículo está de acuerdo con la temática definida para cada edición de *Estudios Bolivianos* pasa a lectores anónimos vinculados al tema cuyas observaciones y recomendaciones deben ser tenidas en cuenta por el autor del artículo para ser publicado, que se llena de acuerdo al formulario de evaluación que reciben. Si existiese conflicto de intereses la decisión final para la publicación será asumida por el Consejo Editorial.

1. El artículo no debe exceder de las 12.000 palabras incluyendo notas, cuadros, gráficos, mapas, apéndices y bibliografía y deberán ser presentados con un interlineado de 1.5, en letra de 11 puntos, times new roman. Las reseñas no tendrán más de 3000 palabras.
2. El título del artículo no debe ser mayor a 15 palabras y debe estar escrito en español y en inglés. Se puede incluir un subtítulo o pre título.

3. A continuación del título, el autor debe incluir un resumen del artículo de no más de 150 palabras, en inglés y español.
4. El autor debe incluir, también, seis descriptores o palabras clave de su artículo, en español e inglés. Esta solicitud no incluye a reseñas, comentarios, debates ni a los documentos bibliográficos.
5. Junto a su nombre, en pie de página, debe ir información sobre el autor: Formación, grado académico, adscripción institucional, correo electrónico, ciudad y país.
6. Las notas deben estar al pie de página, ser correlativas y no deben usarse para bibliografía detallada.
7. Bibliografía: Los artículos originales deben tener obligatoriamente citas bibliográficas. Las mismas, que aparezcan en el artículo deben ir entre paréntesis señalando el apellido del autor, el año de la publicación del libro y el número de la página, por ejemplo (Soux, 2014:36). La referencia completa debe situarse al final del artículo o reseña bajo el título Bibliografía, en orden alfabético por autores y siempre en el siguiente orden:
 - 7.1 De un libro o revista Apellido (en mayúscula) y nombre del autor/as (en minúscula). Año de publicación usando a, b, c, en el caso de que el o la autora tenga varias publicaciones citadas en el mismo año; título del artículo (entre comillas) o del libro (en cursivas), editorial y lugar de publicación (en caso de libros). En el caso de revistas, título de la revista (en cursiva) y número de páginas, precedidas de la abreviación pp.
 - 7.2 De un capítulo o parte de un libro: Autor(es) del capítulo o parte del libro. Año de edición, título del artículo o parte del libro (entre comillas) señalando el libro del que forma parte, (En: autor del libro, *título*, *subtítulo*, lugar de edición y editorial).
 - 7.3 De un artículo de revista: Autor(es) del artículo de diario o revista, año de edición, título del artículo, subtítulo (entre comillas), título de la revista, subtítulo. Volumen, número, mes y año).
 - 7.4 De documentos extraídos de internet: Autor(es) del documento. Año del documento o de la última revisión. Título de la parte o de todo el documento (entre comillas). Nombre del archivo. Protocolo y dirección o ruta (URL, FTP, etc.). Fecha de acceso.
 - 7.5 Los cuadros, gráficos y mapas deberán ser numerados correlativamente y estarán intercalados en el texto. Tendrán un título que los identifique especificando las fuentes utilizadas en su elaboración. Los cuadros se elaboraran en formato Word, los gráficos en Excel y los mapas en Imagen.
 - 7.6 Las citas textuales, cuando excedan de dos líneas irán en letra N° 10, sangradas por la izquierda y a espacio sencillo. Los intercalados que introduzca el autor/a irán en corchetes.
8. Los artículos deben ser enviados a: ieb160@hotmail.com



La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y universal. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos es constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Art. 1 del *Estatuto del IEB* aprobado en el IV Congreso de la FHCE

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de junio de 2016, en los talleres de
la imprenta Editorial del
Instituto Internacional de Integración Convenio Andres Bello
Telf. 2410401 - 2411041
E-mail: iiicab@iiicab.org.bo
La Paz - Bolivia